

ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ



ВСЕМИРНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФИЯ

МОСКВА
АСТ
МИНСК
ХАРВЕСТ
СОВРЕМЕННЫЙ ЛИТЕРАТОР
2001

УДК 1(031)
ББК 87
В 84

Главный научный редактор и составитель — А. А. ГРИЦАНОВ
Научные редакторы: М. А. МОЖЕЙКО, Т. Г. РУМЯНЦЕВА
Ответственный секретарь и редактор — А. И. МЕРЦАЛОВА

Редакционный совет: Грицанов А. А. (председатель), Можейко М. А., Румянцева Т. Г., Абушенко В. Л., Замулко И. Д., Мацкевич В. В., Мерцалова А. И. (секретарь), Протыко Т. С., Скуратович К. И., Солодовников С. Ю.

Рецензенты: доктор философских наук Алпеева Т. М., доктор философских наук Егоров А. Г., доктор философских наук Синяков С. В., доктор философских наук Смирнова Р. А., доктор философских наук Торосян В. Г., доктор философских наук Харин Ю. А.

В 84 **Всемирная энциклопедия: Философия** / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов.— М.: АСТ, Мн.: Харвест,—Современный литератор, 2001.— 1312 с.
ISBN 5-17-007278-3.

Издание включает в себя около 1700 аналитических статей, охватывающих как всю полноту классического философского канона (в его Западном, Восточном и восточно-славянском вариантах), так и новейшие тенденции развития философии в контексте культуры постмодерна. Более 400 феноменов и персоналий впервые введены в энциклопедический оборот. Книга предназначена для специалистов в области философии, социологии, психологии, а также для аспирантов и магистрантов гуманитарных специальностей. Может быть использована учащимися лицеев и колледжей с углубленной гуманитарной подготовкой.

УДК 1(031)
ББК 87

ISBN 5-17-007278-3 (АСТ)
ISBN 985-13-0466-2 (Харвест)
ISBN 985-456-809-1 (Современный литератор)

© Оформление, ООО «Харвест», 2001
© Концепция, составление. А. А. Грицанов, 2001

Предисловие

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

Настоящее издание ориентировано на отражение в своем содержании современных тенденций развития философии в контексте культуры постмодерна. Кроме этого, многие проблемы и направления развития философской мысли, относящиеся к классическому ареалу философской проблематики, находят в книге новое, семантически соответствующее современной культурной парадигме и свободное от какой бы то ни было идеологической ангажированности толкование. Соблюдая требования воспроизведения канона, издание, вместе с тем значительно расширяет проблемное поле своего содержания, включая статьи, посвященные как философски артикулируемым проблемам сопредельных с собственно философией дисциплин (культурологии, антропологии, социологии, психологии и др.), так и тем феноменам философской традиции, чей статус традиционно рассматривался как *ad marginem*. Книга также вводит в философский оборот многие до настоящего времени системно не анализировавшиеся векторы развития философии в контексте восточнославянской культуры (как в русской, так и белорусской ее проекциях). Ориентируясь на авторский характер ста-

тей, научные редакторы тем не менее исходили из презумпции семантической целостности издания и единства его концептуальных оснований и стилистики. Состав словника отражает стремление максимального соответствия требованиям полноты и пропорциональности. Объем же самих представленных статей сопряжен со спецификой современной транзитивной культурной ситуации и в первую очередь с императивом интересов читателя. Ряду интеллектуальных феноменов сознательно уделено более пристальное внимание. Это касается, во-первых, статей, посвященных анализу тенденций и результатов новейших направлений современной философии, которые не были достаточно полно представлены и системно интерпретированы в литературе, а имеющиеся на сегодняшний день философские словари в силу естественных причин не содержат статей, освещающих соответствующее предметное поле. И, во-вторых, статей, посвященных философским направлениям, персоналиям или понятиям, которые в предшествующий период развития отечественной философии были либо незаслуженно забыты, либо вытеснены за пределы санкционированной легитимности, либо рассматривались с неконструктивных позиций редуцирующей идеологической критики. Целью преодоления этой сложившейся диспропорции и обус-

ловлена заложенная в идею данной книги вариативность объема статей, которая может показаться неожиданной для читателя, воспитанного в духе жесткого мировоззренческого канона, однозначно регламентирующего, в какой именно пропорции должны соотноситься между собой статьи, посвященные тем или иным персоналиям или традициям.

Издание исполнено авторским коллективом, представленным тремя поколениями минской философской школы, а также известными авторами из Москвы, Санкт-Петербурга, ближнего и дальнего зарубежья.

Текст не содержит сокращений, помимо общеупотребительных; отсутствие инициалов перед персоналией означает отсылку к соответствующей статье книги.

Редакционный совет искренне благодарит Информационный центр при посольстве США в Республике Беларусь, Пальмиро и Людмилу Чиккарелли (Ciccarelli) (Италия), Жанну Дрековик (Drekovic) (США), В. П. Звягинцева, Н. М. Абрамову, И. И. Паус.

Конструктивные предложения по содержанию издания ждем по адресу: 220140, Минск-140, а/я 96.

*А. А. Грицанов, М. А. Можейко,
Т. Г. Румянцева, А. И. Мерцалова,
В. Л. Абушенко, И. Д. Замулко,
В. В. Мацкевич, Т. С. Протько,
К. И. Скуратович, С. Ю. Солодовников*

A

AFTER-POSTMODERNISM — современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии — в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма (см. **Постмодернистская чувствительность, Пустой знак, Деконструкция, Означивание, Смерть субъекта, Номадология**). В своем оформлении во многом стимулирован таким феноменом современной культуры постмодерна, как “кризис идентификации”, и содержательно разворачивается как генерирование программ преодоления последнего (см. **Воскрешение субъекта**). В этом контексте может быть выделено два фундаментальных вектора трансформации парадигмальных установок постмодернизма на современном этапе его развития: 1) вектор программного неоклассицизма, т. е. “культурного классицизма в постмодернистском пространстве” (М. Готдинер), предполагающий существенное смягчение критики референциальной концепции знака (см. **Пустой знак**) и отказ от радикальной элиминации феномена означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики (см. **Означивание**); указанная установка инспирирует формулировку такой задачи, как “реанимация значения” (Дж. Уард) или “возврат утраченных значений” — как в денотативном, так и в аксиологическом смыслах этого слова (М. Готдинер), что приводит к оформлению (восстановлению) соответствующих проблемных полей в рамках постмодернистского типа философствования (проблемы денотации и референции, условия возможности стабильной языковой семантики, проблема понимания как реконструкции исходного смысла текста и т. п.); 2) коммуникационный вектор, смещающий акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную и центрирующийся в связи с этим вокруг понятия Другого. Современная культура обозначается Бодрийяром как культура “экстаза коммуникации” (показателен в этом отношении аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике названий фундаментальных для соответствующих периодов философской эволюции трудов: от “Бытия и времени” Хайдеггера к “Бытию и Другому” Левинаса). Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социокультурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как “голос Другого”), то А. задает концепту “Другой” новую (коммуникационную) интерпретацию, в системе отсчета которой реальность языка как бы

для постмодернизма самодовлеющей (см. **Другой**). В качестве водораздела между классическим постмодернизмом и современным может быть оценена концепция Апеля, — в частности, пониманием им языка и языковых игр. Апель рассматривает язык не в контексте субъект-объектных процедур прагматологического или когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы соответственно объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка последних Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Хинтики — на взаимодействие между “Я” и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой — истинность высказывания, то Апель трактует языковую игру как субъект-субъектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского “судьбоносного означающего” над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетики восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. Ставкой в игре оказывается не истина объектного, но подлинность субъектного.

М. А. Можейко

АББАНЫО (Abbagnano) Никола (1901—1990) — итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции “позитивного экзистенциализма”. Основные сочинения А., посвященные данной концепции: “Структура экзистенции” (1939), “Введение в экзистенциализм” (1942), “Позитивный экзистенциализм” (1948), “Возможность и свобода” (1956), а также ряд статей, написанных им в 1940—1950-е. Уже в ранних работах “История иррациональной мысли” (1924), “Проблема искусства” (1925), “Новый английский и американский идеализм” (1928) А. отрицает божест-

вую автономной диалектики мысли, предполагая действие скрытой силы, господствующей над ней. Мысль выступает у него как символ движений, противоречий, ситуаций самой жизни. Как, по А., символ не является самостоятельным, а черпает свою ценность и значение из того, что являет и выражает, так и мысль, представленная на уровне логичности, не может быть абсолютно чистой, автономной. В “Принципе метафизики” (1936) А. пишет: “Если сердце имеет доводы, которые не понимают разум, значит, необходимо найти разум, который использовал бы, как свои, доводы сердца”. Именно экзистенциализм, по мнению А., устраняет отчужденность между мыслью и жизнью. Выводы относительно человеческого существования в мире, осуществленные немецким экзистенциализмом, подтолкнули А., а также А. Карлини, Парейсона, Ф. Ломбарди к спецификации тематики итальянского экзистенциализма с акцентом на ценностном характере бытия человека (“Принцип философии бытия” — Э. Пачи, “Структура экзистенции” — А.). С целью популяризации основных тем экзистенциализма в 1943 журналом “Primato” проводится опрос крупнейших итальянских мыслителей и постепенно вырабатывается новый угол зрения, более оптимистичный, чем в немецком экзистенциализме, который позже был охарактеризован Н. Казине в статье “Отступление и падение экзистенциализма” в “Saturday Review” (1959) таким образом: “Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Человеческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель поражения, но со временем его чувство меры заявит о себе и он будет жаждать вдохновения и позитивной ценности”. Экзистенциализм, делает вывод А., оставил человека на погибел, так как отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, установку, способность противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволить смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой. В связи с этим А. пересматривает назначение философии, анализирует экзистенцию в различных формах ее проявления, формирует новый категориальный аппарат, хотя при этом активно использует ряд терминов Хайдеггера, Ясперса и Сартра. Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее. А. отрицает божест-

венное познание мира, т. е. полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует *бесконечную* мыслительную жизнь, и проблематичное — как выбор и решение проблемы существования *конечного* человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает “возможность”. Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, т. е. “возможность”, не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой. Привнесен ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призывом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, А. провозглашает философию экзистенциальным актом: “Если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...” В данном случае взгляд на природу философии у А. совпадает с точкой зрения Ясперса, согласно которому философия призвана “собирать” себя людям, давать им путь для понимания себя. (Но если А. предлагает вариант гуманистического оптимизма, веры в возможности человека, то Ясперс проявлял в этом отношении определенный пессимизм, делая упор на жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существовании: смерть, страдание, предоставленность человека воле случая, неизбежная виновность Я.) В работе “Структура экзистенции” А. подчеркивает, что экзистенциальный акт — это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения — с другой. Иногда человек, указывает А., не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями. А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции — это *призыв* к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв — возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., *вовлеченность*: вовлекаться в экзистенцию — значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему *верным*. Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. Как уже отмечалось, категория “возможного” является одной из основополагающих в концепции А., хотя первым, придавшим этому понятию особое значение, был Кьеркегор, подчерк-

нувший негативную перспективу возможного, показавший, как оно разрушает всякое человеческое ожидание. У А. категория возможного выступает как метод — очерчивает всюду возможное быть, которое является возможным не быть. Возможность как *отношение к бытию* подтверждает замечательной ссылкой А. на Платона в “Софисте”: “Я утверждаю теперь, что все обладающее по своей природе либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие от чего-то незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность”. Эта же категория является определяющей и в характеристике А. “негативного” экзистенциализма, проявляющегося в различных человеческих ситуациях. Первая ситуация, в которой присутствует равнозначность всех возможностей, где каждый выбор оправдан, описывается философией Сартра и Камю. Каждый человек, будучи абсолютно свободным, проектирует свой мир, являясь ответственным за свой выбор. Но всякий проект, ограниченный отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. “Неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности”, — пишет А. в работе о Сартре под названием “Человек — несостоявшийся творец собственной судьбы”. Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, — невозможен: это отказ от выбора, *невозможность возможности*. Другая ситуация, согласно А., возникает, когда существует равнозначность всех возможностей за исключением одной — возможности смерти. В статье “Существование человека в мире” А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, как способного строить проекты на будущее (“проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени”), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого. В силу этого человеку достается один выбор — “бытие-для-смерти” — единственный и в силу этого необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнестись к смерти как к факту среди прочих? Ни позиция Хайдеггера, ни Сартра не удовлетворяют А. Как сгнившее яблоко отсыхает и падает, но дерево остается плодовитым, так и смерть, по его мысли, заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устранивая наносное. Рождение и смерть, считает А., раскрывают нашу связь с другими людьми. А. предлагает третий путь, представляющий возможность в качестве поиска, направленного на установление границ и условий своей возможности. Он называет ее

трансцендентальной возможностью, выражающей вовлеченность человека по отношению к бытию; трансцендентальная возможность прикрепляет его к Бытию, вводит в коэксистенциальное сообщество, в должное в смысле верности самому себе и судьбе. Осуществляется выбор самого себя в соединении прошлого с будущим: решение решать не имеет оттенка предопределенности и находится в руках человека — “человека выбирающего”. С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Но это решение относительно себя не является у А. ницшеанским мотивом “любви к дальнему” и разрывом с “ближними” или же противопоставлением толпе отдельного индивида, остро ощущающего обезличенность своего существования (Ясперс). Выбор человека, пишет А., вовлекает его в отношения с другими людьми, которые гарантируются *нормой собственной возможности*: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя. Одновременно происходит включение человека в мир. Бытие трансцендирует экзистенцию и в то же время формирует индивидуальность человека; включает экзистенцию как свою составную часть, становясь местом встречи и общения человека с другими людьми. Принятие мира как акт самовключения в мир означает принятие чувственного опыта и выступает у А. в форме исследования, где чувственный опыт, с одной стороны, упорядочивается и контролируется, с другой же — выступает как система объективной детерминации. Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность, и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени. Таким образом, в частности, выявляет себя наука как начало принятия мира и связанность с подлинной природой человека. Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный смысл: 1) признание возможности как отношение к бытию, упрочение его в реализации Я и своего предназначения; 2) единство Я и предназначения определяет единство мира; 3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви. Экзистенциализм не постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе бы утратился смысл человеческого существования, его проблематичность. Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке — необходимое условие самореализации. Человеческая свобода,

пишет А., — это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии. Тем не менее, концепция “позитивного экзистенциализма” А., подтверждающая проблематичность человеческого существования в мире, содержит конструктивный момент, освещающая возможность отношения человека с Бытием как *подлинную*. А. также автор книг “История философии” (в трех томах, 1946—1950) и “Философия, религия, наука” (1947).

Т. В. Комиссарова

АБДЗИРАЛОВИЧ — см. **КАНЧЕВСКИЙ**.

АБЕЛЯР Пьер — см. **ПЕТР АБЕЛЯР**.

АБСОЛЮТ (лат. *absolutus* — безусловный, неограниченный, безотносительный, совершенный) — вечная неизменная первооснова мира, первоначало всего Сущего, которое мыслится единым, всеобщим, безначальным, бесконечным и противостоит всякому относительному и обусловленному Бытию. Термин А. впервые был применен в конце 18 в. М. Мендельсоном и Ф. Якоби, которые использовали его для обозначения категории “Бога, или Природы” в философии Спинозы; введен в широкое употребление Шеллингом (1800). Синонимы: Абсолютный Дух, Абсолютная идея, Беспредельность, Абсолютный Разум, Мудрость, Абсолютное Сознание и Абсолютное Бытие. А. в религиях — Божество; в философиях — Абсолютная идея или Материя; в искусстве — Красота; в науке — истинное знание; в жизни человека — достижение идеального Совершенства. В религиях понятие Бога тождественно с понятием А.: христианство — Бог Отец и Христос; мусульманство — Аллах; индуизм — Брахман; буддизм — Ади-Будда; даосизм — Дао и т. п. Понятие А. было распространено в различных версиях и в философских системах: у Пифагора это Единица; у Платона — Единое или Благо; у Конфуция — Поднебесная; у Аристотеля — “Перводвигатель”; у Шанкары — Брахман; у Фихте — Абсолютное “Я”; у Гегеля — Абсолютная идея. Ведущее значение категория А. приобрела у Брэдди и сторонников абсолютного идеализма, отождествляемая с идеей всеобщей гармонии или мирового целого, которое заключает в себе субъект и объект в нерасчлененной форме и познается “непосредственно опытом”. В учении Агни Йоги А. тождествен понятию Беспредельности. В религиозно-философских мистических учениях (неоплатонизм, йога, суфизм, исихазм) А. представляется Непостижимым, Неизреченным, Неведомым. Для Плотина и Шанкары А. не есть

нечто данное как объект, А. постигается непосредственным контактом, который является более высоким, чем познание и опыт. Шанкара выступает против любой попытки постигнуть А. В тот самый момент, когда мыслится об А., он становится частью мирового опыта, что невозможно. Но А. — реален и присутствует. Он — неощутим, но Он есть. Определенный А. — это воплощенный Бог, Ишвара (см. Кришна, Иисус Христос). А. — неизречаем. В неисчерпаемости, незавершенности и беспредельности самой категории А. и его синонимов — одна из гарантий постоянного развития философии. (См. также Абсолютное и Относительное, Абсолютная идея.)

В. В. Лобач

АБСОЛЮТИЗАЦИЯ (лат. *absolutus* — безусловный) — абстракция наиболее высокого порядка, результатом которой являются так называемые абсолютные объекты, ничем не обусловленные, существующие сами по себе. В идеалистических философских системах А. сопряжена с поиском вечной, бесконечной, духовной первоосновы мира, выражаемой пограничным понятием (“абсолютный дух”, “абсолютное Я” и т. д.). Такого рода языковые конструкции, описывающие принципы причинности и первого основания, принимаются в качестве реальных принципов восприятия, понимания, реконструкции действительности. Представления о самостоятельном существовании пустоты, или вакуума, имевшие место в науке Нового времени, нашли отражение в идее существования “абсолютного пространства”, не связанного с чем-либо внешним, безусловного, что было критически воспринято Лейбницем, утверждавшим, что “не существует пространства без материи”. В науке А. — придание статуса исключительности какому-либо свойству объекта, позволяющее решать научные проблемы, гипотетически конструировать объекты иной природы и на этой основе получать новое знание о реальных объектах и их свойствах (“абсолютно твердое тело”, “абсолютно непроявляющее тело”, “абсолютно величина (модуль)” и др.). А. в науке — достижение определенной полноты, которую невозможно реализовать в процессе эмпирического познания.

С. В. Воробьева

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ — основополагающее понятие гегелевской философии, выражающее безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинным сущим. А. И. — это еще и предмет всей системы гегелевской философии. Будучи и субстанцией и субъектом одновременно, она осуществляет себя в процессе собственного имманентного развития. Самораскрытие ее содержания проходит в виде ряда ступеней постепенного движения от абст-

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

Т. Г. Румянцева

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ (лат. *absolutus* — отделенное, отпущенное и лат. *relativus* — относенное в то или иное место) — противоположные по смыслу и сопряженные философские категории. А. — безусловное, независимое, безотносительное, самостоятельное, непреложное, само по себе сущее, несотворимое, вечное, всеобщее. О. (релятивное) — временное, зависящее от тех или иных условий и обстоятельств и, следовательно,

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

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

А. А. Грицанов

АБСТРАКТНОЕ и КОНКРЕТНОЕ — философские категории, обозначающие ступени познания действительности, выраженные в гносеологическом законе восхождения от А. к К. А. (лат. *abstractio* — отвлечение, удаление) — мысленный образ, полученный путем отвлечения (абстрагирования) от тех или иных несущественных свойств или отношений предмета с целью выделения его существенных признаков; теоретическое обобщение, позволяющее отразить основные закономерности исследуемых явлений, изучать и прогнозировать новые, неизвестные закономерности. В качестве абстрактных объектов выступают целостные образования, составляющие непосредственное содержание человеческого мышления (понятия, суждения, умозаключения, законы, математические структуры и др.). Специфика абстрактного объекта определяется спецификой абстракции. Различается несколько типов абстракции: 1) абстракция отождествления, или обобщающая абстракция, в результате которой выделяется общее свойство исследуемых объектов. Данный вид абстракции считается основным в математике и математической логике. Например, взаимно однозначное соответствие между множествами характеризуется тремя важнейшими свойствами: симметричностью, транзитивностью и рефлексивностью. Если между определенными объектами существуют отношения с данными свойствами, то с помощью такого отношения, аналогичного равенству, выделяется некоторое общее свойство, присущее всем этим объектам; 2) абстракция аналитическая, или изолирующая, в результате которой четко фиксируются свойства объектов, обозначаемые определенным именем (“теплоемкость”, “растворимость”, “непрерывность”, “четность”, “наследственность” и др.); 3) абстракция идеализирующая, или идеализация, в результате которой образуются понятия идеализированных (идеальных) объектов (“идеальный газ”, “абсолютно черное тело”, “прямая” и др.); 4) абстракция актуальной бесконечности (отвлечение от принципиальной невозможности зафиксировать каждый элемент бесконечного множества, т. е. бесконечные множества рассматриваются как конечные); 5) абстракция потенциальной осуществимости (отвлечение от реальных границ наших возможностей, нашей ограниченности собственной конечностью, т. е. предполагается, что может быть осуществлено любое, но конечное число операций в процессе деятельности). Иногда как особый тип выделяют абстракцию конструктивизации (отвлечение от

неопределенности границ реальных объектов, их “огрубление” с целью схватывания в “первом приближении”. Пределами или интервалами А. как обобщенного образа являются интерпретации (например, понятие мнимого числа) и информационная полнота (наличие семантической интерпретации и осмысление на материальных моделях). К. (лат. *concretus* — густой, твердый, сросшийся) — реально существующее, вполне определенное, точное, предметное, вещественное, рассматриваемое во всем многообразии свойств и отношений (в отличие от А.). К. в мышлении — это содержание понятий, отражающих предметы или явления в их существенных признаках. Деление понятий на К. и А. в логике есть следствие различения отображения предмета и его свойства.

С. В. Воробьева

АБСТРАКЦИЯ (лат. *abstractio* — отвлечение, удаление — введено Бозцием как перевод греческого термина, употреблявшегося Аристотелем) — одна из важнейших операций мышления. Мысль человека отвлекает нечто от непосредственно данного воспринимаемого представления и сохраняет этот фрагмент для осуществления последующих фазисов мыслительного процесса. Из соответствующего представления элиминируется несущественное и таким образом выявляются определенные основания его подлинной сущности. Результаты А. — образы реальности — традиционно обозначаются тем же термином. Для различения результатов А. и самого процесса А. последний называют иногда абстрагированием. А. предполагает отказ от фиксации единичного, случайного в пользу вычленения общего, необходимого в целях обеспечения истинного познания мира. Потребность в А. задается исследовательской ситуацией, когда становятся явными различия между характером интеллектуальной проблемы и бытием объекта в его конкретности (возможность восприятия и описания горы как геометрической формы, а движущегося человека — в качестве некоей совокупности механических рычагов). В европейской философии и логике А. трактуется, как правило, как способ поэтапного мысленного членения объекта, продуцирующий понятия, которые, в свою очередь, образуют все более общие изображения реальности. (Важной в границах методологии науки является проблема взаимосвязей А. “первого”, “второго” и т. д. порядков, а также возможностей их редукции.) В процедуре А. очевидны две ипостаси процесса познания: первая отражает направленность внимания на то, что именно вычленяется; вторая — на то, от чего именно осуществляется отвлечение. Акцент на той или другой стороне

указанного процесса (при их взаимодополнительности) часто приводит к полярным выводам относительно роли А.: либо их рассматривают как значимый источник поступления данных о мире, либо как процедуру, приводящую к их искажению и обеднению. (Уяснение того, какие именно из свойств предмета или явления являются для них “посторонними”, — по сути главный вопрос оперирования с А.) Понятие “интервал А.” выражает наличие степеней свободы в процедурах отвлечения от тех или иных свойств объектов. Наиболее развитой системой А. обладает математика. В целях более успешной реализации человеком своих проектов А. также используются для выделения таких специфических особенностей объектов, без учета которых эффективность преобразующая деятельность людей невозможна. (Например, экологические программы и все случаи взаимодействия человека с самоорганизующимися системами, когда рефлексия над объектом изменяет сам объект.)

А. А. Грицанов

АБСУРД (лат. *ad absurdum* — исходящий от глухого) — термин интеллектуальной традиции, обозначающий нелепость, бессмысленность феномена или явления. (Разработку “философии А.” в первую очередь принято ассоциировать с экзистенциализмом Сартра.) Понятие “А.” стало использоваться экзистенциализмом как атрибутивная характеристика отношений человека с миром, лишенным “смысла” и враждебным человеческой индивидуальности: не стоит придавать смысл всему тому, что происходит. Осознание отчуждения человека от мира и самоотчуждения индивида порождает “абсурдное сознание” (Камю, “Миф о Сизифе. Эссе об абсурде”). Согласно сознанию такого типа, адекватная коммуникация с “другими” невозможна: взгляд иных невыносим, эти “другие” суть посторонний ад. Любая попытка покинуть эту ситуацию А. — по определению абсурдна сама по себе. Лишь Существование (а не Бытие) реально, но это — реальность прибрежного песка, зыбкая и ненадежная. Свобода абсолютна, все безразлично друг другу — выбор не обсуждаем, он неизбежно задан. Единственный не-А., согласно экзистенциализму, — постоянная честность перед самим собой, готовность к помощи любому человеческому существу. Эта единственная деятельность, достойная удалосоразмерного выбора. Либо помощь несчастным и убогим, либо самоубийство — такова альтернатива, по Сартру, подножия “Стены”, стены А. Понятие А. нередко использовалось в середине 20 в. и для критики претензий научного разума, бессильного перед непостижимостью мира, которую можно постичь

лишь через кардинальную переинтерпретацию подходов и установок традиционного естествознания (см. **Синергетика**), либо через художественное сознание. Тема А. была присуща творчеству С. Беккета, Э. Ионеско, С. Дали, А. Тарковского и мн. др.). В традиционной логике “доведение до А.” предполагает доказательство внутренней противоречивости утверждения. В повседневной жизни понятием “А.” принято обозначать утрату субъектом действия его смысла. При условии недостаточности инструментария и информации для адекватной оценки ситуации и принятия сбалансированного решения как “абсурдную” оценивают саму ситуацию. (См. также Камю.)

А. А. Грицанов

АБУЛИЯ (греч. а — отрицательная частица, *bule* — воля) — совокупность определенных патологических нарушений психической регуляции поступков и действий человека, сопровождающихся нерешительностью; слабостью (не смешивать с одноименной чертой человеческого характера). Сопряжена с проявлениями ипохондрии, меланхолии и неврастении. Нередко обусловлена конфликтом между различными чувствами и представлениями. Во внешне безвыходных ситуациях А. может выявиться как побочное следствие вывода о бессмысленности любых позитивных действий.

А. А. Грицанов

АВАНГАРДИЗМ (фр. *avant-garde* — впереди идущий) — компонента культуры, ориентированная на новаторство и характеризующаяся резким неприятием традиции. Исходно термин “А.” был перенесен Т. Дюрэ из сферы политики в область художественной критики (1885). В широком своем смысле понятие “А.” может быть апплицировано на соответствующую тенденцию любой культурной традиции (например, известная интерпретация позднеримской культуры в качестве А.); в строгом (узком) своем смысле относится к творческим поискам первой половины 20 в. Формирование А. связано с отказом от позитивизма в эстетике и реализма в искусстве, а также с доминированием в сфере политики коммунистических и анархистских теорий. Общекультурными предпосылками становления А. выступают: философские идеи Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора, Берсона, Хайдеггера, Сартра; конституирование лингвистики в качестве дисциплины, имеющей выраженную философскую размерность (см. **Язык**), обращение психологии к фрейдизму; а также отход от европоцентризма и повышенное внимание к восточным культурам; возникновение в культуре такого феномена, как антропософия. В качестве непосредственных предтеч А. могут рассматриваться эстетика романтизма, разработавшая концепцию антиимитационной (так называемой “музыкальной”) живо-

писи и обозначившая вектор внимания художественного творчества к феноменам подсознания, а также импрессионизм, заложивший такие тенденции (оказавшиеся чрезвычайно важными для развития А.), как массовый внеиндивидуальный характер героя и весьма индивидуальная, остро личная точка зрения самого художника. По своему происхождению, А. — это художественная программа искусства изменяющегося мира — мира ускорения индустриального прогресса на базе продвинутой технологии, урбанизации, омассовления стиля и образа жизни. Проблема соотношения А. с модернизмом имеет несколько измерений. С одной стороны, с точки зрения своих концептуальных оснований А. тесно связан с модернизмом своим неприятием реалистической эстетики и практически представлен теми же школами, что и модернизм в художественном измерении, однако в функциональном отношении А. может быть специфицирован как значительно более отчетливо педалирующий тенденции социализма протеста, нежели модернизм. Вместе с тем модернизм как социокультурный феномен существенно шире А. как по своему содержанию, так и по социокультурной значимости. С концептуальной точки зрения А. фундирован той презумпцией, что связь искусства с действительностью не имеет ни обязательного характера, ни стабильных форм своего осуществления, но, напротив, находится в постоянном трансформационном процессе и что именно это позволяет искусству поддерживать подлинный контакт с действительностью, позволяя постоянно обновлять этот контакт (Маринетти, М. Дюшан, Т. Тцара, Ф. Пикабия, С. Дали). Применительно к началу 20 в. А. постулирует ситуацию компрометации “здорового смысла” и “банкротства” традиционных систем ценностей (см. **Футуризм**, **Дадаизм**, **Маринетти**). Такие феномены, как закон, порядок, поступательное движение истории и культуры, подвергаются со стороны А. сокрушительной критике как идеалы, не выдержавшие проверку временем (в данном пункте своей концепции А. весьма близко подходит к моделированию концепции постистории). Таким образом, А. постулирует отказ “современного” (*modern*) общества от традиционной интенции культуры на поиски стабильной основы того, что феноменологически предстает в качестве хаоса социальной процессуальности и переориентации на рассмотрение хаоса как такового в качестве основы социального движения (см. **Хаос**). В соответствии с этими концептуальными основаниями характерной особенностью А. является его программная эпатижность, имеющая своей целью активное (вплоть до скандального, шокирующего и агрессивного) воздействие на толпу ради пробуждения последней ото сна здравого смысла.

Сверхзадачей А. выступает разрушение традиционных нормативно-аксиологических шкал, сопряженное, соответственно, с ниспровержением традиционных авторитетов и распадом традиционных оппозиций: “синтез “да” и “нет” — путь к окончательному пониманию, где тезис — подтверждение, антитезис — отрицание, а их синтезом будет понимание” (Дж. Мак-Фарлайн). В этом отношении А. может быть оценен как обладающий мощным потенциалом культурной критики, находящей свое выражение также и в формальном негативизме: “охваченные горячкой вычитаний, художники отделяли от искусства и отбрасывали одну за другой составляющие его части. По мере того, как сокращалось искусство, возрастала свобода художника, а вместе с ней — и значимость жестов чисто формального бунта” (Р. Поджоли). П. Пикассо, определил живопись А. как “сумму разрушений”: “Раньше картина создавалась по этапам, и каждый день прибавлял к ней что-то новое. Она была обычно итогом ряда дополнений. Моя картина — итог ряда разрушений. Я создаю картину, и потом я разрушаю ее”. С авангардной концепцией художественной и эстетической революции связана программа революции политической, претендующей на тотальное изменение мира. При этом большинство представителей А. не имели твердых политических убеждений, однако, как правило, декларировали оппозиционные взгляды в отношении к наличному социальному состоянию (вплоть до откровенно скандального фронтдерства): в стремлении к “новизне” дадаизм был близок анархизму; многие представители русского А. приветствовали социалистическую революцию; итальянский футуризм активно принял идеи Муссолини; многие французские сюрреалисты были членами компартии Франции. Данная установка негативизма обнаруживает себя в отказе А. не только от традиций искусства, но и от самого термина “искусство”, — целью А. становится “антитворчество” в “рамках антиискусства”. Это находит свое проявление в стремлении А. конституировать так называемую “нефилософию”, которая была бы близка их “неискусству”, раскрывая творческие возможности человека в процессе плюрального видения мироздания. Решительно порывая с классическими традициями изобразительного искусства, А. ориентирован на то, чтобы посредством абстрактных композиций спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить обыденное сознание, предлагая ему радикально новый опыт видения мира (сходство позиций поп-арта, дадаизма, футуризма, сюрреализма, экспрессионизма в самооценке своей деятельности не в качестве художественного направления, но в качестве образа мышления). В этом контексте манифесты А. постоянно апеллируют к так называемому “чистому” созна-

нию, т. е. сознанию, не отягощенному культурными нормами в их конкретно-историческом (и, стало быть, изначально ущербном) варианте. В поисках такого сознания А. прокламирует абсолютную ценность непредвзятого взгляда на мир, присущего детскому мышлению, на основе чего формируется такой программный принцип А., как принцип инфантилизма (начиная от самых ранних версий экспрессионизма). Пафос А. фундирован, таким образом, идеей плюрализма различных (и при этом аксиологически равноправных, т. е. равновозможных) типов восприятия действительности, и если с точки зрения художественной техники произведения А. могут быть отнесены к абстракционистским, то основой данного абстракционизма выступает программное смещение опыта с импровизацией. В соответствии с этим проблема собственной социальной легитимности не артикулируется для А. в качестве острейшей: “авангард ставит под сомнение смысл подражания античному образцу; вырабатывает, в противоположность норме абсолютной красоты, кажущейся независимой от времени, масштаб зависимой от времени, относительной красоты” (Хабермас). Вместе с тем А. пытается утвердить себя в качестве нового слова в понимании человека, социума, искусства, творчества и морали (в этом плане А. апеллирует к Фрейдю, обратившему внимание на творческо-креативный потенциал бессознательного). Столь же противоречива и позиция А. в отношении оппозиции элитарного и массового искусства: с одной стороны, для А. характерны ориентации на предельно повседневное сознание (нашедшие программное выражение в позиции искусства поп-арт), с другой — А. тяготеет к интеллектуальной элитарности, ибо массовость предполагает отрицаемые А. унификацию и стандарт. В этом отношении А. не может быть отнесен к массовой культуре, хотя в нем присутствуют элементы массовости (кич, реклама и др.). Таким образом, действие двух сил определяет волны взлетов и падений всех течений А.: с одной стороны, А. поддерживает элитарная публика, с другой — стандартизирующая и тиражирующая новизну мода. Одним из мощных факторов собственной социальной адаптации А. считает моду, функция которой — непрерывная стандартизация, включения нового в сферу всеобщего потребления: “вследствие влияния моды авангард обречен завоевать ту самую популярность, которую сам презирает, — и в этом начало его конца. Фактически это и есть неизбежная, неуомлимая судьба каждого движения: восставать против уходящей моды старого авангарда и умирать, когда появляется другая мода” (Р. Поджоли).

Е. П. Коротченко

АВАТАРА (санскр.) — в мифологии индуизма понятие, посредством

которого обозначается феномен нисхождения божеств (Вишну, Шивы и других богов) на землю и воплощения их как в людей, так и в других смертных существ. Боги, не лишаясь в полном объеме собственной божественной природы, одновременно фрагментарно приобретают мирские черты и характеристики.

С. Ю. Солодовников

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) (354—430) Аврелий — христианский теолог и философ, виднейший представитель пагристики, признанный в православии блаженным, а в католицизме — святым и Учителем Церкви. Сын язычника и христианки. До принятия христианства (387) увлекался манихейством и скептицизмом. С 395 епископ Гиппона (Северная Африка). Яркий противник инакомыслящих, жестоко боролся с ересями, особенно с манихейством, донатизмом и пелагианством: “Лучше сжечь еретиков живьем, чем дать им коснет в заблуждениях” (А.). А. не признавал философии вне теологии. Борясь с античной философией, он на основе мистического неоплатонизма пытался превратить платоновские “идеи” в “мысли Творца перед актом творения”, а “сверхчувственный мир” — в иерархию христианского неба с Богом во главе. При этом А. считал, что земная иерархия предопределена и управляется небесной. Проповедуя всеобщую предопределенность, А. утверждал, что Бог “от века” предназначил одних людей к спасению, других — к адским мукам независимо от их поступков. Человеческую волю он считал слепым орудием воли Божьей. Восприняв от римской традиции сугубо практический подход к философии (“истина” нужна человеку только потому, что без нее невозможно блаженство, к тому же познание указывает надежные блага и разоблачает ненадежные), А. вопреки манихейскому дуализму разрабатывал неоплатоническую доктрину о бытии как совершенстве, с позиции которой зло представляется простым недостатком бытия. Онтология А. построена вокруг учения о Боге как принципе бытия. Бытие же самого Бога, считает А., можно вывести из самосознания человека, из самодостоверности его мышления, в то время как бытие вещей — лишь более отдаленным образом. Своей онтологией А. предвосхитил ряд идей Декарта. В отличие от античных мыслителей А. одним из первых обратил внимание на проблему формирования человеческой личности и развития общества, его истории. Первая проблема рассматривается им в “Исповеди” — лирико-философской автобиографии, в которой на основе глубокого психологического самоанализа А. раскрыл внутреннее развитие себя как личности от

младенчества до принятия христианства, показал противоречивость этого становления и пришел к выводу, что только Божественная благодать может спасти человека, избавить его от греха. Проблема развития общества изложена А. в его основном сочинении “О граде Божьем”. В нем А. разработал христианскую философию мировой истории, согласно которой есть два противоположных друг другу вида человеческой общности: мир земной как достояние дьявола (государственность) и противоположный ему мир Божий, который представлен католической церковью. Отсюда задача церкви — одолеть мир дьявола, обратив все человечество в “истинную веру”. Содержание мировой истории А. сводит к этой борьбе, которая должна “церковь воинствующую” превратить в “церковь торжествующую”. При этом А. считал, что всякое насилие, будь то насилие над ребенком или государственное насилие, есть следствие греховной испорченности человека. Оно хотя и неизбежно, но достойно презрения. Отсюда и государственную власть А. хотя и признавал, но характеризовал отрицательно, называя ее большой разбойничьей шайкой. Утверждая, что без помощи Бога человек способен только на грех, А. противоречил своему же учению о церкви как “единоспасающей” силе христианства, которую всячески возвеличивал, ставил ее даже выше Евангелия. А. сыграл важную роль в разработке католической догматики. Он фактически разработал христианское учение о божественном предопределении, греховности человеческого рода, Божественной благодати, милосердия, искуплении, загробном воздаянии, таинствах и т. д. По существу в его учении христианская церковь получала теоретическое (богословское) обоснование своей доктрины. Авторитет А. в вопросах философии и теологии в эпоху средневековья был общепризнанным и непререкаемым во всем католическом богословии вплоть до 13 в., до Фомы Аквинского.

А. А. Круглов

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843—1896) — швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. С 1876 — совместно с Вундтом — начал издавать в Германии “Трехмесячник научной философии”. Преподавал “индуктивную философию” в университете Цюриха (1877—1896). Основные сочинения: “Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Пролегомены к критике чистого опыта” (1876), “Критика чистого опыта” (в 2-х томах, 1888—1890), “Человеческое понятие о мире” (1891), “О предмете психологии” (1894—1895) и др. Собственную философскую позицию А. именовал “эмпириокритицизмом” — “надпар-

тийным” философским подходом, критически рассматривающим все якобы проверенные истины. Целью А. являлась разработка философии как строгой науки наподобие позитивных природоведческих дисциплин. Согласно А., «любая область нашей среды устроена так, что индивиды на определенном этапе познания говорят: “Это следует проверить”». Если же, по мысли А., “среда — предпосылка утверждения, то последнее полагается как опыт”. Содержанием утверждения в таком контексте выступает “испытанное”. Критикуя “чистый опыт”, А. призывает вернуться к “естественному понятию мира”, постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также множественность актуальных отношений между всеми ними (“закон жизненного ряда”). По версии А., содержание опыта “естественного понятия мира” включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза наделяет движения моих близких определенным значением — точнее, трактует их (движения. — А. Г.) как высказывания. Это у А. — “основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства”. Началом исследования — его исходным пунктом — А. именуется “ближнего”, “не затронутого никакой — ни дикой, ни цивилизованной философией”. Под опытом подразумеваются лишь мысли, находящиеся ближним данными, но лишь “такими, какими он находит их данными”. Поэтому естественное понятие о мире, согласно А., искажается интросекцией — истинным бичом, по версии А., истории философии. Свою, нетрадиционную, трактовку интросекции А. обозначил так: “В то время как я оставляю дерево предомню, как виденное, в том же самом отношении ко мне, в каком оно найдено, как данное, — господствующая же психология вкладывает дерево, как “виденное”, в человека (т. е. в его мозг). Это вкладывание “виденного” внутрь и т. д. в человека и есть то, что мы обозначаем словом интросекция”. А. разработал учение об “эмпириокритической принципиальной координации”, уловив потребность естественности в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения. По замыслу А., учение о “принципиальной координации” должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т. п. на образ исследуемого объекта. По А., индивид и среда противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту — то, что описывает критик, суть интеракция или

взаимодействие среды и нервной системы индивида. “Исходный ближний” и “ближний ближний”, по схеме А., принимают некоторую составную часть окружающей среды за коллективно единую для них обоих и называют ее “киноварью”. А. писал: “Я называю человеческого индивидуума, как (относительно) постоянного члена некоторой эмпириокритической принципиальной координации, центральным членом последней; а составную часть окружающей среды — безразлично, будет ли она опять-таки человеком или деревом, — называю противоположным членом... Некоторая же составная часть моей окружающей среды — ближний — есть центральный член некоторой принципиальной эмпириокритической координации”. Различие между физическим и психическим оказывалось непринципиальным. Познание в конечном счете может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура “восстановления равновесия”, как субъективная окраска элементов среды. Наше “Я”, согласно А., отнюдь не наделено категориальными структурами (в отличие от мнения Канта): комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде. Основанием адекватного теоретического объяснения А. считал принцип “экономии мышления”, обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде (“мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы”); б) функцией философии как “критики чистого опыта” — элиминирование из культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма. Исходный принцип учения А. — нерасторжимое единство “системы С”, или центрального члена, и “системы R”, или противочлена, т. е. субъекта и объекта (“без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта”). Общее понятие, под которое, согласно А., можно подвести все сущее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие, это “ощущение”. В картине мира понятию ощущения А. отводил ключевую роль. Учение А. о “принципиальной координации” не смогло войти в теоретическое основание естественных наук того времени, поскольку не признавало независимого существования объективной реальности, а также излагалось (как и вся философия А.) избыточно тяжеловесным и запутанным языком. Мах предлагал даже создать специальный толковый словарь философии А.

А. А. Грицанов

АВЕРИНЦЕВ Сергей Сергеевич (р. 1937) — российский культуролог, философ, литературовед. Доктор филологических наук. Зав. отделением Института истории мировой культуры при МГУ (с 1991). Член-корреспондент АН СССР (ныне РАН)

(1987), действительный член РАЕН, член Европейской академии (1991), член Всемирной академии культуры (1992). Почетный доктор церковных наук Восточного института (Рим). Лауреат Государственной премии СССР по науке (1990) за статьи в книге «Мифы народов мира». Основные философско-культурологические сочинения: «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»» (1971), «Плутарх и античная биография» (1973), «Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья» (1975), «Славянское слово и традиция эллинизма» (1976), «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977), «Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда» (1979), «Бахтин. Смех. Христианская культура» (1988), «Византия и Русь: два типа духовности» (статья первая — «Наследие Священной державы», статья вторая — «Закон и милость») (1988), «Два рождения европейского рационализма» (1989), «Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова» (1989), ««Морфология культуры» Освальда Шпенглера» (1991), «Культура и религия» (1991), «Христианство и культура в Европе» (1992) и др. Глубокий знаток истории культуры (в частности, филологии, религии, философии, словесности и культурной символики), А. создает многоуровневую концептуальную модель взаимопроникновения древнегреческой и ближневосточной культур, трансформации эллинистической культуры в христианскую, оформления христианства как результата синтеза различных культурных традиций и модификации византийской культуры в западноевропейскую и восточноевропейскую параллели. Апплицировав сформулированную А. оценку задач историка ранневизантийской литературы на его философское творчество, можно сказать, что он занимает исключительную исследовательскую «позицию у самого истока устойчивых канонов словесного искусства». Это позволило А., с одной стороны, зафиксировать и объяснить с историко-генетической точки зрения многие характеризующие европейскую культуру феномены (теизм, рационализм, закон, смех, специфику символизма и поэтики), с другой — выявить общие морфологические параметры культуры, тонкие механизмы ее динамики. Благодаря переводческой деятельности А. в русскоязычный философский оборот были введены многие тексты патристики (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Амвросий Медиоланский), ранневизантийской философии (Михаил Пселл, Иоанн Итол), транзитивной римско-средневековой культуры (Венанций Фортунат), мыслителей раннего средневековья (Григорий Великий, Иоанн Скот Эриугена), религиозно-философской литературы и религиозной мистической поэзии 10—12 вв. (Петр Дамиани, Марбод Реннский, Ансельм Кентерберийский, Випон, Ту-

отилон Санкт-Галленский, Герман Раслабленный, Хильдегарда Бингенская, Хильдеберт Лаварденский, Бернард Морланский, Адам Сен-Викторский), а также ряд каролингских гимнов и песен вагантов. А. также сыграл значительную роль в сохранении классического стиля русской словесности в условиях культурного доминирования так называемого «новояза». Комментарий А. к работе над словом Хайдеггера и Флоренского может быть отнесен и к стилистике самого А., который «восстанавливает стершийся изначальный смысл» понятий (причем искомой является «отноду не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая «изначальность», — такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как «первоначало», как «principium») — как в плане погружения читателя в самую глубь культурной традиции (утраченный исток), так и в плане предельно значимой для культуры постмодерна устремленности в будущее (исток как цель).

М. А. Можейко

АВЕРРОИЗМ — направление в западноевропейской средневековой философии, основу которого составили воззрения арабского философа 12 в. Ибн Рушда (латинизирован. Averroes). А. явился дальнейшей разработкой материалистических тенденций учения Аристотеля. Аверроэс и его последователи чаще всего в форме комментариев произведений Аристотеля развили учение о вечности материи и движения, о несотворенности Богом мира. Бытие Бога А. признавал только в качестве первопричины сущего, перводвигателя, но не творца, в качестве чистого разума, а не волевого начала. Аверроисты разрабатывали теорию двойственной истины, с помощью которой обосновывали независимость философского знания от откровения и теологии, отделяли и даже противопоставляли знание — веру, философию — теологию. Аверроисты утверждали всеобщую причинную связь природных явлений, усматривали в закономерном движении небесных светил естественную необходимость, которой подчинено все происходящее на земле, включая общественную жизнь, смену государств и религий («законов»). Отвергая тварность и индивидуальное бессмертие души, аверроисты разрабатывали учение о «единстве интеллекта» (монопсихизм), согласно которому не только Бог («активный интеллект»), но и человеческий ум («пассивный интеллект») как множественность конкретных человеческих проявлений представляет собой в сущности единую и общую для всех людей нематериальную субстанцию. В средневековую эпоху господства религии А. получил широкое распространение среди мыслителей Западной Европы, хотя и преследовался католической церковью: в 1270 парижский епископ

Тампье предал анафеме 13 тезисов аверроистов, в 1277 — по приказанию папы Иоанна XXI совет теологов осудил уже 219 тезисов, большая часть из которых носила аверроистский характер, а в 1513 А. был осужден Беневентским собором.

А. А. Круглов

АВЕРРОЭС — см. ИБН РУШД.

АВИЦЕННА — см. ИБН СИНА.

АВТАРКИЯ (греч. autarkeia — самоудовлетворение) — независимость от всех вещей внешнего мира или других людей (Платон, Аристотель), жизненный идеал киренаиков и стоиков. Мудрецу-стойку «достаточно самого себя». А. в экономике — это экономическая независимость страны, освобождающая данное государство от ввоза наиболее важных предметов потребления.

С. Ю. Солодовников

АВТОКОММУНИКАЦИЯ — тип информационного процесса в культуре, организованный как такая передача сообщения, исходным условием которой является ситуация совпадения адресата и адресанта. Термин «А.» введен Лотманом в работе «О двух моделях коммуникации в системе культуры» (1973) в рамках бинарной оппозиции коммуникации и А. как двух возможных вариантов направленной передачи сообщения. Если коммуникация реализует себя в структуре «Он-я» (эквивалентно «Я-он»), то А. — в структуре «Я-Я». Позволяемость усмотрения в этих процессах факта передачи информации обеспечивается в первом случае изменением субъекта (от исходного носителя информации к узнающему), во втором — изменением самой информации, достигаемым за счет ситуативного привнесения добавочного или нового кода, задающего «сдвиг контекста» («исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры»), причем это качественное трансформирование информации приводит и к трансформации ее носителя («перестройка этого самого «Я»»). Таким образом, «передача сообщения по каналу «Я-Я» не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих конкретную ситуацию». В качестве типového примера таких кодов Лотман приводит ряд поэтических текстов, «воспроизводящих зависимость яркой и необузданной фантазии от мерных ритмов» езды на лошади («Лесной царь» Гёте, ряд стихотворений в «Лирических интермеццо» Гейне), качания корабля («Сон на море» Тютчева), ритмов железной дороги («Попутная песня» Глинки на слова Кукольника); примером функционирования архитектурного кода,

развернутого не во времени, а в пространстве, может служить зеркацание японским буддистским монахом сада камней, которое “должно создавать определенную настроенность, способствующую интроспекции”. Механизм передачи информации в канале “Я-Я” может быть, таким образом, описан как наложение формального добавочного кода на исходное сообщение в естественном языке и создание на этой основе квазисинтагматической конструкции, задающей тексту многозначную семантику с ассоциативными значениями. Пропущенный через процедуру А., текст “несет тройные значения: первичные общеязыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста, со- и противопоставления первичных единиц, и третьей ступени — за счет втягивания в общение и организации по его конструктивным схемам внетекстовых ассоциаций разных уровней, от наиболее общих до предельно личных”. (С точки зрения Лотмана, важно, что один и тот же текст в различных функционально выделенных системах отсчета “может играть роль и сообщения, и кода или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно”.) Важной характеристикой артикулируемого в А. текста выступает редукция формализма используемых им языковых средств: “возможность чтения только при знании наизусть” (так, по Лотману, в факте прочтения Кити аббревиатуры, записанной Левиным, воспроизводящем в тексте “Анны Карениной” реально имевшую место ситуацию объяснения Л. Н. Толстого со своей невестой С. А. Берс, “мы имеем дело со случаем, когда читающий понимает текст только потому, что знает его заранее... Кити и Левин — духовно уже одно существо; слияние адресата и адресанта происходит на наших глазах”). Применительно к широкому социокультурному контексту, по мнению Лотмана, могут быть выделены как культуры, в рамках которых в качестве типового функционирует информационный процесс, организованный по принципу “Он-я”, так и культуры, ориентированные на А. Первые — при всем своем очевидном динамизме — проигрывают в плане активности индивидуального сознания (“читатель европейского романа Нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания; посетитель театра пассивнее участника карнавала”), вторые — при меньшей социальной динамичности — содержательно креативны и “способны развивать большую духовную активность”. Данная типология культур типологически совместима с предложенной Лотманом дихотомией “текстовой культуры”

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

М. А. Можейко

АВТОКРАТИЯ (греч. autos — сам и cratos — власть) — форма государства, где высшая государственная власть принадлежит одному субъекту. Данный субъект — глава государства — является источником и носителем суверенитета государственной власти. Суверенный субъект обладает высшей законодательной, исполнительной и судебной властью. Население, в том числе экономически господствующий социальный класс, прямого правового участия в образовании государственных органов не принимает, либо это участие носит формальный характер и не оказывает существенного влияния на функционирование государственных институтов. Автократические формы государства характеризуются также жесткой централизованной властью, при которой местные органы являются лишь исполнителями воли высших органов. А. по способу замещения главы государства можно классифицировать следующим образом: наследственную А. (абсолютную монархию); легальную А., возникающую в результате выборов лиц (институций), которым придают неограниченные полномочия; нелегальную А.,

возникающую вследствие насильственного захвата власти. В зависимости от объема функций управления общественной жизнью (в том числе ее экономической областью), принимаемых на себя государственными органами, А. делятся на тоталитарные и авторитарные формы государства. Если первая из них основана на моральной поддержке большинства населения, предполагает его формально-демонстрационное участие в формировании органов государственной власти и активное вмешательство государства во все сферы общественной жизни, то вторая — проявление относительной самостоятельности государства и его аппарата, независимости последних от определенных социальных сил. Круг вмешательства авторитарного государства в общественную жизнь ограничен, как правило, лишь политической сферой.

С. Ю. Солодовников

АВТОМАТИЗМ (греч. automaton — самодвижущееся) — действия, совершаемые без участия сознания. В философии Декарта “автоматами без души” именовались представители животного мира.

С. Ю. Солодовников

АВТОНОМИЯ (греч. autos — сам и nomos — закон) — наличие у объекта или явления имманентных собственных закономерностей существования и развития. Можно говорить об А. органической жизни по отношению к неорганической, об этической А., т. е. этическом самоопределении человека на основе собственных разума и сил в соответствии со своей природой. По Канту, только такое самоопределение сообразуется с достоинством морально зрелой личности. Противоположность А. — гетерономия.

С. Ю. Солодовников

АВТОР — парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом как агентом этой деятельности (греч. autos — сам); характерна для культурных традиций определенной типа, а именно с выраженной доминантой ориентации на инновации (лат. augere — расти, приумножаться). Максимальное свое проявление обретает в культурах западного образца — начиная с античности, — в силу акцентирования в ней субъектной составляющей деятельности в целом и фокусировке внимания на активности целеполагающего субъекта в частности. На уровне мышления повседневно это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого “примысленного субъекта” в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диапазоне от древнегреческого “Зевс дождит” до современного английского “it is raining”, — в отличие от се-

мантически изоморфных, но структурно принципиально иных “ждит” (русск.), “хмарыцца” (белор.), “ploae” (молд.) и т. п.). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей мироздания, предполагающих фиксацию изначального субъекта — инициатора и устройства космогенеза, трактуемого в данном случае в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта (см. подробнее — **Античная философия**), — даже при условии очевидной эволюционистской ориентации концепций: от известной критики Платона в адрес Анаксагора по поводу недостаточной амортизации введенного им концепта “нус” до парадигмальных установок деизма. Дифференцируясь в различных исторических типах культур, А. может обретать статус субъекта присвоения определенного продукта (феномен авторского права) или объекта инкриминирования определенной (сопряженной с последствиями функционирования этого продукта в социальном контексте) вины: ср. двойную семантику англ. *author* — как “творец” и как “виновник”. В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов 20 в.), фигура А. обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. В качестве философской проблема А. конституируется уже в поздней античности (в неоплатонизме) — как проблема идентификации письменных текстов, прежде всего гомеровских и текстов Платона. Значительное развитие получает в рамках христианской экзегетики, где разрабатывается каноническая система правил авторской идентификации текста, основанная на таких критериях, как: качественное (в оценочном смысле) и стиливое соответствие идентифицируемого текста с уже идентифицированными текстами определенного А.; доктринальное непротиворечие этого текста общей концепции А., которому приписывается данный текст; темпоральное совпадение возможно хронологического отрезка написания данного текста, определяемого как содержательно (по упоминаемому в тексте реалиям), так и формально (по показателям языкового характера), с периодом жизни субъекта адресации данного текста (Иероним). В рамках герменевтической традиции А. обретает статус ключевой семантической фигуры в процессе интерпретации текста: понимание последнего полагается возможным именно (и лишь) посредством реконструирования исходного авторского замысла, т. е. воспроизведения в индивидуальном опыте интерпретатора фундирующих этот замысел фигур личностно-психологического и социокультурного опыта А., а также сопряженных с ним смыслов. В ходе

разворачивания традиции философской герменевтики данная установка эволюционирует — в режиме *crescendo* — от выделения специального “психологического аспекта интерпретации” в концепции Дильтея до обоснования “биографического анализа” как тотально исчерпывающей методологии интерпретации у Г. Миша. Философская традиция аналитики текстовых практик (рассказов) эксплицитно фиксирует особый статус А. как средоточия смысла и, что было оценено в качестве фактора первостепенной важности, носителя знания о предстоящем финале истории (см. **Нарратив**). По последнему критерию А. радикально отличается от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта — его “героя”, который, находясь в центре событий, тем не менее лишён знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения (Бахтин о выраженном в приеме непрямои речи различии А. и персонажа в случае ведения повествования от первого лица; Арэнд о фигуре хора в греческой трагедии как выражающего позицию А. как содержательно объективированную, — в отличие от позиции персонажей как выражающих субъективную идентификацию; Ингарден о деятельности историка как авторского “внесения фавулы” в историческое повествование; Ф. Кермоуд о фундаментальном для нарратива “смысле завершения” и т. п. — ср. с платоновским сравнением не видящего конца своего пути человека с марионеткой в руках всевидящих богов, играющих с ним и по своему усмотрению моделирующих финал игры). Сопряжение с фигурой А. такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры — как в очевидно телеологически артикулированных (христианская идея Провидения), так и в предельно далеких от телеологии (например, идея А. Смита о “невидимой руке”, ведущей меновой рынок к определенному состоянию). В философии постмодернизма понятие А. переосмыслено в плане смещения акцента с индивидуально-личностных и социально-психологических аспектов его содержания на аспекты дискурсивно-текстологические. В границах такого подхода имя А. обретает совершенно особый статус: при сохранении всех параметров индивидуализации (ибо имя А. сохраняет все характеристики имени собственного) имя А. тем не менее, не совпадает ни с дескрипцией, ни с десигнацией (ибо сопрягает имя собственное не столько с персоной, сколько с адресуемым этой персоне текстовым массивом, помещая в фокус внимания не биографию индивида, а способ бытия текстов). Более того, А. с этой точки зрения отнюдь не тождествен субъекту, написавшему или даже непосредственно подписавшему тот или иной текст, т. е. фигура А. может быть атрибутирована далеко не

любому тексту (например, деловой контракт, товарный реестр или записка о назначенной встрече), но и — более того — не любому произведению (ибо само понятие произведения подвергается в постмодернизме не только проблематизации, связанной со сложностью определения и выделения произведения как такового в массиве текстового наследия того или иного А., но и радикальной критике — см. **Конструкция**). В данном контексте фигура А. мыслится постмодернизмом как не фиксируемая в спонтанной атрибуции текстов некоему создавшему их субъекту, но требующая для своего конституирования особой процедуры (экзегетической по своей природе и компаративной по своим механизмам), предполагающей анализ текстов в качестве своего рода дискурсивных практик (см. **Дискурс**). А., таким образом, понимается “не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значений, как центр их связности” (Фуко). Или, иначе, “автор — это принцип некоторого единства письма”, и фигура А. “характерна для способа существования, обращения и функционирования дискурсов внутри того или иного общества” (Фуко). Центральными функциями А., понятого подобным образом, выступают для постмодернизма: 1) функция классификации (разграничения и группировки) текстов; 2) установления отношений (соотношений) между текстовыми массивами; 3) выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса. (По оценке Фуко, “Гермес Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже — в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливается отношение гомогенности или преемственности, устанавливается аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления”). Постмодернизм выделяет А. двух типов, дифференцируя А., погруженного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и А., находящегося в так называемой “транс-дискурсивной позиции”, — с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем своих текстов, но и инспирирует возникновение текстов других А., т. е. является начинателем определенного (нового по отношению к наличным) типа дискурсивности. Фуко называет такого А. *istraurateur* (учредитель, установитель) в отличие от *fondateur* (основателя), т. е. основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей — на всем протя-

жени своего развития — сохранение доктринальной идентичности. Istraugateur же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера А. подобного типа Фуко называет Фрейда и Маркса, ибо, по его оценке, в рамках традиций как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по сформулированным их основоположниками правилами, но “игра истины” в полном смысле этого слова, предполагающая — при радикальной трансформации исходных содержательных оснований — регулярное “переприкрытие А.”, “возврат” к его дискурсу, осуществляющийся “к своего рода загадочной стыковке произведений и А.” (Фуко). Наряду с подобным переосмыслением фигура А. в контексте философии постмодернизма подвергается также радикальной критике. В рамках парадигмальных установок постмодернизма фигура А. воспринимается сугубо негативно, а именно как референт внетекстового (онтологически заданного) источника смысла и содержания письма, как парафраза фигуры Отца в его классической психоаналитической артикуляции (см. Анти-Эдип), как символ и персонализация авторитета, предполагающего наличие избранного дискурса легитимации и не допускающего варьирования метанаррации, а также как средоточие и метка власти в ее как метафизическом, так и непосредственно социально-политическом понимании. Таким образом фигура А. фактически оказывается символом именно тех парадигмальных установок философской классики и модернизма, которые выступают для философии эпохи постмодерна предметом элиминирующей критики, что находит свое разрешение в артикулируемой постмодернизмом концепции “смерти А.”. (См. также *Смерть Автора, Смерть субъекта.*)

М. А. Можейко

АВТОРИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ (лат. *auctoritas* — власть, влияние) — понятие и концепция, разработанные Фроммом и Хоркхаймером; фиксируют и объясняют существование особого типа личности, являющегося основой тоталитарных режимов. По Фромму, для А. Л. характерны: непереносимость свободы; жажда самоутверждения и власти; агрессивность; ориентация на авторитет лидера собственной социальной группы и государства; стереотипность мыш-

ления; конформизм; ненависть к интеллигенции и людям из других этнических групп и др. Название “А. Л.” носили материалы социологического исследования, проведенного коллективом авторов (Э. Френкель-Брюнсуик, Р. Сэнфорд, Д. Левинсон) под руководством Адорно в 1950. Исследование было инициировано социально-философской парадигмой Франкфуртской школы и ориентировалось на обоснование концепции А. Л. эмпирическими данными. В предположном исследовании предисловии Хоркхаймер охарактеризовал А. Л. как возникающий в 20 в. “новый, специфический антропологический тип”. Возникновение последнего объяснялось на основе модифицированной фрейдовской концепции “Эдипова комплекса”: по мнению Хоркхаймера, в современном обществе ребенок стремится отождествить себя не с отцом, а с более сильным авторитетом. Выявление черт А. Л. предполагало использование исследовательских методов, позволяющих раскрыть неосознаваемые установки личности. В ходе исследования массовые опросы сочетались с применением социально-психологических методов. В качестве составляющих феномена А. Л. рассматривались антисемитизм, этноцентризм и политико-экономический консерватизм. Для их выявления была разработана “Ф-шкала”, в которую были включены девять базовых элементов, поддающихся за-меру: 1) “конвенционализм” как приверженность традициям и ценностям “среднего класса”; 2) авторитарное подчинение — некритическое отношение к моральным авторитетам собственной группы; 3) авторитарная агрессия — нетерпимость к нарушению общепринятых норм; 4) антиинтрацептивность — оппозиция по отношению к субъективному, личностному, основанному на воображении; 5) суеверность и стереотипность; 6) культ силы и твердости; 7) деструктивность и цинизм; 8) проективность — проекция собственных нежелательных качеств на внешний мир; 9) чрезмерная озабоченность сексуальными проблемами. Респондентами исследования были 3000 человек, преимущественно белых, коренных жителей США, неевреев, входящих в “средний класс”. В развитии концепции Фромма авторы проекта “А. Л.” охарактеризовали ее как “фашизоидную”, т. е. несущую в себе постоянную угрозу фашизма. Созданная типология “фашизоидных” личностей опиралась на следующие критерии: общий контекст значения присущих типу черт; зависимость проявленности типа в реальности от его социальной детерминированности; нивелирование различий индивидуального характера. В нее вошли следующие типы, несоответствующие с “баллами” по “Ф-шкале”: а) “поверхностная зависть” характеризуется тотальным подчинением воспринятым извне предрассудочным взглядам и призвана рациона-

лизировать и преодолеть трудность собственного существования; б) “конформизм” определяется подчинением шаблонным групповым ценностям самоидентификацией с группой в) “авторитарный синдром” (“садомазохистский характер”) связан со страхом оказаться слабым, абсолютизацией авторитета, нетерпимостью; г) статус “бунтовщика и психопата” характеризуется разрешением индивидуальных психологически проблем через “бунт”, деструктивные действия; д) ипостась “чужака” ориентирована на создание иллюзорного внутреннего мира, противопоставленного внешней реальности, и самовозвеличение; е) поведение “функционера-манипулятора” предельно детерминировано стереотипами, которые становятся самоцелью. реальность воспринимается исключительно схематично — как совокупность объектов воздействия.

В. И. Овчаренко, М. Н. Мазаник

АВТОРИТАРНАЯ РЕЛИГИЯ (лат. *auctoritas* — власть, влияние) — по Фромму, один из типов теистической и нетеистической (в том числе светской) религии, отличительным признаком которой является признание человеком некой высшей невидимой силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения. В А. Р. Бог есть символ власти и силы, владычествующий над бессильными отчужденными людьми, имеющими доступ к самим себе только через посредство Бога. Главная добродетель А. Р. — послушание, худший грех — непослушание. Светская форма А. Р. признает жизнь, достоинство и силу человека незначительными и позволяет властвующим элитам жертвовать жизнью и счастьем людей во имя “будущего человечества” или “жизни после смерти”. Преобладающим настроением А. Р. являются страдание и вина.

В. И. Овчаренко

АВТОРИТЕТ (лат. *auctoritas* — власть, влияние) — значимость, которой обладают люди и предметы, не нуждающиеся в постоянном ее подтверждении, в ее доказательстве на деле. Принято говорить о возможности обладания нравственным, политическим, религиозным и т. п. А.

С. Ю. Солодовников

АВТОРХАНОВ Абдурахман (1908—1997) — вайнахский ученый, бывший сотрудник ЦК ВКП(б), эмигрировавший из СССР в 1943 после пятилетнего пребывания в тюрьмах НКВД (1937—1942). Позже — житель ФРГ, доктор политических наук, профессор. Один из организаторов радиостанции “Свобода” (1951). Главной темой многочисленных книг А. стал анализ большевизма как “преступного политического режима, установленного уголовной кликой”. Основные сочинения: “К основным вопросам истории Чечни”

(1930), “Революция и контрреволюция в Чечне” (1933), “Покорение партии” (1950), “Народоубийство в СССР” (1952), “Сталин и советская коммунистическая партия” (1959), “Аппарат коммунистической партии” (1966), “Происхождение партократии” (1973) и др. Труды А. приобрели большую известность и вызвали немало подражаний. Первоначальный абрис собственной социально-философской парадигмы и политологической концепции А. изложил в работе “Сталин у власти” (1951), за которую по личному распоряжению главного фигуранта книги был заочно приговорен к смертной казни. Анализируя и критикуя сталинизм как “политизированную уголовщину”, А. пришел к выводу, что в СССР никогда не существовали ни “диктатура пролетариата”, ни “диктатура коммунистической партии”, ни “советская власть”. По мысли А., эти и другие самообозначения политического режима сталинского типа носят открыто пропагандистский характер и предназначены лишь для маскировки природы и сути бесчеловечной власти. Оспаривая суждения западных политологов, согласно которым господство и власть в СССР делят партия и военная клика, А. утверждал, что “генералитет Советской армии является пленником своего политического опекуна — института политических работников”. Но и военные политработники, по А., в свою очередь, являются только посредниками подлинной силы. Сама же сила сосредоточена даже не в Политбюро ЦК ВКП(б), как, согласно А., думают очень многие. В действительности, “за всех думает, действует и диктует одна абсолютная сила. Имя этой силы — НКВД-МВД-МГБ. Сталинский режим держится не организацией Советов, не идеалами партии, не властью Политбюро, не личностью Сталина, а организацией и техникой советской политической полиции, в которой самому Сталину принадлежит роль первого полицейского”. В более общем плане, в условиях, когда, по А., “народ ушат не думать”, подлинно властвующая сила одна — “универсальный чекизм. Чекизм государственный, чекизм партийный, чекизм коллективный, чекизм индивидуальный. Чекизм в идеологии, чекизм на практике. Чекизм сверху донизу. Чекизм от всемогущего Сталина до ничтожного сексота”. В более поздних работах А. несколько уточнил свою концепцию и значительно расширил ее. В общем плане, отрицая достоверность и научность гипотезы общественно-экономических формаций Маркса, А. пришел к мысли, что некоторые тенденции исторического развития Западной Европы и сопряженной с этим процессом эволюции идей социализма более точно были угаданы оппонентом Маркса и его последователей, основоположником исторически первой систематической формы марксистского ревизионизма — Берн-

штейном. Одновременно отрицая утопический “демократический социализм” Плеханова — Мартова и утопический “революционный социализм” Ленина — Сталина, А. последовательно выступал против всех форм “революционного деспотизма”. Не устывая бороться против Сталина как “глобального уголовного номер один во всем писаной истории человечества”, А. довольно подробно исследовал технологию “сталинизации” и функционирование коммунистических режимов. Основные выводы этих изысканий составили основу его социолого-политологической концепции партократии (партовласти) как особой разновидности деспотических политических режимов 20 в., основанных на отчуждении народа от власти и подавлении всех прав и свобод людей. По мысли А., формирование нового типа тирании “тоталитарной партократии” стало возможно в результате использования особой технологии власти — “синтеза политики с уголовщиной”. На этой основе сформировался “треугольник” верховной власти — партаппарат, военный аппарат и КГБ. После же “чекизации”, по А., властных структур формально единая и единственная политическая партия неофициально была разделена на две партии: “открытую” (доступную для вступления специально отбираемых масс людей) и “закрытую” (“партию в партии”, “партийную элиту”), доступ в которую имели только избранные. Диктатура закрытой партии (“партолигархии”, “коммунистической партократии” и т. д.), о чьей деятельности знал лишь ограниченный круг лиц, сумела установить по-своему уникальный “партийно-полицейский и тоталитарно-террористический” режим. По мнению А., этот режим превратил всех советских людей в собственности “монопартийного государства”, которое нещадно эксплуатирует их. Однако, как отметил А. в книге “Дела и дни Кремля. От Андропова к Горбачеву” (1986), с течением времени трудовая повинность, эксплуатация, нищенский жизненный уровень и усталость народа породили “стихийный, но всеобщий саботаж труда”, который является “неизвестной Марксу новой феноменальной формой классово-борьбы при социализме”. Эта борьба потенциально способна содействовать освобождению людей от государственного угнетения и установлению ими демократической зависимости государства от себя. Социолого-политологическое творчество А. в известном смысле являло собой определенный поворот в традиционалистской “советологии” середины 20 в. Был осуществлен явный переход от идей и концепций теоретических “соавторов” и практических “подельников” коммунистического эксперимента в России (Троцкий, например) к модели “включенного наблюдения”, предполагающей не только имплицативные объ-

яснения сути происходящих в стране процессов, но и разработку эвристически значимых моделей эволюции советского строя, основанных на достоверном и пригодном для интерпретаций эмпирическом материале.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

АГАПЕ (греч. agape — любовь к ближнему; лат. — caritas) — понятие, которому в дохристианском миропонимании обозначалась деятельная одаряющая любовь в отличие от эроса, или “страстной любви”. Важное место понятие А. занимало и в философии Плотина. Впоследствии в границах раннехристианской обрядности таинство евхаристии совершалось вечером (отсюда А. — “вечера любви”, или схожее — “тайная вечеря”). Эти собрания первых христиан именовались также “вечери Господни”, полагавшие возможность общения с Господом, либо “вечери любви”, предполагавшие братское общение верующих между собой. Позже эти обряды (таинство евхаристии и “вечери любви”) постепенно дистанцировались друг от друга. Когда же христианство стало легальной и, тем более, по сути государственной религией, евхаристия и “вечери любви” были жестко разграничены, последние даже подвергались гонениям, осуждению и запретам со стороны ряда поместных соборов.

А. А. Грицанов

АГНИ ЙОГА, или Живая Этика, Учение Жизни, — религиозно-философское учение, претендующее на синтез древней мысли Востока, а также научных достижений и духовно-практического опыта современного человечества. А. Й. изложена в книгах Учения, представляющих собой избранные беседы Великих Учителей (Махатм) Востока с Е. И. и Н. К. Рерихами (см.: Рерихи, семья), записанные в 1920—1940-е во время странствий и жизни семьи Рерихов в Индии, Тибете, других восточных странах. Учение А. Й. состоит из следующих книг: 1) Листы сада Мории. Зов; 2) Листы сада Мории. Озарение; 3) Община (монгольский и рижский варианты); 4) А. Й.; 5) Беспредельность, ч. 1, ч. 2; 6) Иерархия; 7) Сердце; 8) Мир Огненный, ч. 1, ч. 2, ч. 3; 9) АУМ; 10) Братство; 11) Надземное (эта книга не была издана при жизни Е. И. Рерих). Одна из главных целей А. Й. — “огненное очищение и утверждение всех бывших великих Учений” (Е. И. Рерих). А. Й. претендует на синтез всех йог и религий, на объединение их духовных практик, выражение их сущности, указывает на единую бытийную, духовно-энергетическую основу мироздания — Пространственный Огонь. Эта стихия выдвигалась как сущностная во многих учениях и религиях: священный Огонь Зороастра, огонь Гермеса, Гераклита и стоиков,

египетский “Пта-Ра”, Бог Агни в индуизме, “Бог есть Огонь” в христианстве. А. И. продолжает этот духовный опыт и продолжает цепь учений жизни. Философская основа А. И. строится на двух центральных идеях тайноведения (эзотерического учения): 1) неотделимости и неотъемлемости Бога или Божественного Начала от Вселенной; 2) единстве основного элемента Духо-Материи: “Материя есть кристаллизованный Дух”, а “Дух есть определенное состояние Материи”. Законы жизни едины для всего Мира. Путь эволюции проходит через физические и духовные ступени, включая общественный и государственный строй, и применение космических законов послужит усовершенствованию их форм. Космогенезис и антропогенезис А. И. заключает в себе “Тайную Доктрину” Блаватской. Космология А. И. представляет Вселенную множеством миров, в которых существует жизнь на разных ступенях развития сознания. Земля — один из таких миров, где проходит совершенствование человеческого духа. Выделяют три основных плана бытия: 1) Мир Плотный (физический); 2) Мир Тонкий (астральный); 3) Мир Огненный (ментально-духовный). Другие сферы жизни станут доступными и понятными на более высоких ступенях совершенства человечества. “Новая ступень близится человечеству — сообщение с дальними мирами” — говорится о будущем направлении эволюции. Беспредельность — одно из основных понятий в А. И., описывающее космическую эволюцию жизни и неограниченные возможности развития самого человека, его творческого потенциала. Беспредельность тождественна по смыслу с Абсолютом. Духовной основой мироздания, благодаря которой происходит движение по направлению совершенствования, является Иерархия Света, Братство, Высокие Духи, объединившиеся ради труда на Общее Благо. Иерархия есть и закон Мироздания, и плановое сотрудничество, и духовная “Лестница Иакова”, по которой восходит человеческий дух в устремлении к источнику Света, в познании Истины. Человек, по А. И., — микрокосмос, подобный Макрокосмосу. “Человек” — это дух, идущий через века. Внутреннюю сущность человека составляет огненное тело. Признавая учение о перевоплощении, А. И. раскрывает законы эманации духа на землю, его воплощения и эволюцию, опираясь на духовно-практический опыт жизни великих Подвижников духа. Важнейшим онтологическим положением А. И. является учение о мысли. А. И. стремится обобщить опыт мировых религий и философий о мысли; древняя мудрость Индии говорит: мысль есть первоисточник мироздания, Будда указывал на значение мысли, слага-

ющей сущность человека. Лао-Цзы, Конфуций, Христос, все Учителя и великие мыслители учили силе мысли. От великого Платона, сказавшего: “Мысли управляют миром”, до современных ученых мысль утверждается как важнейший творящий и движущий фактор мира. Мысль, по А. И., является тончайшей энергией мироздания. В современную эпоху “энергетического мировоззрения” (Н. К. Рерих) А. И. дает понятие о психической энергии, которая есть великий АУМ древних учений. Психическая энергия есть всеначальная энергия, она лежит в основе проявления Мира, запечатлевает образы на космической субстанции и олицетворяет духовность и устремление. Под разными именами она упоминается в религиях и философиях: Дух Святой в христианстве, София у эллинов, Сарасвати индусов, солнечный Митра персов и др. В гносеологии А. И. исходит из древнейшего принципа всех мировых учений и философий — “познай самого себя” и дает изложение учения о центрах, чакрах человеческого организма: “...центры дадут человечеству новую ценную науку...”. А. И., синтезируя мистический опыт индуизма, буддизма, каббалы, суфизма, исихазма, указывает на семь главных центров, соответствующих семи принципам человека. Семь принципов суть: 1) физическое тело; 2) астральный образ; 3) Кама; 4) низший Манас; 5) высший Манас; 6) Буддхи; 7) Атма. Семь центров суть: 1) муладхара (физический); 2) свадхистхана (половой); 3) манипура (солнечное сплетение); 4) анахата (сердце); 5) вишудха (горловой); 6) адана (межбровный); 7) сахасрара (мозговой). Развитие огненных центров необходимо для эволюции человеческого духа и восприятия тончайших космических энергий. Оно достигается в труде самосовершенствования, безмолвной молитве, устремленной к Высшему, и служении Общему Благу. На эволюционном пути определяющим является совершенствование сознания. Продвижение по духовной лестнице предполагает расширение и очищение сознания, утончение восприятий и постоянное устремление духа. Этика А. И. базируется на положении о единстве принципов общечеловеческой нравственности всех религий. Нравственные законы, как и законы космические, законы Бытия, — едины для всего человечества. Базисом этической философии А. И. является тезис о том, что “все должно быть совершено человеческими руками и человеческими ногами”. Высшие знания постигаются только в жизни, в ежедневном труде, насыщенном любовью, творчеством и лучшими устремлениями человеческого сердца. Первоосновой этических принципов является сердечность (искренность). Сердце двигается как срединное начало, связующее со всеми Мирами, как средоточие жизни и духа, как Солн-

це и Храм человека. Только чистое сердце способно воспринимать тончайшие энергии и быть очистителем и оздоровителем жизни. А. И. предостерегает от низших психических явлений (медумизм, одержание или бесовство, психизм), от занятий хатха-йогой, от механических способов воздействия на центры. Социологическая доктрина А. И. выделяет три основные особенности современной эпохи, “ближайшие дары эволюции”: 1) психическую энергию, управляющую народными движениями, развитием рас и наций; 2) кооперацию (или общинность) человеческого социума и стремление к всечеловеческому единству; 3) женское движение, тенденцию к утверждению равноправия мужского и женского начал. Основу этических и социально-политических изменений должен составить труд на общее Благо. В учении А. И. содержатся многие медицинские, астрологические, научные, психологические и другие знания, рассматривающие жизнь во всех ее многообразных аспектах.

В. В. Лобач

АГНОСТИЦИЗМ (греч. а — отрицание, gnosis — знание) — философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать ответственность познания действительности, а следовательно, выстроить истинную всеобъемлющую систему знания. Вырастает из античного скептицизма и средневекового номинализма. Термин введен в середине 19 в. английским естествоиспытателем Т. Гексли для обозначения неизвестности того, что не может быть обнаружено непосредственно как сенсительное (предмет чувственного восприятия), и на этом основании ложности всего интеллигибельного. (Следует отличать А. от античного скептицизма. В философии скептицизма отрицается истинное как предмет мысли, т. е. релятивизируется всякое бытие, неважно, сенсительное или интеллигибельное. На этом основании скептики, придерживаясь гераклитовской позиции “все течет”, предлагают употреблять вместо “существует” слово “кажется”. Для А. же характерно понимание истинного как всецело сенсительного бытия, так что сомневаться следует только в бытии интеллигибельном.) Традиция А. берет начало в философии Беркли, полагающего, что человеку невозможно выйти из своего опыта, чтобы решить вопрос об отношении этого опыта к фактам действительности. Вслед за ним Юм выступает с последовательным отрицанием истинного познания, начиная с критики основополагающего закона познания — причинности, который, с его точки зрения, лишь представление, характеризующее восприятие мира человеком. Человеческое познание, с этой точки зрения, — цепь субъективных опытов и примысливаемых к ним предположений, причем ставится цель свести

последние к минимуму (идеал — математическое естествознание). Юм насчитывал три “ряда опыта”: “впечатление”, “веру в существование предмета”, “идею”. Впечатления возникают из чувственного опыта. Повторяемость одного впечатления ведет к вере в существование данного предмета. Идеи представляют собой наиболее яркие впечатления. Все интеллигибельное, т. е. чисто мировоззренческие вопросы, оказываются лишенными смысла. Например, вопрос об объективной реальности сенсительных предметов выходит за пределы чувственного опыта, поэтому “спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно”. Немецкая трансцендентально-критическая философия преодолевает позицию Юма, говоря не об одном, а о двух источниках познания. Так, по утверждению Канта, познающий субъект не может выйти не только за границы чувственного опыта, но также и за пределы мира интеллигибельных объектов (нельзя помыслить немислимое). Поэтому имманентное знание необходимо дополнять знанием трансцендентным. По сути, работа Канта по описанию познания как выстраивания мира (феноменов) и избеганию вопрошания о мире вообще (вещь-в-себе) лежит в русле, задаваемом Юмом. Существенный вклад в эволюцию А. внесло “открытие” сфер, участие сознания в которых ограничено (в частности — воля или бессознательное, интуиция). А. развивается в позитивизме, неопозитивизме и постпозитивизме как конвенционализм — признание, что невозможно “проверить” понятие на практике, оно — функция от соглашения сообщества познающих, а не от факта действительности. Традиция позитивизма, порывая с метафизикой, продолжает линию юмовского А. Идеал истинного знания позитивизм провозглашает опытное познание естественных наук, отрицая гносеологическую ценность интеллигибельных объектов. Прагматическая философия и критический реализм рассматривают истину как произведение нерелективной веры. Крайней степени А. достигает в современной философии, призывающей отказаться вообще от понятия реальности и рассматривать только различные модификации человеческого сознания и языка в их относительности.

Д. В. Майборода, А. Н. Шуман

АГРЕГАТ (лат. *aggregare* — собрать в стадо) — понятие для обозначения скопления, несистемного множества каких-либо материальных вещей, предметов, образовавшегося посредством неупорядоченного нагромождения (“агрегации”) его компонентов (частей) друг на друга. Для компонентов А. (в противоположность организму или системе) характерно отсутствие внутренней связи между ними.

С. Ю. Солодовников

АГРЕССИЯ (лат. *aggressio* — нападение) — понятие, используемое в настоящее время для обозначения самых разнообразных видов и форм поведения, — от реплик и элементов пародий до применения различных мер физического воздействия, включая и такие из них, которые заканчиваются индивидуальными или массовым летальным исходом. Подлинный смысл понятия “А.” можно весьма часто установить только на уровне контекста. К тому же в силу установившейся традиции в работах одного и того же автора понятие А. нередко употребляется в различных значениях, не говоря уже о специфике употребления его представителями различных наук, каждая из которых привносит свое понимание этого феномена. Примерно аналогичная картина наблюдается в сфере обыденного, массового употребления понятия А., где оно чаще всего ассоциируется с действиями, нарушающими физическую или психическую целостность другого человека, наносящими ему материальный ущерб, препятствующими осуществлению им своих намерений. Несмотря на наличие определенных моментов дополнительности и конвенциональности, становится целесообразной выработка более или менее единообразного представления о содержании понятия А. В значении, близком к нормативному, оно употребляется сегодня в психологии, где им обозначается индивидуальное или коллективное поведение, действие, направленное на нанесение физического или психологического вреда, ущерба либо на уничтожение другого человека. Анализ этого определения свидетельствует об изначальной полисемичности данного понятия, посредством которого обозначают разнообразные по целям, механизмам, методам и результатам индивидуальные и групповые действия людей. (См. *Инвектива*.)

Т. Г. Румянцева

АДАПТАЦИЯ (позднелат. *adaptatio* — приспособление, прилаживание) — термин первоначально использовался в биологической науке для обозначения процесса приспособления строения и функций организмов (популяций, видов) и их органов к определенным условиям внешней среды. А. формируются на протяжении всех стадий жизненного цикла организма. Совокупность выработанных в процессе развития А. придает живым системам целостную организацию. Вместе с тем А. есть и определенный результат приспособительного процесса — адаптиогенеза, протекающего при взаимодействии живых систем с окружающей их средой. Материалистическую трактовку природы А. впервые предложил Дарвин, показав, что А. возникают в результате действия естественного отбора. В настоящее время понятие А. вышло за пределы биологии. Оно стало употребляться во многих технических, естественных

и гуманитарных науках. Так, в медицине оно используется для характеристики оптимальной жизнедеятельности и нормального социобиологического развития человека. В технических науках и кибернетике на основе понятия А. разрабатывается понятие “адаптивные системы”, которым обозначаются различные самонастраивающиеся технические системы с обратной связью. Во многих социальных науках и психологии говорится о социальной А. личности или социальной группы в социальной среде (микросреде), в процессе которой устанавливаются соотношения, которые обеспечивают развитие как личности и социальной группы, так и среды (микросреды). При этом социальная А. охватывает биологическую, психическую и социальную сферы бытия человека. Общественный статус понятия А. предполагает и необходимость его определения в более широком значении, инвариантном для конкретных научных дисциплин: А. есть особая форма отражения системами воздействий внешней и внутренней среды, заключающаяся в тенденции к установлению с ними динамического равновесия. Такое равновесие обеспечивает гармоничное соотношение системы с ее внутренней и внешней средой и развитие данной системы.

П. С. Карако

АДВАЙТА (санскр. — без второго) — понятие, обозначающее состояние отсутствия двойственности, а также всеединство как своеобразный принцип онтологического порядка. А.-мата (учение о недвойственности) — парадигма монизма, представленная в индийской философии в самых разнообразных формах.

С. Ю. Солодовников

АДДИТИВНОСТЬ (лат. *addere* — добавлять) — понятие, посредством которого обозначается нечто суммативное, не образующее органической целостности.

С. Ю. Солодовников

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

А. А. Грицанов

АДЖОРНАМЕНТО (итальян. *aggiornamento* — обновление) — тенденция развития современного неомонизма, ориентированная на ассимиляцию

католической теологией новейших философских идей экзистенциализма, философской антропологии, герменевтики, феноменологии, а также лингвистической философии, неопозитивизма и отчасти кантианства и когнитивной психологии. Термин введен II Ватиканским собором (1962—1965), принявшим масштабную программу адаптации неомизма к установкам современной культуры. (Применительно к первой половине 20 в. правомерно говорить о своего рода род-А.; примером может служить влияние философии жизни, философской антропологии и герменевтики на оформление в рамках неомизма “новой антропологии” Гвардини, строящейся на идее единства имманенции и трансценденции, взаимодействие которых детерминировано универсальным принципом “поиска связи вовне”.) Могут быть выделены несколько направлений А.: семантически смыкающиеся между собой экзистенциализация (Жильсон, Маритен) и антропологизация (К. Ранер, М. Ф. Шапка) неомистской проблематики; ее феноменологизация (Ф. Ван Стеенберген, Бохеньский); параллельно развивающиеся герменевтическая когнитизация (Э. Корет) и методологизация (Б. Лонерган) теологии. Начало экзистенциализации канонического неомизма было положено Жильсоном и Маритеном, использовавшими категориальный аппарат экзистенциализма и предложившими экзистенциальную интерпретацию классической проблемы бытия Божьего: Божественное бытие есть чистый “акт существования”, irradiрующее распространение которого инспирирует многообразие форм природного и социального существования (“мистическое фонтанирование”). Человеческое существование описывается в традиционных для экзистенциализма категориях: его экзистенция отнюдь не сводится к его бытию, и проявлением этой несводимости является исконная и атрибутивная для человека забота о смысле бытия, выводящая человека за пределы поусторонности. Аналогично в антропологической линии А. устремленность человеческого существа в “самопревосхождению” (“трансцендированию”) к Богу обосновывается содержанием в его сознании трансцендентной истины. С позиции К. Ранера, анализ априорного строя человеческого мышления свидетельствует, что человек изначально существует как “вопрос о бытии”, он “открыт” тотальности Божественного бытия (“слушатель слова Божьего”), и его собственное, личное бытие есть перманентная трансценденция к Богу на основе “предвосхищения” и “предпонимания” сущности бытия Божьего. Теология А., таким образом, выступает как “синтетичная” (Стеенберген), “синкретичная” (Бохеньский), “ин-

тегральная” (Шапка). Опираясь на концепцию “мистического фонтанирования” акта Божественного существования, Шапка постулирует единство существования абсолютного бытия и мышления, т. е. Бога и человека. Поскольку человек в своем сознании актуализирует возможные формы бытия Божьего, в силу чего космогонический процесс приборочает антропологическую размерность, постольку самая проблема бытия Божьего эксплицитно формулируется у Шапка не как теологическая и не как космологическая, — Бог конституируется как актуализация трансцендирования человеческого сознания. Новую интерпретацию получает в контексте А. и проблематика христианской философии истории. Традиционный провиденциализм наполняется новым экзистенциально-антропологическим содержанием. Согласно концепции Корета, принципиальная диалогичность человеческого существования креативно объективируется: духовно-личностная диалогичность коммуникаций объективируется в формировании и развитии культуры, а объективацией духовно-сакральной диалогичности, открытости человека к созерцанию Божественного Абсолюта, выступает история как процесс и результат “трансцендирования человека к Богу”. Именно из экзистенциально-антропологической ориентации А. вырастает как феноменологическое, так и герменевтическое его направления. Так, исходная данность человеческого бытия трактуется в рамках А. как “пребывание в мире” (термин Корета, аналог экзистенциалистской “заброшенности”). Однако “мир” выступает в качестве культурно аранжированной системы феноменов сознания, имеющих как интегрально-социальную, так и интимно-личную значимость. Эта индивидуальная значимость мира позволяет задать его “горизонт”, через который человек может приобщиться к целостности исторического опыта (интегрально-социальному значению мира). Поскольку феноменологически этот опыт выражен в языке и представлен текстами, постольку видение мира обретается человеком посредством их понимания и интерпретации. Анализ герменевтических процедур оказывается в фокусе внимания теологии А. (Пуллахская школа неомизма). Строго говоря, в данном случае более корректно фиксировать двустороннее и взаимоплодотворное влияние философии и теологии друг на друга, ибо герменевтика как учение о способах истолкования текстов, возникшая в эпоху эллинизма в связи с исследованием классического наследия, получила наиболее полное и систематическое развитие в рамках такой богословской дисциплины, как экзегетика. Классические герменевтические работы Шлейермахера были созданы именно как методология интерпретации вероучения, чем вызван повы-

шенный интерес к герменевтической проблематике в традиции протестантизма. Программы “реинтерпретации христианских догматов” (Шлейермахер), “демифологизация библейской керигмы” (греч. *kerigma* — возвещение у Р. Бультмана), “реинтерпретации Бога” (П. Ван Бурен) не только ориентированы на герменевтическую процедуру, но и фактически изоморфны процедуре деконструкции как с методологической, так и со структурной точки зрения. Интенция на методологизацию приводит к оформлению в рамках А. так называемой метатеологии. Лонерганом предложен принципиально новый подход к толкованию самого предмета теологии: в центре значимости он помещает не объект и не результат богопознания, но сами операции и процедуры, когнитивный механизм осуществления познающим сознанием процесса постижения сущности и бытия Божьего. Типологическим аналогом западнохристианского феномена А., взятого в аспекте ассимиляции философских идей теологической традиции, в протестантизме является диалектическая теология, аксиологически выступающая как неоортодоксия, но реально оформившаяся под содержательным влиянием философского экзистенциализма.

М. А. Можейко

АДИАФОРА (греч. *adiaphora* — безразличное, малозначительное) — термин для фиксации индифферентного. Согласно учению киников и стоиков (Пиррон), А. — расположенное между Добром и Злом, добродетелью и пороком, не имеющее значения с позиции морали. Зенон-стоик учил: “Во всем том, что существует, одна часть составляет благо, другая зло, а третья есть адиафора... это суть жизнь и смерть, честь и бесчестье, удовольствие и боль, бедность и богатство, здоровье и болезнь...” Эту точку зрения, разделенную впоследствии идеологами ордена иезуитов, жестко отвергал Фихте, утверждавший, что в сфере этического нет и не может быть А.

С. Ю. Солодовников

АДЛЕР Альфред (1870—1937) — австрийский врач, психолог и психиатр. Доктор медицины, профессор психологии Колумбийского университета (1929). Основатель индивидуальной психологии. Основные сочинения: “Нервный темперамент” (1912), “Познание людей” (1917), “Практика и теория индивидуальной психологии” (1920), “Наука жить” (1929), “Смысл жизни” (1933) и др. Примкнул к кружку Фрейда в 1902. В работе “О неполноценности органов” (1907) сформулировал концепцию болезни как нарушения баланса в отношении органа и среды, которое организм стремится компенсировать. Полагал, что в основании психопатологических репертуаров человеческого поведения лежит идея компенсации чувства неполноценности — резуль-

тат реализации неосознаваемого стремления к превосходству. Идея и принцип компенсации и сверхкомпенсации стали одним из оснований учения А. А. отвергал фрейдистские мотивы особой акцентации роли и значения сексуальности и бессознательного психического в жизни людей, не усматривая жесткого водораздела и конфликтов бессознательного и сознания в психике человека. А. считал особенно важным уделять внимание социальным составляющим, а также (пусть даже и неосознаваемым) целям поведенческих мотиваций. Основные движущие силы развития человеческого характера, по А., обусловлены целостной совокупностью целенаправленных стремлений, отражающих потребность в самоутверждении, успехе, превосходстве, совершенстве, чувстве общности и формирующихся в детстве. Особую популярность снискала идея и термин А. “комплекс неполноценности”. Преодоление этого чувства А. связывал с тенденцией “стремления к власти” (сродни “воле к власти” у Ницше) и (значительно позднее) с установкой “стремления к общности”. Недостаточная либо извращенная компенсация чувства неполноценности, согласно А., приводит к неврозам. В дальнейшем А. корректирует некоторые прежние установки, отказывая компенсацию и чувство неполноценности в статусе универсальных механизмов и источников развития личности. (См. также Комплекс неполноценности.)

А. А. Грицанов

АДОРАТСКИЙ Владимир Викторович (1878—1945) — русский философ и историк марксистской ориентации. В 1903 окончил юридический факультет Казанского университета. Являлся членом РСДРП с 1904. В 1905 был арестован и выслан за границу (1906). С 1914 по 1918 находился в Германии в качестве гражданского пленного. Работал в Казанском университете, Наркомпросе, Гос. архиве РСФСР, а также был первым директором Института Красной профессуры. Один из основателей Социалистической (позднее — Коммунистической) академии. Член президиума Истпарта (1920—1929), зам. директора Института Ленина (1928—1931), директор Института философии Коммунистической академии (1931—1936), директор (1931—1938) и главный редактор (1938—1941, 1944—1945) Института Маркса—Энгельса—Ленина, директор (1936—1939) и старший научный сотрудник (1941—1944) Института философии АН СССР. С 1932 — академик АН СССР. Основные сочинения и публикации: “Научный коммунизм К. Маркса” (ч. 1, 1923); “О теории и практике ленинизма” (1924); “Маркс, Энгельс, Ленин и Гегель (марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика)” (1932); “Избранные произведения” (1961) и др. В 1920-е выступал против “иде-

ологии”, считая идеологическое сознание порождением строя, основанного на эксплуатации человека человеком. Идеология, по мнению А., есть феномен монополии господствующего класса (группы) на “разработку мышления”. Идеология — это своеобразная аберрация ума, отражающего реальность в перевернутом виде. Продукты своего мышления, свои идеи человек принимает за самостоятельные сущности. Ему кажется, что эти порождения ума определяют собой всю действительность, тогда как на самом деле они являются, согласно А., “бессознательно неправильными отражениями действительно существующих отношений”. Борьба за материальные интересы классов принимает обманчивый вид борьбы за политические принципы. Идеологию, считал А., можно определить как оторвавшееся от действительности сознание, потерявшее сознательную связь с этой действительностью и отражающее последнюю неправильно, в перевернутом виде, что и показал, с точки зрения А., марксизм. Мышление, зараженное идеологием, не может быть научным. Высшее проявление идеологии — философия. Она же подготавливает все предпосылки для своего собственного отрицания, а тем самым — для уничтожения идеологичности в мышлении вообще. Метод диалектического материализма как раз и представляет собой тот аппарат, который разрушает идеологическую аберрацию и делает возможным настоящее научное теоретическое познание. Концепцию А. можно рассматривать как форму своеобразного “философского нигилизма”.

А. А. Грицанов

АДОРНО (Adorno), **ВИЗЕНГРУНД-АДОРНО** (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед, композитор. Один из ведущих представителей Франкфуртской школы, внес крупный вклад в эстетику модернизма. Творческую деятельность А. начал уже в 17-летнем возрасте с опубликования первой критической статьи “Экспрессионизм и художественная правдивость” (1920), в которой речь шла об экспрессионистской драме. Следом появляются полемические и критические статьи преимущественно о музыке. В них предметом рассмотрения А. становятся музыкальные направления, формирующие образ “музыкального ландшафта” 1920-х. При этом метод анализа А. феноменов передачи музыкального содержания характеризуется акцентированием не художественной выразительности, а когнитивного потенциала музыки, что свидетельствует о рациональном осмыслении музыкального материала. С начала 1920-х вовлечен в интеллектуальную орбиту Франкфуртского института социальных исследований, вокруг которого стала складываться так называемая Франкфуртская школа. Философия

А. строилась на исходном мотиве о необходимости подвергать критике любые теории общества по мере исторического изменения последнего. Ранние философские работы А. были посвящены критическому разбору философских систем Гуссерля (1924) и Кьеркегора (1930), которые критиковались им за пренебрежение факторами социальной реальности и приоритетную трактовку субъекта. В этот же период ярче всего сказались симпатии А. по отношению к марксизму, — марксизму неортодоксальному, разработанному Лукачем и Коршем, некоторые установки которого А. будет разделять в течение всей жизни. Наиболее значимой для философии А. была марксистская концепция товарного фетишизма, интегрированная с идеей Лукача об “овеществлении”. В 1934 А. эмигрировал из фашистской Германии в Великобританию, с 1938 жил в США. В эмиграции связи А. с институтом особенно укрепились, обернувшись интенсивным интеллектуальным сотрудничеством. Результатом стала одна из важнейших работ А. “Диалектика просвещения” (1947), написанная им совместно с Хоркхаймером. В ней авторы бросили вызов вере в исторический прогресс, которая составляла незабываемый потенциал марксистской традиции. История общества интерпретирована в книге как универсальная история просвещения. Показано, что в ходе борьбы за выживание человек вынужден постоянно совершенствоваться в управлении миром в своих собственных субъективных целях. Эта постоянная ориентация на господство изменяет сущность человеческого мышления, делая его несостоятельным в осуществлении своей собственной саморефлексии, низводя разум до значения неизменного во всех ситуациях инструмента. Так процесс просвещения оборачивается последовательной рационализацией мира в субъективно-инструментальном смысле. В ходе ее человеческий разум опускается до слепой процедуры формального автоматизма, осуществляемой им исключительно в поле действия самого себя. Логическая и техническая “аппаратура подавления” внешней природы, созданная человеком с помощью науки и техники, через господство и разделение труда подавляет и природу самого человека. Он все меньше распоряжается созданной аппаратурой, которая все более обособляется от него. Опасность медленного дрейфа человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действующих по правилам, узаконенным лишь силой привычки, еще острее будет обозначена в следующей совместной работе А. и Хоркхаймера “Авторитарная личность” (1950). Люди, считают авторы, сплюсцива-

ясь в ходе рационализации в “узловые пункты установившихся реакций и укрепившихся представлений”, обнаруживают завуалированные склонности к авторитаризму. На основе проведенных в 1940-е социологических исследований А. выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциальность, покорность власти, деструктивность и цинизм. В “авторитарной личности” А. усматривал проявление недуга позитивистской цивилизации, результатом действия ее тоталитарных тенденций. Вместе с тем франкфуртские теоретики не утверждали, что просвещение было полностью репрессивным или что инструментальный разум будет полностью отвергнут. Своей критикой прогрессивного историзма они надеялись подготовить в интеллектуальной сфере почву для поиска концепции справедливого общества. В 1950—1960-е А. продолжал входить в число ведущих мыслителей Франкфуртской школы. Это был наиболее плодотворный период творческой деятельности А. Были написаны, в частности, весьма значительные философские произведения: “К метакультуре эпистемологии” (1956), “Негативная диалектика” (1966), “Эстетическая теория” (1970). В них получила дальнейшее развитие развернутая им ранее совместно с Хоркхаймером теория рациональности. В этих же работах А. разрабатывает свою негативную диалектику как диалектический способ противоречиво мыслить о противоречиях. Неудовлетворенность А. формально-логическим мышлением была вызвана его глубокой убежденностью в том, что между вещами и их понятиями имеет место конфронтация, в условиях которой угнетается “неожесточенное”, т. е. “то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в себе-бытие этого понятия”. Высказываясь против систематизации, детерминированности, категориального аппарата как инструментов формально-логического мышления, А. основным принципом своей “негативной диалектики” делает принцип отрицания “тождества”. В ее рамках А. отклоняет категорию диалектического снятия, которая вменялась Гегелем в качестве неперемного условия осуществления философской системы. А. переосмысливает гегелевскую категорию “определенного” (bestimmte) отрицания, придавая отрицанию другое значение. Если по Гегелю оно являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подводила к развертыванию и снятию, то А. поворачивает его как “твердое”, “непоколебимое” (unbeirrte) отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Принимая во внимание руководящую для Франкфуртской школы идею о социальной обусловленности

ти всех форм духовной жизни, которая и сообщает социальный подтекст адорновской интерпретации логики движения мышления, возможно подчеркнуть, что и в негативной диалектике А. выражается реакция на бесчеловечную общественно-историческую реальность. А. не удовлетворяет позитивное гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующее существующий порядок вещей. Последний, по мнению А., оказывается “недостаточно отрицаемым”. В таком истолковании отрицания содержится решающий момент, отделяющий негативную диалектику А. от диалектики Гегеля. Важнейшую часть теоретического наследия А. составляет философская критика культуры, в сферу которой входят все его многочисленные музыкально-критические работы. Среди них “Философия новой музыки” (1949), “Опыт о Вагнере” (1952), “Призмы. Критика культуры и общество” (1955), “Диссонансы. Музыка в управляемом мире” (1956), “Введение в социологию музыки” (1962). Ключевое значение в этих работах получила критика “массового” коммерческого искусства, искажающего, по А., сознание людей до уровня, на котором критическое мышление оказалось под угрозой искоренения. Стандартизация и псевдоиндивидуализация опровергали притязания массовой культуры угодить индивидуальным вкусам. Критическому сознанию и счастью отдельной личности, по А., могло бы способствовать только “аутентичное” искусство, под которым у него подразумевалось искусство стиля “модерн”. Искусство, которое сознательно разоблачает собственные притязания на целостность и самодостаточность, по мнению А., более способно к продуктивному отрицанию общественной реальности, нежели то, которое продолжает держаться своей претенциозности. А. разработал философско-эстетическую концепцию “новой музыки”, отстаивая позиции эстетического модернизма и протестуя против призывов вернуться к классической или реалистической альтернативам искусства. Труды А. оказали влияние на современную западную философию, социологию, эстетику, музыковедение, а также на идеологию леворадикального студенческого движения 1960-х. (См. также *Негативная диалектика*.)

С. Н. Александрова

АЗЕИТЕТ (лат. a se — из самого себя) — понятие для именования совершенного в себе и через себя бытия, абсолютной самодостаточности и самостоятельности. А. постулировал независимость Бога (схоластика), воли (Шопенгауэр), сознания (Э. Гартман).

С. Ю. Солодовников

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890—1963) — польский логик и философ. В 1920—1930 принадлежал к львовско-варшавской школе.

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

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

А. А. Грицанов

АЙЕР (Ayer) Алфред Джулс (1910—1989) — британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма. Профессор Лондонского (1946—1959) и Оксфордского (1959—1978) университетов. Основные сочинения: “Язык, истина и логика” (1936), “Основания эмпирического познания” (1940), “Проблема познания” (1956), “Понятие личности” (1963), “Человек как предмет научного исследования” (1964), “Бертран Рассел: философ века” (1967), “Происхождение прагматизма” (1968), “Центральные вопросы философии” (1973), “Философия в 20 веке” (1982) и др. Философские взгляды А. сформировались под воздействием Рассела, Мура и Венского кружка, членом которого он был. В работе “Язык, истина и логика” А. дал классическое феноменалистское изложение доктрины ло-

гического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. Главную задачу видел в элиминации “метафизики”, т. е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. По А., философия не в состоянии конкурировать с естествознанием, ибо не располагает спекулятивными истинами, сопоставимыми с научными гипотезами. Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней вкупе с переводом соответствующих понятий в систему логически ясной и непротиворечивой терминологии. Объяснение значения какого-либо эмпирического высказывания сводимо, согласно воззрениям А., к его перефразированию посредством соответствующего контекстуального (денотативного либо экстенционального плана) определения так, чтобы стала достижимой его проверка в терминах чувственного опыта. По мысли А., “философ не интересуется непосредственно физическими свойствами вещей. Он имеет дело только с тем способом, каким мы говорим о них... Философия есть отдел логики, ибо... характерная черта чисто логического исследования состоит в том, что оно имеет дело с формальными следствиями наших определений, а не с эмпирическими фактами”. Предложения “метафизики” для А. “научно-неосмысленны”, поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и лингвистических ошибок. Претензии философии на генерирование метафизических истин должны быть отвергнуты. При этом философия, по А., никогда не должна заниматься “разбиением” объектов Вселенной на элементарные, атомарные сущности: допущение существования последних — метафизическая чепуха. Философский анализ суть анализ лингвистический. Согласно А., “мы можем определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет назначением выразить подлинное высказывание, но на деле не выражает ни тавтологии, ни эмпирической гипотезы. Поскольку же тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс значимых высказываний, мы вправе заключить, что все метафизические утверждения бессмысленны”. По версии А., аналитичный статус философских высказываний снимает как таковую проблему существования разнообразных философских направлений и сопряженное с ним наличие философских споров. В книге “Основания эмпирического познания” А. отвергал версию британских эмпиристов, согласно которой выражения “чувственное данное”, “идея” и т. п. являются собой некие “имена объектов”, чьи свойства ана-

логичны свойствам иных объектов. Отсюда и некорректность проблемы: обладают ли чувственные данные свойствами, которые мы не воспринимаем. С точки зрения А., поскольку мы можем здраво и непротиворечиво судить о мире и на языке “материальных объектов” и на языке “чувственных данных”, нам достаточно установить, какой язык с большей легкостью слетает с наших губ. По формулировке А., феноменализм предлагает следующее: повседневные предложения о материальных объектах можно перевести в предложения, отсылающие исключительно к чувственным данным, в разряд последних входят и гипотетические предложения вида “если бы я сделал то-то и то-то, я бы имел такие-то чувственные данные”. Мы вправе считать, что утверждения о чувственных данных никогда не могут “точно определить” материальный объект; в итоге мы не в состоянии разложить предложение о материальном объекте на множество предложений о чувственных данных. А. активно использовал метод лингвистического анализа выражений естественного языка, ибо, по его мнению, позитивная функция философии сводима к дисциплинарному анализу “категориальных понятий”. Главное в анализе языка, по мысли А., — устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. (Ср.: предложения “он /есть/ хозяин дома” и “собака /есть/ млекопитающее” включают связку “есть”, обладающую в первом случае смыслом эквивалентности, а во втором — смыслом включения в класс.) В отличие от аналогичных рассуждений Рассела, А. идет далее: по его мнению, поскольку символ не есть система знаков, так как знаки не являются частью символа, постольку символы суть некие логические конструкции, составленные из чувственных содержаний. Символизм А. основывался, таким образом, на допущении существования вещей (особенного) и их свойств и отношений, которые могут принадлежать также и классам вещей. (Так, по А., британское общество — логическая конструкция из индивидов, стул — логическая конструкция из определенного количества “чувственных содержаний” и т. д.) При этом, согласно утверждению А., словесные конвенции, равно как и язык, неизбежно выступают пределами человеческого познания: немыслимо когда-либо “целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его”. В то же время сам А. отдавал явное предпочтение так называемому феноменалистскому языку, базирующемуся на терминологических рядах, сопряженных

с “чувственными данными” (sense-data) — см. “Основания эмпирического знания”. Разграничение же “чувственных данных” и материальных объектов, по А., — удел языка, а не факта. Согласно схеме А., предложение “А воспринимает вещь М, имеющую свойство Х”, должно быть трансформировано в форму “А воспринимает чувственное данное С, которое имеет свойство Х и принадлежит М”. С точки зрения А., “критерием, по которому мы определяем, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспримем ее”; физические тела тем самым определяются А. как “постоянная возможность ощущений”. Тем более, по утверждению А., “...в то время как ситуация, которая непосредственно устанавливает существование чувственных данных, осуществляет это решающим образом, нет таких ситуаций, которые могли бы решающим образом установить существование материальной вещи”. В отличие от Карнапа, видевшего истинность предложения в формальной возможности его включения в данную систему языка, А. утверждал, что неинтерпретированная совокупность высказываний может стать языком лишь в том случае, когда “по меньшей мере некоторые из выражений, которые она содержит, приобрели значение. А это осуществляется с помощью метода ostensive definition, т. е. путем корреляции этих выражений не с другими выражениями, но с тем, что действительно наблюдается”. В центре внимания раннего А. попала также концепция “сильной” и “слабой” (вероятностной) верификации: “высказывание считается верифицируемым в сильном смысле термина только и если только его истинность может быть решающим образом установлена на опыте. Но оно верифицируемо, в слабом смысле, если опыт может сделать его вероятным”. Его (как и позже) особенно беспокоила проблема — что же подлежит верификации. В предисловии ко второму изданию “Языка, истины и логики” (1946) под воздействием критики А. стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. А. поддержал введение семантического определения истины в принцип верификации (утверждение истинности положения в метафизике эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке). Тем самым верификация в “слабом” смысле выступала как допустимость операции написания предложения, заменяющей чувственную верификацию операции фиксации предложения. (По А.,

“признаком подлинного фактического высказывания является не то, что оно должно быть эквивалентно некоторому опытному высказыванию или какому-либо конечному числу опытных высказываний, но просто то, что из него, в конъюнкции с определенными иными посылками, могут быть выведены некоторые опытные высказывания, не дедуцируемые из одних только этих иных посылок”.) А. предложил собственную вероятностную (косвенную) модель верификации, основанную на двух утверждениях: 1) предложение в конъюнкции с некоторыми другими посылками должно быть верифицируемо хотя бы в одном утверждении, не дедуцируемом непосредственно из одной из посылок; 2) эти посылки не должны включать в себя какое-либо утверждение, которое не было бы ни аналитическим, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве непосредственно верифицируемого. Фактически эта “поправка” А. была равнозначна отказу от классической редукционистской схемы верификации и переходу к гипотетико-дедуктивной концепции построения научного знания. Последняя предполагала выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые следствия (т. е. было снято требование возможности сведения теории к эмпирическому базису науки). В общем плане А. ввел третьего кандидата на “верификацию” — “утверждение” (в дополнение к “предложению” и “высказыванию”). По его схеме, “предложение” суть грамматически значимый набор слов; “утверждение” суть то, что такие наборы выражают; “высказывание” — подкласс, содержащий только “утверждения”, выраженные “строго осмысленными” предложениями. По А., тем самым, “высказывание” как таковое не может быть “бессмысленным”. Только предложения являются “строго осмысленными”. Только “утверждения”, таким образом, подлежат верификации. В издании “Проблема познания” А. рассматривал особенности восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания “других сознаний”, а физические объекты трактовал как логические конструкции из “чувственных данных”. Объектом полемики в этой работе выступил для А. скептицизм. А. отказался от признания существования “базисных высказываний”, т. е. окончательных верификаторов, не подверженных переосмыслению (его позиция вплоть до 1946). Он был вынужден констатировать, что “программа феноменализма не может быть выполнена. Утверждения о физических объектах непереводимы в общем и целом в утверждения о чувственных данных... Прежде допускалось, что, поскольку утверждения о физических объектах могут быть верифицированы или фальсифицированы только с помощью чув-

ственных данных, они должны быть как-то сводимы к утверждениям о чувственных данных. Сделать такое допущение естественно, но сейчас я думаю, что оно ложно. Здесь налицо параллель с научными теориями, которые относятся к таким вещам, как атомарные частицы... Наличную стоимость таких теорий следует искать в утверждениях более низкого уровня, от истинности или ложности которых зависит их ценность; в то же время утверждения такой теории — это не просто иная формулировка этих утверждений более низкого уровня... утверждения о физических объектах теоретически относительно утверждений о чувственных данных. Отношения между ними не строго дедуктивны; сказать же, что они индуктивны, — значит оставить их точную природу подлежащей объяснению”. (А. полагал проблему индукции псевдопроблемой.) В работе “Центральные вопросы философии” А. квалифицирует свою философию как “усовершенствованный реализм”, причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения “удобства”. Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений. (По А., зная — это не просто быть уверенным, а иметь “право быть уверенным” на основании фактов.) А. также известен как один из основателей доктрины эмотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях). Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А., главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им соответствующих воззрений. По мнению А., мировоззрение неопозитивизма исключает саму возможность религиозного знания в контексте “нашей трактовки метафизики”. Хотя, согласно А., поскольку “утверждение, что Бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что Бога нет, равно бессмысленно, ибо осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию”. В целом “линия А.” в логическом позитивизме (известный отход к эпистемологии, близкой британскому эмпиризму) не совпадала с соответствующей “линией Карнапа”, ориентировавшегося на реалистическое объяснение восприятия и физикалистскую трактовку сознания. (См. Карнап, Верификация.)

АКАДЕМИЯ (греч. *akademia*) — наименование научных учреждений и высших учебных заведений, берущее начало от имени античного мифического героя Академа и названной в его честь местности в Аттике, близ Афин. Платон присвоил название А. основанной им в 385 до н. э. философской школе, закрытой в 529 по распоряжению императора Византии Юстиниана. “Новая” платоновская А. (1459—1521), одно время руководимая М. Фичино, была учреждена К. Медичи во Флоренции. (Прецедентом первой в Европе А. наук была средневековая итальянская “А.”, основанная сапожником Джелли и аптекарем-писателем Граццини как приватная организация и лишь позже ставшая государственным учреждением.)

С. Ю. Солодовников

АКАША — в индийской философии — понятие, обозначающее эфир или пространственную, трактуемую как материальную субстанцию.

С. Ю. Солодовников

АКОСМИЗМ (греч. *a* — отрицательная частица и *kosmos* — мир) — “безмирие”. Теологическая и философская концепция, основанная на постулировании тезиса о ничтожности мира. Классические версии А. обнаруживаются в веданте, в индийской философии, но также и в христианстве. Так, например, Гегель, именуя А. пантеизм Спинозы, акцентировал внимание на том, что Бог у последнего — единственно действительное; все же внебожественное — акциденция. (См. **АКЦИДЕНЦИЯ**.)

С. Ю. Солодовников

АКСАКОВ Иван Сергеевич (1823—1886) — русский публицист и общественный деятель, поэт. Сын русского писателя С. Т. Аксакова. По образованию юрист (в 1842 окончил Петербургское Училище правоведения). Редактор многих периодических изданий: “Русская беседа” (1858—1859), “День” (1861—1865), “Москва” (1867—1868), “Русь” (1880—1886). Пропагандист идей славянофилов. За радикальную критику политического и церковного устройства России 12 лет не имел возможности печататься. Разделял некоторые воззрения западников относительно оценки современного им состояния России. Выступал за отмену крепостного права и телесных наказаний, против гонений на сектантов. А. — “один из самых выдающихся вождей русской партии”, горячий патриот и ревностный православный, враг Запада вообще и римской церкви в частности, питающий отвращение к папству и чувство омерзения к иезуитам...” (В. Соловьев). Один из центральных моментов творчества А. — анализ состояния религиозности и православной церкви в России. В отличие от своего старшего брата К. С. Аксакова, А. не идеализировал общинное прошлое русских и утверждал, что

и до Петра I на Руси было распространено рабское, извращенное понимание христианства: в политике это вылилось в подчинение Церкви государству, в быту — в идеологию “Домостроя” (А. не принимал такую низкую мораль, как мораль “Домостроя”). Относительно состояния православной церкви 19 в. А. писал, что “наша церковь... прилагает... порядки немецкого канцеляризма к спасению стада Христова”, что половина прихожан “только по наружности принадлежит Православной церкви и удерживаются в ней только страхом государственного наказания...”.) А., как и Киреевский и Хомяков, видит выход в разгосударствлении православия, в воспитании в человеке “живого внутреннего единства и целостности...”, что не позволит власти в фарисейство, в почитание форм, а не Сущности. Центральной для А. была идея народности — совокупности жизненных, нравственных и умственных особенностей, присущих низшим сословиям общества. А. предлагал дворянскому сословию “самоупраздниться”, тем самым распространяя собственные привилегии на все население России. Преодолеть отчуждение между властью и простыми людьми, по А., способна лишь подлинно народная интеллигенция в своей главном образом духовной ипостаси. Бердяев называл А. “сторонником идеальной монархии”, которая живет по нравственным законам независимой Церкви. В отличие от поздних славянофилов (например, Данилевского), А. признавал идею общечеловеческой культуры, но все же верил, что мир будущего — это славяно-русский мир, пронизанный православной верой. В 1886—1887 вышло 7-томное издание сочинений А.

Д. К. Безнюк

АКСАКОВ Константин Сергеевич (1817—1860) — русский публицист, историк, филолог. Сын русского писателя С. Т. Аксакова. Окончил филологический факультет Московского университета. В 1833—1840 участник кружка Станкевича (западники). Основные сочинения: “Ломоносов в истории русской литературы и русского языка” (магистерская диссертация, 1840); статьи (написаны в 1852—1854) “Родовое или общественное явление был изгой?”, “Публика — народ. Опыт синонимов”, “О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности” — изданы в книге, “Теория государства у славянофилов” (сборник статей, 1898) и др. В студенчестве испытал влияние Гегеля (по словам Чичерина, А. был уверен, что “русский народ преимущественно перед всеми другими призван понять Гегеля”). Переводил Шиллера и Гёте. Как филолог создал собственное учение о языке. Исторические труды посвящены истории славян. С начала 1840-х перешел на позиции славянофильства, развивал в основном соци-

ально-политические аспекты этого течения, автор концепции “земли и государства”. Как и у всех славянофилов, у А. центральное место занимает проблема анализа самобытности русской культуры и истории, своеобразие личности в русской действительности. Общественная структура славян (особенно русских), по А., зиждется не на семье или клане (С. Соловьев), а на общине, особенностью которой — воля народа, совокупности личностей. Личность может идти двумя путями — самообособлением (что ведет к саморазрушению) или самоограничением во имя целого (общины). Община (“страна”, “земля”) живет по внутреннему нравственному закону, хочет мира, следует заповедям Христа, дает свободу личности: “личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре”, где каждый поет своим голосом. Диалектика общинности заключается в сохранении личного своеобразия и свободы, но в подчинении целому, общим целям. Общинность — особенность славянского, русского строя, но воинственные соседи вынуждают славян создать необщинный тип жизни — государство (“власть”), которое отделено от общины, живет внешним законом и принуждением. Государство образуется путем наделения властью избранного общиной монарха (в русской истории — призвание варягов Рюрика). Разделяя общину (сферу социального, целого, свободного) и государство, А. критикует Европу за преобладание внешней справедливости (права) над внутренней. В Европе “правда” (внутреннее начало) стала выражаться в законе в силу чрезмерного развития государственности, в силу того, что европейские государства — плод захватнических войн: “на Западе душа убывает, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством, совесть заменяется законом...”. В России община и государство, народ и царь жили в мире до реформ Петра I, который отобрал у общины совещательный голос. По мнению А., западные народы (в силу приведенных выше причин) страдают или исключительностью, или космополитизмом. Русский народ остается воплощением общечеловеческих принципов и “духа христианской гуманности”. Основа русской нравственности — крестьянство, не испорченное цивилизацией. А. не приемлет идею социальной революции и в записке Александру II (1855) советует избежать ее путем дарования демократических свобод (слова и мысли), разрешить созыв земских соборов. Славянофильство А. с его идеализацией общины позволило

охарактеризовать его как “настоящего анархиста” (Бердяев) и проповедника “мистического демократизма” (С. Венгеров). Еще одна характерная черта А. — в отличие от Хомякова и Киреевского — в том, что он видел в Западной Европе только зло, насилие, ошибочную веру (католичество и протестантизм), склонность к театральным эффектам. Но это не помешало А. выступать против славянского изоляционизма и национальной ограниченности.

Д. К. Безнюк

АКСЕЛЬРОД (псевдоним — Ортодокс) Любовь Исааковна (1868—1946) — российский советский философ, педагог и литературовед. Окончила философский факультет Бернского университета (1900). С 1903 — примкнула к меньшевистскому крылу российской социал-демократии. Последовательница идей Плеханова, член ЦК меньшевиков (1917). Педагогическая деятельность: Тамбовский государственный университет (1917—1920), Первый Московский университет (1920), Институт Красной профессуры (1921—1923). Сотрудник Института научной философии Российской ассоциации научно-исследовательских институтов АН СССР, а также социологического отделения Государственной Академии художественных наук. Основные сочинения: “Философские очерки” (1906), «Рецензия на книгу “Материализм и эмпириокритицизм”» (1909), “Мораль и красота в произведениях Оскара Уайльда” (1923), “К. Маркс как философ” (1924), “Философско-историческая теория Риккерта” (1924), “Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса” (1934) и др. Характеризуя работу Ленина “Материализм и эмпириокритицизм” на фоне духовных коллизий российской политической эмиграции начала 20 в., А. отмечала, что в области политики Ленин, подобно махистам-большевикам, сам принимает все свои ощущения и представления за реальную действительность. Мысль о связи между субъективизмом эмпириокритической гносеологии и волюнтаризмом тактики представителей большевизма неоднократно акцентировалась меньшевиками — А. стремилась отмежеваться от школярских изысканий нового союзника по философскому оружию (Ленина), полагая вполне достаточной предшествовавшую — несоизмеримо более профессиональную — критику махизма со стороны Плеханова. Согласно А. («Рецензия на книгу “Материализм и эмпириокритицизм”»), непонятна цель написания рассматриваемой работы: в книге нет “ни гибкости философского мышления, ни точности философских определений, ни глубокого понимания философских проблем. В общем книга со-

стоит из громадного количества выдержек, взятых из различных произведений философских писателей, и множества справок... Обилие цитат обыкновенно привлекает того писателя, который из них склеивает произведение, и, пожалуй, еще и того писателя, который из такого произведения их списывает”. Стремление Ленина “оказаться еще большим католиком, чем сам римский папа”, выразившееся в критике им Плеханова за “недостаточный материализм” в области гносеологии, забавляло А. По ее мнению, представителям философского материализма негоже опаривать у эмпириокритиков венец “настоящих наивных реалистов”, ибо материализм исходит из того, что ощущения никак не могут быть образами или копиями вещей, поскольку непохожи на порождающие их объективные процессы. По А., “теория иероглифов” Плеханова является собой более высокую ступень эволюции теории отражения, нежели “теория копий” Ленина. (Конечно, Ленин верно усмотрел в данной гносеологической позиции Плеханова отход от модели докантианской гносеологии — “познание как зеркало, отображающее противостоящий ему мир” — к гносеологии посткантианской. Однако если, по Ленину, данный процесс выступал как шаг по пути в пропасть “путаницы и лжи”, то реально это был поиск, созвучный всем последующим высокоперспективным обретениям профессиональной философии 20 в.) А., будучи философом-профессионалом, гораздо мягче оценивала просчеты эмпириокритицизма, отдавая должное важности поднимаемых им проблем, а также не считала зазорным сослаться на ценную мысль, высказываемую, например, Вундтом, отвергавшуюся Лениным лишь на том основании, что тот — “буржуазный” мыслитель. (По А., “автор обнаружил непонимание этой сложной проблемы. Зная критику Вундта, направленную против эмпириокритицизма, Ильин даже не сумел воспользоваться справедливым указанием лейпцигского мыслителя на то, что эмпириокритицизм смешивает понятие *causa* с пониманием *ratio*, причинность в процессах природы с логической зависимостью”. Аналогично перевод Лениным выражения Энгельса “*Naturnotwendigkeiten*” — или “необходимость в природе” — словоформой “необходимость природы” выступает, по мысли А., абсолютно далекой от сути какого бы то ни было понимания сути проблемы “компроматацией” мысли Энгельса, придавая ей “априорно-метафизический характер.”) Практикуемый Лениным эклектический способ ведения полемики, в рамках которого вся книга оказывается усеянной громадным количеством цитат и справок хронологического порядка, свидетельствует, согласно А., о неопытности и дилетантизме этого автора. А. цитирует Ленина: “Петухи Бюхне-

ры, Дюринги и К° (вместе с Леклером, Махом, Авенариусом и пр.) не умели выделить из навозной кучи абсолютного идеализма” “диалектики — этого жемчужного зерна”. “Полемика Ильина, отличаясь некоторой энергией и настойчивостью, — подчеркивала А., — всегда отличалась в то же время крайней грубостью, оскорбляющей эстетическое чувство читателя... когда крайняя, непозволительная грубость пускается в ход в объемистом произведении, трактуемом так или иначе о философских проблемах, то грубость становится прямо-таки невыносимой”. В философской дискуссии в СССР в 1920-х А. противостояла линии Деборина, являясь одним из лидеров “механистов”, но при этом не редуцировала философию к совокупности выводов естественнонаучных дисциплин.

А. А. Грицанов

АКСИОЛОГИЯ (греч. *axia* — ценность, *logos* — слово, учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам. Выделение и конституирование предметной проблематики А. как самостоятельной области философской рефлексии было связано: 1) с пересмотром обоснования этики (в которой бытие отождествлялось с благом) Кантом, противопоставившим сферу нравственности, т. е. свободы, сфере природы, т. е. необходимости, что требовало четкого разграничения должного и сущего; 2) с расщеплением понятия бытия в послегегелевской философии, которое разделяется на “актуализированное реальное” и “желаемое и должное”, рефлексией над теми теоретико-методическими и практически-действительными следствиями, которые следовали из тезиса о тождестве бытия и мышления; 3) с осознанием необходимости ограничения интеллектуалистских притязаний философии и науки, того, что познание не является областью их монополии и доминирования, а также того, что оно также связано сложными отношениями с направленностью человеческой воли (для которой критерияльное различие истины и неистины является далеко не единственным и не всегда определяющим среди иных критериев: добро — зло, прекрасное и т. д.); 4) с обнаружением неустраняемости из познания оценочного момента, разных модальностей и (позднее) типов организации мыслительной деятельности (логика, антропология, лингвистика, семантика и т. д., с которыми окажется связан новый поворот в развитии А.); 5) с постановкой под сомнение самых основополагающих ценностей христианской цивилизации в концепциях Шопенгауэра, Кьеркегора, Дильтея

и др., но прежде всего с “открытым вызовом” им, брошенным Ницше; б) с осознанием, с другой стороны, невозможности редукции понятия ценности к “благу” (традиция, идущая от Платона) или ее понимания как “стоимости”, экономической ценности (традиция, утвердившаяся в классической политической экономии, существенно переосмысленная Марксом в “Капитале” и положенная затем в основу марксистской А., будучи соединена с разработками раннего Маркса и другими аксиологическими теориями). Таким образом, А. конституируется как философская дисциплина в специфических конкретно-исторических условиях философско-интеллектуальной жизни Европы, характеризующихся исчерпыванием импульсов, заданных Просвещением, осознанием (скорее, предчувствием) переломности эпохи и необходимости смены вектора развития. В философии это вылилось в стремлении подвести черту под классическим этапом ее развития, что, в частности, стало фиксироваться и терминологически в определении направлений и школ как “нео” философий (неокантианство, неогегельянство и т. д.), а содержательно (кроме всего остального — смены проблематики, стилистики и т. д.) выразилось в том числе в плюрализации способов философствования, порождении многих разноаксиологически ориентированных традиций. Обращение к проблемам А. оказалось в этой ситуации одновременно и симптомом кризиса просвещенческого рационализма и способом его преодоления, свидетельством завершения одной фазы философского развития и в то же время основой переструктуриации философского знания. Более того, “аксиологизация” познания обнаружила принципиальную различность (иноорганизованность и инопорядочность), а также взаимодополнительность и взаимопроникновение друг в друга разных возможных систем знания (сама идея построения и анализа различных “возможных миров”, столь популярная в 20 в., предзадавалась аксиологическими изысканиями второй половины 19 в.). Именно в А. и благодаря ей была осознана со всей очевидностью неоднородность самого научного знания, наряду с естественнонаучным, математическим, техническим знанием было конституировано как особое социальное и гуманитарное научное знание. Антропологический и экзистенциальный поворот в философствовании также предопределен во многом произошедшим ранее аксиологическим поворотом. Основной вопрос, который изначально поставила А. и который потом внутри нее неоднократно переформулировался, — это вопрос об условиях возможности оценок, имеющих “абсолютное значение”, их критериях и соотносимости разных систем ценностей между собой. Тогда основную задачу А. можно ви-

деть в анализе того, как возможна ценность в общей структуре бытия и как она соотносится с миром личного бытия, с данностями социума и культуры (как ценности, будучи обращены к человеку, реализуются в действительности). Последнее выводит А. за рамки чисто философской дисциплинарности и требует ее переформулирования в терминах социогуманитарной науки (социологии, психологии, культурологии и т. д., выступая основанием попыток построения отдельной научной дисциплины — аксиометрии). Решение названной задачи породило в А. изначально различные ответы в зависимости от понимания самой природы ценности, способа ее существования, источника ее возникновения (продуцирования). Одна из основных версий (в нескольких вариантах) А. была предложена в неокантианстве, и квалифицируется в А. как трансценденталистская. Традиционно начало дисциплины связывается с именем Лотце, введшим в своем анализе логических и математических истин понятие “значимости” как специфической характеристики мыслительного содержания, а в эстетических и этических контекстах использовавшим в аналогичном смысле понятие “ценности”. Взгляды Лотце развил Коген. Согласно Когену, ценности связаны с порождающей их “чистой волей” трансцендентального субъекта, при этом само трансцендентальное понимается как основополагание, постоянно заново совершаемое мышлением (в частности, в этике постоянно “перепологается”) идея свободы человеческой личности как абсолютный идеал, т. е. ценность. Основной же вариант трансцендентальной версии А. был предложен Баденской школой неокантианства (Виндельбанд и Риккерт). Виндельбанд обосновывал через теорию ценностей общезначимость не только нравственного действия, но и теоретического (философского) познания в целом. Утверждая “абсолютность оценки” как “коренного факта” философии, Виндельбанд видел в А. способ преодоления релятивизма, отождествляемого им со “смертью” философии. Ни от чего и ни от кого не зависящая и в этом смысле абсолютная значимость (ценности истины, добра и красоты), к которой стремятся ради нее самой, обнаруживается в ценностях-благах культуры (наука, право, искусство, религия, “нормирующие” ценностные содержания) и обращается к познающему, созерцающему и действующему индивиду, выступая как требования должностования. Носитель ценностей и источник нормотворчества — трансцендентальный субъект. Как принципы бытия, познания и деятельности трактовал ценности Риккерт, считая, что единство “Я” и мира возможно только как единство действительности и ценности. Трансцендентные ценности обнаруживаются в имма-

нентном мире как “смыслы”, зафиксированные в культуре как “значимости” (нормативные требования должностования). Изучаются ценности в науках о культуре с помощью особых идиографических методов, отличных от генерализирующих методов естествознания (наук о природе). Тем самым А. оборачивается и специальной методологией (одной из основных тем, в частности, социологии 20 в.). В целом же трансцендентальная версия неокантианства может быть охарактеризована как нормативистская (нормативизм), ведущая либо к “субъективизации” (плюрализации) проблематики А., либо к ее “спиритуализации” через постулирование сверхчеловеческого логоса. Поэтому наряду и параллельно с трансценденталистской версией возникают разные варианты онтологизации и субъективизации ценностей. Онтологизацию А. можно проследить по работам Шелера, Н. Гартмана, Brentano и др. Так, Brentano, различая акты представления, суждения и “любви и ненависти”, источником ценностей считает представления, как более фундаментальные феномены, чем акты выбора (суждения) на основе рациональной воли в неокантианстве, ведущие к неоправданной интеллектуализации понятия ценностей. В основе объективности ценности лежит объективность всеохватывающего чувства “любви-ненависти” (предпочтений и отвержений). Для Н. Гартмана с точки зрения его имманентно-трансцендентного отношения субъекта и объекта предмет познания постулируется за пределами самого познавательного акта и наделяется онтологическим статусом, модальностью (ценностно) по-разному “смоделированным”. В свою очередь, он различает познание и эмоционально-трансцендентные акты, позволяющие схватывать действительность непосредственно и прямо, а действительности “навязываться” субъекту. Кроме того, ценность обнаруживается в предвосхищениях субъекта (таких, как надежда, страх, беспокойство), а также фиксируется в спонтанных ориентационно-поисковых актах субъекта (вожделении, желании, воле). Таким образом, в ценностном отношении один полюс постулируется эмоционально-трансцендентными актами, а другой их интенциональными предметами, т. е. ценностями (они даны в интуиции, возникающей в актах любви-ненависти, как безоговорочное принятие-отвержение). Тем самым Гартман попытался обосновать А. вне религиозной проблематики и не прибегая к авторитету Бога (возможность высокой нравственности при атеистической посылке, необходимым для обеспечения свободы человеческого деяния, ориентированного на ценность, обоснованная в его “Этике”). Иной, ставший классичес-

ким, вариант онтологизации проблематики А. предложил Шелер, у которого реальность ценностного мира гарантируется “вневременной аксиологической серией в Боге”, лишь отражаемой и воплощаемой на индивидуальном уровне, на котором типология личностей задается типологией их иерархизированных систем ценностей, задающих личностную онтологичность. Такой подход потребовал “переворачивания” ценностного отношения: не от целей к ценностям, а, наоборот, от ценностей через волю к целям, в котором акт предпочтения (основанный на чувстве любви-ненависти) и есть суть познания ценностей. Структура ценностей априорна, они вечно тождественны сами себе, но в актах предпочтения устанавливаются их “ранги”, на основе трех критериев: долговечности, “неделимости”, способности к вызыванию у человека чувства удовлетворенности. Таким образом, Шелер ввел в А. проблематику типологии ценностей. Противоположной “онтологизму” в А. является версия субъективизации и психологизации понятия ценности. Вариантом такой версии является прагматизм, прежде всего инструментализм Дьюи, связавший понятие ценности со стандартизируемыми и типологизируемыми (социологически) представлениями о прагматически и утилитаристски понимаемой “полезности”. Иной вариант “субъективизации” проблематики А. предложен в экзистенциализме, редуцирующем в конечном итоге ценности к выражению индивидуальной воли человека. “Моя свобода — единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать меня в принятии той или другой ценности, той или другой определенной шкалы ценностей... Моя свобода вызывает у меня тревогу потому, что она лежит в основе ценностей, а сама лишена основания” (Сартр). Отождествлением ценности с “благом” отличалась позиция позитивизма, социологически редуцирующего их или к норме, задающей ценностью, но получающей легитимизацию от стоящей за ней “санкции”, или к операционным определениям, сводящим ценность (в конечном итоге) к верифицируемым фактам непосредственного опыта. В этой версии А. ценностью могли выступить любые предметы, обладающие поддающимся определению содержанием и значением для членов социальной группы, или “правила поведения”, с помощью которых социальная группа сохраняет, регулирует и распространяет собственные типы действия среди своих членов (Знанецкий и У. Томас). Психологизированный вариант “субъективистских” версий задается в бихевиоризме, теории обмена, частично в символическом интеракционизме, в трактовках ценно-

сти как возникающей в процессах межсубъектных социокультурных обменов и взаимодействий в интерсубъективном пространстве. Все эти версии (за исключением экзистенциалистской) отличает сведение ценности к факту, неразличение ценности и ее носителя, смещение ценности и предметных реальностей. Крайняя позиция в подходе к А. выражена Ф. Адлером, отказывающим понятие ценности в какой-либо содержательной наполненности, а следовательно, и значимости, а А. — в возможности существования как дисциплины, занимающейся реальными проблемами (наблюдаемы факты поведения, но не ценности). Противоположную крайность презентует натуралистическое понимание ценностей как атрибутов самих предметов действительности, не зависящих от наличия или отсутствия отношения к этим предметам субъектов. Особый круг версий А., получивших широкое распространение в 20 в., продуцирует культурно-исторический релятивизм, истоки которого видят в идее аксиологического плюрализма Дильтея, вводящей в научный оборот представление о множественности равноправных ценностных систем, познаваемых с помощью исторического метода. Фактически им была впервые сформулирована нашедшая впоследствии многочисленных продолжателей программа критики самой возможности общей А. внутри А. (а не из внешней позиции как в нигилирующей критике Ф. Адлера) как необоснованного абстрагирования от конкретно-исторических контекстов и произвольной абсолютизации некоей одной “подлинной” системы ценностей. Эта версия была поддержана Шпенглером, Тойнби, Сорокиным и др. “Выведение” А. за рамки чисто философской дисциплины и открывающиеся при этом эвристические возможности со всей очевидностью продемонстрировала социология, прежде всего культур-ориентированная. Первый ввел проблематику А. в социологию М. Вебер, исходивший из неокантианской методологии и резко выступавший против позитивизма и психологизма в подходе к пониманию ценностей, избегая крайностей “чистой значимости” (ценности, взятой самой по себе) и “растворения ценности” в имманентном бытии. Вебер сделал предметом своего рассмотрения и отправным пунктом своей социологии анализ “имманентного смысла” переживаний и действий людей, т. е. субъективно подразумеваемый смысл”. Поведение становится действием (целерациональным или ценностнорациональным, а не остается традиционным и не является аффективным) только тогда, когда и поскольку оно связывается действующим индивидом с конкретным субъективным смыслом. Смысл же задается через соотношение с ценностью, позволяющее артикулировать индивидуальные цели и норма-

тивировать сами ценности. Постигаются ценности в понимающе-объясняющих процедурах (отсюда программа понимающей социологии). В целом “социологизация” А. шла в русле общей тенденции сдвига в А. от проблем нормирования и значения к проблемам смысла и анализу коммуникативно-языковых практик (как “мест бытования” ценностей). Другая линия внедрения аксиологических идей в социологию прослеживается от первой разрывной социологической теории Знанецкого через Сорокина к Парсонсу, считавшему ценности высшими принципами, обеспечивающими согласие (консенсус) в обществе и придающими значимость проявлениям конкретной эмпирической данности. Выделенные пять основных версий (со множеством вариантов внутри них) совместно с марксистской А. (шестая версия) и задают в своих продолжениях пересекающиеся исследовательские поля современной А. (определяемые ответами на вопросы: “что такое ценности?”, “каким образом они существуют?” и “откуда возникают?”). В традициях русской философии наиболее развитыми аксиологическими подходами оказались неокантианский нормативизм (Новгородцев, Кистяковский и другими), феноменолого-герменевтический смысло-анализ Шпета, совершенно оригинальная (не имеющая прямых “западных” аналогов) концепция теории ценностей как “теории творчества” или “теории символизма” Белого, но прежде всего религиозно-ориентированная версия А., предложенная в различных вариантах В. С. Соловьевым, Бердяевым, Франком, Флоренским, Н. О. Лосским и др. мыслителями “русского религиозного ренессанса”, которая может быть рассмотрена наряду с шестью уже обозначенными выше (основные ее концепты: “богочеловечество”, “софийность”, “соборность” и т. д.). Советская философия долгое время игнорировала ценностную проблематику и не признавала за А. статуса особой философской дисциплины. Возрождение интереса к А. связано с пионерскими работами В. П. Тугаринова (в философии), О. Г. Дробницкого (в этике), А. А. Ивина (в логике) и др. В 1966 вышла работа “Проблемы ценности в философии”, в 1978 — “Философия и ценностные формы сознания”, ставшие “программными” в советской А. Работами ряда авторов (Бакрадзе, П. П. Гайденко, Б. Т. Григорьян, Ю. Н. Давыдов, М. А. Киссель, Н. В. Мотрошилова, И. С. Нарский, Э. Ю. Соловьев и др.) в научный оборот была введена основная проблематика европейской А. (под этикеткой ее “критики”). Особая область аксиологических разработок — “реконструкция” марксистской А., давшая начало многим оригинальным концепциям (но уже в польской, венгерской, чехословацкой А. того времени). А. возвращалась и через

культурологические анализы (Аверинцев, А. Я. Гуревич, Г. С. Кнабе, В. Л. Рабинович, А. М. Пятигорский, Померанц и др.), психологию (Узнадзе и его школа), социологию (В. А. Ядов и его школа). Таким образом, и в условиях монополии на философскую истину А. оказалась тем “тройным конем”, который подтачивал устои официального философствования, вводил принципы методологического плюрализма (хотя формально обсуждение шло в рамках марксистской философии). Более того, обнаруживается, что А. позволила сохранить определенную преемственность в развитии, например, грузинской философии (Нуцубидзе, Баградзе, Узнадзе, Какабадзе, Н. З. Чавчавадзе и др.). Таким образом, можно констатировать, что к настоящему времени А. утвердился как особая область знания не только в западной, но и в постсоветской традиции. Более того, современная А. выходит на новый этап своего развития (ценностный релятивизм постмодернизма, компаративистская философия, герменевтические теории, философия и социология знания, философия и социология образования и т. д.), связанный во многом с трактовкой философии как самосознания культуры, как рефлексии над ее предельными (смысловыми и ценностными) основаниями, как средства конструирования и освоения новых “возможных человеческих миров” (см. *Возможные миры*) (в этом отношении соотносимой с искусством, религией и наукой), как задающей не только теоретическое, но и практически-духовное отношение к миру и человеку (в этом плане соотносимой с этикой, правом и наукой), в том числе на основе “ценностного причинения” (механизмы целеполагания и долженствования). А. поворачивает философское и социогуманитарное познание к анализу феноменов личности и индивидуальности, “человеческого в человеке”, смыслом и оправданием человеческого бытия, его идеалам и императивам. В настоящее время А. как теория дополняется феноменологией ценностей (история как генетическое “дедуцирование” ценностей, социология как репрезентация типов и иерархий ценностных систем, культурология как конкретный целостный анализ автономных культурных образований). В качестве особого уровня научного изучения ценностей предлагаются различные программы аксиометрии. (См. *Ценность, Ценностная ориентация, Оценка, Аксиометрия.*)

В. Л. Абушенко

АКСИОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД (греч. *axioma* — значимое, принятое положение) — способ построения теории, при котором некоторые истинные утверждения избираются в качестве исходных положений (аксиом), из которых затем логическим путем выводятся и доказываются осталь-

ные истинные утверждения (теоремы) этой теории. Научная значимость А. М. была обоснована еще Аристотелем, который первым разделил все множество истинных высказываний на основные (“принципы”) и требующие доказательства (“доказываемые”). В своем развитии А. М. прошел три этапа. На первом этапе А. М. был содержательным, аксиомы принимались на основании их очевидности. Примером такого дедуктивного построения теории служат “Начала” Евклида. На втором этапе Д. Гильберт внес формальный критерий применения А. М. — требование непротиворечивости, независимости и полноты системы аксиом. На третьем этапе А. М. становится формализованным. Соответственно изменилось и понятие “аксиома”. Если на первом этапе развития А. М. она понималась не только как отправной пункт доказательств, но и как истинное положение, не нуждающееся в силу своей очевидности в доказательстве, то в настоящее время аксиома обосновывается в качестве необходимого элемента теории, когда подтверждение последней рассматривается одновременно как подтверждение ее аксиоматических оснований в качестве исходного пункта построения. Помимо основных и вводимых утверждений в А. М. стал выделяться также уровень специальных правил вывода. Таким образом наравне с аксиомами и теоремами как множеством всех истинных утверждений данной теории формулируются аксиомы и теоремы для правил вывода — метааксиомы и метатеоремы. Гёделем в 1931 была доказана теорема о принципиальной неполноте любой формальной системы, ибо в ней содержатся неразрешимые предложения, которые одновременно недоказуемы и неопровержимы. Учитывая накладываемые на него ограничения, А. М. рассматривается как один из основных методов построения развитой формализованной (а не только содержательной) теории наряду с гипотетико-дедуктивным методом (который иногда трактуется как “полуаксиоматический”) и методом математической гипотезы. Гипотетико-дедуктивный метод, в отличие от А. М., предполагает построение иерархии гипотез, в которой более слабые гипотезы выводятся из более сильных в рамках единой дедуктивной системы, где сила гипотезы увеличивается по мере удаления от эмпирического базиса науки. Это позволяет ослабить силу ограничений А. М.: преодолеть замкнутость аксиоматической системы за счет возможности введения дополнительных гипотез, жестко не связанных исходными положениями теории; вводит абстрактные объекты разных уровней организации реальности, т. е. снять ограничение на справедливость аксиоматики “во всех мирах”; снять требование равноправности аксиом. С другой сторо-

ны, А. М., в отличие от метода математической гипотезы, акцентирующего внимание на самих правилах построения математических гипотез, относящихся к неисследованным явлениям, позволяет апеллировать к определенным содержательным предметным областям. (См. *Гипотетико-дедуктивный метод.*)

В. Л. Абушенко

АКСИОМЕТРИЯ (греч. *axia* — ценная, *metreo* — измеряю) — формирующаяся комплексная научная дисциплина, ставящая своими целями выявление: актуально и потенциально презентированных в конкретных социокультурных средах и ситуациях “наборов” ценностей и ценностных систем (феноменология); соотносительной значимости ценностей между собой и у разных социальных субъектов (измерения и статистики); существующих механизмов “ценностного причинения”, т. е. целеполагания и долженствования (социальная психология); реально существующих типологий ценностей и их носителей-субъектов (социология); генезиса и развития ценностных представлений и самих ценностей (историческая социология и культурология). Основанием А. выступает аксиология как философская дисциплина, взятая в одной из своих методологически обосновываемых для аксиометрического анализа версий. А. претендует на развитие подходов, ранее развивавшихся в социологии и психологии как исследование ценностных ориентаций, социальных установок и аттитюдов (“внутрикультурные” исследования), в социологии и антропологии как кросс-культурные исследования. Особый упор в А. делается на изучение ценностей в целостных социокультурных и исторических контекстах и на новых методолого-методических основаниях. В качестве методов работы в А. называются: тесты (направленные на изучение мотиваций и личностных выборов); проективные методики (предполагающие “проигрывание” аксиологической проблематики в условно-задаваемых ситуациях и режимах); аксиобиографические методики (ориентированные на выявление личностных смыслов респондентов и наиболее значимых, аксиологически окрашенных событий их жизни); методы социопсихолнгвистики или метасоциопсихологии (позволяющие фиксировать смысловую воспринимаемость речи, текстов и сообщений); контент-анализ (измерение “встречаемости” и частотности аксиологически значимых единиц-сигналов) и информационно-целевой (смысловой, содержательный) анализ текстов и любых иных знаково-закрепленных продуктов человеческой деятельности; социометрия (фиксация и анализ предпочтений в социальных группах); метод семан-

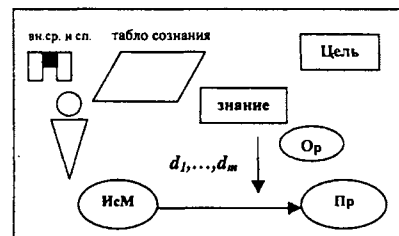
тического дифференциала (основанный на шкальном измерении ценности через характеризующие ее антонимические пары прилагательных); работа в фокус-группах (основанная на срежессированном по сценарию “представлении”, “разыгрывании”, обсуждении интересующей проблематики в режиме групповой работы); методы статистической обработки и качественного анализа получаемых результатов. Насущная потребность конституирования А. как особой научной области очевидна. Несмотря на то, что измеренческий подход активно культивируется как в социологии (Р. Инглехарт, США), так и в социальной психологии (М. Рокич, США), и несмотря на то, что многие теоретические положения этого подхода обретают в современном социальном познании универсальный статус (например, широкое распространение предложенной Рокичем аксиологической шкалы, включающей в себя 18 фундаментальных ценностей), в должном статусе термин “А.” ввел в социально-философский оборот белорусский социолог и философ А. П. Вардомацкий. (См. также Аксиология.)

В. Л. Абушенко

АКТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ — в СМД-методологии — минимальная реализационная единица Д. Одно из понятий и модельных представлений теории Д. Представления об акторной стороне Д. разрабатывались в 20 в. в рамках различных дисциплин: в социологии (М. Вебер, Дж. Г. Мид, Парсонс), психологии (А. Н. Леонтьев), научной организации труда (Ф. Тейлор). Попытка чисто методологической разработки данной проблемы предпринималась Котарбинским (см. Праксеология). В границах данной трактовки акторное самоосуществление Д. противопоставляет ее онтологии природных, естественных процессов по основаниям временной и пространственной гомогенности/гетерогенности, конечности/бесконечности, непрерывности/дискретности, самоотжественности/несамоотжественности. Д. в своей реализации выступает не как гомогенный, непрерывный и самоотжественный процесс, а как развертывание дискретных единиц — неоднородного множества единичных, индивидуализированных А. В этом контексте А. — локализованный в пространстве и времени процесс, причем процесс организованный и структурированный. Именно структурированность и организованность А. Д. не позволяют свести его только к процессуальным проявлениям — действиям. А. Д. — это сложная система, требующая многостороннего описания. Разными исследователями выделяются и акцентируются различные структурные компоненты А. Д.: сам актер (действующий индивид), пред-

мет, цель, средства, культурные и социальные нормы и др., а также различные процессуальные единицы — действия, процедуры, операции. Неоднократно предпринимались попытки задать А. Д. в качестве основной единицы анализа социально-деятельностных феноменов. Действительно, многообразные А. Д. формируют исходную эмпирическую реальность, проявляющую Д. как таковую. Однако реализация в А. Д. структур, трансцендентных самим А., приводит к постановке методологической проблемы и ограничению объяснительных возможностей акторного подхода. Выделение индивидуального А. Д. теоретико-объяснительной функцией порождает ряд парадоксов и проблем, основная из которых состоит в разрыве между микро- и макроуровнями описания. Основные социально-гуманитарные феномены (Д., язык, мышление, культура, техника) не получают удовлетворительного объяснения исходя из отдельных действий и А. Альтернативная стратегия — холизм, предполагает выделение в качестве исходных единиц надындивидуальных систем, в пределе — всего социокультурного организма, совокупной Д., рассматриваемой как система. Отдельные А. Д. выступают тогда элементами системы, детерминированными ее структурными свойствами. С общих теоретико-деятельностных позиций такой подход развивал Шедровицкий. Вместе с тем он полагал, что Д. представляет собой неоднородную полиструктуру и в силу этого не может быть редуцирована к одной-единственной единице. Необходим набор взаимодополнительных единиц, каждая из которых имеет свою область применения и интерпретации. Одной из таких модельных и оперативных единиц теории Д. и выступает единица кооперированной Д. — А. Д. Фундаментальное значение при этом приобретает дихотомия парадигматических и синтагматических систем, культурно-нормативных и социатальных компонентов Д. Всякий А. Д. конституирован определенными парадигматическими комплексами, реализует их в социальной ситуации. Онтологический статус отдельные А. Д. обретают только по отношению к системе воспроизводства Д. в целом, понимаемой как взаимосвязь процессов трансляции и реализации культуры. Система Д. может воспроизводиться только при условии, что отдельные индивиды способны строить процедуры Д. на основе эталонов, знаковых и вещественных средств. Таким образом, “живые” А. Д. оказываются условием воспроизводства Д. и механизмом реализации культуры. Такое методологическое полагание заставляет выделять в А. Д. прежде всего его нормативную структуру, являющуюся условием его осуществления и репродукции. Несмотря на свою индивидуализированность и уникальность, А. Д. оказываются

жестко детерминированными различными факторами: системой культуры, знаково-значимыми комплексами, социальной организацией, техникой и технологиями, закрепленными формами рефлексии и др. По существу сам индивид выступает в заданных функциональных рамках особым орудием Д., а не ее субъектом. Актор и субъект Д. нетождественны. Субъектность, согласно СМД-методологии, предполагает мыслительную, коммуникативно-рефлексивную и организационно-технологическую ассимиляцию Д. На уровне отдельного А. Д. проблема субъекта, с позиций СМД-методологии, неразрешима. Основное теоретическое и модельное значение понятие А. Д. приобретает в подходе Шедровицкого при анализе процессов и структур социально-деятельностной кооперации. Кооперация рассматривалась им как важнейший механизм развертывания Д. В качестве элементарно-функциональной единицы кооперированной Д. и был вычленен А. Д. В этой связи была введена известная в СМД-методологии “схема А. Д.”.



В правой нижней части изображена “объектная” часть Д.: Пр — продукт, получающийся в результате процедуры и производимых ею преобразований; ИсМ — исходный материал, из которого этот продукт производят; d_1, \dots, d_m — действия, приложенные к материалу; Ор — орудия и вообще любые внешне выраженные средства; из числа средств особо выделяются знания, фиксируемые в знаковой форме. В левой верхней части схемы изображена “субъектная” часть Д.: сам индивид, “табло” его сознания, вн. ср. и сп. — внутренние (интериоризированные) средства и способности, необходимые для оперирования всеми средствами и осуществления действий; цель Д., которая может рассматриваться и как “объектный” и как “субъектный” элемент Д. В системе сложнокооперированной Д. отдельный А. Д. приобретает совсем иное значение. Являясь по существу абстрактной моделью продуктивной Д., схема А. Д. используется как конструктивная и оперативная единица, из которых собираются и моделируются сложные системы кооперированной Д. Принципы сборки схем-единиц в сложные системы разнообразны. Каждый внешне выраженный, или “объектный”, элемент А. Д. или даже вся его система в целом могут стать тем, что поступает в другие или из других единиц

Д., и, таким образом, конституирует определенную связь кооперации. Но могут быть и принципиально иные способы связи единиц, не предполагающие переноса материальных элементов (например, рефлексия). Схема А. Д. является по существу топикой или организацией пространственных мест. Элементы (топы) схемы могут заполняться самым разнообразным материалом. Например, на место ИСМ может быть положен человек или другая Д. Особо необходимо отметить, что индивид также интерпретируется в рамках схемы не как субъект Д., а как топы либо функциональное место с заданными нормативными требованиями, допускающее сменный материал, передачу отдельных функций машинам и т. п. Топическая интерпретация позволяет описать на этой схеме практически любую типологически определенную Д.: не только производственную, но и научно-исследовательскую, проектировочную, инженерную, педагогическую и др. (См. также Деятельность в СМД-методологии.)

А. Ю. Бабайцев

АКТУАЛИЗАЦИЯ (лат. *actualis* — деятельный, действенный) — 1) действие, направленное на приспособление чего-либо к условиям данной ситуации; 2) в субъективно-идеалистическом учении — абсолютизация принципа деятельности и отождествление реальности с активностью субъекта; 3) в методологии науки — использование актуалистического метода (сравнительно-исторического), согласно которому на основе изучения современных процессов можно судить об аналогичных процессах прошлого; в палеонтологии актуалистический метод дополняется данными экологии современного органического мира; 4) в герменевтике — форма понимания текста на уровне его интерпретации, которая предполагает выделение характеристик текста, соотносимых со смысловыми структурами читателя (слушателя). Предельным выражением А. как смыслового погружения в текст является конъюнктуризация; 5) в математической логике — построение бесконечности, мыслимой как завершенная, целостная совокупность объектов, актуальная бесконечность (например, множество действительных чисел, заключенных в интервале между числами 0 и 1) в отличие от неактуализируемой потенциальной бесконечности (например, множество натуральных чисел); 6) в политике, дипломатии — реализация, приведение в исполнение идеи, плана; придание степени важности (находящейся в зависимости от степени подтверждения, освещения в средствах массовой коммуникации) явлению или действию.

С. В. Воробьева, Ю. А. Коршунов

АКТУАЛЬНОСТИ ТЕОРИЯ (актуализм) — идущее от Гераклита учение о том, что неизменное бытие не-

возможно, что, более того, все бытие есть вечное становление, живое движение. Согласно Лейбницу, “субстанция по своей природе не может быть бездейственной”. В психологии А. Т. выступает против сведения явлений психической жизни к физиологической основе; вместо этого вводится понятие физического акта без лежащей в его основе субстанции. Метафизическая А. Т. утверждает, что вся действительность сводится в конечном счете к актам деятельности без субстанции, которая лежала бы в их основе (Вундт, Ф. Паульсен).

С. Ю. Солодовников

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

А. А. Грицанов

АКЦИЯ (лат. *actio* — действие) — одна из аристотелевских категорий. *Actio transiens* — действие, направленное вовне, на какой-либо иной предмет; *actio immanens* — действие, направленное внутрь, на самого себя (например, действие энтелехии в живом существе).

С. Ю. Солодовников

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

мился фундаментировать на рациональные основания таким образом, чтобы мышление подчинялось правилам логики: “У авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами”. По А. Л., источник порождения природы, который она не ведает, — в Боге, истоки мысли могут и должны быть находимы в вере и теологии мистического плана. Мистическое познание “верит, чтобы познать”, природное познание “познает, чтобы верить”.

А. А. Грицанов

АЛГОРИТМ (лат. *algorithmi, algorithmus*; первоначально — транслитерация имени среднеазиатского ученого 9 в. Мухамеда бен Мусы аль-Хорезми) — одно из основных понятий логики и математики. Термин А. был введен в математику Лейбницем в связи с разработкой им вопросов дифференциального исчисления. Под А. понимаются последовательность точно описанных операций, выполняемых в определенном порядке. Примерами А. могут служить точно установленные предписания решения математических, логических, физических и всяких других задач, когда эти задачи являются заведомо решаемыми. Массовость А. понимается как то обстоятельство, что исходные данные задач изменяются лишь в определенных пределах. Детерминированность А. состоит в том, что путь решения задач predetermined однозначно. Результативность А. означает, что на каждом шаге процесса решения задачи известно, что считать его результатом. Алгоритмической называют проблему отыскания для ряда конкретных задач как самого А., так и его массовости.

Г. В. Белая

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859—1938) — английский философ-неореалист. Родился в Австралии, переехал в Англию в 1877. Профессор университета в Манчестере (1893—1923). Один из авторов теории “эмерджентной эволюции”. Основные работы: “Моральный порядок и прогресс” (1889), “Птоломеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной” (1909), “Ощущения и образы” (1910), “Основание реализма” (1914), “Пространство, Время и Божество” (в четырех книгах, 1920), “Несколько разъяснений” (1921), “Красота и другие формы ценности” (1933), “Историчность вещей” (1936) и др. Пафосом творчества А. было “дать ясное описание” мира, в котором мы живем, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, “...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп”. Свой метод

А. характеризовал как “попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте”. В статье “Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной” А. подверг критике философский идеализм, особенно в лице Канта. Согласно А., “коперниканская революция” Канта, помещившая субъекта в фокус системы эмпирической реальности и познания, по сути явила собой “птолемеевскую контрреволюцию”: дух превратился в центр действительности. Дух же, по мнению А., лишь наиболее развитая часть Вселенной, выступающая одним из свойств вещей. Утверждая собственный “новый реализм”, А. писал: “Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающие им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придало суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования”. Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присущую натурализму установки на “обеднение” и “обесценивание” сознания, А. использовал идею “эмерджентной эволюции”, восходящую к Дж. Г. Льюису (“Проблемы жизни и сознание”, 1875) и впоследствии эволюционистски интерпретированную Ч. Л. Морганом (“Инстинкт и опыт”, 1912). В соответствии с моделью “эмерджентной эволюции” А., материя, как и жизнь, как и психика, “эмерджентно” (“внезапно”, “скачкообразно”) возникла из “пространство-времени” Эйнштейна — Г. Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом — “низусом” (лат. *nisus* — порыв — термин, встречавшийся уже у Лейбница и Гегеля), устремленным к новому. Согласно А., “многие удовлетворяются, сказав, что это (возникновение нового. — А. Г.) есть дело Божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом”. (Вселенная, по А., “насквозь исторична, она — сцена движения”.) Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, породила, по А., не только вещи с их качествами, жизнь, психику, ценности, “ангелов”, но и самого Бога. Онтология А. элиминирует из “объема” “эмерджентной эволюции” все содержательные наполнения: в “сухом остатке” у А. обнаруживается лишь “нераздельное” “пространство-время”. (По мысли А., “не будет преувеличением сказать, что решение всех жизненно важных проблем философии зависит

от решения вопроса о сущности пространства и времени и, конкретнее, об их соотношении друг с другом.) Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются “конфигурациями” пространства и времени. Анализ “категорий” как всепроникающих и вездесущих свойств вещей, как определений первичного материала — пространства-времени, А. посвятил вторую часть (“О категориях”) книги “Пространство, Время и Божество”. Категории как признаки пространства-времени, остающиеся постоянными при всяких изменениях, — субстанция, взаимодействие, тождество, количество, целое, часть, универсальность, отношение и т. д. — А. обозначал как “тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной”. По А., нет “конкретных сущих” и “универсалий” — всякое сущее есть “индивидуальное”, т. е. сразу “конкретное” и “универсалия”. Оно является “конкретным сущим”, поскольку отличается от других вещей с таким же “общим планом строения”; и “универсальным”, ибо один и тот же план строения повторяется повсюду либо как строение того же самого конечного сущего (катящийся мраморный шарик сохраняет свою форму), либо как строение разных конечных сущих (все мраморные шарики одинаково устроены). Проясняя в третьей части (“Порядок и проблемы эмпирического существования”) книги “Пространство, Время и Божество” вопрос о “соотношении” эмпирических качеств вещей с лежащими в их основании движениями, А. выходит на актуальнейшую проблему философии 20 в. об отношении сознания и тела (см. Тело). Последнее отношение, по мнению А., состоит в том, что *тот самый процесс*, который воспринимается изнутри, или “переживается” как ментальный процесс, может быть созерцаем как нервный процесс. Физиологические процессы определенного уровня сложности суть акты сознания. Сознание есть новое качество, “объяснения” возникновения новых качеств у нас нет — по А., он “просто имеет место”. (По мысли А., “живое тело является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет”.) Выяснение последовательности и количества стадий генерирования новых качеств — удел естествознания; философ-метафизик же удовлетворяется общим пониманием “уровня существования”. Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе “предсказанным”. Функции же

“познающего” (не обязательно человека) иерархизированы так: “наслаждение” собою; “созерцание” низших уровней действительности; “осведомленность” о вещах, порядковых с ним. “Познающий” более низкого ранга может у А. лишь “предоцутить” природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимо лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт. Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не принося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. С точки зрения А., избыточная субъективизация релятивизма, порожденного теорией относительности, неверна: “...метафизически позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания”. Материальность постигается у А. посредством чувства сопотвращения, не предоставляющего людям конкретной информации о действительности, но при этом однозначно утверждающего нас в материальном аспекте последней. По А., такое положение вещей лежит “по ту сторону” каких бы то ни было объясняющих реконструкций: “...существование возникших качеств, описанных таким образом, есть нечто такое, что должно быть принято с “естественным благоусмием” исследователя... Оно не допускает объяснения”. По сути идеалистически интерпретируя теорию относительности, А. утверждал, что “пространство-время есть система движений, и могли бы называть пространство-время движением... Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, если простительно явное противоречие, они — идеальные действительности”. (“Точки-моменты” у А. суть конечные единицы пространства-времени.) Гносеология А. фундировалась предположением о том, что “представление об объекте не есть умственная картина, произведенная вещью в моей душе, но сама вещь или извлечение из нее”. Сознание таким образом выступает свойством определенных органических структур: дерево не находится внутри нашего сознания, но предстает ему как объект, “сопребывающий” с носителем сознания. Материал мира, согласно мнению А., нейтрален по отношению к сознанию и реальности. Акт сознания у А. суть волевое движение, реакция на объект. Последний постигается именно движением воли — “содержание” ментального акта не является бледной копией его объекта. Этому содержанию присущи психологические свойства, характерные для ментального акта как процесса (а именно интенсивность

и направленность). Познание (своей) ответственное, по А., и “психической” компоненте вещей: “материальности” в неорганической природе; “качеству жизни” — в органической; “божественности” — в мире в целом) сводимо к соприсутствию объекта и субъекта. При этом “объекты обязаны сознанию только тем, что они познаются”; познаваемый объект не выводится из опосредующих представлений, а постигается сознанием непосредственно — в виде собственного “перспективы”. Эти перспективные изображения вещей могут просто воображаться или предполагаться, становясь мнениями, лишь будучи дополненными санкцией “да будет так!” спекулятивной воли. Как отмечал А., “истина, руководимая реальностью, создается в процессе общения умов путем взаимного подтверждения или опровержения мнений”. А. не допускал существования степеней истины, но полагал возможность ее эволюции. Умозаключение трактуется А. как предмет логики, и оно, по его версии, “делает совершенно очевидным, что истина есть не просто реальность, но единство реальности с сознанием, ибо умозаключение влетает суждения в систему, система же и последовательность принадлежат реальности не как таковой, но лишь в отношении к сознанию”. Общий ключ к пониманию философского мировоззрения А. правомерно усматривать в его трактовке Бога как цели и недостижимого предела “эмерджентной эволюции”, Бога как “бесконечного мира с его стремлением к божеству”. (Бог, с точки зрения А., — “это целый мир как обладающий качеством божественности. Целый мир является “телом” такого существа, а “божественность” его душой”). А. не допускал придания Божественного статуса пространству-времени, пусть даже бесконечному и творящему: последнему, по его убеждению, поклоняться невозможно и немислимо. Философия может установить, что Бог как особая метафизическая сущность не существует. Но, полагал А., философия призвана вести к божеству, а не в обратном направлении. “Я верю, — писал А., — что теистическая концепция Бога в конечном счете требуется фактами природы”. Согласно А., “философия, которая оставляет одну часть человеческого опыта в подвешенном состоянии, не найдя для нее места в мире истины, вызывает серьезные подозрения”.

А. А. Грицанов

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Франц Габриэл (1891—1964) — американский врач и психоаналитик, один из создателей “психосоматической медицины”. Сотрудник Берлинского психоаналитического института. Профессор Чикагского университета (1930), основатель и директор Чикагского института психоанализа (1932—1956), директор Психиатрического и психосоматического НИИ

Лос-Анджелеса (с 1956). Основные сочинения: “Психоанализ совокупной личности” (1927, получил признание Фрейда за разработку идеи “супер-эго”), “Источники преступности” (1935, в соавторстве с У. Хили), “Основания психоанализа” (1948), “Психосоматическая медицина” (1950), “Двадцать лет психоанализа” (1953, в соавторстве), “Значение Фрейда” (1960), “История психиатрии” (1966, в соавторстве) и др. А. в процессе изучения разнообразных эмоциональных нарушений и психосоматических заболеваний выявлял их зависимость от своеобразных неосознанных внутрипсихических конфликтов, усматривая главную причину неврозов скорее в деформациях межличностных отношений, нежели в сексуальных отклонениях. Исследовал негативные следствия воспитания детей в непомерной строгости или баловстве. Изучал эволюцию психиатрических идей и сопряженной практики с древнейших времен по настоящее время. Удостоен премии Фрейда Международной психоаналитической ассоциации (1921).

В. И. Овчаренко

АЛЕКСАНДРОВ Георгий Федорович (1908—1961) — российский советский ученый, историк философии и социолог. Выпускник Московского института истории и философии (1932). Руководитель кафедры истории философии философского факультета этого института (1938—1941), Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) (1940—1947). Академик АН СССР (1946). Зав. кафедрой истории философии Академии общественных наук при ЦК ВКП(б) (1946—1955). Директор Института философии АН СССР (1947—1954). Министр культуры СССР (1954—1955). Зав. сектором диалектического и исторического материализма Института философии и права АН БССР (1955—1961), профессор кафедры философии АН БССР, профессор Белгосуниверситета (с 1960). Государственная премия СССР (1943 и 1946). Основные сочинения: “Философские предшественники марксизма” (1939), “Аристотель” (1940), “История западноевропейской философии” (1946), “Очерк истории социальных идей в Древней Индии” (1959), “История социологических учений. Древний Восток” (1959) и др. В 1947 в контексте намечаемого разрыва с идеологией “космополитизма” и “низкопоклонства перед Западом” идеологические структуры ЦК ВКП(б) инициировали критическую ориентированную философскую дискуссию (журнал “Вопросы философии”, 1947, № 1) по книге А. “История западноевропейской философии”. Несмотря на очевидное осуждение историко-философских предпочтений А. (его упрекали в недостаточной степени “воинствующей партийности”), эта односторонняя полемика возродила (впервые

после 1920-х) саму идею допустимости некоего плюрализма оценок в рамках ортодоксальной философской и историко-философской парадигмы сталинистского типа, а также соопустовала выходу в свет первого номера журнала “Вопросы философии”, посвященного материалам этой дискуссии. Традиция организации дискуссий по актуальным философским проблемам на страницах этого журнала вне зависимости от реальных параметров окружающей идеологической среды сыграла значимую роль в становлении неdogматических новаторских версий советской философской мысли.

А. А. Грицанов

АЛИЗАРОВСКИЙ Аарон (Адам, Александр) (1618—1659) — социально-политический мыслитель и правовед Беларуси и Литвы. Учился в иезуитских коллегиях Несвижа и Полоцка, затем в Познани, Ингольштадте, Граце, Падуе. Доктор права, профессор права Виленской иезуитской академии. В 1655 переехал в Кёнигсберг. В 1651 издал свой главный труд — “О политической общности людей”, в который входят книги “Дом”, “Общество”, “Государство”. Сторонник теории естественного права и общественного договора (см. Общественного договора теория), с позиций которой дал развернутую критику современной ему действительности. Стоял на позициях двойственной истины, гносеологического и онтологического дуализма. По его классификации существуют божественное (*Lex divina*), естественное право и право народов, дополняющие друг друга. Выделял три вида свободы: правовую, политическую и философскую. Правовая свобода — способность людей распоряжаться собственной жизнью по своему разумению и требованиям закона. Политическая — господство в обществе права и закона, а не самовольства монарха. Философская — господство разума над эмоциями и устремлениями. Основа государственного устройства — создание и развитие политических объединений (союзов). Считал несовместимыми принципы гражданства и сословности (во всяком случае, сословия должны быть юридически уравнены и не носить замкнутый характер). Совершенно государство зависит от рациональности выбора формы правления. Высказывался в пользу наследственной монархии, но выступал против тирании (близок концепции просвещенного абсолютизма). Особенностью работ А. является широкое использование источников, обильное цитирование, сопоставление различных точек зрения. Это необоснованно послужило основанием для определения его работ как компилятивных.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

АЛКОГОЛЬ — этиловый спирт, этанол. Наиболее распространены в Европе, России, Северной Америке, части государств Азии вещества наркотического действия, оказывающее депрессивное воздействие на нервную систему. А. известен как значимый компонент, обуславливающий поведенческие сценарии людей, с самых ранних стадий эволюции социума. Способность А. вызывать у человека состояние эйфории, вуалировать заботы и формировать сопутствующие иллюзорные представления уже в глубокой древности воспринималась людьми как свойство безусловно сакрального типа (например, широко распространены Дионисийские таинства в Аттике и аналогичные культы в других странах). Изобретение процедуры перегонки А. в эпоху средневековья позволило значительно усилить меру и степень воздействия А. на психику человека. Врач и алхимик средневековья Арнольд из Виллановы (1235—1311), автор сочинений “О ядах”, “О противоядиях”, “Розарий философов” и др., именовал разновидность А. — бренди — “эликсиром бессмертия”. (В традиции символизма А. трактовался как “огонь-вода” или образ соединения противоположностей: горящий А. интерпретировался как одно из великих таинств природы. По мнению Башляра, когда А. горит, “он кажется как бы “женской” водой, утрачивающей всякий стыд; неистово отдаёт она себя своему господину — огню”.) В новейшее время преобладающей функцией А. (в контексте реконструкции процессов научного и художественного творчества) правомерно рассматривать его значимый и одновременно высокотрагичный потенциал как распространённого стимулирующего средства механизмов сублимации у выдающихся творческих личностей (Л. ван Бетховен, Высоцкий, С. Есенин, Маркс, М. Мусорский, П. Чайковский, Ф. С. Фицджеральд, А. де Тулуз-Лотрек и др.). Систематические исследования медико-социологического и психологического порядка тех деформаций в обществе, которые вызываются массовым избыточным употреблением А., начались с середины 19 в.; тогда же (1848) шведский ученый М. Гусс предложил термин “алкоголизм” для обозначения совокупности патологических изменений в организме человека, явившихся результатом неумеренного потребления А. Актуализовавшиеся во второй половине 20 в. собственно философские реконструкции проблемы многомерной топологии бытия (см. Плоскость, Складка, Время социальное) акцентировали, в частности, исследования воздействия А. на трансформацию пространственных ориентаций и временного восприятия индивида. В ряде версий (например, у Делёза) отмечается, что алкоголизм челове-

ка являет собой поиск особого эффекта: “необычайной приостановки настоящего”. Алкоголик, по мысли Делёза, живет совсем не в прошедшем времени несовершенного вида и не в будущем времени; у него есть лишь сложное прошлое совершенного вида, хотя и весьма специфическое. Пьянствуя, алкоголик так компенсирует воображаемое прошлое, как если бы “мягкость причастия прошедшего времени соединялась с твердостью вспомогательного настоящего: я бывало-любил, я бывало-делал, я бывало-видел”... Сам же пьющий человек переживает один момент в другом, наслаждаясь своим маниакальным всемогуществом... Совершенное прошедшее время превращается в “я бывало-напьюсь”. Настоящий момент в данном случае — уже не момент алкогольного эффекта. Это, по Делёзу, “момент эффекта эффекта”: застывшее “настоящее” (“я, бывало...”) соотносится теперь лишь с ускользающим “прошлым” (“напивался”). Кульминация достигается в “оно, бывало...”. В этом эффекте ускользания прошлого, в этой утрате всякого объекта и заключается депрессивный аспект алкоголизма... Когда алкоголизмом страдают по-настоящему, когда выпивка — это острая необходимость, тогда, согласно Делёзу, возникает иная, не менее основательная деформация времени. На этот раз любое будущее переживается как “будущее совершенное” с необычайным ускорением этого сложного будущего — эффектом от эффекта, не оставляющим до самой смерти... Алкоголизм героев Фицджеральда — это процесс саморазрушения, доходящий до того, что вызывает эффект “отлета” прошлого: не только трезвого прошлого, от которого алкоголик навсегда отрезан, но и ближайшего прошлого, в котором он только что выпивал и напился, а также и фантастического прошлого, когда впервые был достигнут этот эффект... По убеждению Делёза, как “триумф над застывшим и неприглядным настоящим, в котором затаилась означаемая им смерть — именно в этом отношении алкоголизм может служить примером”. А., по мысли Делёза, суть сразу и любовь и утрата любви, и деньги и безденежье, и родина и ее потеря. Это “сразу объект, потеря объекта и закон, управляющий этой потерей, в налаженном процессе разрушения...”. В границах информационного общества с характерной для него многомерностью сферы мыследателя личность человека, дополняемой полинаправленностью его личной активности, особую значимость обретает свойство А. продуцировать ситуацию “одиночества-в-толпе”. Блокируя основные эмоционально-диалоговые каналы коммуникации индивида с его ближайшим окружением, А. сохраняет при этом иллюзию его адекватного участия в полилогах карнавального и тусовочного типа. (См. также Ерофеев.)

А. А. Грицанов, Е. Н. Вежновец

АЛЛЕГОРИЯ (греч. allegoria — иносказание) — один из способов эстетического освоения действительности, прием изображения предметов и явлений посредством образа, основой которого является иносказание. В А. чаще всего используются отвлеченные понятия (добродетель, совесть, истина), типичные явления, характеры, мифологические персонажи — носители определенного, закрепленного за ними аллегорического содержания (Минерва — богиня мудрости). А. может выступать и как целый ряд образов, связанных единым сюжетом. В то же время для А. характерно однозначное иносказание и прямая оценочность, закрепленная культурной традицией: смысл А. может быть истолкован достаточно прямолинейно в этических категориях “добра” и “зла”. А. близка к символу, а в определенных случаях совпадает с ним. Однако символ более многозначен, содержателен и органично связан со структурой чаще всего простого образа. Нередко в процессе культурно-исторического развития А. утрачивала свое первоначальное значение и нуждалась в ином истолковании, создавая таким образом новые смысловые и художественные оттенки (притча о сеятеле в “Евангелии”). В истории философии первые попытки вычлнить А. предпринимаются в эпоху эллинизма и связаны со стремлением истолковывать древние тексты (например, “Илиаду” и “Одиссею” Гомера) как следующие друг за другом А. При этом содержание не отделялось от формы высказывания, и А. смешивалась с символом. Наиболее широко А. используется в средние века как иносказательное выражение всех ценностей бытия; в эпоху Возрождения А. распространена в таких направлениях искусства, как маньеризм, барокко, классицизм. А. чужда рационалистической философской традиции 19—20 вв. Однако аллегорическая образность характерна для творчества П. Б. Шелли, М. Е. Салтыкова-Щедрина, П. Верхарна, Г. Ибсена, А. Франса. И до сих пор А. традиционно используется в различных литературных жанрах, в том числе и философского характера (например, “Чума” Камю).

И. К. Игнатьева

АЛХИМИЯ (позднелат. alchimia) — 1) элемент средневековой культуры Западной Европы; 2) исторический этап в развитии химических знаний (5—16 вв.); 3) специфическая область исследований по получению золота и серебра из неблагородных металлов. Как элемент культуры средневековой Европы, А. несла на себе многие черты цивилизации того времени. Среди них — причудливое сплетение учений язычества, иудаизма, христианства и искаженной античной философии. А. отражала специфический взгляд средневекового человека на природу, предполагавший антропоморфизм и гилозо-

изм. Процессы роста полагались протекающими так же, как рождение и эволюция человека. Считалось, что сначала происходит “помолвка” “женского” и “мужского” начал, потом “свадьба” (оплодотворение), а лишь затем зарождение и рост “плода” или “семени”. Под “началами” и “семенами” в А. понимались различные вещества. При чем существенного различия между живым и неживым не проводились. Эти представления А. восходили к античной натурфилософии — к идее трансмутации (превращения) начал, элементов, стихий. Сам же статус человека в средние века уже позволял ему участвовать в этих трансформациях, ускоряя течение природных процессов. Средством такого воздействия на природу стало “химическое искусство”. Поэтому понять А. как элемент культуры, как специфическую форму мировоззрения можно с учетом состояния химического знания того времени, равно как и наоборот. Цель А. — поиск так называемого “философского камня”, с помощью которого человеку можно было бы воздействовать на природу для удовлетворения своих потребностей, в частности превращать неблагородные металлы в благородные, способствуя их “дозреванию” в искусственных условиях. Это была настоящая “алхимическая эпидемия.” (Так упорно искали, наверное, еще эликсиры жизни и вечной молодости.) Именно со “златоделием” и отождествляют обычно А. (как понимаемую исключительно в узком практическом смысле). Определенный ажиотаж вокруг проблемы получения золота и серебра заставил алхимиков создать весьма оригинальную терминологию, не раскрывающую, а, напротив, маскирующую технологические приемы, делающие их недоступными непосвященному. “Кровь голубя”, “кости дракона”, “беглец”, “философская шерсть” и т. п. — вот примеры “химической” терминологии того периода. Длительная поддержка (почти тысячелетие) власть предержащими алхимической практики была во многом обусловлена чисто внешним сходством продуктов превращения в А. с золотом и серебром: алхимикам были доступны технологии получения внешне похожих сплавов и окраски меди в золотой или серебряный цвет. В этом контексте интересна судьба двух античных учений в эпоху средневековья: атомистической гипотезы Левкиппа—Демокрита и учения Аристотеля. Первая в основе всего сущего полагала неделимые и друг в друга не превращающиеся атомы. У Аристотеля, напротив, идея взаимопревращения всего была центральной. В средние века античный атомизм сошел со сцены и возродился, как известно, в 16—18 вв. в атомистических концепциях Нового времени, сделав непопулярной идею превращений. Такая передвижка приоритетов сказалась и на формировании специаль-

ного “физического” и “химического” знания. Вполне вероятно, именно поэтому так неожиданно для естествоиспытателей прозвучала на рубеже 19—20 вв. сама возможность превращения веществ в связи с открытием явления радиоактивности. В этом примере видится яркая иллюстрация влияния философских мировоззренческих установок на специально-научное знание. Как правило, теоретические представления алхимиков определяются как ложные, ненаучные, а их вклад в развитие теоретического химического знания — как ничтожный. Тем не менее в теоретическом отношении ценность А. — в попытке создания альтернативной картины природы. С позиций современной химии, предметом которой является превращение веществ, алхимики оказались правы в главном — в принципиальной возможности этих превращений. Кроме того, в практическом плане, ими были разработаны технологии получения веществ, приборный инструментарий (например, химическая посуда), получены новые вещества. Среди приверженцев А. — Альберт Великий, Фома Аквинский, Р. Бэкон, В. Бове, Р. Луллий и др. Среди значимых мировоззренческих идей А. — идея о единстве природы и человека и о наличии принципиальной возможности для людей воздействовать на течение природных процессов.

Е. И. Янчук

аль БИРУНИ — см. БИРУНИ.

аль ФАРАБИ — см. ФАРАБИ.

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (Albertus Magnus) (1193/1207—1280) — немецкий философ, доминиканский теолог, естествоиспытатель, граф Альберт фон Больштедт, удостоенный звания “Doctor Universalis” (“всеобъемлющий доктор”). В доминиканский орден вступил около 1223. Преподавал в Парижском университете с 1245. В 1931 канонизирован католической церковью. Преподавал в доминиканском университете в Кельне, был учителем, в том числе и Фомы Аквинского. Первый крупный христианский продолжатель традиции аристотелизма в эпоху средневековья. Написал комментарий и “Парафразы” к Аристотелю, а также философское сочинение “Сумма теологии”. Стремясь согласовать богословие и науку, полагал первую сверхъестественным опытом, а вторую — опытом естественным, низшей ступенью первого, конституирующихся в целом в единое универсальное знание. Утверждая сотворенность времени и материи, сумел совместить схоластику и физику Аристотеля. По А., первыми в процессе творения были так называемые четыре “со-вечные” сущности: материя, время, природа ангелов и небо эмпирия. Допускал существование составных нематери-

альных сущностей (ангелы и деятельные разумы — бессмертные части любой человеческой души). Различал “простое”, сущность которого совпадает с источником его бытия, и “составное”, бытие которого не тождественно его сущности. Главным методом научного исследования считал наблюдение. Космос, по А., — наполненная различными силами совокупность форм. Разум неотделим от чувств, познание есть единый процесс взаимодействия чувственного восприятия и мышления. Высшее доступное человеку состояние — растворение в созерцании Бога. Соединение с Богом осуществимо через отрешение от мира путем очищения нашего видения Его от чувственных образов, логических категорий и собственно идеи бытия, удерживающей Его среди тварных вещей. Противопоставление души и тела непропорционально. Мораль человека — продукт не его рассудка, а совести, относящейся к практическому разуму.

А. А. Грицанов

АЛЬБИГОЙСКАЯ ЕРЕСЬ (фр. albigeois — альбигойцы: по названию центра распространения — г. Альби в Лангедоке) — еретическое движение во Франции, Италии и Германии в 12—13 в. Аксиологически А. Е. направлена против основных догматов католицизма (католическая церковь как “сила дьявольская” в интерпретации А. Е.) и христианства в целом (см. Символ веры, Католицизм, Христианство): для нее характерно, в частности, отрицание (в контексте общего дуализма учения А. Е.) фундаментального христианского догмата о триединстве Бога (см. Троица), отказ от христианской презумпции смерти и воскресения Иисуса Христа, отвержение церковных таинств, почитания креста и икон, отказ от признания власти папы (вплоть до провозглашения собственной, независимой от Рима церкви) и т. д. Доктринальное содержание А. Е. выражено в учении ломбардского священника Иоанна Луганского (Бергамо, около 1250). С точки зрения содержания доктринальной А. Е. генетически восходит к гностицистскому дуализму (см. Гностицизм, Дуализм), непосредственно опирается на учение катаров (греч. katharos — чистый), ведущее свое начало от Собора катаров в Сен-Феликс-де-Лораге, и вальденсов (так называемых “лионских бедняков”). Так, А. Е. содержательно опирается на семантически трансформируемый радикальный дуализм катаризма, в контексте которого материальное начало мира репрезентировало собою негативный полюс аксиологической шкалы. Соответственно плотский грех объявлялся катарами максимальным из возможных грехов, — беременная женщина мыслилась как находящаяся на особом попечении дьявола, ибо именно

он творит плоть от плоти в утробе ее; трактовка в этом аксиологическом контексте непорочного зачатия приобретает у катаров рафинированно спекулятивный смысл: Христос (“слово Божье”) входит в ухо Марии и сподит с уст ее (парафраз текста 44 скалма “Слыши... и приклони ухо твое...”). После первого отлучения альбигойцев от церкви на Соборе в Тулузе (1119), созванном папою Калистом II, они стали официально именоваться “тулузскими еретиками” (отлучение было подтверждено в 1139 Иннокентием II). Папа Иннокентий III в 1209 предпринял против А. Е. крестовый поход (известный как Альбигойские войны), который завершился их разгромом (именно к нему исторически относится известная легенда о приказе — в ответ на вопрос о том, как отличить альбигойца от доброго христианина, — убивать всех подряд, ибо потом “Господь отличит агнцев своих”). Вместе с тем сочинения инквизитора Бернарда Гвидона свидетельствуют о том, что преследования А. Е. продолжались в Боснии и в начале 14 в. Распространение А. Е. сыграло значительную роль в развитии неортодоксальных культурных традиций в Европе (см. Ортодоксия), и прежде всего традиции куртуазной, — в связи с привлечением внимания А. Е. к проблеме брака и демонстрацией возможного плюрализма подходов к нему: критика А. Е. ортодоксальной его трактовки, с одной стороны, и смягчение альбигойцами ригоризма катаров — с другой, во многом послужили духовной почвой для конституирования куртуазной концепции любви, объективированной в лирике трубадуров (см. “Веселая наука”, Любовь). Реконструкция истории развития и доктринального содержания А. Е., осуществленная во второй половине 19 в. казанским исследователем Н. Х. Осокиным, по сей день признается наиболее полной в европейской философско-аналитической традиции. (См. также Мистика.)

М. А. Можейко, Н. С. Щекин

АЛЬТРУИЗМ (фр. altruisme, лат. alter — другой) — моральный принцип, основанный на признании естественной связанности людей через врожденное чувство симпатии. При этом в другом, наделяемом статусом этической доминанты всего моего существования, видится воплощение общечеловеческого. А. отказывается от внутренней самооценки субъекта в попытке выйти за пределы эгоизма, безусловным этическим абсолютом которого являлся “единственно я сам”. Нравственность обеспечивается оценкой извне, а потому А. вынуждает человека смотреть на собственные действия с точки зрения беспристрастного очевидца, что приравнивается суду совести. С позиции А. понятие долга естественно

следует из чувств врожденной симпатии между людьми. Понятие А. введено Контом, как обобщение принципа “жить ради других”, существенного для морали буддизма и христианства, позднее развитого английской этикой 18 в. (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Смит) и идеями французского Просвещения (Руссо). Идея особой самоценности, направленности на другого через сопереживание полнее всего была развита Шопенгауэром. С точки зрения самого Конта, следует различать инстинктивный А., объединяющий животных в род, и человеческий А., зарождающийся в условиях цивилизации и переходящий в спонтанное врожденное чувство. Ницше ставил вопрос о преодолении А. как уравнивающего чувства стада. Фрейд трактовал А. как невротическую компенсацию вытесненного первоначального эгоизма. Позднее возникают попытки устранить этическую оппозицию “А. — эгоизм” через рассмотрение Другого как уникального Я, подобного моему.

Д. В. Майборода

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918—1990) — французский философ, крупнейший представитель неомарксизма. Член ФКП (1948—1980), участник войны в Испании и Движения Сопротивления. Ученик Башляра. Более 30 лет (до 1981) преподавал в парижской Эколь Нормаль. Основные сочинения: “За Маркса” (1965), «Читать “Капитал”» (в соавторстве с Э. Валибаром и Р. Этабле, 1965), “Философия и житейская философия выдающихся ученых” (1967, опубликована в 1974), “Ленин и философия” (1969), “Идеология и идеологические аппараты государства” (1970), “Элементы автократии” (1973), “Позиции” (1976), “Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции” (1978), “Заметки о психоанализе” (1993), “О философии” (1994) и др. А. стремился трактовать Маркса с позиций структурализма, рассматривая его как первого философа, предложившего концепцию, могущую быть оцененной как “смерть субъекта”. Поэтому он, в отличие от предшественников, не обращается к ранним работам Маркса, содержащим элементы гуманизма, а делает акцент на поздних произведениях. А. усматривает радикальный разрыв между гегельянской антропологией Маркса и структурным анализом социальной реальности, предлагаемым в “Капитале”. Им подчеркивается новизна метода Маркса по сравнению с диалектикой Гегеля. Эта новизна, по мысли А., заключается в отказе от гегелевского сведения философских проблем к субъекту как единому центру антропологической каузальности. А. стремится к обоснованию марксизма в качестве строгой научной теории, направленной на выявление структур социальной реальности с помощью исторического материализма (наука — учения о социальных фор-

мациях) и диалектического материализма (философия — теории научной практики). Для этого он использует принцип “теоретического антигуманизма”, который направлен против любых попыток привнести в марксизм антропологическую тематику. Как отмечал А., “не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры”. Теоретический антигуманизм Маркса, по А., — основание как познания, так и практической трансформации мира: “нельзя что-то знать о людях, если только не испелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли”. (В 1967 А. выступает с курсом лекций, критикующих так называемый “шардено-марксизм”, соединяющий в себе космолизм Тейяра де Шардена, религию и некоторые марксистские принципы.) Согласно А., осмысление соотношения исторического и диалектического материализмов (как науки и философии) правомерно осуществлять в рамках категорильно-понятийного комплекса, в который включается ряд базовых терминов: 1. “Практика” (или “трансформация без субъекта”), включающая исходный материал, средства производства, конечный продукт. 2. Сопряженная с ней (практическая и теоретическая) идеология — единство реальных и воображаемых отношений к наличным условиям существования людей; по А., “идеология окликает индивидов как субъектов”, тем самым конституируя их. “Узнавание/неузнавание”, “интерпелляция” (“запрос”, “призыв”) конституируют основания теории идеологии А. По его мысли, функция идеологического узнавания суть “одна из двух функций идеологии как таковой (ее обратная сторона — это функция неузнавания)”. Как отмечал А., “идеология “действует”, или “функционирует”, так, что среди индивидов она “рекрутирует” субъектов (она рекрутирует их всех); или “трансформирует” индивидов в субъектов (она трансформирует их всех). Происходит это в той самой операции, которую я называю *интерпелляцией*, или окликанием. Эта операция стоит даже за самыми обычными действиями, например когда полицейский (или кто-нибудь другой) окликает тебя: “Эй, ты!”... Индивид, которого только что окликнули на улице, обернулся. В результате этого “психологического поворота на 180 градусов” он превратился в *субъекта*. Почему? Потому что он распознал, что оклик был “действительно” адресован ему и что “окликнули *действительно его*”

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

шей нормальной школе. Среди его учеников следует выделить Фуко и Деррида.

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Амаугу) Шартрский (ум. ок. 1206) — французский средневековый философ-мистик. В Парижском университете читал лекции по философии и богословию. Пантеистическое учение А. сохранилось в основном благодаря работам его оппонента Жерсона. В своих основаниях миропонимание А. может быть истолковано следующим образом: Вселенная — эманация Бога, составляющего сущность вещей; любой верующий призван ощущать себя как элемент тела Христа, в то время как Бог постоянно присутствует в открывающих себя ему; тех, кто пребывает в любви, не должно осуждать за грехи их. Душа, прикоснувшись к Богу благодаря истинной любви, утрачивает свою первозаданную природу и соединяется с Ним, сама становясь Богом. Бог более не выступает для души чем-то внешним и не может быть поэтому ею любим и почитаем. Идеи А. были трансформированы его последователями (амальриками) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, ибо они исходят от Бога. Воскресенье и Страшный суд поэтому являются выдумками. Парижский (1209) и Латеранский (1215) соборы осудили учение А. Последователи его были приговорены к сожжению. Прах самого А. было приказано вырыть и развеять в поле.

А. А. Грицанов

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ (греч. *amphi* — вокруг, около, с обеих сторон, двойственное и лат. *valentia* — сила) — двойственное, противоречивое отношение субъекта к объекту, характеризующееся одновременной направленностью на один и тот же объект противоположных импульсов, установок и чувств, обладающих равной силой и объемом. Понятие А. было введено в научный оборот в начале 20 в. швейцарским психиатром Э. Блейлером, использовавшим его для обозначения и характеристики особенностей эмоциональной, волевой и интеллектуальной жизни людей, страдающих шизофренией (раздвоение личности), существенным признаком которой является склонность большого отвечать на внешние раздражители двоякой, антагонистической реакцией. В современной психиатрии различают ряд видов А., из которых наиболее часто выделяют: 1) А. в аффективной области (когда одно и то же представление одновременно сопровождается приятными и неприятными чувствами); 2) А. в области интеллектуальной деятельности (которая характеризуется одновременным возникновением и сосуществованием противоположных мыслей) и 3) А. в области воли — амбигентность (для кото-

рой характерны двойственность движений, действий и поступков). Существенное расширение смысла, содержания и области применения понятия А. было осуществлено в психоаналитическом учении Фрейда. Согласно психоанализу, А. является естественным, атрибутивным свойством психики человека и одной из важнейших характеристик душевной жизни людей. По Фрейду, А. выступает преимущественно в виде А. чувств (например, любви и ненависти, симпатии и антипатии, удовольствия и неудовольствия и т. д., одновременно направленных на один и тот же объект), поскольку каждое отдельное чувство и все чувства человека амбивалентны по своей природе. Фрейд считал, что до определенной степени А. естественна и вполне нормальна, а высокая степень А. чувств является характерной чертой и особенным отличием невротиков. Подчеркивая закономерность перенесения человеком значительной доли ненависти на лицо, к которому он наиболее привязан, а любви на лицо, которое он ненавидит, Фрейд отмечал, что то или другое из этих антитетических инстинктивных влечений вытесняется (либо целиком, либо частично) в бессознательное, и квалифицировал это явление как принцип А. В силу действия принципа А. вытесненное влечение или чувство всегда маскируется диаметрально противоположным влечением, чувством и т. д. Согласно психоаналитическому пониманию, А. является одной из форм проявления противоречивой природы человека, которая обуславливает амбивалентное отношение не только к другим, но и к самому себе. Это общее представление отразилось, например, в трактовке садизма и мазохизма как садомазохизма (т. е. своеобразной слитой и противоречивой двойственности установок, переживаний и т. д.). Психоаналитическая концепция А. получила определенное подкрепление в аналитической психологии Юнга, в которой понятие А. использовалось для: характеристики полярных чувств, обозначения множественности психического, фиксации диалектического характера психической жизни, прояснения сути отношений к родительским образам и др. В психологии и обыденной жизни понятие А. часто используется для обозначения разнообразных противоречивых отношений субъекта к объекту (например, одновременного уважения человека за его деятельность и неуважения за его отношение к людям, одновременной симпатии к человеку и антипатии к нему за то или иное действие или бездействие и т. д.). В современной научной литературе понятие А. употребляется преимущественно в его психоаналитических значениях и смыслах.

В. И. Овчаренко

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

ской истории модель влияния философов на образ мыслей государственного деятеля. Именно в силу политических причин А. и был осужден на смерть, хотя непосредственным поводом для обвинения А. противниками Перикла послужили его астрономические взгляды (в частности, ему было инкриминировано отрицание божественной природы Солнца). Сочинения А. после его казни были запрещены, и их распространение среди афинской интеллигенции (круги Геродота, Фидия, Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана) может быть оценено как первый европейский прецедент феномена нелегальной литературы (по свидетельству Плутарха, “сочинение его... ходило лишь среди немногих, причем принимались меры предосторожности и брались клятвы верности”).

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

АНАКСИМАНДР (610—540 до н. э.) — ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик и последователь Фалеса. А. приписывают первое письменное прозаическое произведение (“О природе”). Считается также, что А. совершил несколько колониальных экспедиций, написав после этого ряд географических сочинений, и первым изобразил границы тогдашнего мира на карте. А. сделал ряд инженерных изобретений, среди которых солнечные часы (“гномон”) и др.; много занимался астрономией, пытался сравнить величину Земли с другими известными тогда планетами. А. был первым среди философов, провозгласившим в качестве первоначала апейрон как нечто материальное, качественно неопределенное и бесконечное, что явилось значительным шагом вперед по сравнению с другими мыслителями, говорившими о каком-то одном и обязательно конкретном качественном первоначале. Из апейрона путем выделения, по А., возникает все, что было, есть и будет в этом мире. Сам апейрон, как то, из чего все возникает и во что все превращается, есть нечто постоянно пребывающее и неуничтожимое, беспредельное и бесконечное во времени. (До Аристотеля слово “апейрон” у всех античных мыслителей, включая и А., выступало как прилагательное, т. е. атрибут некоего существительного.) А. можно считать одним из прародителей античной диалектики, так как именно с него начинается ее предыстория. Так, рассуждая о различных видах существования первоначала, он выдвинул идею о равноправии материальных состояний. Влажное, согласно А., может высохнуть, сухое — увлажниться и т. д., т. е. речь шла о взаимосвязи и возможности взаимопереходов между различными состояниями материального, более того, противоположные состояния, по А., имеют под собой какую-то общую основу, будучи сосредоточены в этом едином — апейроне, из которого они все и вычленяются. Эти идеи А. проло-

жили путь к одной из важнейших диалектических идей, выдвинутой последующей философской мыслью, — идее единства и борьбы противоположностей. А. приписывают одну из первых в интеллектуальной традиции Запада формулировок закона сохранения материи (“из тех же вещей, из которых рождаются все сущие вещи, в эти же самые вещи они разрушаются согласно предназначению”). Порождение оформленного Космоса у А. осуществляется через этап вычленения из “всеобъемлющего мирового зародыша”, этап “разделения” влажного холодного ядра и огненной коры и этап взаимодействия и борьбы последних. А. ввел термин “закон”, апплицировав понятие общественной практики на природу. Полагал, что порождение всего живого обусловлено испаряемой солнцем влагой и поэтому происхождение людей можно объяснить изменением “животных другого вида”, типа рыб.

Т. Г. Румянцева

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

Т. Г. Румянцева

АНАЛИЗ И СИНТЕЗ — термины, обозначающие: 1) методы научного познания, которые являются этапами гносеологического процесса формирования понятий (А., С., сравнение, абстрагирование, обобщение); 2) начальный и конечный этапы научного исследования. А. (греч. analysis — разложение, расчленение) — мысленное структурирование исследуемого

объекта на составные части, экстрагирование (выделение) их отдельных свойств, отношений с целью их изучения. А. и С. как противоположным процессам (или смысловым моделям) исторически предшествовал и соответствует риторический топ, или общая гносеологическая модель, “целое и часть”. Специфика А. зависит от природы исследуемого объекта. В рамках каждого научного направления существует целый ряд особых познавательных задач и соответствующих им линий А. В логике А. рассуждения предполагает отвлечение от содержания рассуждения и выявление его логической формы (схемы), воспроизведение схемы дедукции (запись или мысленное представление логической формы рассуждения), установление правильности или неправильности вывода. В теории коммуникации разработаны несколько видов А.: автоматический — извлечение данных, выражающих в одной значимой и явной форме смысл текста; грамматический — определение грамматической категории и функциональной роли слова в предложении; независимый — анализ текста, осуществляемый в терминах языка-посредника и др. В рамках специальной теории относительности существуют теоретические конструкции, у которых наличие объективных референтов (денотатов) далеко не очевидно и требует специального А. По способу осуществления различают: 1) возвратный (регрессивный) А., предполагающий при исследовании фактов переход к А. возможных причин, породивших эти факты. Например, особый характер рентгеновского излучения, поступающего из созвездия Лебедя, позволяет предположить, что источником данного излучения является черная дыра; 2) поступательный (прогрессивный) — предполагающий исследование следствий, вызванных интересующими нас причинами. Например, мысленный А. последствий сжатия Солнца до радиуса 3 км, при котором скорость света на его поверхности обратится в ноль; 3) прямой А. — расчленение непосредственного содержания какой-либо мысли: переход от родовых понятий к видовым, от видовых к подвидовым и т. д. (дедуктивное ограничение). С. (греч. *synthesis* — соединение, составление) — мысленное соединение частей объекта, структурирование в процессе А., установление связей и взаимодействий отдельных его частей. В процессе С. происходит восстановление первоначальной целостности исследуемого объекта и одновременная верификация (проверка) полученных знаний о неизвестных ранее свойствах и отношениях данного объекта в научной теории, в пределах которой осуществлялся А. Различают несколько видов С.: 1) возвратный (регрессивный), при котором ход исследования направлен от данных фактов, полученных в ходе предварительного А., к предполагаемым или первоначальным условиям, при-

чинам. Например, проведенный А. характера рентгеновского излучения, поступающего из созвездия Лебедя, позволяет сделать вывод о том, что в данном созвездии можно наблюдать двойную звезду, один из компонентов которой — огромная, излучающая свет звезда, а второй, как предположили, — невидимая глазу черная дыра; 2) поступательный (прогрессивный), при котором ход исследования направлен от причинных оснований к следствиям. Например, А. гипотетически предполагаемого сжатия Солнца позволяет сделать вывод о том, что ничто не сможет покинуть это сжатое Солнце, так как скорость любых объектов, начиная со света (как физического объекта с максимально допустимой скоростью, согласно теории относительности), станет равной нулю. Такой объект называется черной дырой; 3) прямой, связанный с переходом мысли от видовых понятий к родовым, от родовых к типологическим и т. д. (индуктивное обобщение).

С. В. Воробьева

АНАЛИТИКА (греч. *analytike* — искусство анализа) — искусство расчленения понятий, начал, элементарных принципов, с помощью которых рассуждения приобретают доказательный характер. Понятием А. Аристотель обозначил раздел логической науки, посвященный строгим силлогистическим рассуждениям. Трансцендентальная А., по Канту, суть расчленение самой способности рассудка — выделяет “элементы чистого рассудочного познания, без которых вообще немислим ни один предмет”.

С. Ю. Солодовников

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — в узком смысле доминирующее направление в англо-американской философии 20 в., прежде всего в послевоенный период. В широком плане А. Ф. — это определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Респектабельность процессов аргументации в границах А. Ф. не менее важна, чем достигаемый с их помощью результат. Язык формирования философских идей выступает в А. Ф. не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект изучения. Для достижения этих целей А. Ф. широко использует исследовательский потенциал формальной логики, эмпирическую эпистемологию, данные сопряженных наук. В определенном смысле правомерна трактовка А. Ф. не столько как некоей “школы”, сколько как особого интеллектуального “движения” в границах философской мысли 20 в. в ранге специфической метафилософской дисциплины. Традиционно

А. Ф. ассоциировалась с неопозитивизмом, одним из этапов философии позитивизма. Термином “неопозитивизм” нередко обозначалось любое строгое и самоосознающее философское учение, уделявшее заметное внимание логико-лингвистическим аспектам анализа рассматриваемых и реконструируемых явлений и процессов. Обозначение “позитивизм-неопозитивизм” допустимо лишь для отдельных разновидностей А. Ф. и лишь на некоторых этапах ее развития (см., например, Венский кружок). Многие ведущие представители А. Ф. были акцентированно антипозитивистски ориентированы. Гипотеза истории науки о том, что А. Ф. (тождественная неопозитивизму) постепенно вытесняется из массива философской мысли Запада постпозитивизмом, в известном смысле соответствует реалиям только такой дисциплины, как философия науки. Общими установками, присущими всей А. Ф., правомерно полагать: лингвистический поворот (см. Лингвистический поворот), семантический акцент — особое внимание ему уделяется проблематике значения, постулирование метода анализа в качестве фундирующей философскую рефлексию с целью организации философии как “строгого знания”, отрицание жесткого водораздела между собственно философскими проблемами и вопросами логики, лингвистики, методологии. К теоретическим и концептуальным предпосылкам А. Ф. традиционно относят: сократические индуктивные схемы; платоновскую диалектику; аристотелевские аналитики, эксплицирующие формальные структуры мышления и рассуждения; семантические изыскания софистов и стоиков; логико-семантические открытия Оккама и Иоанна Дунса Скота; идеи Ф. Бэкона об “идолах рынка”, препятствующих движению к истине вследствие хаоса и беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний; концепции образования понятий Локка; понимание Юмом сферы перцептуального опыта (как сложной комбинации представлений и идей на основе ассоциативного принципа) единственной реальностью в контексте особенной значимости сигнальной функции слова; философию мышления Декарта; гипотезу о процедурах концептуализации опыта и конструирования объектов научного познания Канта. А. Ф. очевидно является собой аккумулированную совокупность высших достижений классического философствования. К реальным и подлинно новаторским достижениям и работам в рамках А. Ф., обусловившим ее подлинный философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских госу-

дарств. Работы Фреге, а также “Principia Mathematica” Рассела и Уайтхеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для реконструкции оснований математики. В развитии этого подхода Фреге в статье “О смысле и значении” (“Смысл и денотат”) (1892) положил начало стремлению использовать подходы математической логики для разрешения уже собственно философских вопросов. Фреге сформулировал базовые проблемы и ввел главные понятия А. Ф. Сравнивая познавательный потенциал “синтетических” ($A=B$) (согласно Канту) и аналитических ($A=A$) суждений, Фреге отметил, что новое знание порождается благодаря первым, но при этом остается открытым вопрос о том, на чем реально фундируется их истинность, т. е. каковы именно основания отождествления различающихся между собой выражения А. и выражения Б. По Фреге, “имена собственные” (выражения, слова и обозначения) — элементы синтетических суждений — отождествляются тогда, когда они имеют общий референт (совпадающий внешний объект, на который они направлены). Значение этих “имен” и сводимо к указанию на некий объект (к “референции”). Обозначение значения именами собственными необходимо дополняется и тем, что они также выражают и определенный смысл. Экстраполируя подход на совокупность повествовательных предложений, Фреге сделал вывод, что мысль, заключенная в них, является собой смысл наряду с тем, что их подлинная значимость (истинность либо ложность) суть их значение. Традиционалистская редукция таких предложений к субъект-предикатным суждениям не обеспечивает постижения их значения, вследствие чего Фреге и разработал (с помощью так называемой “логики кванторов”) подходы для конституирования логически безупречного языка, в рамках которого любое имя собственное указывает на соответствующий референт, а истинная ценность предложений не корректируется включением в их строй любых новых имен. Следующий шаг в эволюции идей и концепций А. Ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуется как исходный большинство ее адептов), связан с творчеством Рассела и Мура. Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (т. е. таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к суждениям субъектно-предикатной организации. Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как “кар-

тину”, отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление “глубинного” логического анализа языка традиционалистскому и “поверхностному”, придание математической логике статуса универсального средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные. С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редукции языка постепенно утрачивает свои позиции, так как ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма — представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 1940—1950-е позитивистские методы в А. Ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и принципов эмпирического атомизма. С этого момента А. Ф. вновь обращается к традиционным философским проблемам и включает в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма. Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А. Ф. в то же время отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А. Ф. пришли к выводам о том, что метафизика — не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфическое-парадоксальное видение мира (“как в первое утро его рождения”), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию и мораль, психологию и религию. Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях, как и остальное знание людей, поэтому постижение “глубинной грамматики” ее — вовсе не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальной общности. Этико-юридические изыски представителей А. Ф. оказались сконцентрированы в русле трех доминирующих парадигм: интуиционизма (Мур, В. Росс, Г. Причард), отрицавшего объективную ипостась

ценностей; эмотивизма (Ч. Стивенсон и др.), постулировавшего наличие двойного смысла — дескриптивного (намерение дать другому некое знание) и эмотивного (обоюдные стимулы для соответствующего диалога) — в этических суждениях и терминах; прескриптивизма (Р. Хейр и др.), обращающего особое внимание на императивную нагруженность высказываний подобного характера. Работы позднего Витгенштейна, П. Стросона, Куайна, М. Даммита, Д. Дэвидсона и др. подчеркивают неустраняемую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность “языковых игр”, “схем”, “парадигм”, задающих множественные стандарты интерпретации. Логический анализ сменяется анализом “грамматики”, которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или “языковых игр”. Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различия аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языку. А. Ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континентальной философии. Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации, которые рассматриваются с различных точек зрения. Таким образом, современная А. Ф. представляет собой крайне неоднородное явление, которое объединяет совершенно разные концепции, зачастую представляющие взаимопротиворечащие подходы. При этом, несмотря на сравнительно небольшое количество общих базовых предпосылок, разделяемых представителями А. Ф. в 1990-х, эта философская школа (или группа философских школ) сохраняет мощный обновленческий потенциал и эвристическую значимость. Приверженцы А. Ф. в конце 20 в. вновь сочли необходимым сохранять верность исходным теоретическим основаниям данной интеллектуальной традиции (интерес к проблемам метафизического порядка, поиск все новых и новых подходов к общей теории языка). С другой стороны, осуществили (например, П. Хакер и Г. Бейкер) ряд удачных модернизаций традиционалистских парадигм А. Ф. (преодоление жесткого водораздела между подходом “истории идей” и подходом “истории философии”, результативность учета историко-культурного контекста для адекватной реконструкции взглядов мыслителей прошлых эпох). На первых план в рамках А. Ф. начинает выходить социально-политическая проблематика (теоретические работы Ролса и Нозика). (См. также Позитивизм, Фреге, Рассел, Мур, Куайн, Уайтхед, Витгенштейн, Ролс, Нозик и др.).

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

АНАЛОГИЯ (греч. analogia — соответствие, сходство) — 1) подобие предметов или явлений в каких-либо свойствах, признаках или отношениях; 2) умозаключение по А. — индуктивный вывод о принадлежности определенных признаков объекту на основании знания сходства данного объекта с другими объектами. При рассуждении по А. знание, полученное при изучении одного объекта, переносится на другой менее изученный объект, принадлежащий к тому же роду. Умозаключение по А. делят по разным основаниям. По характеру соотносимых объектов различают два вида: 1) А. свойств предметов, при которой сравниваются два единичных предмета, а переносимыми признаками являются качества или свойства этих предметов. Например, сравнение таких физических объектов, как жидкость и звук, позволило перенести признак волнового способа распространения с первого на второй; 2) А. отношений, при которой сравниваются два отношения между предметами, а переносимыми признаками являются качества или свойства этих отношений. Данная разновидность А. позволяет элиминировать “предметность” и устанавливать сходство между объектами разной природы. А. отношений не должна редуцироваться к обычному сопоставлению. Например, в 17 в. ученые нередко конструировали ассоциации частей человеческого тела с частями земного шара: кожа человека — это поверхность земли, вены — водные потоки и т. д. Из данной процедуры никаких выводов не последовало. Лейбниц уподобил процесс логического доказательства вычислительным операциям в математике. Вычислительные операции с числами осуществляются на основе простых правил, принимающих во внимание только формы чисел, но не их смысл. По А. Лейбниц попытался преобразовать умозаключение в вычисление по заданным строгим правилам. В 19 в. А. между математическими и логическими операциями произвела переворот в аристотелевской формальной логике и привела к современному этапу в развитии этой науки — математической логике, начиная с создания Дж. Булем алгебры логики. По характеру переносимых признаков различают следующие виды умозаключений по А.: 1) простая А. — вывод, в процессе которого на основании сходства двух предметов в одних признаках заключают о сходстве этих предметов в других признаках, данная разновидность А. используется при отнесении предметов к виду или роду, т. е. при классификации; 2) распространенная А. — вывод, в процессе которого на основании сходства явлений заключают о сходстве причин; 3) строгая А. — вывод, основанный на знании того, что признаки сравниваемых предметов находятся в зависимости, и, исходя из сходства двух предметов в одном признаке, делается за-

ключение о сходстве их в другом признаке, который зависит от первого; 4) нестрогая А. — вывод, в процессе которого на основании сходства двух предметов в известных признаках делается заключение о сходстве их в другом признаке, о котором неизвестно, находится он в зависимости от первых или нет. А. следует отличать от популярной индукции. В умозаключении по А. от знания об отдельных объектах совершается переход к знанию еще об одном индивидуальном объекте. Например, И. Кеплер установил, что Марс описывает вокруг Солнца траекторию в форме эллипса. На основании попарного сходства Марса с Меркурием, Венерой, Землей, Юпитером и Сатурном Кеплер заключил, что каждая из этих планет имеет такую же траекторию движения. Популярная индукция есть обобщение, при котором на основании знания о принадлежности определенных признаков части предметов какого-то класса делается вывод о принадлежности данных признаков всем предметам класса. Например, Кеплер распространил установленный им признак движения на все планеты Солнечной системы. А. является основой научного моделирования. При невозможности изучать объект в оригинале строят его модель, исследуют ее и полученные результаты переносят на оригинал. Модель и оригинал в одних отношениях сходны, в других различны. Модели делятся на предметные, воспроизводящие геометрические, физические и функциональные характеристики оригинала, и знаковые, представляющие собой схемы, чертежи, формулы.

С. В. Воробьева

АНАМНЕСИС (греч. anamnesis — припоминание, воспоминание) — в учении Платона (диалоги “Менон” и “Федон”) — понятие, описывающее основную процедуру процесса познания. Познание, согласно Платону, есть “воспоминание” души в “посюстороннем” мире об идеях, которые она созерцала в мире “потустороннем”, до ее соединения с телом. Сверхчувственные идеи, выступающие “образцами” того, что в материальном мире проявляется через “подобия”, могут быть, по Платону, постигнуты исключительно этим путем. Источником учения об А. явилась в древнегреческой философии совокупность орфико-пифагорейских представлений о бессмертии души (“псюхе”) в купе с идеей возможности истинного неосознанного знания.

С. Ю. Солодовников

АНАНКЕ (греч. anakke — судьба, принуждение, неизбежность) — в древнегреческой мифологии богиня необходимости, неизбежности. По оси мирового веретена, вращающегося на ее коленях, проходит Мировая ось. По одной из версий, дочери А. — три сестры Мойры (богини человеческой судьбы): Клото (пряжущая нить

человеческой жизни), Лахесис (назначающая человеческий жребий), Атропос (неотвратимо обрезывающая нить жизни в назначенный час). Отождествление персонифицированной судьбы с пряхой восходит к периоду доминирования в культуре именного типа социализации, механизм которого предполагает наречение (как определяющее статус, права, обязанности и всю судьбу индивида) посредством начертания специального знака (символа имени) на пеленах, которые прядли, а затем ткались старейшими женщинами рода — носительницами и олицетворением родовой мудрости с ее ригоризмом (ср. типовой сценарий общеевропейского сказочного сюжета о судьбоносном уколе веретеном). Мифологема А., как и другие персонификации судьбы, сыграла значительную роль в формировании представлений о логосе как объективной закономерности Космоса; по оценке Рассела, “идея Судьбы, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон” (см. также **Античная философия**, раздел “Социоморфная модель космического процесса”, Судьба). В учении Фрейдера А. — реальная Нужда, природная необходимость.

М. А. Можейко, В. И. Овчаренко

АНАРХИЯ (греч. anarchia — безвластие) — понятие, посредством которого обозначается состояние общества, достижимое как результат упразднения государственной власти. Анархизм — общественно-политическое учение, ставящее своей целью освобождение личности от давления всяких авторитетов и любых форм экономической, политической и духовной власти. Стремление к А. как образ мышления встречается у киников и в раннем христианстве, а также в хилиастических сектах средневековья. Целная теория А. и анархизма возникла в трудах английского писателя У. Годвина, сформулировавшего концепцию “общества без государства” в книге “Исследование о политической справедливости” (1793). Немецкий мыслитель М. Штирнер (сочинение “Единственный и его собственность”, 1845) отстаивал индивидуалистическую версию экономического анархизма, сводя социальную организацию общества к “союзу эгоистов”, целью которого явился бы обмен товарами между независимыми производителями на основе взаимного уважения “уникальности” личности каждого. Французский философ П. Ж. Прудон, стремясь теоретически обосновать анархистское движение (“Что такое собственность?”, 1840), выдвинул тезис “Собственность есть кража”. Исходя из того, что источником несправедливости в обществе выступает “неэквивалентный обмен” (“Система экономических противоречий, или Философия

нищеты”, 1846), Прудон видел неохотимой организацию (без революционного насилия) безденежного, эквивалентного обмена продуктами труда (товарами) между всеми членами общества (одновременно автономными частными производителями) при финансировании их деятельности при помощи “народного” (а не государственного) банка под минимальный судный процент. Это обеспечило бы, согласно Прудону, достижение реальной независимости личности от государства и постепенное отрицание последнего. “Коллективистский” анархизм Бакунина (“Государственность и анархия”, 1873) постулировал идею о том, что любое государство есть орудие угнетения масс и должно уничтожаться революционным путем. Социальный идеал Бакунина сводился к обустройству общества как “свободной федерации” крестьянских и рабочих ассоциаций, коллективно владеющих землей и орудиями труда. Производство и распределение, по Бакунину, должно было носить коллективный характер в контексте учета индивидуального трудового вклада каждого человека. В коммунистической версии анархизма Кропоткин (“Современная наука и анархия”, 1920), опирающийся на сформулированный им гипотетический “биосоциологический закон взаимной помощи” (“Взаимная помощь, как фактор эволюции”, 1907), предполагал переход к федерации свободных коммун с предварительным уничтожением факторов разъединения людей: государства и института собственности. Последние по времени вспыхки анархистских устремлений можно отнести к некоторым разновидностям движения “новых левых” на Западе.

А. А. Грицанов

АНДРЕАС-САЛОМЕ Лу (Луиза Густавовна) (1861—1937) — российско-немецкий психоаналитик и писатель. Родилась в Петербурге в семье российского генерала. Получила хорошее домашнее образование. В молодости уехала в Европу. В 1882 в Риме познакомилась с Ницше и стала его близким другом. Неоднократно отвергала его предложения о браке. На ее стихи Ницше написал музыкальную композицию “Гимн к жизни”. Опубликовала в России первые статьи о философии Ницше и несколько позже издала монографию о нем и его творчестве. В 1887 вышла замуж за профессора Ф. К. Андреаса, специалиста по религиям Востока. Публиковала работы в различных немецких журналах. В 1897 познакомилась с австрийским поэтом Р. М. Рильке (1875—1927). Сыграла важную роль в его жизни и духовном развитии. Организовала две поездки Рильке в Россию (1899, 1900) и сопровождала его. Впоследствии опубликовала книгу о Рильке.

В 1911 принимала участие в работе Международного психоаналитического конгресса в Веймаре. В 1912—1913 обучалась психоанализу у Фрейда в Вене, вошла в круг ближайших сподвижников Фрейда. Содействовала его личному знакомству с выдающимися деятелями европейской науки и культуры. В течение ряда лет сотрудничала с австрийским психоаналитиком В. Тауском (1877—1919). На протяжении почти 25 лет практиковала психоанализ в Геттингене. Как научный работник и теоретик пыталась преодолеть фаллоцентрические ориентации классического психоанализа. Автор книг “Эротическое” (1910), “Благодарность Фрейду” (1934), статей по проблемам психоанализа и др.

В. И. Овчаренко

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (1906—1959) — русский мыслитель, литератор и философ. Автор оригинального и самостоятельного эзотерического учения. Сын писателя и философа Леонида Андреева. В 1947 осужден на 25 лет тюремного заключения за антисоветскую литературную деятельность. Автор сочинения “Роза Мира” (1950—1958, впервые опубликовано в 1991) — грандиозного трактата социально-утопического характера о “сокровенном” устройстве Вселенной, о мистических основаниях истории цивилизации Земли, о грядущих судьбах человечества. Свои прозрения, пророчества и прорицания (“метатеоретические озарения”) А. объяснял как результат собственно непосредственного общения с духовными, “просветленными” Сущностями, вошедшими после смерти, по его мнению, в Синклит России. (По версии А., “высшее человечество — синклиты метакультур — наша надежда, наша радость, опора и упование. Праведники, некоторые родо-мысли и герои вступают сюда почти сразу же после смерти в Энрофе... Это незаметные герои нашей жизни... вообразить синклит метакультур в виде некоего собрания “знаменитостей” значило бы доказать, что наш нравственно-мистический разум спит еще крепким сном...”. По А., деятельность синклитов включает “помощь — творчество — борьбу”: *помощь*, “избавляющая одних, облегчающая других, предохраняющая третьих, обогащающая четвертых, просвещающая пятых”; “творчество автономных ценностей, значение которых непреходяще”; борьба с “демоническими силами”). Одновременно А. утверждал в качестве предвестников концепта “Розы Мира” А. Пушкина, А. Блока и (особо) М. Лермонтова, Достоевского и В. Соловьева, обладавших, по мнению А., даром “созерцания космических панорам и метаисторических перспектив”. (По определению А., “вестник — это тот, кто, будучи вдохновляем даймоном, дает людям почувствовать сквозь образы искусства правду и свет, льющиеся из

иных миров”). Описание миров, располагающихся вне пределов людского восприятия, — главное содержание философского творчества А. Истина выступала для А. в облике процесса трансцендентального познания этих миров. Известный человеку мир, согласно А., являет собой лишь незначительную часть глобальной совокупности многомерных обитаемых миров. (По мнению А., “...нужно понять, что человек есть существо в грандиозной цепи других существ, он совершеннее многих, но и ничтожнее многих и многих, и каждое из этих существ имеет автономную ценность безотносительно его полезности для человека”). Взаимодействие существ, населяющих эти миры, в значительной степени обуславливает положение вещей на Земле. История человечества, по А., есть отображение метаистории борьбы светлых и темных сил за пределами пространства. А. не разделял трактовку “метаистории”, сформулированную ее автором, С. Булгаковым. По мысли последнего, метаистория является “ноуменальной стороной того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история”. А. же подчеркивал, что понятия ноуменального и феноменального выработаны иным ходом мысли, иными философскими потребностями: объекты же метаисторического опыта могут быть втиснуты в систему этой терминологии лишь по способу Прокруста. По мнению А., метаистория может и должна быть интерпретирована как лежащая пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода, который следует называть метаисторическим. (Ср. у Бердяева: “...история есть и не прогресс по восходящей линии, и не регресс, а трагическая борьба, в ней вырастает и добро и зло, в ней обнажаются противоположности. И именно поэтому она идет к концу... История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна... Настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая... Есть личная эсхатология, личный апокалипсис и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. Я всегда думал, что обе эсхатологии неразрывно между собой связаны. Историческая судьба и исторический конец входят в мою судьбу и мой конец”). Одновременно метаистория у А. — религиозное по сути учение об этих

процессах инобытия. А. ввел также термин “трансфизическое”: трансфизическими А. именуются запредельные миры, обладающие как иной, отличной от земной, материальностью, так и специфическими системой пространственных координат и потоком времени. (А. сохранил античный термин “эон” — “век жизни”, “вечность” — для характеристики мировых периодов борьбы Бога и Люцифера, Добра и Зла.) Достаточно экстравагантные категоричально-понятийные ряды, присущие построениям А., объясняются им стремлением воспроизвести в спектре традиционного звукоряда те необычные наименования, которые были восприняты духовным слухом. “Энроф” у А. есть материальная Вселенная естественных наук. Рядом располагаются многочисленные трансфизические слои, обитатели которых несоизмеримо богаче в сфере восприятия, нежели люди, ибо владеют способностью ощущать до 6 пространственных измерений и 236 временных. Переходы между слоями требуют, как правило, особых внутренних состояний и концентрации. Все слои одного небесного тела, объединенные общими метаисторическими процессами, конституируют цельную систему — “брамфатуру”. “Брамфатура” Земли, имеющая, по мнению А., 242 слоя, может именоваться понятием “Шаданакар”. В одном из слоев “Шаданакара” пребывают “монады” — неделимые и бессмертные высшие Я людей. Их задача — просветление Вселенной. Материальные облачения “монад”, по А., разнообразны и включают в себя, в частности, “шельты” (вместилища божественных свойств “монад”), астральные тела, вкпе образующие душу, а также эфирные и физические тела. Вершиной миров “Шаданакара” у А. является “Мировая Сальватэрра”, где и пребывает Синклит Человечества — верховное собрание всех светлых сил Метаистории. Конфликт Метаистории, по А., сводится к борьбе “демонических монад” и “монад”, разделяющих принцип любви — цементирующего начала Вселенной. Итогом этого конфликта может явиться следующее положение дел: “Богочеловечество следующего мирового периода будет добровольным единением всех в любви. Дьяволочеловечество... будет абсолютной тиранией одного”. Очевидный признак активности “темных сил” (Саганы, Антхриста, Великого Мучителя) А. усматривает в устремлениях к “всемирному” объединению и господству: “...возникают такие государственные громады, на сооружение которых раньше потребовались бы века. Каждое хищно по своей природе, каждое стремится навязать человечеству именно свою власть. Их военная и техническая мощь становится головокругительной. Они уже столько раз ввергали мир в пучину войн и тираний, — где гарантии, что они не ввергнут его еще и еще? И наконец

сильнейший победит во всемирном масштабе, хотя бы это стоило превращения трети планеты в лунный ландшафт. Тогда цикл закончится, чтобы уступить место наиболее умелым из зол: единой диктатуре над уцелевшими двумя третями мира — сперва, быть может, олигархической, а затем, как это обычно случается на втором этапе диктатур, — единоличной... Если взглянуть глубже, если сказать во всеуслышание то, что говорят обычно лишь в узких кругах людей, живущих интенсивной религиозной жизнью, то обнаруживается нечто, не всеми учитываемое. Это возникший еще во времена древнеримской империи мистический ужас перед грядущим объединением мира, это неутолимая тревога за человечество, ибо в едином общечеловеческом государстве предчувствуется западня, откуда единственный выход будет к абсолютному единовластию, к царству “князя мира сего”, к последним катаклизмам истории и к ее катастрофическому перерыву” (см. Геополитика). Обладая (как и поэтический сборник А. “Русские боги”) фантазмагорическим измерением в виде импликаций метаистории Российской империи, СССР и русской культуры в целом, концепция “Розы Мира” постулировала существование российского “демона великодержавной государственности” (“уицраора”) Жругра, “куруровавшего” период царствования самодержцев от Ивана Грозного до Александра II. Итогом явился синхронный рост всемирной значимости России наряду с саморазрушительным усилением тирании, достигшей своего апогея при Сталине и, в силу (по А.) “железного закона нравственных причин и следствий”, обреченной поэтому на гибель. Характеризуя в конечном счете трагичную картину боления человека за человека в самом себе, А. писал: “Процесс медленного просачивания духовного в сферу сознания людей шел тысячелетие за тысячелетием... временами накапливался в подсознании, по прошествии веков, как бы известный заряд энергии, некий духовный квант, и прорывался сразу в душу и разум личности. Это были первые люди светлых миссий, своего рода вестники”. Вышим их представителем на Земле явился Иисус Христос. Роза Мира же предстает у А. некоей воссоединяющей всех людей мировой религией, снисхождением на нашу планету Женственной Ипостаси Троицы, только и способной просветлить и преобразовать наш мир к 24 столетию. По мысли А., “...опыт истории подводит человечество к пониманию того очевидного факта, что опасности будут предотвращены и социальная гармония достигнута не развитием науки и техники самих по себе, не перерывом государственного начала, не диктатурой “сильного человека”, не приходом к власти пацифистских организаций социал-демократического типа, качаемых историческими

ветрами то вправо, то влево, от бесильного прекраснотворения до революционного максимализма, — но признанием насущной необходимости одного-единственного пути: установления над всемирной федерацией государств некоей незапятнанной, неподкупной, высокоавторитетной инстанции, инстанции этической, внешнегосударственной и надгосударственной, ибо природа государства внеэтична по своему существу... Роза мира явится как итог духовной деятельности множества, как соборное творчество людей, ставших под изливающийся поток откровения, — явится, возникнет, вступит на исторический путь... Это не есть замкнутая религиозная конфессия, истинная или ложная. Это не есть международное религиозное общество, вроде теософического, антропософского или масонского, составленного, наподобие букета, из отдельных цветов религиозных истин, эклектически сорванных на всевозможных религиозных лугах. Это и есть интеррелигия или панрелигия в том смысле, что ее следует понимать как универсальное учение, указывающее такой угол зрения на религии, возникшие ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности, различных рядов нематериальных факторов, различных сегментов планетарного космоса”. Культ изысканной и даже несколько витиеватой духовности, присущий утопическому миропониманию А., принципиально отличается от традиционных утопий западного типа, постулирующих приоритет материального и научно-технического прогресса человечества как главных оснований ожидаемого счастья людей. По убеждению А., “...технический прогресс, вызванный безрелигиозной эрой, останется, в сущности, нерешенной проблемой... Жажда власти и жажда крови тайно шевелятся на дне многих душ. Не находя удовлетворения в условиях социальной гармонии, они толкают некоторых на изобретение доктрин, ратующих за такие социальные и культурные перемены, которые сулили бы в будущем удовлетворение этих неизжитых страстей. А других будет томить скука. Она перестанет быть гостьей, она сделается хозяйкой в их душевном доме, и лишенное коллизий общественное бытие начнет им казаться пресным. С тоской, с раздражением и завистью будут эти авантюристические натуры знакомиться по книгам с насыщенной приключениями, столкновениями, преступлениями и страстями жизнью других эпох... Чем сытее, благополучнее, будет их существование, тем мучительнее начнет язвить этих людей связанность сексуальных проявлений человека путем морали, религии, традиций, общественных приличий, архаического стыда... Жажда власти будут

сотни и тысячи. Жажда сексуальной свободы будут многомиллионные массы. Освобождение от уз Добра — вот каково будет настроение многих и многих к концу Золотого века... Человечество устанет от духовного света. Оно изменит от порывов ввысь и ввысь. Ему опустылит добродетель. Оно пресытится мировой социальной свободой — свободой во всем, кроме двух областей: сексуальной области и области насилия над другими...". А. неоднократно подчеркивает, что его учение противостоит атеизму и материализму по всем "пунктам" — "от А до Я". Выступая как результат индивидуального религиозного опыта одного из неканонизированных пророков, учение о Розе Мира — "грядущей всехристианской церкви последних веков, связующей себя со всеми религиями светлой направленности и имеющей своей целью спасение возможно большего числа человеческих душ от духовного порабощения противобогом", — оказалось удивительно созвучным главным мотивам истории 20 в.

А. А. Грицанов

АНДРОГИН (также гермафродит, по имени бога древнегреческой мифологии, сына Гермеса и Афродиты) — обозначение существа, совмещающего в себе женское и мужское начало, включая и половые признаки. В мифологии различных народов чертами А. наделялись перволюди, мифические предки, боги плодородия. Идея сочетания мужского и женского начал встречается в античном и средневековом гностицизме, в трудах алхимиков. В учении представителя неортодоксального мистицизма Бёме — София, Божественная Премудрость в ее личной явленности, отделилась от Первоначального Человека после попытки последнего поработить ее (эпизод, по Бёме, сопоставимый по значимости с событием распятия Иисуса Христа). Любовь мужчины и женщины предстает таким образом тоской мистического порядка по навсегда утраченной собственной части.

А. А. Грицанов

АНИМА, АНИМУС (лат. anima — душа и animus — дух) — понятия, выражающие в древнегреческой культуре феномен духовного; выступало этапами эволюции осмысления последнего: если анима (душа) неотделима от своего телесного носителя, то анимус (дух) обладает статусом автономии. Переосмыслены в аналитической психологии Юнга, обозначая наследуемые бессознательные, архетипические многосторонние психические образы и формы души, представляющие женский архетип в психике мужчины (анима) и мужской архетип в психике женщины (анимус). По Юнгу, как надиндиви-

дуальные образы, анима и анимус действуют в соответствии с доминантным психическим принципом женской и мужской природы и обладают личностным характером. В общем, анима является строго очерченной фигурой с ярко выраженными эротически-эмоциональными проявлениями и выражает бессознательный "образ женщины", а анимус является собой неопределенно многоформенное образование "рассудительного" типа и выражает бессознательный "образ мужчины". По Юнгу, анима и анимус первоначально скрываются под маской родительского образа и проявляются неавуалированно с наступлением половой зрелости. Эти бессознательные образы проецируются на фигуру любимого человека и являются одной из причин ее страстной привлекательности. Как персонифицированные компоненты психики, анима и анимус обеспечивают связь человека с жизнью и вовлечение в нее процесс.

В. И. Овчаренко

АНИМИЗМ (лат. anima, animus — душа, дух) — система представлений о якобы реально существующих особых духовных, невидимых существах (чаще всего двойниках), которые управляют телесной сущностью человека и всеми явлениями и силами природы. При этом душа обычно связывается с конкретным отдельным ее носителем: человеком, животным, предметом, растением, а дух представляется самостоятельным, оторванным от конкретного носителя существом, способным влиять на различные предметы. Сам термин А. впервые ввел немецкий ученый Г. Шталь (1708), назвав А. свое учение о безличном жизненном начале — душе, которая, по его мнению, является основой всех жизненных процессов, "ватялельницей тела". В 1871 термин А. был использован в этнографической науке Тайлором, который трактовал его не только как веру в души и духов, но и как теорию происхождения религии, считая веру в отделяемых от тела духов основой, "минимумом" религии, созданной размышляющим над причинами сновидений, смерти "дикарем-философом". Другие ученые (Р. Маретт, Фрезер, Л. Штернберг) считали, что предшественниками А. были представления о материальной "телесной душе", магической силе человека, о животворении всей природы (аниматизм). Первоначально в сознании первобытного человека духи и души были связаны с материальными вещами и даже разделяли с ними свою судьбу. Есть все доказательство того, что до заселения дикарем мира душами и духами он наделил сверхъестественными свойствами сами предметы и явления, двойниками которых и стали позже эти души и духи. В наши дни, будучи одной из форм ранних верований и пройдя сложный путь эволюции, А. в той или иной форме сохраняется во всех современ-

ных религиях, а также проповедуется представителями теософии, оккультизма, спиритизма и т. д.

А. А. Круглов

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

нения метода “идеальных типов”; 2) установка на создание тотальной истории, которая объединила бы все аспекты активности человеческого общества; в рамках А. Ш. осуществилась трансформация проблемных полей исторической науки: от экономической и интеллектуальной истории к “геоистории”, исторической демографии и истории ментальностей, перешедшей в историческую антропологию; 3) принципиально междисциплинарная практика исторического исследования и социальных наук (внимание к проблемам хронологии, анализу “длительности” — см. Бергсон — и сопряженных измерений). Согласно установкам представителей А. Ш., настороженно относящихся к любым (включая Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Риккера, М. Вебера) традиционалистским версиям философии истории, основной задачей истории как особо значимой науки о “человеке, человеке в обществе и во времени” выступает создание “всеобъемлющей” истории — “истории, которая стала бы центром, сердцем общественных наук, средоточием всех наук, изучающих общество с различных точек зрения — социальной, психологической, моральной, религиозной, эстетической и, наконец, с политической, экономической и культурной”. Согласно модели миропонимания А. Ш., характер и (в самой значимой степени) результаты исторического исследования обуславливаются формулировкой исходной проблемы (с какой целью данное исследование собственно и начинается), суть же проблемы в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит сам историк. (А. Ш. отвергла установки историков позитивистского толка, следовавших принципам догматической привязанности исследователя к историческим источникам и ориентированных на профессиональное творчество в виде обильного цитирования и комментирования текста-ка “аутентичного источника”.) Представители А. Ш. были убеждены, что памятник прошлого (письменный или вещественный), являющийся собой текст или артефакт, дошедший от изучаемой эпохи, сам по себе неинформативен и нем. Как исторический источник он начинает выступать лишь тогда, когда историк приступает к его исследованию, в семиотическом смысле расшифровывая его язык; вне этого отношения исторический памятник правомерно полагать несуществующим. В эвристическом же аспекте трансформация сообщения исторического источника в исторический факт (феномен иного, более высокого понятийного статуса и историографического достоинства) осуществляется, согласно А. Ш., в рамках процедуры осмысления этого источника самим историком, включающим его в определенную систему интеллектуально-интерпретационных схем, связей и субординаций. А. Ш. исходит, та-

ким образом, из идеи исходной “непрозрачности” исторического памятника, трактуя тем самым историческое исследование как “борьбу с оптикой, навязываемой источниками”. Не “история-повествование”, а “история-проблема” призвана находиться в фокусе внимания профессионала: согласно Февру, “данное” — это “творение историка... изобретение и конструкция, созданная при помощи гипотез и догадок... Это ответ на вопрос, и если нет вопроса, то нет ничего”. Изучение истории в этом контексте может восприниматься как неизбежный диалог современности с прошлым, и в границах такого подхода та временная и культурная точка, из которой осуществляется изучение истории и которая определяет видение историка, несет особую идейную нагрузку, ибо разворачивание исторического исследования осуществимо лишь от настоящего в прошлое. Ключевыми понятиями историографической традиции А. Ш. выступают следующие: “структура”, “конъюнктура”, “цикл”, “ментальность”. Пакетное понятие “структура” (structure) обозначает самые различные феномены жизни социума — духовный склад людей, глубоко укоренившиеся обычаи, привычный образ мышления, явления в экономике, — обусловленные такими безличными началами, как география, климат, биосфера, почвенное плодородие; “структуры” замкнуты, устойчивы во времени, способны сопротивляться изменениям. Иногда термином “структура” в традиции А. Ш. характеризовалось общество в целом (традиционное или общество экономического роста). Понятие “конъюнктура” (conjoncture) в трактовке А. Ш. отображает определенный период эволюции общества с характерным для него сочетанием различных тенденций: совокупности демографических изменений, динамики технологий производства, движений цен и зарплаты. (Термин “цикл” используется представителями А. Ш. сопряженно понятиям “структура” и “конъюнктура”.) Понятие “ментальность” (mentalité) относимо к сфере автоматических форм сознания и поведения людей; согласно установкам А. Ш., история ментальностей должна дополняться историей идеологий, историей воображения, историей ценностей. Реконструкция мира воображения людей прошлого и наиболее распространенных схем интерпретации ими действительности, уяснение соответствующей системы понятий выступают для А. Ш. не менее значимыми, нежели анализ социально-экономических структур исследуемого общества. В целом максимы и методики А. Ш. сочетают в облике достаточно органичной констелляции самые разнообразные достижения и установки всего комплекса социально-гуманитарных дисциплин 20 в.: интерес к социально-экономической и демографической истории вкрупне с “историей повседневности”

(в ущерб истории политической), компаративистские подходы, “математизацию” истории с использованием компьютеров для обработки серийных источников, пафос междисциплинарности в исследованиях, особое внимание изучению природно-географической среды, акцентированный переход от исторического повествования к исторической интерпретации. Поворот в интеллектуально-ценностных ориентациях А. Ш., начавший осуществляться в конце 1980-х, характеризуется углубленной разработкой концепции Броделя о множественности социального и исторического времени, природа и качество которых изменчивы в разных социумах. В конце 20 в. парадигма исторических изысканий А. Ш. все более приобретает облик своеобразной исторической антропологии — реконструируется обновленная глобальная концепция истории, объемлющая все достижения А. Ш. и включающая в свои рамки изучение и реконструкцию материальной жизни, менталитета, повседневности, выстроенные в смысловом поле понятия “антропология”, охватывая при этом и совершенно новые области исследования: начинается изучение социальной природы и функций тела, жеста, устного слова, ритуала, символика и т. п. (См. также Блок, Бродель, Ле Гофф.)

А. А. Грицанов

АНОМИЯ (франц. anomie — отсутствие закона, организации) — философско-социологическое понятие, используемое для обозначения состояния общества, при котором отсутствие или неустойчивость регулирующих отношения между индивидами и обществом императивов и правил приводит к тому, что большинство населения оказывается “вне” общества, вступая в конфронтацию с ним. Проблема А. была поставлена Дюркгеймом в книге “О разделении общественного труда”, где в ходе анализа “ненормальных” форм этого разделения была выделена А. Согласно Дюркгейму, состояние А. возникает тогда, когда разделение труда противостоит отношениям солидарности, в результате чего сопряженная стихийно-установившаяся совокупность правил оказывается не в состоянии регламентировать отношения общественных структур. Состояние А. может характеризовать и отдельного индивида, находящегося в конфликте с обществом. В “Самоубийстве” Дюркгейм выделил три типа самоубийств: “эгоистические”, “альтруистические” и “аномические”. Последние имеют тенденцию к росту во время общественно-экономических кризисов и катаклизмов, когда индивиды не могут приспособиться к быстро изменяющейся социальной ситуации. Дюркгейм считал А. одним из факторов общественного здоровья или нездоровья. А., по его мнению,

порождая систематические отклонения от социальных норм, подготавливает и ускоряет перемены в обществе. То обстоятельство, что “А.” начала являть собой термин академической теоретической социологии, явилось, в частности, свидетельством того, что в обществе 20 в. граница между нормой и патологией постепенно стирается. Дюркгеймовская трактовка А. была развита Мертоном, который ввел систему понятий, описывающих феномен “отклоняющегося” (девиантного) поведения. В ряду элементов системы целей и интересов, задаваемых, по Мертону, данной культурой, важную роль исполняют общественные институты, определяющие и контролирующие общепринятые способы достижения этих целей. Согласно Мертону, девиантное поведение может быть охарактеризовано как симптом несогласованности между избираемыми субъектами средствами реализации целей и общественно организованными способами их достижения. Мертон выделял две мыслимые разновидности несогласованности между элементами социокультурной структуры: а) ситуация, когда выбор альтернативных способов достижения целей ничем не ограничивается, разрешены любые средства и способы достижения этих целей; б) ситуация, когда деятельность по достижению целей становится самоцелью. В этом случае, по Мертону, “первоначальные цели забыты и ритуалистическая приверженность к институционально предписанному поведению принимает характер подлинной одержимости”. Мертон считал, что А. “взывается к жизни” именно принятыми в обществе общепризнанными культурными ценностями и, в свою очередь, сопряжена с различным доступом к возможностям институционально допустимых средств достижения обусловленных культурой целей. Высокая степень дезинтеграции между этими средствами и целями в купе с водоразделами социально-классовой структуры (что оставляет индивида в неопределенном, “деклассированном” состоянии, без чувства солидарности с конкретной группой) способствует более частым проявлениям А.

А. А. Грицанов

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033—1109) — теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 — архиепископ Кентерберийский (Англия). Основные произведения — “Монолог”, “Прибавление к рассуждению” (“*Proslogion*”), “Диалог о грамматике” и др. А. К. продолжал скорее платоновскую, чем аристотелевскую, традицию в философии, поэтому его учение не являлось схоластическим в полной мере. Проблема соотношения веры и разума решалась А. К.

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

А. Р. Усманова

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА — в “Критике чистого разума” Канта — противоречие друг другу утверждения о космологических идеях. Развивая учение о разуме как высшей познавательной способности, доводящей синтез, начатый еще рассудком, до безусловной закончен-

ности, Кант вводит в своей трансцендентальной диалектике понятие “идей разума” (включающих системы психологических, космологических и теологических идей) — идей трансцендентальных. В отличие от категорий рассудка, “идей разума” представляют собой понятия о глобальных целостностях; мыслимо в них безусловное единство многообразного никогда не может быть найдено в границах опыта, и поэтому чувства не могут дать им адекватно предмета. Однако “драма” человеческого разума, его “судьба” состоит в том, что эти универсальные целокупности он неизбежно будет стараться толковать как предметные, неправомерно применяя идеи разума к тому, что не является чувственно данным. Это так называемое конститутивное применение трансцендентальных идей приводит к тому, что разум впадает в заблуждения, “иллюзорные ошибки и видимости”, свидетельством чего и являются возникающие при этом, с одной стороны, паралогизмы (или, по Канту, “односторонние видимости”, когда речь идет о психологических идеях) и А. Ч. Р., с другой стороны. Имеется в виду “двусторонняя видимость”, т. е. не одно иллюзорное, а два противоположных утверждения, относящихся друг к другу как тезис и антитезис, в контексте неправомерного применения космологических идей. В соответствии с четырьмя классами ранее выделенных им категорий рассудка Кант выводит четыре антиномии, или четыре группы противоречащих друг другу суждений, касающихся: 1) величины мира, 2) его деления, 3) возникновения и 4) зависимости существования. Они сформулированы им следующим образом: 1. “Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве / Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве”. 2. “Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого / Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей и вообще в мире нет ничего простого”. 3. “Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность / Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы”. 4. “К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность / Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины”. Важно отметить, что антиномиями Кант считает отнюдь не любые, уже противоречащие друг другу суждения. К их числу могут быть отнесены только те, истинность которых не может быть проверена непосредственно в опыте, т. е. пре-

дельно общие, “воспаряющие над опытом знания”, касающиеся мироздания в целом, а также обязательно доказанные суждения. Поэтому сам Кант, выделив антиномии, затем последовательно доказывает тезисы и антитезисы каждой из них, пользуясь при этом так называемой логикой от противного. Лишь после этого Кант разрешает антиномии. При этом сама процедура “разрешения космологической диалектики” понимается им как ее радикальное устранение из “метафизики”, прошедшей через горнило “критического исследования”. В отношении первых двух антиномий (математических) Кант признал ложность как тезисов, так и антитезисов (“Так как мир не существует сам по себе, то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое”). Устранение второй антиномии осуществлялось аналогичным образом. Что же касается третьей и четвертой антиномий (“динамических”), то, по мысли Канта, и тезисы и антитезисы здесь могут быть одновременно истинными, хотя и в разных отношениях, так как они представляют собой “синтез разнородного” — феноменов и ноуменов. Кантовская антитетика, представляющая собой учение о противоречиях человеческого разума и их роли в познании, сыграла большую роль в истории диалектики, поставив целый ряд проблем перед его непосредственными последователями и явившись, таким образом, мощным импульсом для собственно диалектических размышлений всех представителей немецкой трансцендентально-критической философии.

Т. Г. Румянцева

АНТИНОМИЯ (греч. *antinomia* — противоречие в законе) — форма существования и развития противоречия в познании: противоречие, образуемое двумя суждениями (умозаключениями, законами), каждое из которых признается истинным. Употребление термина А. первоначально имело место в юридических документах. Этим термином обозначалось противоречие между двумя юридическими законами или двумя положениями (тезисами) одного и того же закона (Квинтилиан в 1 в.; позднее — Плутарх, Августин и др.). Так, в кодексе императора Юстиниана (534) термином А. обозначалась ситуация, когда юридический закон вступает в противоречие с самим собой. Близким к А. понятием является понятие “апория”, особенно в аристотелевском истолковании. Апория, по Аристотелю, есть равенство (равнозначность) противоположных заключений. Так, в известных апориях Зенона из Элеи вскрываются противоречия единого (непрерывного) и множественного (разделенного) движения и покоя. Философский статус термин А. приобретает в работах Канта, который обозначил им глубоко противоречивое состояние человеческого разума

(“спор разума с самим собой”), стремящегося преодолеть ограниченность рассудочных определений мира. Гегель, сопоставив А. Канта с апоориями Зенона, пришел к выводу, что кантовские А. являются собой не более чем то, что уже сделал Зенон. Гегель был убежден, что если следовать диалектике, которая хотя и содержит в себе предшествующую логику и метафизику, но развивает их дальше, то можно показать, что на деле каждое понятие, каждая категория также антиномичны. Противоречия, представленные в форме многообразных А., Гегель считал свидетельством диалектического характера познания. Гегель называл предсудком прежней логики и обыденного сознания мнение, будто противоречие не такое существенное и имманентное определение, как тождество. Противоречие, подчеркивал Гегель, “есть корень всякого движения и жизненности”. С точки зрения диалектического материализма условие познания всех процессов мира есть познание их как единства противоположностей, а диалектика, прорывая узкий горизонт формальной логики, содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения. Появление А. в системе научного знания — момент этого прорыва, этап в осознании противоречий объективной реальности. Формулировка А. вместе с тем — это всегда постановка конкретной научной проблемы, решение которой служит основанием для формулирования (когда имеет место сознательно диалектический подход) диалектических по форме выводов. В этом случае А. “сжимается” в суждение, и так появляется бесконечное логическое. Часто эти проблемы обнаруживают себя как парадоксы (апории). Так, например, парадоксы теории множеств, апории движения, некоторые так называемые “космологические парадоксы”. Как А. следует также рассматривать учения о корпускулярной и волновой природе вещества и поля, о “траекторном” характере движения в теории относительности и отрицание траекторий в квантовой физике. Примерами преобразования А. в диалектические выводы являются афоризмы (высказывания) выдающихся мыслителей прошлого. Таков афоризм Сократа: “Я знаю, что я ничего не знаю”. Таков вывод Гегеля, характеризующий противоречие механистического движения: “Движущееся тело одновременно находится и не находится в одном и том же месте”. Этот вывод “сжимает” в одно суждение известные апории Зенона, выдвинутые им против движения. Таков вывод Маркса, характеризующий процесс возникновения капитала: “Капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении”. Важнейшим моментом научного понимания природы А. является признание неравноценности тезиса и антитези-

са, из которых она складывается. Одна сторона А. всегда превалирует (доминирует) над другой, включает в себя другую. Так, концепцию развития следует трактовать в плане единства прогресса (тезис) и регресса (антитезис) с преобладанием (в данном контексте) первого над вторым. Бесконечное включает конечное, необходимость — свободу, целое — часть, содержание — форму, причина — следствие и т. п.

Г. В. Беляев

АНТИПСИХИАТРИЯ — психосоциальная доктрина и идейное движение, направленные на демифологизацию, разоблачение и радикальную перестройку современной психиатрии как массовой формы насилия над людьми. Возникла в 1960-е в Великобритании и получила определенное распространение также в Италии, США и Германии. Мировоззренчески восходит к экзистенциальному психоанализу и занимает особое место в его пределах. В качестве компонентов включает идеи экзистенциализма, герменевтики, структурализма, неокантианства, марксизма и радикальные политические программы. Основателем А. считается Лейнг, сформулировавший феноменологическую программу перестройки психиатрии в экзистенциальном контексте, с учетом репрессивного характера цивилизации и тотального отчуждения людей. Автор термина “А.” — Д. Купер — идеолог и теоретик радикальной А. В А. можно выделить два течения, направленных на: 1) уничтожение клинической психиатрии; 2) реформацию и дополнение клинической психиатрии. Значимую роль в обоих течениях исполняют существенные элементы утопизма. В 1960—1970-е в сотрудничестве с различными левыми группировками сторонниками А. осуществлены различные акции против психиатрических клиник. По Куперу, большое общество должно быть излечено социальной революцией, предпосылками которой станут сексуальная революция и “революция безумия”. Считая постель “величайшим неиспользованным секретным оружием революции”, Купер развивал идеи о “смерти семьи” и пропагандировал “коммуну”, которая должна ее заменить. В 1965 была создана терапевтическая коммуна Кингсли Холл — образец для подражания последующих антипсихиатрических коммун. С 1975 действует “интернациональная сеть” А. — организация, ставящая целью ликвидацию психиатрических клиник и ряда соответствующих медицинских институтов как инструментов и аппарата репрессивности общества, порождающего сумасшествие. В конце 20 в. А. объединяет несколько тысяч психиатров, медицинских работников, бывших пациентов психиатрических клиник и пр.

В. И. Овчаренко

АНТИПСИХОЛОГИЗМ — парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом (см. Постмодернизм), которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Традиция А. в современной ее артикуляции берет свое начало с программной ориентации и художественной практики позднего экспрессионизма, осуществившего радикальную перерождения субъективного состояния художника на презумпцию выражения сущности объекта “как он есть” (Э. Л. Кирхнер) — вплоть до стратегии “деформации формы” как средства проникновения за феноменологическую видимость к ноуменальной сущности объекта (от Дж. Энсора — к Э. Хеккелю, Э. Х. Нольде, В. Кандинскому и К. Шмидту-Ротлуффу). Классическими произведениями А. этого периода могут рассматриваться: серия “Портреты городов” О. Кошки, визуальный ряд которой фундирован не презумпцией чувственно-эмоционального их восприятия, но, напротив, рациональным знанием о специфике их истории, культуры и традиций; офорты М. Бекмана, понятия как “наборы визуальных шифров” и др. Тенденция А. находит свое содержательное развитие в контексте кубизма, опирающегося на определенные идеи Платона, Канта и Гегеля (по оценке Рейнгарда, “сын пармского крестьянина Жюль Брак усвоил философию в застольных разговорах начала века”) и программно ставящего своей целью моделирование возможных миров (см. **Возможные миры**): искусство предстает не как изобразительная, но как конструктивная деятельность. В рефлексивной самооценке Х. Гриса, “кубизм есть только новый способ представления вещей”, и, согласно “Манифесту кубизма” (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. (В этом отношении эволюция художественной программы кубизма осуществляется аналогично экспрессионистской: от “бунта против вещей” и презумпции “выразить то, что было в нас самих” у раннего П. Пикассо — до его же программного требования “слиться с объектом”, т. е. “скорее изображать вещи такими, какими их знают, чем такими, какими их видят”.) В контексте данной установки интенция кубизма на А. объективируется в программе антивизуализма: принципиальное “отрицание наивного реализма” предполагало в кубизме “отказ от зрения” как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П. Пикассо “уважайте объект!” предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было

сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективно-психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть “чист” и независим от собственного, личного и личностного видения объекта, — в позднем кубизме конституируется так называемая “секта чистых”, или “пуризм” (не случайно А. Сальмон сравнивал кубизм с религией гугенотов). В контексте развития А. кубистская “война против зрения” (П. Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъекта — в данном случае субъективной точки зрения — в предельно простом, опτικο-топографическом ее понимании. По оценке Г. Аполлинера, в кубизме “художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умозрительные, нежели чувственные”. Своего апогея в рамках модернизма стратегия А. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированным Маринетти программным требованием “заменить психологию человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом”. Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом — вплоть до сформулированной в “Манифесте футуристической живописи” (1910) идеи “создания механического человека с заменяемыми частями” (см. **Футуризм**, **Маринетти**). Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым — в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неомпрессионизму (например, тезис Дж. Баллы о том, что “у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать”). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М. Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, “я... стремился изобретать, вместо того чтобы выражать себя” (см. **Дадаизм**). В неклассической философии А. находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе “дегуманизации искусства” у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А. проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от “биографического анализа” Г. Миша к структурализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештально-организационных характеристик текста — см. **Интерпретация**). В структурном

психоанализе субъект характеризуется как “децентрированный”, растворенный в формах языкового порядка (см. **Лакан**). В целом современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый “вожделирующий”) субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступает место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка); по оценке Деррида, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как “самодостаточность и самоналичие”. Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма прежде всего) линия А. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: “взломать... пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме... под опекой психоанализа” (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого “производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность, а как непосредственный участник действия” (Р. Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и деперсонифицируется (становится “кодом, не-личностью, анонимом”), но и исчезает в целом как явление: “он — ничто и никто... он становится... зиянием, пробелом” (Кристева). (См. также “Смерть субъекта”, “Смерть Автора”.)

М. А. Можейко

АНТИТРИНИТАРИЗМ (греч. anti — против и лат. trinitas — троица) — течение в раннем христианстве, основанное на вере в единого Бога (всепроницающего и представляющего собой высший разум) и отвергающее триединство Бога, божественное происхождение Христа и его искупительную жертву, а соответственно и учение о первородном грехе. Развивается начиная со 2 в. Аналогично в возникшем в 4 в. арианстве (от имени Александрийского пресвитера Ария) рассматривается второе лицо Троицы — Христос — как сотворенный Богом-Отцом, т. е. тварный, а значит, “и в чем-то не подобный Богу-Отцу”. Возникший как раннехристианская ересь, А. вновь и вновь актуализируется в ходе исторической эволюции христианства. Значительными вспышками А. сопровождалась христианизация так называемых варварских народов (готов, вандалов

и лангобардов) в 6—7 вв. В эпоху Реформации А. распространился в Италии и параллельно (в середине 16 в.) в России (дело М. С. Башкина), и преследуемые сторонники А., эмигрируя соответственно в Германию и Литву, встречаются в Польше, где оформляются многочисленные и имеющие тенденцию к сближению различные направления А., среди которых могут быть названы: польские братья (польское арианство), отколовшиеся от кальвинизма; социанианство; буднеизм (от имени С. Будного, чьи антитринитарные взгляды были аргументированы в “Кратком доказательстве того, что Христос не есть тот же самый Бог, что и отец” (“*Brevis demonstratio quod Christus non sit ipse Deus, qui est Pater*”, 1574), послужившем средством организационного оформления А.; “новое учение” сторонников бежавшего из России проходившего по делу М. С. Башкина Феодосия Косого с его идеей Бога как “духовного разума” и унитаристским тезисом “Бог есть то, что есть общего о Боге во всех верах”. В 17 в. центр антитринитарских настроений сдвигается в Венгрию и Трансильванию, оформляясь в 18 в. в движении аврамитов. За А. как ересь подвергался преследованиям Дж. Пристли, эмигрировавший в 1791 в США и основавший там антитринитаристскую школу (У. Чаннинг, Т. Паркер, Р. Эмерсон). На базе А. оформляются либеральное и модернистское течения в протестантизме. В настоящее время насчитывается более 100 000 антитринитариев в США и почти 25 000 в Европе, и это весьма серьезная цифра, учитывая, что догмат о Троице является основным в христианском вероучении. А. равно преследовался как ортодоксальным католичеством, так и протестантизмом: в 1553 за антитринитарные взгляды М. Сервет был сожжен по приказу Кальвина, в Англии закон 1689 “О веротерпимости” не распространялся на антитринитариев, а закон об их смертной казни был отменен лишь в 1813. (См. Троица, Социн, Социнианство, Будный С.)

Г. И. Касперович

АНТИУТОПИЯ — самоосознающее течение в литературе, представляющее собой критическое описание общества утопического типа. А. выделяет наиболее опасные, с точки зрения авторов, общественные тенденции. (В аналогичном смысле в западной социологической литературе употребляются также понятия “дистопия”, т. е. “искаженная, перевернутая” утопия, и “какотопия”, т. е. “страна зла”.) А. можно представить в качестве своеобразной саморефлексии жанра социальной утопии. А. существенно меняет ракурсы рассмотрения идеального социума: подвергается сомнению сама возможность позитивного воплощения какого бы то ни было преобразовательного интеллектуального проекта. При этом

если в жанре традиционной утопии происходит воображаемое обращение авторов в прошлое и настоящее, то в стилистике А. доминирует обращенность в будущее. Конституирование А. как особого интеллектуального жанра совпало по времени (20 в.) с установлением достаточно жестких общепринятых дисциплинарных границ в сфере гуманитарного знания, поэтому А. почти всецело представляет собой литературное явление. (Исторически А. ведет свое происхождение от сатирической традиции Свифта, Вольтера, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Г. К. Черствертона и др., а также от жанра романов-предостережений, к которому обращались в своем творчестве А. Франс, Дж. Лондон, Г. Уэллс, К. Чапек и др.) 20 век породил ситуацию, когда некоторые проекты утопических обществ с различной степенью самоадекватности стали реальностью. Разочарование в прогрессе, кризис идеалов европоцентризма, негативные эффекты функциональной дифференциации общества актуализировали жанр А., которая постоянно обращалась к репрессированным пластам общественной жизни. (Согласно мысли Оруэлла, А. становится возможной лишь после того, как “утопия была дискредитирована”.) Переход от абстрактного интереса по поводу проектов преобразования общества к опасениям, связанным с перспективой их превращения в жизнь, был сформулирован Бердяевым: “Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?” Главными темами А. выступают как проблемы невозможности непосредственного межличностного общения вкуче с утерей личностью своего духовного мира (Замятин), так и абсолютизированные до крайности негативные тенденции современного общества: нивелирующее людей потребление (О. Хаксли), тотальный контроль бесчеловечной государственной власти (Оруэлл), прогрессирующий индивидуализм (Р. Шекли) и т. д. (См. Замятин, Оруэлл, Новояз.)

А. А. Грицанов

АНТИХРИСТ — 1. В христианских моделях миропредставления эсхатологического толка — оппонент, противник Иисуса Христа, лже-Христос. Предполагается, что А. неизбежно будет побежден после того, как восстанет против Иисуса на исходе мирского времени. Апокалиптическая традиция иудеев в качестве одного из главных субъектов мирового процесса видела противника Мессии. В эпоху раннего христианства разнообразными влиятельными враги этого вероучения (от Навуходоносора до Домициана и Нерона) трактовались как воплощенный А. А. — карикатура-гротеск на Агнца, закланного в начале мира, это тень

Христа, пародия на Него. Торжество Римской империи, оценивавшей себя самое гордо и богоульно, воспринималось первыми христианами торжеством сатанинских, антихристовых сил истории, но не Божьей истины: на головах “зверья” на царских коронах — имена кощунственные (слово “август” — титул династии императоров Рима — по гречески “сибастрис” — “священный”, “дающий благословение”). По свидетельству Иоанна Богослова: “И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему?.. И дана ему власть действовать сорок два месяца”. (Тем самым устанавливалось, что есть некое определенное время торжества А., срок гонения.) Согласно наиболее емким и развернутым характеристикам, А. — человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога... Люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрехиися... А. персонафицировался с системным отвержением христианства. В текстах Нового Завета любой, не разделяющий тезис о телесном воплощении логоса в постоционном мире, выступает как А.: “...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста...” В последующей истории христианства образ А. служил безотказным и эффективным оружием в борьбе различных его течений: протестанты именovali А. Папу Римского, католики усмотрели А. в Лютере. 2. Центральный фигурант предпоследней работы Ницше “Антихрист. Проклятие христианству” (“*Der Antichrist*”) (первое издание — в 1895, окончательная редакция — 1956). Персонаж, именуемый “А.”, был недвусмысленно авторизован самим Ницше. Он отмечал в письме к Мальвиде фон Мейзенбург от 3—4 апреля 1883: “Угодно ли Вам услышать одно из новых моих имен? В церковном языке существует таковое: я емь... Антихрист” (замечание К. А. Свасьяна). Позиция Ницше была несомнима с традиционалистским атеизмом. Последний есть именно отрицание существования Бога, что же касается Ницше, то он признавался, что “еще ребенком узрел Бога во всем блеске”. Скорее позиция Ницше напоминает бунт, преодоление, а не голое и бесплодное отрицание. Священников Ницше

именует “ядовитыми пауками на древе жизни”, “паразитическим типом человека”. И в то же время Ницше полагает, что именно христианство и отчеканило самые, пожалуй, тонкие лица в человеческом обществе. Церковь для Ницше — смертельный враг всего благородного на земле, она стремится растоптать всякое величие в человеке, она выступает за все болезненное и слабое. Однако и тут Ницше признает в ней особого рода власть: церковь — более благородное учреждение, нежели государство. Эту двойственность можно объяснить тем, что Ницше родился в семье протестантских священников, и эта близость к христианству для него была очень важной, тем более что, по его убеждению, большинство христиан — христиане несовершеннолетние. (Как писал Ясперс в работе “Ницше и христианство”, расхождение между притязанием, требованием и действительностью испокон веков было движущей силой христианства”. Ясперс полагал, что главная особенность страстной ненависти Ницше в том, что “его вражда к христианству как действительности была неотделима от его связи с христианством как требованием”. Это привело к тому, что Ницше призывает не просто отделаться от христианства, но преодолеть его через сверххристианство. Он хочет преодолеть его, опираясь на те самые силы, которые и принесли христианство в мир.) Говоря “Бог умер”, Ницше ставил диагноз современной действительности. Отчего умер Бог? Ответов у Ницше несколько, но только один развит до конца: причина смерти Бога — христианство. Христианство как верование и догма чуждо Ницше; он признает в нем лишь человеческую истину в символической форме. Христианство для Ницше — это существование навыворот, испорченность: “...оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, т. к. оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушение”. Ницше же ценит саму жизнь как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: “где недостает воли к власти, там упадок”. Христианство, согласно Ницше, религия сострадания. Противопоставление страдания и сострадания является одним из центральных положений мировоззрения Ницше. По его мысли, страдание способствует самопреодолению, росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Сострадание, напротив, расслабляет, уменьшает “волю к власти”. Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает как религию страда-

ния и жизнеутверждения. По убеждению Ницше, христианство на место человеческих истин поставило фикции — Бога, искупление, милость, добродетель и т. д., придав им характер безличности и всеобщности: “самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное: чтобы каждый находил себе свою добродетель, свой категорический императив”. Сиронией относился Ницше и к идее “чистого духа”. Вера в “чистый дух” не является, по его мысли, доказательством высшего происхождения человека, его божественности. Если мы отбросим нервную систему, чувства (т. е. “смертную оболочку”), то, как писал Ницше, мы “обсчитаемся”. Христианство, по Ницше, — это отказ от действительности, ее оклеветание. Народ, который верит в себя, имеет также и своего собственного Бога. В нем он чтит свои добродетели. Основой такой религии является благодарность народа за свое существование. Такое божество, по Ницше, проявляется как в добре, так и во зле. Христианский бог — бог только добра, которому не знакомы ни сила, ни победа, ни гнев. Если народ погибает, если исчезает его вера в будущее, его надежда на свободу, то меняется и Бог, превращаясь в доброго и скромного, советуемого “душевный мир”, “осторожность”, “любовь к другу и врагу” и т. д. По Ницше, убогов нет иной альтернативы: “или они есть воля и власть, или же они есть бессилие к власти — и тогда они по необходимости делаются добрыми...”. Христианское понятие о божестве (“Бог как Бог больных. Бог как паук, Бог как дух”), с точки зрения Ницше, есть одно из самых извращенных понятий о божестве, какие только существовали. Это Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, обожествляющий “ничто”. Источник христианства для Ницше — это античность. Уже первоначальная апостольская община представляла собой, по Ницше, мир больных. В позднеантичном мире эти люди повсюду встречали родственные души, так как в язычестве давно уже росло антиязычество — уродливые и большие религиозные формы. И вот христианство усвоило учения и обряды всех подземных культов Римской империи, порождения большого разума. Ибо, согласно Ницше, “судьба христианства лежит в необходимости сделать самую веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворить”. Сократ и Платон для Ницше — провозвестники этого явления. Античность сама породила христианство. Христианство вобрало в себя все проявления ущербной и угасающей жизни: жертвенность, аскетизм, философию мироотрицания и т. д. Оно победило, как считает Ницше, благодаря своим историческим корням — иудаиз-

му: “Евреи — это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою: и этою ценою было радикальное извращение всей природы...” Как подчеркнул Ницше, они оградили себя от всех условий, в которых народ только и мог жить... они извратили ценности, изобретя моральные идеалы, которые — до тех пор, пока в них верят, — превращают их немощь в мощь, а их ничтожество — в ценность... Именно здесь и проявился инстинкт ressentiment, из которого всякое жизнеутверждение выглядит злом. Евреи, несмотря на свою силу и мощь, сами отказались от мира действительности, от реальности, что привело к понижению воли к власти и явилось причиной физиологического спада, decadence. В связи с христианством Ницше вводит слово “ressentiment”; это — злопамятство и мстительность, ненависть, злоба, но это все сопровождается чувством бессилия. Яркий пример ressentiment — это распятие Бога, т. е. человек мог простить все, кроме того, что человек — это не он (Бог). Под ressentiment Ницше понимает и основу христианского мира. Образ Иисуса Христа у Ницше стоит особняком. Реальность Иисуса, по его мнению, не имеет к истории христианства никакого отношения. Иисус для Ницше — это некий человеческий тип, которому нужно дать психологическую характеристику. Иисус несет в мир новую жизненную практику, а не новое знание. Эта практика имеет своей целью блаженство, которое заключается в том, чтобы чувствовать себя дома в том мире, который не может потревожить никакая реальность, — в мире внутреннем. Дело блаженного проявляется в том, что он проходит мимо мира или сквозь мир, не позволяя ему себя затронуть. Свое понимание Христа Ницше противопоставляет понятиям “герой” и “гений”. Христос — это не герой, как хотят показать его Евангелия. Он — противоположность борьбе; неспособность к противодействию делается здесь моралью; блаженство в мире, в кротости, в неспособности быть врагом. Что же касается слова “гений”, то Ницше пишет: «Говоря со строгостью физиолога, здесь было уместно совершенно иное слово — слово “идиот”». Для Ницше не Ренан, а Достоевский был тем, кто угадал Христа, поэтому “идиот” равен здесь “святому”, что доказывается соединением: “святой идиот”. Все это имеет своей причиной крайнюю восприимчивость к страданию и раздражению, “инстинкт ненависти против всякой реальности”. Ницше считал, что христианство с самого начала есть опасное извращение того, что было истиной для Христа. По мысли Ницше, “в сущности, христианином был только один, и тот умер на кресте”.

Христос, по Ницше, — не родоначальник и не исток христианства, а всего лишь одно из его средств. Прежде всего, на место действительного Христа поставили выдуманный образ: борца и фанатика, образ Спасителя, в котором важны были лишь смерть и воскресение. Главным же заблуждением, на которое делает упор Ницше, было обожествление такого психологического типа. Задача Иисуса — дать образец новой жизни, нового поведения. “Новое поведение, но не новая вера...” — комментирует Ницше. Только внутренние реальности Христос принимал как реальности. Он лишь символ. “Ничего нет более не христианского, как грубые церковные понятия о Боге как личности, о грядущем “Царстве Божьем”, о потустороннем “Царстве Небесном”, о “Сыне Божьем”, втором лице св. Троицы — это... всемирно-исторический цинизм в поругании символа”. Христос, по Ницше, умер не для спасения людей, но чтобы показать, как нужно жить. Здесь Евангелие против Христа или, наоборот, Христос против Евангелия. “До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская практика, т. е. такая жизнь, какой жил тот, кто умер на кресте...” Как же получилось так, спрашивает Ницше, что Христос стал Сыном Божьим? Не выдержала идея равенства всех как детей Божьих, которому учил Иисус; мстью человека было неумеренно поднять Иисуса, разделить его от себя: совершенно так, как некогда “иудеи из мести к своим врагам отделились от своего Бога и подняли его на высоту”. Один Бог и один Сын Божий: оба порождение ressentiment. Воскрешение, вера в личное бессмертие разрушают “всякую естественность в инстинктах”, т. е. все, что есть в инстинктах хорошего, что способствует жизни, ручается за будущее, — возбуждает теперь недоверие. “Жить так, чтобы не было более смысла жить, — это становится теперь “смыслом” жизни...” Истинность христианства для Ницше заключается в том, что оно не исторично, но ежечасно; не церковь основа христианства, а сам человек, и идея Вечного Возвращения связана с пониманием Христа как возникающего ежесекундно. Ницше противопоставляет Иисусу Павла в образе первого огрубителя и губителя христианства. (Как предупреждал К. Свасьян в комментариях к “Антихристу”, две последние книги Ницше — “Антихрист” и “Ессе Ното” — требуют особенно осторожного и критического подхода: “элемент неменяемости и распада Я свил себе в этих сочинениях зловещее гнездо...”.) Для Ницше Павел является, пожалуй, самым ненавистным персонажем истории, искавшим смысл учения Христа. Противопоставляя друг другу Христа и Павла, Ницше исходил из люте-

ровской интерпретации посланий апостола. Теологическим обоснованием разрыва с католической церковью служили учения Лютера о предопределении и об “оправдании верою”. Именно Лютер довел до предела противопоставление разума и веры, что дало Ницше возможность говорить об изначальной враждебности христианства разуму. Несмотря на слова Павла: “А теперь пребывают... три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше”, Ницше вслед за Лютером считал Павла проповедником спасения “только верою”. Ницше не увидел, что Павел по своей сути близок ему, Ницше, что он поборник свободного самоопределения в новом опыте. Тема Ницше “бытие в становлении”, тема свободы, вседозволенности, подлинности звучат и у Павла. И самое главное — тема песни и танца у Павла: “...буду петь духом, буду петь и умом”. Такая ситуация, при которой Ницше еще пишет: “Павел был величайшим из всех апостолов мести...”, может быть объяснена сквозь призму лютеранства и, возможно, надвигающейся тени безумия на лицо Ницше. В “Антихристе” затронут и буддизм. Ницше осуждает и христианство, и буддизм за принадлежность к нигилистическим религиям, при этом он видит в них серьезные различия. “Осуждая христианство, — писал Ницше, — я не хотел бы быть несправедливым по отношению к родственной религии... к буддизму”. Он находит буддизм “в сто раз реальнее христианства”, “в сто раз холоднее, правдивее и объективнее”. Главное для Ницше в буддизме — это отказ от понятия “Бог”, замена “борьбы против греха” на “борьбу против страдания”, отказ от аскетического идеала и в то же время умеренность в потребностях, немстительный характер буддистского учения. Если в христианстве, по Ницше, ищут спасения низшие сословия и поэтому “христианству нужны были варварские понятия и оценки, чтобы господствовать над варварами”, то буддизм, по мысли философа, — религия “цивилизации”, близящейся к концу, приведшей к усталости, религия для “добрых, нежных рас, достигших высшей степени духовности”. В этом смысле буддизм также стоит выше христианства. Сравнение Иисуса с Буддой имеет весьма неожиданное продолжение, т. е. аутентичное христианство, христианство самого Христа могло бы стать чем-то вроде европейской формы буддизма. Буддизм используется Ницше прежде всего как средство полемики с христианством. Отношение к “Законом Ману” у Ницше такое же двойственное, как и к буддизму. В “Антихристе” достоинство “Законов Ману” видится им как раз в том, что знатные сословия, философы и воины с их помощью держат в руках массы. Ложь не отрицается, но упор сделан на цели этой лжи, и здесь Ницше говорит о том, что христианству как раз недоста-

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

А. А. Грицанов, И. Н. Лазько

АНТИЦИПАЦИЯ (лат. *anticipacio* — доопытное представление) — предвосхищение, догадка. В логике понятие “А.” употребляется в следующих смыслах: 1) теоретическое предвосхищение явлений на основе прямого опыта; 2) предвзятое мнение, основанное на абстрактных доводах и иг-

норирующее опыт, практику; 3) временное принятие в качестве доказанной посылки, которую предполагается обосновать позднее. В философии Канта А. восприятия называется положением, в котором высказывается все то, что можно познать в каждом ощущении до самого ощущения. Впервые термин “А”. — в древнегреческом транскрибируется как “пролепис” — в соответствии с этимологией данного термина употребили стоики. Согласно учению стоиков, между всеми вещами существует рациональная необходимая связь. Каждая вещь образует необходимое звено в цепи причинных связей. Гипотетическая пропозиция (импликативное высказывание вида $A \rightarrow B$) является логическим выражением необходимой связи, господствующей во Вселенной. В истинной гипотетической пропозиции $A \rightarrow B$ следствия В мыслится потенциально заключающимся в первой части пропозиции А, т. е. А антиципирует В. Аналогично стоики истолковывали умозаключения, утверждая, что явления антиципируют невоспринимаемые вещи (или знак антиципирует обозначаемое). Например: “Если на поверхности кожи выступает пот, то в коже имеются невоспринимаемые поры”, “Шрам свидетельствует о ране”, “Дым есть знак огня” и т. д. Общие родовые понятия стоики считали продуктами воображения, которым ничего не соответствует в действительности. Цицерон в сочинении “О природе богов” ошибочно указывает, что термин “пролепис” впервые был введен Эпикуром. Критический подход позволяет сделать вывод, что термин “пролепис”, первоначально принадлежавший стоической школе, был заимствован в ослабленном значении эпикурейцами. У эпикурейцев он означал только хранящееся в памяти общее представление, или природное родовое понятие, “предпоятие”, пролепис, являющееся вторичным, после ощущений, критерием истины. А. в современной философии рациональной деятельности (см. Праксеология) называется конкретное действие, целью которого является трансформация чего-то запланированного в реальный факт и продуктивное использование его. А. способствует увеличению положительных технических качеств действия, т. е. эффективности, надежности, точности и экономичности. А. принадлежит ряду способов поведения сознательно действующих субъектов: активизации, автоматизации, инструментализации, потенциализации, кунктации, или промедлению, интеграции, препаации, или подготовке, имманентизации, программизации, рационализации, координации, концентрации, коллективизации, организации, конвенциализации, специализации, централизации, которые можно упросто-

вить под рубриками автоматизации, активизации и интеграции.

С. В. Воробьева

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н. э. по 6 в. и характеризующихся определенным проблемно-содержательным и стилевым единством. Является продуктом нетрадиционного типа культуры, основанного на динамичном социальном развитии и формировании критического мышления. Для такого типа культуры специфично оформление внутри него особого мета-уровня (мета-культуры), ориентированного на рефлексивное переосмысление глубинных мировоззренческих оснований и универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработку на базе этого новых способов видения мира, причем характерная для нетрадиционных культур установка на плюральность знания делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания. А. Ф. является первым в истории Европы феноменом мета-культуры и не только первым историческим типом философствования, а и первой формой концептуального мышления вообще. В силу этого она содержит в себе такие предметные области, которые в будущем конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия, медицина, лингвистика и др.). Развитие А. Ф. является важнейшим этапом исторической динамики предмета философского познания, сыгравшим принципиальную роль в разворачивании проблемных полей философии как таковой. В рамках А. Ф. были конституированы онтология и метафизика, гносеология и логика, антропология и психология, философия истории и эстетика, моральная и политическая философии. С логико-хронологической точки зрения А. Ф. включает в себя этапы, показанные в табл. 1. Развитие досократической философии представляет собой процесс формирования натурфилософских космологических моделей, центрирующихся вокруг проблемы соотношения феноменологически артикулированной множественности мира с его субстанциальным единством: проблемы архэ (греч. *arche* — начало) — единой основы мироздания (старшие физики) и проблемы интегрального единства множественных миров (младшие физики). Выделение в рамках старших физиков Ионийской и Италийской традиций фиксирует оформление в древнегреческой натурфилософии двух различных стилей философского мышления: эмпирико-сенсуалистического, ориентирующегося на материально-вещественный аспект бытия (Ионийские города Малой Азии — греческий “Восток”) и логико-рационалистического, фокусиру-

ющего внимание на формальных и числовых закономерностях (жюжно-италийские и сицилийские колонии — греческий “Запад”). Уже в рамках натурфилософского периода Элейская школа не только положила начало абстрактной западно-европейской метафизике, задав программный образец умозрительно-спекулятивного конструирования модели бытия, но и осуществила деонтологизацию знания (разделение “пути истины” и “пути мнения”), задав тем самым импульс к тому, чтобы сделать знание специальным предметом философского анализа. В атомистической теории, являющейся вершиной и завершением натурфилософского периода развития А. Ф., фактически эксплицитно ставится проблема отражения единства космоса в логике понятий, — выявляется вопрос об адекватности философского видения мира самому миру. Становление классической аттической философии знаменует собой радикальный поворот к логико-гносеологической, социально-политической, нравственно-этической и антропологической проблематике. Этот поворот связан прежде всего с софистической традицией и с фигурой Сократа, чей метод и задает в истории западноевропейской философии импульс раскрытия рефлексивного потенциала философии. В рамках зрелой классики А. Ф. вырабатывает совершенные образцы системных абстрактно-теоретических философских концепций, задающих канон западноевропейской философской традиции (Платон и Аристотель). Являясь результатом рефлексивного рационального переосмысления универсальных мировоззренческих оснований мифологической культуры, древнегреческая философия на ранних этапах своего развития обнаруживает в имманентно философском содержании *следы мифологического наследия*. Прежде всего, это может быть зафиксировано в предметном плане: центральным предметом познания в древнегреческой натурфилософии выступает космос, а основной формой философского учения — космологические модели. В проблемном плане мифологическое наследие сказывается в том, что для досократических философских учений характерен генетизм как стратегический объяснительный принцип. (В силу этого центральный вопрос онтологии — вопрос о сущности и устройстве мира — высвечивается в ракурсе вопроса о его происхождении.) Актуальное состояние мироздания уясняется посредством реконструкции его генезиса. Несмотря на то что проблема субстанциальной основы бытия конституируется уже у старших физиков, тем не менее практически все досократические философские учения остаются по своей проблематике космогониями. Лишь классическая философия Атики предлагает онтологию, которые с полным основанием можно отнести не к генетическим, но к структурно-

функциональным: концепция соотношения налично данного мира с миром идеальных образцов у Платона и аристотелевская мировая схематика. Поскольку досократическая натурфилософия сохраняет интенцию на выстраивание космической модели посредством последовательного введения бинарных оппозиций (“горячее — холодное” и “сухое — влажное” в милетской школе, “Филия — Раздор” у Эмпедокла, “беспредельность — предел” в пифагореизме, “пустота — атомы” у атомистов и т. п.), постольку о мифологическом наследии в А. Ф. можно говорить и в плане структурно-архитектоническом. Наименее выражено влияющие мифологии на философию античности в плане методологическом: лишь на самых ранних этапах ее развития можно обнаружить доминирование аналогии и традукции. Стратегии мирообъяснения, предложенные в рамках античной философии, могут быть типологизированы следующим образом: 1. *Биоморфная модель космического процесса* интерпретирует его на основе принципов гилозоизма и анимизма (от фалесовского “мир полон богов” до концепции космоса как живого организма в платоновском “Тимее” и модели надлунного мира Аристотеля). В контексте такого подхода античный генетизм приобретает особую окраску: бытие рассматривается не просто как ставшее, но как рожденное (греч. *phusis* так же этимологически восходит к глаголу “рождать”, как и русск. “природа”), а его возникновение трактуется как генезис (греч. *genesis* — зарождение и порождение). Такой подход с неизбежностью предполагает введение в космический процесс особых структур, семантически соответствующих мифологической паре божественных прародителей Вселенной — Земле и Небу (четыре пары древнеегипетской огдаады, Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Фрейр и Герд в скандинавской и т. п.). Так, в “Тимее” Платона основными компонентами любого генезиса выступают “то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку”. Отцовское начало выступает носителем цели генезиса, т. е. образа (идея, эйдос) будущего творения; мир идей-образцов первичен и выступает иницирующей стороной космогенеза постольку, поскольку семантически сопряжен с мужской инициативой. Доминирование идеальных образов над материальными (=материнским) началом выражает в данном случае не идеалистические, но патриархальные взгляды. В более поздней традиции стоицизма этот аксиологический вектор приводит к оформлению концепции о “сперматическом логосе” как “оплодотворяющем принципе” универсума. Эволюция ставшего, рожденного

бытия мыслится в биоморфной интерпретации космологии как спонтанное произрастание по естественным законам (греч. *phusis* наряду с семантикой “природы” имеет также более архаический семантический аспект, восходящий к проиндоевропейскому корню *bhu*, задающему синонимические параллели “быть” и “расти”, — ср. русск. однокоренные “бытие” и “былинка”). Такой подход накладывает особый отпечаток на интерпретацию исходных элементарных начал мироздания: “корни” у Эмпедокла и “семена” у Анаксагора. Логически полное свое выражение биоморфная космологическая модель находит в концепции единства микро- и макрокосма: *mikrokosmos* (малый мир — мир человека) и *makrokosmos* (большой мир — Вселенная, универсум) мыслятся в качестве абсолютных параллелей мироздания. Данная идея генетически восходит к архаической мифологеме прочеловека: Пуруша — “родитель своих родителей” в древнеиндийской мифологии, Пань-Гу в древнекитайской и т. п. В связанных с ними сюжетами организация и упорядочивание мироздания происходят таким образом, что, например, руки и ноги Пань-Гу образуют четыре части света, плоть — почву, кровь — водоемы, дыхание — ветер, глаза — луну и солнце, кости — камни, голос — гром, волосы — растения, пот — росу и т. д.; паразиты, жившие на теле Пань-Гу, стали людьми. Аналогично Пуруша выступает перво жертвой для упорядочивающего благоустройства не только космического (голова — небо, ноги — земля, пупок — воздух), но и социального пространства (рот — брахманы, руки — кшатрии, бедра — вайшьи, ступни — шудра). Философская концепция единства микро- и макрокосма интерпретирует вселенский и человеческий миры как структурно и семантически изоморфные, и любой феномен рассматривается через призму их параллелизма (Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Платон, стоики и др.). Однако указанный параллелизм характеризуется очевидной амбивалентностью: в качестве объяснительной доминанты может быть принята как та, так и другая сторона единой пары (аргументация от микрокосма и соответственно альтернативная — от макро-). Это обстоятельство задает две специфические тенденции в развитии А. Ф.: интерпретация бытия в свете антропоморфизма (наделение природы человеческими свойствами, например идея космической души по аналогии с сознанием человека) и — как обратный вектор — интерпретация человека в свете натуралистического онтологизма (человек как результат смешения стихий или комбинации атомов). Поскольку как в том, так и в другом контексте человек мыслится как отражающий в себе универсум, постольку общей для философии античности становится идея

о самопознании как способе постижения сущности мироздания (начиная с гераклитовского “я выпроисил самого себя”). 2. *Техноморфная модель космического процесса* рассматривает мир не как спонтанно “ставший”, но как сотворенный. Разумеется, в рамках такого подхода центральным вопросом становится вопрос о субъекте космогенеза, и Платоном вводится в философский оборот специальный термин для общего и абстрактного его обозначения, интегрирующего ранние натурфилософские дефиниции: *demiurgos* (греч. *demiurgos* — мастер, ремесленник). Первичная этимология понятия полностью сохранена в философском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космозация хаоса), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). Более того, структура деятельности акта (субъект и цель деятельности, орудие, предмет деятельности и продукт) практически в полном объеме семантико-структурно фиксируется в аристотелевской классификации мировых причин: действующей, целевой, материальной и формальной. Что же касается более ранних моделей мирообъяснения, то в них комплексные философы типа гераклитовского логоса, предела у пифагорейцев или нуса у Анаксагора синкретично репрезентируют и действующее, и целеполагающее, и оформляющее начала, противостоящие неформленному (“беспредельное”, “безвидному”) субстанциально-материальному началу. Процесс оформления косной материи (внесение эйдоса) осуществляется в соответствии с универсальной закономерностью (правильностью, необходимостью), диктующей способы организации мироздания, как природа объекта диктует способы превращения его в продукт. В раннефилософских системах античности эта космическая соразмерность осмысливалась как важный аспект активного (действующего) начала: “мерность” гераклитовского логоса или правильный ритм пульсаций во взаимосмене Филии и Нейкоса у Эмпедокла. В зрелых философских концепциях указанная закономерность фиксируется в специальных терминах от мифологически пограничных (“ананка”) до абстрактных (“закон”). Таким образом, *demiurgos* А. Ф. принципиально отличается от христианского Демииурга, который творит мир, во-первых, из ничего, а во-вторых, вне какой бы то ни было внешней детерминации. Несмотря на то что креационный вариант интерпретации космогенеза достаточно распространен и имеет универсальные мифологические ана-

логи (“гончарные” сюжеты миротворения в ближневосточных мифологиях, мир как вышивки Зевса и т. п.), тем не менее техноморфная модель креационного процесса наиболее типична именно для А. Ф. (Ср. концепцию спонтанности в даосизме или древнекитайскую философскую модель “самокачества” — “цзы-жань”, объясняющую сущность вещей всеобщим космическим резонированием однопорядковых “жань”; “чжи-жань”, т. е. принесенное извне или созданное качество, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии.) Форсированный креационный аспект античных космологий обусловлен причинами социокультурного порядка. Если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов (см. древнекитайскую поговорку “не тяни, торопя, лук за перья”), то для ремесленной Греции, где мастер-демиург творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не “обходили” гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). В этой связи при осмыслении деятельности в восточных культурах акцент падает на объективно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой — на субъектную (целеполагающий субъект). Соответственно в древнекитайском языке vêmьнянь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив (предмет и изменение его свойств), в то время как в древнегреческом языке — имя и глагол (субъект и осуществляемое им действие). Это находит свое выражение в альтернативности нормативно-аксиологических структур в восточной и древнегреческой культурах: с одной стороны — даосский принцип недеяния “у-вэй” (“Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять... Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и ничему не противоборствует... Поднебесную получают в управление, следуя недеянию... Когда правительство деятельно, люди становятся несчастными”), с другой — активная жизненная позиция как нормативное требование классической античной этики (например, полисный закон во времена Солона, предусматривающий лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках; реакция Гомера на “гнев Ахиллеса”, чье уединение и уход от борьбы он воспринимает как из ряда вон выходящие, хотя с точки зрения восточной культуры это было бы как раз типовым и соответствующим регламенту поведением обиженого). В рамках техноморфных моде-

лей космического процесса целеполагающе действующее начало не просто занимает семантически выделенную позицию, — эта позиция внутренне противоречива: акцентированное, аксиологически центральное целевое начало (нус, логос и т. п.) семантически оказывается как бы излишним в процессе развертывания внутренне активного и фактически самодостаточного материального начала. Это было осмыслено уже в рамках самой А. Ф.: Платон в “Федоне” отмечал, что нус (греч. nous — ум) в модели мира Анаксагора, заявленный как “устроитель” мироздания, реально “остаётся без всякого применения и... порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам”, помимо естественных. Такое смещение акцентов вызвано характерным для древнегреческой культуры расхождением деятельности на проективную (формулировка приказа) и реализующую (его выполнение), что связано с личным характером античного рабства. Структура деятельностного акта мыслится в древнегреческой культуре таким образом, что господин представлен как носитель целей деятельности, способный еще до их реализации создавать идеальный образ будущего продукта деятельности в своем сознании (деятельность как прахис); раб же трактуется лишь как орудие, но — по Аристотелю — “орудие говорящее”, т. е. способное, в отличие от других орудий, понимать и практически реализовывать высказанную в приказе программу (деятельность как поиетис). Как пишет Аристотель в “Политике”, “если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию, то господам не нужны были бы рабы”. В силу примата свободного над рабом акцент при осмыслении деятельности еще более смещался на субъектную ее составляющую, связанную с целеполаганием. Даже при отражении объективных процессов последние трактуются как деятельность примысленного (как правило, мифологического) субъекта: например, характерная для древнегреческого языка конструкция — “Зевс дождит”. Однако после формулировки приказа процесс его выполнения в ходе орудийной деятельности раба оказывается самодостаточным: говорящим орудием приводится в действие орудие неговорящее, с помощью чего изменяется в нужную сторону свойства предметов. Аналогично “замысел”, “запуск”, целеполагающая инициация космического процесса оказывается важной, но фактически единственной функцией действующего начала (ранний аналог будущего деизма). 3. *Социоморфная модель космического процесса* делает акцент на его закономерности, трактуя космос по аналогии с государством упорядоченным в соответствии с законом и на основе справедливости. Уже в самых ранних вариантах

философских учений обнаруживается своего рода пенеттенциальный аспект космического процесса; классический пример — апейронизация в философии Анаксимандра: оформившиеся стихии подвергаются деструкции и возврату в аморфное состояние в наказание за преступление меры. Аналогично у Гераклита: “грядущий огонь всех обоймет и всех рассудит”. В концепции Парменида объективной закономерностью мироустройства выступает не просто онтологическая правильность (мера), но справедливость. Ритмичность космических пульсаций вселенского объединения и распада регламентируется у Эмпедокла законом и мыслится как своего рода юридическая тяжба. Подобная юридическая окрашенность античного социоморфизма связана с особенностями осмысления древнегреческой философией мифологемы судьбы, которая соединяет в своей семантике аспекты неоднородности, объективной закономерности, с одной стороны, и справедливости — с другой. В период господства неписаного закона (зрелый матриархат) любое распределение, раздел имущества и т. п. осуществлялись в греческой общине по жребью (moira) происходит от греч. moira — разделяю и meigomai — получать по жребью. Однако исход жеребьевки предопределен чем-то, что ни в какой мере не подвластно людям, — в связи с этим мойра мыслится как абсолютно объективная, индифферентная к жизненной участи конкретного индивида и независимая от человеческой воли и желания закономерность — неумолимый рок (ср. с архаической магией, где судьба-мана не была глуха к просьбам и на нее можно было воздействовать в рамках сакральной практики). В индивидуально-личностном измерении судьба выступает как “своя мойра” или айса (греч. aisa — участь, доля, жребий). Однако жесткое предопределение участи, которую можно узнать (гадание, обращение к оракулу), но нельзя ни изменить, ни предотвратить, тем не менее не лишает смысла жизненную активность: для грека сознание исполненного рока, достойное несение своего жребия причисляет человека к героям. Правда, вынести такую оценку можно лишь с завершением жизненного пути. Завершенная, исполненная судьба понимается как морос (см. Ананке); первоначально слово “герой” означало в надгробных надписях просто умершего. Применительно к социальному контексту объективная неотвратимость судьбы выступала как ананке, олицетворяющая подавляющие человека социальные силы (греч. anakke — судьба, принуждение, подневольность, насилие, страдание). Важнейшим и общим для всех названных мифологем является следующий аспект их содержания: выступая по отношению к индивиду в качестве абсолютной необходимос-

ти (неотвратимости), судьба как таковая, в космической системе отсчета, вовсе не характеризуется необходимостью с точки зрения своего внутреннего содержания. Индетерминированная игра случая в ходе жеребьевки фиксируется в доэпической культуре в мифологеме слепой случайности — тухе (греч. *tuhe* — судьба, стечение обстоятельств, случайность, беда, удача). Однако в условиях упорочения полиса (солоновский период) мифологема судьбы радикально трансформирует свое содержание. В античной культуре формируется тенденция толкования социально окрашенной судьбы не только и не столько в качестве сопряженной с подневольностью и насилием ананке, сколько в качестве персонифицированной Дике, олицетворяющей справедливость и законность (греч. *dike* — право, законность, справедливость). Этимологически аттическое *dike* выражало идею возмездия за убийство; аналогично (как наказание по приговору) употребляется это слово и у Гомера. В эпической мифологии Дике выступает как гарант справедливости, занимая на Олимпе место среди Гор, символизирующих атрибуты полисной организации. Она олицетворяет уже не слепой рок, чуждый каких бы то ни было разумных оснований, но судьбу, понятую с точки зрения внутренней рациональной обоснованности. В масштабе человеческой жизни рациональная обоснованность индивидуальной судьбы оборачивается справедливостью, а именно справедливым воздаянием за деяния. Наряду с Дике (справедливостью) и Эйреной (миром) среди Гор важное место занимает Эвномия — благозаконие. В зрелой эпической культуре образ Дике тесно связан с мифологемой номоса. Как и *moira*, *nomos* означает “доля”, “удел”, но при этом не связывается со жребием: греч. *neino* (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, что не определялось жеребьевкой, но регулировалось посредством фиксированного в обычае правила (греч. *nomos* имеет два значения: законоположение и выпас). Таким образом, за мифологемой судьбы стояло уже не представление о неразумной слепой силе, но идея наличия пронизывающей социальный и природный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к индивиду характеризуются правомочностью и справедливостью (табл. 2). Этот синкретизм представлений об объективной закономерности и сознательной справедливости в полной мере проявляется и в философских учениях античности: для древнегреческой философии характерно понимание упорядоченности мира как правомочности, а закономерности — как законности. В этом контексте становится очевидной космологическая семантика “юридической” терминологии мно-

гих античных авторов (см. гераклитовское “Дике достигнет лжецов и лжесвидетелей”), непосредственного фигурирования в натурфилософских моделях смыслообразов Дике и Эриний как благостигтелей соблюдения космосом своей меры (“солнце не преступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его достигнут” — у Гераклита, парменидовская трактовка, “пути истины” как откровения из уст Дике). В реальном процессе развития А. Ф. биоморфная, техноморфная и социоморфная модели космического процесса не существуют изолированно друг от друга: нередко семантически перекрываясь в конкретных философских учениях, их фрагменты взаимодействуют и содержательно обогащают авторские модели. Так, например, у Платона биоморфная модель (порождение мира как результат взаимодействия и соединения материального=материнского и отцовского, эйдетического начал) трансформируется под влиянием патриархальных установок в модель техноморфную (творение мира отцом, понятия как “образец образцов”), что задает культурный вектор, во многом инспирировавший оформление в европейском менталитете модели божественной креации мира “по образу и подобию своему”. В логико-хронологической развертке философской проблематики в рамках А. Ф. проявляет себя *общие закономерности* развития познавательного процесса. Так, натурфилософский круг А. Ф. вырабатывает своего рода общие представления о мире, софисты и Сократ осуществляют аналитику, а зрелые философские системы античной классики (Платон и Аристотель) репрезентируют собой стадию синтетического знания. Аналогично и в масштабах каждого из названных этапов: например, внутри натурфилософского круга старшие физики концептуализируют общее представление о мире, элеаты репрезентируют стадию анализа, а философские системы младших физиков есть не что иное, как попытки формирования синтетической мировой модели, завершившиеся становлением атомизма. В силу мировоззренческой природы философской проблематики в исторической динамике предмета философского знания обнаруживаются и закономерности развития мировоззрения: от выделения человека из природы (онтолого-метафизическая проблематика натурфилософии) к выделению индивида из рода (социально-этическая проблематика аттической философской классики). В процессе разворачивания философской проблематики реализуется и *процесс развития понятийного аппарата* философского мышления; в силу того что А. Ф. выступает исторически первой формой философствования, это может быть оценено как формирование категориального аппарата западного типа философии как таковой. Может быть выделено два важнейших ас-

пекта этого процесса: 1) возникновение исходных философских понятий в результате рефлексивного осмысления и эксплицирования содержания базовых универсалий античной культуры; 2) оформление собственно философских категорий в качестве систем определений. Процесс формирования философских категорий осуществляется поэтапно. Глубинные мировоззренческие основания (универсалии) эксплицируются из фонда культуры посредством фиксации и сведения в единую систему смысловых аспектов содержания соответствующих понятий, что осуществляется в процессе философского анализа характерных для античной культуры знаковых систем (древнегреческого разговорного языка, структур мифологических сюжетов и др.). С фундаментальными универсалиями древнегреческой культуры (“начало” и “судьба”) коррелируются наиболее общие понятийные структуры античной натурфилософии (“субстанция” и “закономерность”), реализующиеся в многообразии частных своих проявлений в конкретных философских учениях (“огонь”, “вода” и др., “нус”, “логос” и др.). Этапы развития содержания указанных универсалий античной культуры, послужившие материалом переосмысления для формирования категорий древнегреческой философии, отражены в табл. 2. Однако категории философии не являются непосредственным результатом рефлексии над универсалиями античной культуры. Между универсалиями античной культуры и категориями древнегреческой философии в качестве опосредующего звена может быть обнаружен пласт специфических понятийных структур: если развитая, оформившаяся к классическому периоду категория субстанции конституируется в качестве системы определений, то такие характерные для античной натурфилософии понятийные структуры, как “огонь”, “вода”, “воздух”, “пустота” и т. п., есть еще не что иное, как единичные определения сущности, причем весьма бедные, основанные на перечне скудного набора не всегда существенных признаков, а подчас и данные в форме простого указания: “вода”, “воздух” и т. п. Даже, казалось бы, абстрактные категории (“апейрон”, “атом” и т. п.) на деле выступают как сугубо частное определение субстанциального начала, фиксирующее лишь один из возможных его параметров: то, что бесконечно; то, что неделимо. (Так, греч. *ton apeiron* лингвистически является переходной формой от прилагательного к существительному, т. е. грамматическая субстантивация представлена в данном случае не сильной, но слабой своей формой. Максимальный уровень абстрагирования признака — абстрактное субстанциализированное качество —

слишком высок для досократической философии, где качество выступает еще неотчуждаемой характеристикой носителя данного качества, только носитель этот неизвестен Анаксимандру и помечается им по единственному зафиксированному проявлению: то, что бесконечно. Аналогично атом — начало, о котором известно, что оно неделимо.) Значимость подобных, исходных, понятийных структур в процессе становления категориального аппарата философии состоит в возможности создания ряда философских моделей мира путем оперирования этими исходными понятийными структурами, погружая их в различные системы отношений друг к другу. Их функционирование в контексте различных философских построений обуславливает проявление и появление новых аспектов их содержания, фиксация которых дает возможность создать систему разносторонних дефиниций отраженного в той или иной категории десигната. Это позволяет создавать абстракции более высокого порядка по отношению к исходным, что выводит к такому уровню философского мышления, на котором возможно формирование собственно философских категорий как систем определений. Богатство этих определений базируется на философском осмыслении различных аспектов соответствующего понятия, фиксация которых осуществляется в ходе разрешения конкретных философских проблем. Так, например, варианты решения натурфилософской проблемы соотношения единого и многого основывались на принципе исономии (греч. *isonomia* — равновесие, равномерность, равное распределение), классическая формулировка которого — “не более так, чем иначе”. Исходно этот принцип выражал основы гармонично равновесного состояния мироздания (у Анаксимандра: “то, что находится посередине и занимает одинаковое положение относительно всех концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны”). Не случайно и неподвижное бытие элеатов шаровидно: все точки шаровой поверхности равноудалены от центра (“замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри”). Аналогичен Спайрос как исходное состояние неразвернутого мироздания у Эмпедокла: “Равный себе самому отовсюду был шар или Сферос”. Негативная диалектика Зенона есть результат доведения данного принципа до абсолюта: тотальная однородность бытия исключает возможность выделения какого бы то ни было избранного направления движения, откуда вытекает невозможность движения как такового; в этом смысле элеатское Бытие — культурный аналог идеи буриданова осла (см. Жан

Буридан). Экстраполяция принципа исономии на мир в целом естественно предполагает вывод, что и космос существует не более так, чем иначе, что наличное бытие — лишь один вариант из множества возможных. Так, по Демокриту, “существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров, и они имеют начало и конец во времени”. Отмеченный временной аспект весьма важен: в бытии первоначала мира могут быть выделены определенные циклы, причем отрезок времени, соответствующий каждому из них, содержательно наполнен и представляет собой эон (греч. *αιον* — век в смысле событийно свершившейся судьбы; ср. русск. “на своем веку”). Каждый эон — лишь один из возможных рождающихся космосов, воплощенная в нем одна из судеб архэ, а каждый эон, возникнув, существует в течение определенного времени, а затем деструктурируется и, теряя форму, вливается в архэ, а на его место оформляется новый эон. По Аристотелю, “свершение, отнимающее время жизни каждого, в котором нет ничего сверх пределов, положенных природой, зовется эон”. Соответственно в ткани конкретных философских моделей, где космос трактуется как эон, существенно модифицируется трактовка первоначала — последнее начинает интерпретироваться как вечно пребывающее основание переходящих миров-эонов, а наличное бытие (“этот мир”) мыслится в качестве одной из ипостасей начала, характеризующего как айдион (греч. *το αἰδιον* — вечное). И как понятие апейрона не отражает субстанциальную Бесконечность, но лишь фиксирует одно из свойств не познающего еще начала мира (“то, что бесконечно”), так и айдион имеет скорее предикативный смысл: то, что стоит за переходящими космическими циклами; то, что вечно. Таким образом, фиксация временного аспекта формирующейся категории “субстанция” обогащает ее семантику: в принципе, вечность потенциально содержит в себе все возможные эоны, а поскольку, по элеатам, “в вечности нет никакой разницы между возможностью и существованием”, то на каждый конкретный момент времени айдион уже практически порождены все возможные эоны, и возникновение чего бы то ни было в принципе невозможно. В силу этого в учениях младших физиков попытки разрешить проблему соотношения единого и многого предпринимаются уже не в плане исчерпавшей себя (после элеатов) трактовки архэ в качестве айдиона, а в совершенно альтернативном ракурсе: выведении единства мира из его изначальной множественности (смещение стихий у Эмпедокла, подобчастные у Анаксагора и т. п.). Это приводит к необходимости осмысления и фиксации новых аспектов архэ (неоднородность, дискретность), что, в свою очередь, обеспечивает дальнейшее

содержательное обогащение категории “субстанция”. Таким образом, базисные для А. Ф. категории “субстанция” и “закономерность” непосредственно не выражены вербально ни в одной из философских систем доклассического периода и могут быть представлены как своего рода интегральные категории, различные грани которых фиксируются в поэтапных поименованиях соответствующих феноменов с помощью понятийных структур (смыслообразов) меньшей степени абстрактности. Описанный механизм поступательно выводит А. Ф. к тому уровню развития, когда возможно создание абстракций высокого уровня сложности, дающих возможность моделировать различные варианты мироустройства, не имеющие аналогов в наличном опыте. Данная гносеологическая возможность в условиях установки древнегреческой культуры на плюральность знания реализуется в действительную традицию создания гипотетических мировых моделей, которые могут быть оценены как своего рода космологии навырост, — натурфилософские описания устройства будущих возможных миров (см. *Возможные миры*). Генерирование А. Ф. логически фундированных моделей возможных миров фактически знаменует собою *становление и развитие прогностического потенциала философии*. Многим аспектам гипотетических моделей мироустройства, сформулированных древнегреческими мыслителями, можно поставить в соответствие феномены, обнаруженные естественным образом спустя века спустя (тезис Анаксагора “все во всем”, сформулированный применительно к гомеомериям, и модель фридмонного пространства, предложенная физиками в 20 в.; зеноновская апория “стрела” и модель движения элементарной частицы без траектории в современной квантовой механике и т. д.). Важны, однако, не только и не столько подобные реализованные прогнозы, сколько выработка А. Ф. категориального аппарата для описания и интерпретации систем различного уровня сложности. В этом контексте закладываются основы *философской аргументации* как доказательства, т. е. теоретического обоснования знания. Антидогматический стиль мышления нетрадиционной античной культуры порождает систему логики, где аргумент к человеку является грубейшей ошибкой (ср. с традиционной культурой: достоверное свидетельство как аргумент истинности в логике школы Мимансы — Кумарилы; равноценность чувственного восприятия и восприятия суждений авторитета в логике Ньяя — “шабда” по трактату Харибхадры; обоснование посредством ссылки на авторитет — “агамэ” — в логике буддизма до Дигнаги и др.). Динамизм древнегреческого полиса делает также невозможной аргументацию посредством ссылки на традиционность знания. Демократи-

Таблица 1

древнегреческая философия	гносеологический круг ("сократическая философия")	ранняя классика	Ионийская философия	Милетская школа: Фалес Анаксимандр Анаксимен Гераклит	625—547 до н. э. 610 — ок. 540 до н. э. 2-я пол. 6 в. до н. э. 520—460 до н. э.
				старшие физики	Италийская философия
		младшие физики		Эмпедокл Анаксагор атомизм: Демокрит	490 — ок. 430 до н. э. 500—428 до н. э. 460 — 1-я пол. 4 в. до н. э.
	древнеримская и эллинистическая философия	зрелая классика		софисты Сократ	сер. 5 — 1-я пол. 4 в. до н. э. 470—399 до н. э.
				Платон Аристотель	427—342 до н. э. 384—322 до н. э.
				скептицизм эпикуризм стоицизм неоплатонизм: Плотин Прокл	4—3 вв. до н. э. сер. 4—1 в. до н. э. 3 в. до н. э. — 1 в. 205—270 412—485 и вплоть до 529, когда специальным указом императора Юстиниана были закрыты все школы философской традиции

Таблица 2

	древнейшая мифология и магия	мифология развитого матриархата (выделение человека из природы)	эпическая мифология патриархата (выделение индивида из рода)	категории античной натурфилософии
содержание категории культуры "НАЧАЛО"	тотем как генетическое начало	персонифицированное генетическое начало в образе Матери-Земли	безличное генетическое начало типа гомеровского Океана или Хаоса у Гесиода	субстанциальное начало космоса
содержание категории культуры "СУДЬБА"	мана как пронизывающая мир сверхъестественная сила, на которую можно воздействовать	судьба как объективная и чуждая рациональной обоснованности слепая сила	судьба как внутренне обоснованная и разумная закономерность мира	закономерность как атрибут космоса и основа его гармонии

ческое устройство города-государства предполагает решение принципиальных вопросов на агоре, выдвигаемая на передний план необходимость чисто логической аргументации сформулированного тезиса — искусство убедить было признано в Афинах особо почитаемым божеством Пейто, а за апелляцию к авторитету оратора лишали слова. Социальный климат полиса требует не просто аргументированного, но доказанного знания, что предполагает специальные процедуры логического обоснования. Интенция греческой культуры к сведению доказательств лишь к формально-логическому обоснованию правильности построения гипотезы (доказывается тезис “так может быть”, но не “так есть”) также обусловлена социокультурными причинами: аргументация оттачивается на агоре, в контексте обсуждения возможных в перспективе законопроектов. Аналогично в греческой философии идеи, высказанные применительно к устройству возможных будущих миров, в принципе не могут быть верифицированы на материале наличного опыта. (“Движенья нет” — сказал мудрец брадатый, // Другой смолчал, но стал пред ним ходить...” — описанный А. С. Пушкиным антиэлейский аргумент, знаменитый уже в античности, на самом деле ничего не доказывает, ибо относится к наличному миру, а опровергаемый тезис сформулирован относительно Бытия как истока миров.) Немаловажной предпосылкой сведения типовой процедуры доказательства к обоснованию формально-логической правильности построения гипотезы является то обстоятельство, что отделение умственного (интеллектуально-прогнозирующего) труда от физического (исполнительского, рабского) сделало первым образцом теоретического построения приказ: в этом случае правильность последнего — дело свободного, но реализация, предметная верификация — забота раба. Пожалуй, единственной сферой, где доказательство словом (дело свободного) и доказательство делом (удел раба) были слиты воедино, была судебная практика Афин, в которой аргументы свободного свидетеля должны были быть подкреплены показаниями его раба, данными суду под пыткой. Однако и здесь оба названных этапа дознания истины разделены по субъекту, как вообще разделена практическая и теоретическая деятельность в условиях личного рабства. Основным критерием правильности формально-логических конструкций является их непротиворечивость, что было достаточно адекватно зафиксировано в логических системах античности. При этом в силу синкретичности мышления древних греков они не различали еще достаточно четко объективного и логического противоречий. Именно в этом корен-

ятся истоки философских учений, отрицающих движение на основании противоречивости фиксирующего его теоретических конструкций (например, негативная диалектика Зенона Элейского). Ориентация на логико-теоретическое обоснование перспективных видений мира обусловила реализацию установки на плюральность знания в качестве разворачивания именно теоретической — философской — традиции. В целом развитие А. Ф. — уникальный этап историко-философской традиции, ибо в его рамках задается практически весь спектр направлений дальнейшей исторической динамики предмета философского познания, осуществляется становление исходного базисного категориального аппарата философии, оформляются все векторы разворачивания проблемных полей философского знания. В философии античности закладываются фактически все модусы существования философии в культуре: учение, доктрина, дискурсивная практика дискуссии, эзотерические формы философствования, философия как образ жизни (а принимаемая во внимание Сократа, — и смерти). Философией античности положено начало развитию самостоятельных традиций онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики, эстетики, философии истории, философии духа. В процессе развития А. Ф. конструируются фактически все жанры философствования, типичные для европейской традиции: первая, тяготеющая к позитивному знанию, натурфилософия (Милетская школа); первая спекулятивно-умозрительная метафизика (Элейская школа); первый опыт мистического философствования (пифагорейзм); первый вариант европейского просвещения (софисты); первая система рафинированно идеалистического интеллектуализма (Платон); первая универсальная и всеохватная мировая схематика (Аристотель); первые образцы релятивизма, скептицизма и мн. др. Влияние на европейскую культуру античной классики невозможно переоценить. С платоновской концепции абсолютных образцов берет свое начало не только традиция философского идеализма, но и вся европейская эстетика, а неоплатонизм выступает основой христианства. Аристотелевская силлогистика закладывает основу логического каркаса европейского стиля мышления, с аристотелизмом связана интенция западной культуры к упорядочивающим классификационным схемам. А. Ф., таким образом, во многом определила важнейшие тенденции развития не только европейской философской мысли, но и западной культуры в целом.

АНТИ-ЭДИП — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней — в общем контексте переосмысления феномена детерминизма

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

ся неизбежным следствием фамилиализма, в то время как бессознательное — в свободном своем проявлении — должно быть не однозначной линейной “калькой”, но открытой для версификационных продолжений “картой” (см. Ризома, *Номадология, Шизоанализ, Тело без органов*): “Фрейд заведомо принимал в расчет картографию (автохтонного для пациента бессознательного. — М. М.), но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей”. В этом смысле практика психоанализа оценивается в шизоанализе как травмирующая: “задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе: его ризому безжалостно крушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось внестись ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем”. В противоположность этому шизоанализ ставит перед собой диаметрально иные задачи, “добивается совсем другого состояния бессознательного”: для данной методологии главная цель заключается entirely “не в том, чтобы редуцировать бессознательное”, но, напротив, в том, чтобы его “создать” — на основе (и, в свою очередь, как основу) “новых высказываний, других желаний”. Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета “псевдоструктур”, освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делёза и Гваттари, “позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации”. Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, т. е. как “нечто, порождающее самого себя”. Поскольку первым бастионом психоанализа, на который обрушивается шквал шизоаналитической критики, выступает “фамилиализм”, постольку самый разрушительный удар направляется на концепт “Эдипова комплекса”. Базовая для психоанализа метафора Эдипа становится для шизоанализа олицетворением однозначно линейной внешней каузальности, и в этом контексте вынесение концепта “Анти-Эдип” в заглавие первого тома “Капитализма и шизофрении” может быть истолковано как фиксация антилинейной ориентации шизоаналитической методологии. Фигура Эдипа интерпретируется шизоанализом как принципиально альтернативная свободной (“сингулярной”, “молекулярной”, “шизофренической”) форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпции связанности (“молярности”, утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делёза и Гваттари, “функция Эдипа как догмы или “нуклеарного комплекса” неотдели-

ма от насилия”. Целью шизоанализа становится “деэдицизация бессознательного”, а лозунгом — “шизофреническое — вместо Эдипова”. Фигура Эдипа фактически подвергается в шизоанализе остракизму: по образному выражению Делёза и Гваттари, “бессознательное — изначально сирота”. В контексте оппозиции “Шизофрения — Паранойя” (см. Шизоанализ, “Машины желания”) Эдипов комплекс локализуется на предельно параноидальном полюсе, в то время как “шизофреник сопротивляется невротизации. Имя отца к нему не прилипает”, а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения “социальных машин” и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных “псевдоструктур” социальности, в первую очередь — семьи: “желание — сирота, анархист и атеист”. Наряду с фигурой А.-Э., фундаментальной для постмодернистской интерпретации детерминизма отказ от идеи внешней причины находит свое выражение в серии аналогичных парадигмальных фигур: применительно к постмодернистской текстологии в этом ряду может быть обозначена фигура “смерти Автора” как внешней причиняющей детерминанты текста (см. “Смерть Автора”), применительно к “генеалогии” (см. Генеалогия) и номадологии (см. Номадология) — фигура “смерти Бога” как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. “Смерть Бога”). Сематический изоморфизм данных фигур находит свое выражение в их параллельном употреблении многими авторами: так, например, по Р. Барту, если классическое понятие “произведение включено в процесс филиации”, то постмодернистски понятий текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние самодостаточной процессуальности пьесы, — по выражению Р. Барта, “что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве”. (См. также Неодетерминизм, “Смерть Бога”, Шизоанализ, “Машины желания”).

М. А. Можейко

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП (греч. *anthropos* — человек) — один из принципов современной космологии, устанавливающий зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных — постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Физические расчеты показывают, что если бы изменилась хотя бы одна из имеющих фундаментальных постоянных (при неизменности остальных параметров и сохранении всех физических законов), то стало бы невоз-

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

В. С. Вязовкин

АНТРОПОАНАЛИЗ (греч. *anthropos* — человек и *analysis* — разложение, расчленение) — одно из наименований психотерапевтического метода Винсвангера и его последователей, основанного на антропологическом анализе природы и особенностей присущих человеку (индивиду) форм и способов “бытия-в-мире” (в том

числе и отношений с миром). Создан в 1930-х в рамках экзистенциально-психоанализа. В теоретическом и методологическом плане А. базируется на совокупности идей и концепций антропологического, феноменологического, психологического и экзистенциалистского толка.

В. И. Овчаренко

АНТРОПОЛОГИЗМ — философское течение, которое рассматривает понятие “человек” в качестве базисной категории, лежащей в основе системы представлений о бытии, природе, обществе, культуре, истине, добре, благе, долге, свободе, Боге и т. д. В концепциях А. человек — исходный пункт и конечная цель философии. А. отправным пунктом анализа считает биологическую (а не социальную) природу человека. Крупнейшие представители А. Нового времени — Гельвеций и Фейербах, который и разработал А. как методологический философский принцип. Принцип А. ориентировал исследователей на изучение единства человеческой сущности и постулировал относительность деления человека на “тело” и “душу”. Начиная со второй половины 19 в. разрабатываются идеалистические варианты А. (Ницше, Дильтей, Зиммель). А. испытал на себе значительное влияние философии жизни, феноменологии Гуссерля, психоанализа Фрейда. В современной западной философии А. (Шелер, Плеснер, Гелен, Э. Ротхакер, А. Портман и др.) стремится утвердить единство философского и конкретно-научного подхода и освободить понимание человека от крайностей как экзистенциалистского антициентизма, так и сциентистски-рационалистического толкования человека. Человек начинает рассматриваться на широком фоне наук о духе и наук о культуре (этнографии, языкознания, социологии, истории религии и искусства и т. д.). Однако А., несмотря на некоторые научные и теоретические положения, сформулированные в его русле, не может стать целостным учением о человеке. Односторонность А. проявляется в его абстрагированности от социальной сущности человека, от особенностей его жизнедеятельности как общественно-исторического существа. Как методологический принцип А. получил распространение в социологии, этике, эстетике. (См. также *Тело, Человек, Антропология.*)

Е. В. Петушкова

АНТРОПОЛОГИЯ (anthropology), реже — общая А. (general Anthropology) — преимущественно в англоязычных странах — совокупность научных дисциплин, изучающих человечество на всех исторических этапах его развития. А. фокусирует свое внимание, с одной стороны, на биологической и культурной диффе-

ренциации различных групп людей, с другой стороны — на тех интегративных чертах, которые позволяют представить человечество как единое целое. Антропологические дисциплины объединены рядом общих научных принципов и методологических подходов, среди которых особо выделяется “принцип холизма”, ориентирующий на многоаспектный анализ изучаемых явлений. Как правило, к А. относят физическую А., археологию, антропологическую лингвистику и культурную А. Физическая (или биологическая) А. исследует биологические аспекты человеческого существования. В ее рамках выделяется палеонтология человека (палеоантропология), изучающая проблемы происхождения и эволюции человека как биологического вида. Ответвлением этого направления считается приматология, ориентированная на исследование социальных форм поведения человекообразных обезьян. Другое направление, с которым чаще всего ассоциируется название “физическая А.”, исследует расовую дифференциацию человечества. Археология занимается анализом ископаемых материальных культурных объектов и реконструкцией на этой основе культуры и образа жизни древних народов. С достаточной степенью условности выделяют классическую археологию, изучающую древние цивилизации Средиземноморья, доисторическую археологию, ориентированную на исследование культур бесписьменных народов, и историческую археологию, верхний временной предел исследований которой доходит до середины 19 в. Существует также представление об антропологической археологии как о субдисциплине, решающей такие сложные комплексные проблемы, как этногенез народов, domestификация животных или возникновение земледелия в различных регионах планеты. Антропологическая лингвистика исследует различные формы человеческой коммуникации, включая язык. В ее состав входит историческая лингвистика, изучающая происхождение языка как универсального феномена человеческой культуры, а также — генезис и историческое развитие отдельных языков; дискриптивная лингвистика — наука о фонетической и грамматической структуре языков; этнолингвистика, акцентирующая свое внимание на взаимодействии языка и конкретной культуры; и социоллингвистика, исследующая социальную обусловленность речевого поведения различных групп людей. Культурная А. (реже — социальная А., социально-культурная А.) ориентирована на изучение культур отдельных народов и человечества в целом. При этом выделяется этнография — описание культур конкретных современных народов и этнология — сравнительный анализ и обобщение данных, собранных во время этнографических экспеди-

ций. Сама же культурная А. выступает в виде высшей формы генерализации представлений об институтах культуры человечества, явленной в универсальной интерэтнической форме. В структуре антропологических дисциплин культурная А. занимает центральное место, так как, главным образом, именно в ее рамках и ее представителями вырабатывались базовые теоретические положения, характерные для А. в целом. В отдельных случаях в качестве самостоятельной антропологической дисциплины выделяют прикладную А., ориентированную на решение конкретных проблем (например, здравоохранения, образования, национальных меньшинств и т. д.). Институциональное единство антропологических дисциплин в ряде случаев (например, в США) достигается на уровне университетского образования в рамках общих факультетов, а также на уровне профессиональных ассоциаций. В российской традиции термин А. изначально закрепился за физической А., а за культурной А. — этнография (последние годы — этнология).

П. В. Терешкович

АНТРОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРНАЯ (cultural anthropology), реже — социальная или социально-культурная А. — преимущественно в англоязычных странах, в последние десятилетия — во Франции и других странах континентальной Европы — наука о культуре во всех формах ее проявления и на всех исторических этапах ее развития. При этом культура понимается в предельно широком смысле как совокупность материальных объектов, идей, ценностей, представлений и моделей поведения. Для современной А. К. характерны холистский подход (см. *Холизм*) к изучению культурных явлений, понимание культуры как формы биосоциальной адаптации, а также этический и методологический принцип культурного релятивизма, постулирующий универсальную ценность каждой культуры вне зависимости от стадийного уровня ее развития. В качестве субдисциплин, отражающих уровень генерализации знаний, выделяют этнографию — описание культуры конкретного современного народа и этнологию — сравнительный анализ культуры. Сама же А. К. выступает как обобщенное знание об основных институтах человеческой культуры, представленных в универсальной интерэтнической форме. Кроме этого, существует большое количество сфер специализации, в том числе: экологическая, экономическая, политическая, урбанистическая, аграрная, медицинская А., А. труда, А. образования и т. д. От других социальных наук А. К. традиционно отличала преимущественная ориентация на изучение культур бесписьменных народов, а также специфический метод непосредственного наблюдения, используемый для сбо-

ра информации при проведении “полевых исследований” (экспедиций). Как самостоятельная наука А., первоначально под названием “этнология”, оформляется в конце 1830 — начале 1840-х. Термин “А.” закрепляется с начала 1870-х. Преподавание А. как учебной дисциплины начинается в 1879 в США (Рочестерский университет) и в 1884 в Великобритании (Оксфордский университет). Формированию современной А. предшествовал длительный период развития антропологической мысли, истоки которого могут быть прослежены с эпохи античности. Так, Демокритом и Титом Лукрецием Каром были сформулированы оригинальные концепции антропо- и социогенеза, Гиппократ предложил идею о природно-географической обусловленности социальных психологических и политических явлений, Корнелий Тацит противопоставил цивилизованность дикости, отметил моральные преимущества последних. Активизация развития антропологических идей в Европе 16—18 вв. была обусловлена резким увеличением объема этнографической информации в результате Великих географических открытий. Значительную популярность в это время приобрела концепция “счастливого дикаря”, развитая в трудах П. Мортиера, Монтеня, Руссо и Дидро. На формирование А. 19 в. большое влияние оказали идеи исторического прогресса, сформулированные А. Фергюсоном, Кондорсе и Тюрго. Значительным было и влияние немецкой трансцендентально-критической философии, работ Гердера, а также так называемой “мифологической школы” — компаративистского направления в европейской фольклористике и этнографии конца 18 — начала 19 в. Исторически первым чисто антропологическим направлением стал сформировавшийся во второй половине 19 в. в Великобритании и США эволюционизм. Его наиболее известные представители — Тейлор и Морган — полагали, что все народы и отдельные институты культуры (например, семья, религия и т. д.) проходят определенные эволюционные стадии развития. Именно этим объяснялось культурное разнообразие человечества. В отличие от эволюционистов представители так называемого диффузионизма объясняли культурную дифференциацию явлениями межкультурных контактов. Так, лидеры Германско-Австрийской школы диффузионизма Ф. Гребнер и В. Шмидт утверждали, что все значимые элементы культуры были изобретены однажды в пределах нескольких “культурных кругов” и потом распространились (диффузировали) между другими народами. Представители Английской школы диффузионизма У. Смит и Э. Пери полагали, что центром происхождения важнейших элементов цивилизации является Древний Египет. В начале 20 в. с критикой эволюционизма выступил

основоположник школы культурного партикуляризма в США Боас, который отвергал возможность генерализации в сфере культурных явлений, подчеркивал уникальность каждой культуры и постулировал принцип культурного релятивизма. Боас подчеркивал необходимость собирания как можно большего количества полевых материалов, противопоставляя его схоластическому теоретизированию. Другие критики эволюционизма и диффузионизма — британские функционалисты Малиновский и Радклиф-Браун, — так же как Боас, были сторонниками кропотливого собирания эмпирического материала как базы для создания антропологических теорий. Малиновский полагал, что культура является целостным явлением, каждый элемент которой выполняет определенную функцию по удовлетворению базовых или производных потребностей человека в обществе. В то же время Радклиф-Браун акцентировал внимание на том, что отдельные элементы культуры служат поддержанию социальной структуры общества, понимаемой как глобальная сеть социальных отношений. В США в 1920-х сложилось еще одно теоретическое направление, получившее название “культура и личность” (реже — психологическое направление). Его создателями стали ученицы Боаса Бенедикт и М. Мид. Отталкиваясь от антиэволюционистских положений Боаса и концепций Фрейда, они утверждали, что основополагающую роль в культурной дифференциации играют вариации форм детского воспитания. Одновременно во Франции в это же время сложилась школа учеников Дюркгейма, известного своим интересом к проблемам этнологии. Лидером этого направления стал Мосс — автор оригинальных исследований по традиционным формам обмена, этнической психологии. К школе Дюркгейма был близок Леви-Брюль, разработавший концепцию о принципиальном отличии первобытного мышления от современного на уровне коллективных представлений. С именами Мосса и Леви-Брюля связано создание института этнологии в Парижском университете в 1926. В послевоенный период во Франции ведущим направлением в А. К. становится структурализм, лидером которого является Леви-Стросс — один из наиболее известных антропологов современности. Опираясь на приемы, разработанные в лингвистике и когнитивной психологии, Леви-Стросс пришел к выводу о существовании ментальных структур, определяющих культурное и социальное поведение. Краеугольным камнем концепции Леви-Стросса стало положение о бинарных оппозициях как о базовой модели, позволяющей людям классифицировать элементы культуры и вырабатывать свое отношение к ним. В британской послевоенной А. К. ведущее место занимали продолжатели линии Рад-

клифа-Брауна Эванс-Притчард и Глакман. Последний приобрел известность благодаря исследованию феномена конфликта как составного элемента структуры общества. Для американской послевоенной А. характерным стала реабилитация эволюционизма, что стало заслугой Уайта, автора оригинальной концепции о зависимости прогресса человечества от объема потребляемой энергии (получившей название “закон Уайта”). Другим представителем неэволюционизма стал Д. Стюарт, предложивший концепцию полилинейной эволюции, учитывавшей специфику развития каждой культуры. Особый интерес Стюарта к проблемам взаимодействия культуры и окружающей среды позволяет считать его основоположником экологической А. К. Особое место в современной американской А. К. занимает личность К. Герца, известного своим подходом к изучению традиционной культуры (например, петушиных боев у байлийцев) как интерпретации текста. Развитие А. К. (этнографии) в России и позже в СССР было отмечено значительным своеобразием. В последние трети 19 — начале 20 в. большинство этнографов-практиков — Н. Миклухо-Маклай, В. Богораз, Л. Штеренберг, М. Довнар-Запольский — занимались интерпретацией идей эволюционизма. Наибольший интерес в теоретическом плане представляли работы Ковалевской, посвященные общине и общинному землевладению как универсальным стадияльным формам развития социальных отношений. В послереволюционный период канонизация раннего эволюционизма в его марксистской (точнее, энгельсовской трактовке) на долгие годы застопорила развитие теоретической мысли. Этому же содействовала изоляция и, часто, агрессивное отношение к новым тенденциям в “буржуазной” этнологии. На рубеже 1960—1970-х сформировалось несколько оригинальных концепций в области теории этноса. Их создатели в разной степени отталкивались от концепции, разработанной в 1920-х русским ученым-эмигрантом А. Широкогоровым. Наибольшую известность приобрели работы Ю. Бромлея, попытавшегося соединить концепцию этноса с марксистским учением об общественно-экономических формациях и построить на этой основе модель эволюции этносоциальных общностей. В меньшей степени замеченной оказалась идея А. Арутюнова и Н. Чебоксарова о передаче информации как о механизме существования этносоциальных и биологических групп человечества. Наибольшей оригинальностью отличались приобретенные впоследствии широкую известность концепции Гумилева, открыто порвавшего с марксистской традицией и рассматривавшего этносы как био-

социальные феномены, развивающиеся согласно своим уникальным законам.

П. В. Терешкович

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ — см. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.

АНТРОПОСОФИЯ (греч. *anthropos* — человек, *sophia* — мудрость) — одна из версий теософии (полностью дистанцировавшаяся от нее в 1909), мистическое учение о человеке как чувственно-сверхчувственном существе, изложенное в 1912 немецким оккультистом Штейнером в книгах “Тайная наука” (1910), “Тезисы антропософии” (1925). В отличие от теософии, помещавшей в центр Вселенной собственного бога и ориентированной на постулаты буддизма и восточного оккультизма, А. опиралась на христианскую мистику неортодоксального характера и европейскую идеалистическую традицию (в частности, на учение Гёте; сам Штейнер обозначал А. как “гётеанство 20 века”). В основании А. располагались также идеи и предположения пифагорейской и неоплатонической мистики, каббалистики, веданты и немецкой натурфилософии. Достижение цели А. (выработку чувственного с духовной основой Вселенной) Штейнер считал возможным через привлечение юности к “тайному учению”, через воспитание в нем способностей медитации и “духовного созерцания”, посредством которых недоступные горизонты познания уподобились бы непосредственно осязаемым предметам. “Высшее знание” в А. — принципиально достижимо для каждого человека. В центре системы А. располагалась обожествляемая человеческая сущность, открытая только посвященным. Человек в концепции А. — это тело, душа и дух. А., сохраняя значение перевоплощения как принципа эволюции, утверждала, что дух руководится законом реинкарнации. Для самого Штейнера идея реинкарнации стала “идея-фикс”: у него перевоплощались люди, животные, Земля, Луна, все планеты, Солнце и т. д. Телом, по Штейнеру, управляет закон наследования, душой — созданная ею самой судьба. В 1912 Штейнер основал Антропософское общество, в 1922 — антропософскую “общину христиан”. Поклонниками А. были Белый, М. Волошин и его жена М. Сабашникова, В. Кандинский и др. Согласно Бердяеву, в А. трудно отыскать человека: он разъят на множество компонентов и планов (все книги Штейнера перенасыщены описаниями самых различных иерархий и космических измерений). Штейнеру не удалось сблизить при помощи своей А. теософию и христианство, так как у него Иисус Христос стал Богом, исходя-

щим с Солнца, — солнечным Божеством (Мень). Согласно убеждениям сторонников А., люди, по-видимому, еще не готовы к соприкосновению с этими таинственными мирами, даже если эта модель и каким-то образом коррелируема с современными миропредставлениями. (См. также Штейнер, Реинкарнация.)

А. А. Грицанов

АНТРОПОТЕХНИКА — совокупность прикладных технических знаний для работы с человеком. Идея А. возникает в 20 в. как философский ответ на вызов тоталитарных идеологий, продемонстрировавших столь же эффективные, сколь и антигуманные технологии процесса воспитания “нового человека”. Первые попытки формулировок технического отношения к человеку возникали в рамках объяснительных, дескриптивных философских теорий (философская антропология Шелера, антропософия Штейнера). Для философского отношения к А. характерно формальное употребление категорий “человек” и “человеческое”, направленное на формулировку принципов мышления об этом и решение проблемы принципиальной подверженности человека искусственным воздействиям и их ограничениям. Одним из ведущих мотивов для этих философских размышлений выступает расширение человеческих возможностей и границ. После Первой мировой войны А. эмансипируется от философии и начинает складываться как синтез воспитательных, психотерапевтических, а иногда и эзотерических практик. В А. входят методы работы с сознанием, психическими процессами, телесностью из христианства с его практиками медитации и аскезы, а также из восточных религий и культов. Разрабатываются и изобретаются различные формы тренинга: от аутотренинга начала века до заимствования методов и элементов у-шу, йоги и т. д. По мере накопления знаний, методического оснащения и опыта происходит институционализация отдельных антропотехнических подходов. Иногда они институционализируются в традиционной деятельности, например в педагогике (вальдорфская педагогика), в психотерапии, иногда за пределами традиционной деятельности (в эзотерических, харизматических сектах, молодежных сообществах, маргинальных группах, авангардистских течениях искусства). В своих крайних формах антропотехнические практики могут приходиться в столкновение с законом и требуют правового регулирования. Речь идет не только о концептуальном обосновании употребления наркотиков в маргинальных группах (С. Гроф, Кастанеда), но и о явлениях Кашпировского, Чумака, Джуны и др. на экранах массовых телевизионных программ. В последние годы 20 в. А. начинает рассматриваться как философско-концептуальная рефлексия

многочисленных форм воздействия на сознание, психическую организацию и телесность человека, по большей части не контролируемых в самих этих практиках. С появлением А. существенно расширяется представления о человеке: человеческий феномен перестает рассматриваться как натуральный, природный, биологический и все больше выступает как принципиальная возможность, потенциальность. Человек снова начинает рассматриваться в категории “замысла”, “проекта”, “цели”, “образа и подобия”.

В. В. Мацкевич

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

мента оппозиции “беспредельное — предел”. Одновременно А. “гипоста- зировался” и в конечном счете как член упомянутой оппозиции “пре- дел — А.” предшествовал аристоте- левской модели “форма — материя”, выступая прообразом понятия “ма- терия, материал” у Аристотеля.

Т. Г. Румянцева

АПЕЛЬ (ApeI) Карл-Отто (р. 1922) — немецкий философ, один из осно- вopоложников современной версии философии постмодерна. Ученик Э. Ротхакера; испытал влияние концепций Пирса, Хайдеггера, Витген- штейна, Гадамера, Дж. Остина, Хабермаса, Дж. Серля. Профессор философии университета Франкфур- та-на-Майне (с 1972). Основные со- чинения: “Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико” (1963), “Трансформация философии” (1973), “Идея трансцендентальной граммати- ки” (1974), “Духовная биография Ч. С. Пирса” (1975), “Теория языка и трансцендентальная грамматика в свете вопроса этических норм” (1976), “Контраверза “Объяснение- Понимание” в свете трансценден- тального прагматизма” (1979) и др. Фундаментальной основой филосо- фии А. является презумпция “линг- вистического поворота” в философии, понятого в качестве “трансформации prima philosophia в философию языка” (А.) и ориентирующего философ- ское исследование на анализ языка как исходной реальности человеческого бытия (в этом контексте А. солидаризируется с цитируемой им позицией Гёльдерлина: “мы есть, начиная с разговора”). По определе- нию А., “философия сегодня сталки- вается с проблематикой языка как основополагающей проблематикой научного образования понятий и те- орий и своих собственных высказы- ваний, а это значит — осмысленного и intersубъективно значимого вы- ражения познания вообще”. Филосо- фия, таким образом, не является бо- лее ни моделированием “бытия”, “сущего” или “природы”, т. е. онто- логией, ни рефлексией над “сознани- ем” или “разумом”, т. е. гносеологией, становясь отныне реакцией на “значение” или “смысл” языковых выражений (“анализом языка”). Стремясь избежать парадигмальных крайностей субстанциальности онто- логизма и внесубстанциальности ана- литической философии, А. строит “трансцендентально-герменевтиче- скую” концепцию языка, основывая ее, с одной стороны, на признании то- го, что “язык является трансценден- тальной величиной”, а с другой — фиксируя своего рода виртуальность его статуса как “условия возможнос- ти диалогического взаимопонима- ния и понимания самого себя”. В све- те этой установки А. анализирует роль языка не только в герменевтиче- ских процедурах “понятийного мыш- ления, предметного познания и ос- мысленного действия”, протекающих в рамках субъект-объектного отноше-

ния, но — в первую очередь — в кон- тексте субъект-субъектных отноше- ний. Эти отношения трактуются А. как intersубъективная коммуника- ция, которая в принципе “не может быть сведена к языковой передаче информации”, но “является однове- ренно процессом достижения согла- сия”. Язык выступает в этом контексте не только механизмом объективации информации и экспрессивным сред- ством, но и медиатором понимания. Более того, коммуникация мыслится А. как основанная на предпонимании, условием возможности которого является “языковой консенсус”, т. е. “согласованное понимание смысла в неограниченном коммуникативном сообществе”. А., таким образом, дис- танцируется от трактовки языка в классической философии, в рамках которой процессуальное понимание “уже выражено, отчуждено и уста- новлено на долгий срок” в логически артикулированных структурах (на- подобие гегелевского “объективного духа”); от обыденного языка, кото- рый трактуется А. в духе Хомско- го — как своего рода performance, презентация языка в ткани конкрет- но-ситуативной языковой практики; от искусственных языков, представ- ляющих собою, по А., “лишь приватную актуализацию неизменной системы формализма”. Оригиналь- ная концепция языковой коммуни- кации А. конституируется в контек- сте его трактовки языковых практик в качестве языковых игр. А. обосно- вывает свою позицию тем, что ком- муникативная речевая практика, вопервых, будучи зависимой от лек- сического дискурса и связанной необходимостью следовать граммати- ческой организации языка, из- начально построена на презумпции “следования правилу”, а во-вторых, порождает внутри ограниченного пространства бесконеч- ное число вариантов своего развора- чивания (вариативность “семантиче- ских каркасов”). В этой связи акты речевой коммуникации представляют собой, по А., языковые игры. Концепция языковых игр А. знаме- нует собой новый этап развития фи- лософии постмодерна. Если трактов- ка языковых игр Витгенштейном предполагала опору на взаимодей- ствие между субъектом и текстом как возникающим в контексте языко- вых практик, а в рамках философии постмодерна процедуры отношения к тексту приобретают статус исход- но-базовых, то А. трактует языко- вую игру как субъект-субъектную коммуникацию, участники которой являют друг для друга текст — как вербальный, так и невербальный. Такой контекст не только выдвигает на передний план герменевтическую подоплеку языковой игры, но и зада- ет особую артикуляцию проблемати- ки понимания как взаимопонимания ее участников. В парадигме доапелев- ского постмодерна, который сегодня с достаточной степенью правомерно- сти может быть оценен как постмо-

дернистская классика, текст пони- мался как “децентрированный” и подлежащий “деконструкции” (Дер- рида), как принципиально аструк- турная “ризома” (Делёз и Гваттари), допускающая любые возможности своего “означивания” (Кристева), что с неизбежностью предполагало при- мат судьбоносного “означающего” над “означаемым” (Лакан). Современ- ная же (постапелевская) версия постмодерна смягчает раннепостмо- дернистский радикализм, восстанавли- вая в правах классическую для философии герменевтики и гене- тически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как рекон- струкции имманентного смысла текста, выступающего у А. в качестве презентации содержания коммуни- кативной программы партнера в контексте языковых игр, которые реализуются, таким образом, как “сплетенные с жизненной практи- кой прагматические квази-единицы коммуникации или взаимопонима- ния”. Выступающий в качестве текста коммуникативный партнер не подлежит произвольному означаива- нию и, допуская определенный (обо- гащающий игру) плюрализм своего прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семан- тического ядра своего речевого пове- дения в сознание другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как игровой и ком- муникативный партнер. Сама ситуа- ция языковой игры, таким образом, требует в качестве условия своей воз- можности понимания как обоюдно взаимной реконструкции имманент- ного смысла произносимых текстов, а понятийно оформленное “языковое понимание в коммуникативном со- обществе” выступает необходимым “регулятивным принципом” комму- никации, предотвращая возмож- ность ее обрыва, языковой изоляции субъекта, теряющего не только парт- нера и себя в качестве партнера, но и саму возможность обретения смыс- ла. В этом отношении, по само- определению А., осуществленная им “трансцендентально-герменевти- ческая рефлексия условий возмож- ности языкового взаимопонимания в неограниченном коммуникативном сообществе обосновывает единство prima philosophia как единство теоре- тического и практического разума”, а фигура А. выступает рубежной фигурой перехода от классического постмодерна к современному.

М. А. Можейко

АПОКАЛИПСИС (греч. apokalyp- sis — откровение) — Откровение Иоанна Богослова, последняя книга Нового Завета, а также обобщающее наименование определенной сово- купности иудейских и христианских текстов эсхатологического и прови- денциалистского толка, главным об- разом фундирующихся на книгах

пророков Иезекииля и Захарии. Наиболее значимые тексты в жанре А.: “Книга Пророка Даниила” (впервые является образ Сына Человеческого, которому “дана власть, слава и царство, чтобы все народы и племена и языки служили Ему”); три книги Еноха (древнееврейская, славянская и эфиопская); “Апокалипсис Ездры”; “Апокалипсис Авраама”; “Апокалипсис Варуха”, а также “малый Апокалипсис” (эпизод в так называемых “синоптических” Евангелиях — от Матфея, от Марка и от Луки, — в котором Иисус Христос вещает о “кончине века”, в мерзости и запустении и о знамениях скорого пришествия Сына Человеческого). К христианским апокрифическим А. относятся “Апокалипсис Петра” и два различающихся “Апокалипсиса Павла”, “Апокалипсис Фомы”, “Откровения Варфоломея” и др. Главная идея “канонического” А. — А. Иоанна Богослова — возрастающее могущество сатанинского антихристового града в конечном счете приведет его к грандиозному столкновению с противостоящей силой и к гибели. А. Иоанна не являл собой конкретного пророчества, нося скорее метаисторический характер. В А. Иоанна изображено также торжество Царства Божьего на земле — пророческое предсказание о “тысячелетнем царстве Христовом”. Одни церковные авторитеты (св. Иринея Лионский, св. Юстин Мученик, Мефодий Олимпийский и др.) считали, что царство Христово восторжествует здесь, на земле, в предвечный, “поскосторонний” период мировой истории. Другие (например, Августин Блаженный) настаивали на том, что царство праведников, царствующее с Христом, — это и есть Церковь, ее странствия по земле и т. п. 21 глава А. Иоанна изображает цель процесса спасения, т. е. преобразования, обожествления мира. Не личности будут уничтожены к моменту пира — торжества всего спасенного человечества, — а все пройдут очистительный огонь, и будет изгнано “оно”, зло, находящееся в этих личностях, во всем, во всех существах, от демонских сил до человеческих (о С. Булгаков). Тексты в жанре А., как правило, отражали диссидентские тенденции в христианской литературе, большинство из них осуждалось официальной церковью.

А. А. Грицанов

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ ВСАДНИКИ — символическая фигура из главы 6 “Откровения Иоанна Богослова”, а также их изображение у А. Дюрера. В книге пророка Исая описаны образы всадников-носителей бича Божия, грозы Божией. У пророка Захарии — это всадники-посланники судеб Божиих. А. В. — символ катастроф, которые постигнут мир, изображение самых трудных, пере-

ходных эпох (схема Менья). Первый, на белом коне, — это Империя (у Иоанна — Римская), образование, враждебное истинно человеческому в человеке. Второй, на рыжем коне, — это война. Третий всадник, на вороном коне, — голод. Завершают эту процессию у Иоанна два демона (в ханаанском пантеоне были два ужасных божества — Преисподняя и Смерть), в облике всадника на бледном, подобно умершему человеку, коне. Его имя Мот (греч. — смерть), и “ад следовал за ним”. По иной версии (в изложении М. Холла, “Энциклопедическое изложение мasonicкой, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии”, 1928) в аллегории А. В. излагаются состояния человека во время различных стадий его существования. В первой, духовной, стадии он коронован. Когда он сходит в область опыта, он вооружен мечом. Достигая физического выражения, наименее своего состояния, он несет весы, и “философской смертью” он вновь освобождается в высшие сферы. А. В. также могут быть интерпретированы как представляющие солнечную энергию, скачущую на четырех элементах (огонь, воздух, вода, земля), которые служат ей в качестве средства для ее выражения (Ш. Дюпуи, “Истоки всех религиозных поклонений”).

А. А. Грицанов

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЙ — в 20 в. обозначение периода времени или состояния общества, когда существованию самого человека угрожают разрушительные, смертоносные силы континентального либо планетарного масштаба (оружие массового уничтожения, экологические катастрофы, неотвратимые эпидемии). Традиционно имеется в виду образ четырех А. всадников.

А. А. Грицанов

АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ ЧИСЛО, или “число зверя”, — в “Откровении Иоанна Богослова” мистическое число 666. По Иоанну, “число зверя — это число человеческое”, ибо имя лжепророка, который действует во имя и славу зверя, — имя человеческое. В древнееврейском языке (ибо Иоанн мыслил семитически) каждая буква имела цифровое значение. Сумма числовых значений букв в словах “кесарь” и “Нерон” и дало величину 666. У Ирины Лионского (конец 11 в.) встречается число 616 (аналог величины выражения “кесарь Неро”). Тиран, убийца, безумец, преступник, обожествлявший себя, Нерон совпадал с обликом Антихриста. Более удачного толкования величины А. Ч. не найдено до сих пор.

А. А. Грицанов

АПОКАТАСТАСИС (греч. apokatastasis — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначалось

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

А. А. Грицанов

АПОКРИФЫ (греч. apokryphos — тайный, секретный) — произведения иудейской и раннехристианской литературы, не вошедшие в библейский канон. Понятие “А.” первоначально относилось к произведениям гностицизма, стремившегося сохранить свое учение в тайне (см. Гностицизм). Позднее термин “А.” был отнесен к раннехристианским текстам, не признанным “богодуховенными”: Евангелия, Послания, Деяния и Откровения, не вошедшие в Библию (см. Библия), считаются церковью “посторонними” или “неканоническими”, т. е., собственно, апокрифическими. А. подразделяются на ветхозаветные и новозаветные. К наиболее значимым ветхозаветным А. относятся: Книга тайн Еноха (славянская и эфиопская), книга юбилеев (Малое Бытие), Заветы 12 патриархов, IV книга Ездры, сирийский и греческий апокалипсисы Варуха, оракулы Сивиллы, Вознесение Моисея, премудрости Соломона, паралипомены Иеремии, Товит, Апокалипсис Моисея, Апокалипсис Седраха и т. д. Содержание А. разнообразно — от проповедей (Заветы 12 патриархов) до раскрытия “божественных” тайн (книги Еноха). Нередко ветхозаветные А. несут в своем содержании следы зооморфизма, включают в себя элементы языческой мифологии. Для А. характерны идеи провиденциализма. Значительную часть апокрифической литературы составляют тексты апокалиптического характера,

проникнутые эсхатологическими и мессианскими идеями. Существенное место в содержании ветхозаветных А. занимает также идея личного спасения и индивидуального возмездия. К новозаветным А. относятся: История Иосифа-плотника, Евангелие Никодима, Арабское евангелие детства, Евангелие Фомы, Деяния Фомы, Деяния Иоанна, Деяния Андрея, Деяния и Мученичество Матфея, Послание Климента, Послания Игнатия, Послание Павла к Лаодикийцам, Евангелия евреев, Апокалипсис Стефана, Протоевангелия Иакова, Откровение Варфоломея, "Пастырь" Гермы (Ермы), Послание Варнавы, Дидахе и т. д. По критерию специфики своего содержания А. Нового Завета могут быть дифференцированы на четыре группы: 1. Апокрифические евангелия. 2. Апокрифические деяния Апостольские. 3. Послания апостольские. 4. Апокрифические апокалипсисы. Новозаветные А. также делятся на "отреченные" (т. е. радикально запрещенные в целом) и "дозволенные для чтения" (но не для богослужения). Для содержания новозаветных А. характерны идеи "единодушия", т. е. единства верующих, акцентированное утверждение идеи всемогущества Христа; наряду с этим новозаветные А. содержат также предписания относительно совершения определенных культовых действий, тексты молитв, некоторые положения, касающиеся организационной структуры и принципов управления христианскими общинами. В восточнославянской традиции к ветхозаветным А. относятся: "Сказание, как сотворил Бог Адама" (в белорусской обработке 15—16 вв. — "Страсти Христа", "О двенадцати страданиях"), "Стратим-птица", "Стратим-лебедь", где отразилось дуалистическое представление о мироздании, характерное для популярной в 10—11 вв. в Болгарии так называемой "богомильской ереси" (приток апокрифической литературы в культурное пространство восточных славян осуществлялся начиная с 11 в. из Византии и частично из Болгарии). К новозаветным славянским А. относится популярный А. "Хождение боготворцы по мукам", в котором ярко выражены эсхатологические идеи; апокрифические евангелия Иакова, Фомы, Никодима. А. оказали определенное влияние на развитие некоторых литературных жанров (жития, описания паломничеств и др.).

Н. С. Щекин

АПОЛЛОНОВСКОЕ и ДИОНИСКОЕ — философско-эстетические понятия, использованные Шеллингом для описания формы и порядка как олицетворения сущности бога Аполлона в отличие от разрушающих все формы творческих порывов бога Диониса. Согласно Шеллингу, "в человеке... мы находим слепую по своей природе неограниченную производительную силу, которой в том

же самом субъекте противостоит осмысленная, себя ограничивающая и формирующая, таким образом, собственно управляющая сила... Быть в одно и то же время опьяненным и трезвым — в этом заключается тайна истинной поэзии. Этим и отличается аполлоновское воодушевление от просто дионисийского". Понятия А. и Д. использовали многие мыслители, в том числе Гегель и Ницше. В своей ранней работе "Рождение трагедии из духа музыки" (1872) Ницше на материалах античных трагедий и музыкальной драмы Р. Вагнера как отдельно взятых моментов А. (рационального, светлого) и Д. (оргастически-иррационального, темного, экстатически-страстного) начал сформулировать идею двух сопряженных типов культуры и соответственно двух начал бытия. Усматривая культурный идеал в равновесии этих начал, Ницше тем не менее склонялся к Д. ипостаси культуры.

А. А. Грицанов

АПОЛОГЕТИКА (греч. *apologia* — защищаю) — 1. В традиционно-историческом значении — собирательное название трудов раннехристианских писателей-философов 2 в., защищавших в своих трудах основы христианского мировоззрения от критических нападков языческих светских властителей и ученых. А. обосновывала преимущественно моральных принципов вероучения Иисуса Христа, их совместимость с греческой философией, преимущественно христианства в роли государственной религии. Из трудов, относящихся к А., наиболее известны послания Юстина Мученика, или "Христа в философской мантии", трактовавшего христианство как новую философию, а также Афинагора (вторая половина 2 в.). Широко известен также платоновский диалог "Апология" — воспроизведение той речи, которую Сократ произнес на суде в свою защиту. 2. В классическо-богословском значении — базовая отрасль теологии ("основное богословие" в православии, "фундаментальная теология" в католицизме), занимающаяся защитой христианского вероучения посредством рациональной аргументации. Включает в себя изложение системы догматов вероучения (см. Вера), доказательства бытия Божьего, обоснование преимуществ защищаемой конфессии по сравнению с другими, критику направленных против нее возражений. Максимально развита в православии и католицизме, заменяясь в протестантизме "учением о принципах". 3. В культурологическом и историческом значении — произведения высокопоставленных официальных лиц и светски канонизированных теоретиков, посвященные отстаиванию определенной системы идейных ценностей и идеологических приоритетов (см., например, Марксизм-ленинизм, Митин).

А. А. Грицанов

АПОРИЯ (греч. *aporos* — отрицательная частица, *poros* — выход, *aporia* — безвыходное положение, затруднение, недоумение) — термин, с помощью которого античные философы фиксировали непостижимые для них противоречия в осмыслении движения, времени и пространства; между данными наблюдения, опыта и их мысленным анализом; любые непреодолимые логические затруднения. Ряд А. — доказательства, направленных против признания истинности движения, создал Зенон (5 в. до н. э.), представитель школы элейтов. Он считал, что всякое понятие о движении противоречиво, следовательно, неистинно. Важнейшие из А. Зенона — "Летающая стрела", "Дихотомия", "Ахиллес и черепаха" — сводятся к общему доказательству, сформулированному им самим: "Движущийся предмет не движется ни в том месте, где он находится, ни в том месте, где его нет". Согласно А. "Летающая стрела" путь движения стрелы состоит из суммы точек покоя. В каждой точке движения стрела находится в состоянии покоя. Из ряда состояний покоя движение возникнуть не может. Аргумент "Дихотомия", направленный на обоснование невозможности движения, состоит в следующем. Для того чтобы пройти расстояние от точки А до точки В, человек должен сначала пройти половину намеченного расстояния. Но прежде чем пройти половину расстояния, он должен пройти половину этой длины, а для этого — половину оставшейся половины и т. д. Иначе, для того, чтобы осуществить движение на ограниченном пространстве, человек должен пройти бесконечное количество частей этого пространства, следовательно, он никогда не дойдет до точки, к которой стремится. Такого рода деление пространства Гегель назвал "дурной бесконечностью". В А. "Ахиллес и черепаха" Зенон доказывает, что быстрый Ахиллес никогда не догонит черепаху, вследствие того что Ахиллес, находясь в начале движения позади черепахи, должен вновь и вновь проходить то расстояние, которое ранее уже прошла черепаха: за то время, пока Ахиллес преодолеет отделяющее его от черепахи расстояние, черепаха проползет половину этого расстояния; преодолеет Ахиллес половину, а черепаха отползет еще на одну четверть и т. д. до бесконечности. В этих и других А. Зенон видит в пространстве лишь сумму отдельных отрезков, не умея раскрыть диалектическую взаимосвязь времени и пространства, единство их прерывности и непрерывности, актуализируемое в движении. Аргументы Зенона направлены не против реальности чувственно воспринимаемого движения, а против возможности мыслить движение, не впадая при этом в противоречия. А. Зенона представляют собой геоме-

трически правдоподобные ситуации, в некоторой степени соответствующие логическим антиномиям. Китайский философ Хо Ши (ок. 350—260 до н. э.) был автором ряда А., близких к парадоксам Зенона. Наиболее известна А. “Пределы”: “Наибольшее не имеет внешней границы, а наименьшее лишено предела внутри себя”, в которой фиксируется невозможность пространственной локализации ни абсолютного максимума, ни абсолютного минимума. Другой китайский философ, Гунсунь Лун (ок. 325—250 до н. э.), утверждал, что “летящая стрела временами не находится ни в движении, ни в покое”, “если каждый день отнимать половину от палки длиной в одно чи, то этот процесс нельзя закончить и через десять тысяч поколений”. Данные утверждения в несколько иной форме выражают проблемы, сформулированные в А. Зенона. Разрешение в современной науке трудностей, известных под названием “апории Зенона”, связано с построением аксиоматик движения. Наиболее известной является аксиоматика движения, построенная японским логиком С. Шираиши. Она исходит из того, что между любыми двумя точками, которые проходит движущееся тело, можно установить одно из следующих трех отношений: “предшествовать”, “следовать за”, “быть неотличимыми”. С. А. Яновская расширила данную аксиоматику за счет введения в нее “неотличимости” разных порядков.

С. В. Воробьева

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

А. В. Ванчукевич

АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. apophaticos — отрицательный) — специфичная для теизма парадигмальная установка теологии, фундированная презумпцией невыразимости Бога в позитивном зна-

нии. В отличие от катафатической теологии, А. Т. полагает в качестве единственного достоверного источника знаний об Абсолюте непосредственное зрение истины в акте откровения. Согласно А. Т., трансцендентный Бог может быть выражен только посредством отрицательных определений, т. е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций. Парадигма А. Т. восходит в своем генезисе к Псевдо-Дионисию Ареопажиту, трактуящему богопознание как “таинственное богословие”, выводящее “за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного богословия, превышающего всякий свет”. (См. также Мистика.)

М. А. Можейко

АПЕРЦЕПЦИЯ (лат. ad — к и percipio — восприятие) — термин, введенный Лейбницем для обозначения процессов актуализации элементов восприятия и опыта, обусловленных предшествующим знанием и составляющих активное самосознание монады. С тех пор А. является одним из ведущих понятий философии и психологии. Наиболее сложное содержание этот термин имеет в философии Канта. Последний выделяет два вида А.: эмпирическую и трансцендентальную. С помощью трансцендентальной А. “все данное в наглядном представлении многообразие объединяется в понятие объекта”, что обеспечивает единство самого познающего субъекта. Эмпирическая А. является производной от трансцендентального единства А. и проявляется в единстве продуктов познавательной деятельности. В психологии идея трансцендентальной А. была использована Гербартом, превратившим ее в понятие апперцептивной массы. Под апперцептивной массой понимался запас представлений, силой которых удерживается определенное актуализируемое содержание сознания. Сам термин А. являлся синонимом объема внимания. Однако, в отличие от кантовского понимания, апперцептивная масса Гербарта могла быть сформирована в процессе воспитания. Понятие А. занимало центральное место в индетерминистской теории Вундта. По Вундту, А. — это особая внутренняя сила, локализованная в лобных долях головного мозга. Вундт выделял два уровня сознания: перцептивный и апперцептивный, которым соответствовали два типа “объединения элементов”: ассоциативный и апперцептивный. Второй тип есть не что иное, как “творческий синтез”, который подчиняется, по Вундту, законам особой психологической причинности. Эта причинность трактовалась Вундтом по аналогии с химическими реакциями, а психические элементы, составляющие ощущения, представления и чувства, рассматрива-

лись по аналогии с химическими элементами. Продолжение исследований в этой области привело к появлению гештальт-психологии. В настоящее время А. рассматривается в основном только в связи с изучением сенсорно-перцептивных процессов и определяется как влияние прошлого опыта на восприятие. (См. также Кант, Герbart, Вундт, Гештальт-психология, Трансцендентальное единство апперцепции.)

В. А. Поликарпов

АПРИОРИ (лат. a priori, букв. — из предшествующего) — философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности в философии Канта. Означает знание, полученное независимо от опыта, приущее сознанию изначально. Априорное знание противоположно апостериорному. Уже Аристотель различал познание вещей из их причин — из тех, которые составляют их предпосылку (целая, формальная причина), — это познание А. и познание причины из ее действия — апостериорное познание. Лейбниц изменил смысл термина “априорное”, предположив, что познание вещей из их причин полно только тогда, когда оно восходит к последним и высшим причинам, которые он называл “вечными истинами”, и приравнивал познание А. к умозрительному, беспредпосылочному, самоочевидному для разума знанию. Благодаря Вольфу понятие А. вошло в немецкую философию и было принято Кантом. Так, уже во введении к “Критике чистого разума”, говоря о сущностном происхождении наших знаний, Кант писал: “...хотя все наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта”. Кант считал, что, аффицируя нашу чувственность, вещи пробуждают одновременно и некую внутреннюю активность человеческого познания, поэтому даже опытное знание “складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...” Проявлением этой активности познания и является человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое познание Кант и называет априорным. В дальнейшем Кант будет считать априорными только те знания, которые безусловно не зависят от всякого опыта, а не от того или иного конкретного опыта. И, наконец, из всех априорных знаний Кант выделит “чистые априорные” — те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое; более того — те, которые имеют всеобщий и необходимый характер. Кант относил к ним сравнительно большую совокупность главным образом научных знаний, получение которых стало высшей целью и задачей человеческого

познания вообще — законы, принципы и т. п. Чаще всего, по Канту, они начинаются со слов “все”, “вся” и т. д., утверждая некоторые положения и принципы относительно определенных целостных классов вещей. Эти априорные, всеобщие и необходимые знания, согласно Канту, нельзя получить эмпирическим путем, они формулируются каким-то иным — допытным или внепытным образом. Но априорны эти знания лишь по своей форме, их же содержание проистекает из опыта. Суть кантовского априоризма заключалась, таким образом, в акцентировании того факта, что каждый человек, начиная процесс познания, как бы заранее обладает некими существовавшими уже до него формами, которые и придают его знанию характер искомого идеала — необходимости и всеобщности. Кант различал априорные формы чувственности — пространство и время и априорные формы рассудка — чистые рассудочные понятия или категории, разделенные им на 4 класса: количества, качества, модальности и отношения. Априорные формы чувственности и рассудка организуют, придают связность и упорядоченность хаотическому знанию, полученному из опыта с помощью чувств. В современной методологии науки к априорным формам знания относятся исходные постулаты науки, хотя при этом признается в их выборе момент условности и конвенциональности.

Т. Г. Румянцева

АПРИОРНЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — в “Критике чистого разума” Канта — одна из групп в совокупности априорного знания; разновидность априорных суждений, в которых (в отличие от аналитических суждений) устанавливаемое предикатом знание является новым по сравнению со знанием, заключенным в субъекте. В суждениях данной разновидности имеет место, по Канту, новое соединение, т. е. новый синтез знаний, поэтому он и называет их синтетическими расширяющими суждениями. Их роль в познании чрезвычайно важна. Так, если аналитические суждения (а они своим предикатом ничего не присоединяют к понятию субъекта, а только разлагают его путем анализа на части, которые уже мыслились в нем) необходимы для познания в том плане, что придают “требующуюся для уверенного и широкого синтеза” отчетливость нашим понятиям, то А. С. С. являются собой, по Канту, конечную цель всего нашего познания, действительно выстраивая все его новое здание, требуя непрерывного обращения к опыту. Кант акцентирует внимание на А. С. С. еще и потому, что в них находит свое выражение такая способность человеческого познания, как приобретение не просто новых, но и обладающих статусом всеобщности и необходимости знаний, воплощающих в себе по сути

цель любого познавательного процесса. Эти всеобщность и необходимость достигаются, однако, не посредством апелляции к опыту, который в принципе не способен дать такого знания, а благодаря особым познавательным способностям человека. Наивысшее воплощение эти способности достигают в науке, истины которой, как считает Кант, и являют собой постоянно добываемые и обновляемые А. С. С. Они уже существуют, т. е. возможны. Главной проблемой всей “Критики чистого разума” становится вопрос о возможности таких суждений, как они возможны. Как вообще возможно новое, истинное знание, обладающее непререкаемой всеобщностью и необходимостью? Вся архитектоника этой кантовской работы представляет собой последовательную конкретизацию этого главного вопроса, который оформляется в три иных, тесно связанных между собой вопроса: а) как возможны априорные суждения в математике?; б) как возможны априорные суждения в естествознании?; в) как возможны априорные суждения в метафизике? Отвечая на них, Кант одновременно исследует общие всем людям познавательные способности или формы познания, применяемые в этих областях знания, — чувственность, рассудок и разум, постепенно выдвигая на первый план вопрос о возможности А. С. С. в метафизике, переформулируя последний в вопрос о ее возможности как науки вообще со своим специфическим предметом, проблематикой, языком и т. п.

Т. Г. Румянцева

АРГУМЕНТАЦИЯ (лат. *argumentatio*) — понятие, обозначающее логико-коммуникативный процесс, служащий обоснованию определенной точки зрения с целью ее восприятия, понимания и (или) принятия индивидуальным или коллективным реципиентом. С этой точки зрения А. выступает как цельный, сложный, многоуровневый феномен, который регулируется логическими нормами и законами. Как речевая коммуникативная деятельность А. включает в себя лингвистические компоненты, мировоззренческо-этические, психологические параметры, обеспечивающие вписывание того или иного научного знания в культуру. Структурно-функциональный анализ научной аргументации позволяет проводить необходимое четкое разграничение понятий “А.”, “обоснование”, “доказательство”, которые часто используются как синонимы. Как всякий языковой феномен, процедура А. связана с соответствующими логическими формами. Подобно тому как слову (словосочетанию) соответствует понятие, предложению — суждение, А. соответствует обоснование. Обоснование, таким образом, является логическим каркасом А. Разведение понятий обоснования и А. следует проводить по двум линиям — логической и языковой. А. не сводится лишь к логической обос-

нованию, это не только логический, но и коммуникативный процесс, направленный на адекватное восприятие отстаиваемой точки зрения, ее субъектно-смысловую идентификацию, понимание и вписывание в культуру. В зависимости от специфики изучаемой предметной области в процессе научной А. используются различные виды обоснования. Исходя из специфики тезиса, привлекаемых аргументов и способа связи между ними, можно выделить такие виды обоснования, как доказательство, опровержение, подтверждение, объяснение, интерпретация, определение, оправдание и др. В строгом смысле слова доказательство представляет собой логический процесс, заключающийся в обосновании истинности того или иного положения с помощью других положений, истинность которых уже установлена. В соответствии с этим использование понятия доказательства в широком смысле слова (как всякое обоснование) является неточным. Всякое доказательство есть обоснование, но далеко не всякое обоснование есть доказательство. Различие между указанными видами обоснования заключается не только в логической структуре, включающей тезис, аргументы и способ связи между ними, но и в содержательном наполнении этой структуры. Как только логическая структура А. погружается в коммуникативно-прагматическое измерение, все ее компоненты, все виды обоснования приобретают дополнительные характеристики. Всякий коммуникативный процесс предполагает субъект-субъектные отношения, однако в качестве адресата в А. не всегда выступает конкретный человек, чаще всего он предстает как обобщенный представитель того или иного сообщества, которому адресован текст, концепция и т. п. А. как коммуникативно-прагматический процесс включает следующие основные этапы и соответственно компоненты: идентификацию выдвигаемых концепций с идеально-смысловыми структурами реципиента (или их восприятие), понимание, принятие (непринятие), убеждение (его отсутствие). Обосновываемая концепция для определенного реципиента первоначально выступает как соответствующая информация, изложенная в научном тексте или в иной форме. Она еще не понята, не идентифицирована с идеально-смысловыми структурами реципиента и тем более не принята им, она пока еще только воспринимается адресатом. До тех пор, пока субъект не включился в процесс “со-творчества” понимающего, в деятельностный процесс “по-знания”, т. е. “приобщения к знанию”, к смыслам используемых терминов, А. не стала действенной и знание существует только в виде определенной информации, не наполненной смыслами. Когда

информация благодаря А. пропускаясь через интеллектуальные, социокультурные и этико-мировоззренческие установки познающего субъекта, это и создает предпосылки для ее расшифровки, т. е. идеально-смысловая идентификация предъявленной реципиенту концепции есть своего рода “предпонимание”. Приобретая в рамках коммуникативной системы новые содержательные характеристики, различные виды А. обеспечивают не только восприятие, но и понимание выдвигаемой концепции. Гуманитаризация современной науки, а также постоянно возрастающий уровень абстрактности теоретических и математических моделей А. обусловили трансляция проблемы понимания из традиции герменевтики и гуманитарных наук в анализ естественнонаучного знания и науки в целом. Становится ясно, что не только уникальные объекты гуманитарного знания с их неповторимостью, “непрозрачностью”, “человеческим миром”, но и объекты современного естествознания и математики с их сложным содержанием, высокоабстрактной конструктивностью, со снятой в их содержании “деланностью”, математическими формализмами нуждаются в расшифровке научных смыслов, распрямлении и реконструкции познавательной деятельности. Понимание той или иной концепции является предпосылкой ее принятия и вписывания в культуру. Термин “принятие” используется, как правило, без достаточной четкой его экспликации. Как определенный компонент научной А. и коммуникативной связи субъектов творческой деятельности принятие предполагает понимание той или иной концепции, признание ее истинности или приемлемости, преломление через теоретические, интеллектуальные и этические установки познающего субъекта (реципиента), соотнесенность с господствующими в научном сообществе философско-мировоззренческими и теоретическими представлениями и в результате всего этого приобретение прагматических характеристик и параметров, алгоритмических измерений, позволяющих экспериментировать, действовать, поступать в соответствии с данной концепцией. Логические и коммуникативно-прагматические средства А. создают предпосылки не только для принятия тех или иных положений, концепций, но и для формирования соответствующих убеждений рационального характера. Смена устоявшихся убеждений осуществляется именно через механизмы аргументационных конструкций. Используемые логико-коммуникативные приемы и способы А. работают на реализацию ее цели — формирование новых убеждений в том или ином сообществе.

Я. С. Яскевич

АРЕНД (Arendt) Ханна (1906—1975) — немецко-американский философ и политолог, доктор философии (1928), член-корреспондент Германской академии языка и литературы (ФРГ), действительный член Американской академии политических наук. Детство А. прошло в Кенигсберге (с 14 лет А. посещает могилу Канта), участвовала в антифашистском движении. Награждена премией Лессинга (1959), медалью Эмерсона — Торо (1969), премией Соннига за вклад в европейскую цивилизацию (за 8 месяцев до смерти). Испытала влияние таких мыслителей (со многими из них состояла в переписке), как Гвардини, Хайдеггер, Гуссерль, Ясперс. Творчество А. занимает особое место в историко-философской традиции, поскольку, с одной стороны, оно может быть оценено как относящееся к философии неклассического типа, а с другой — в работах А. во многом предвосхищены фундаментальные идеи современной постнеклассической философии (см. Постмодернизм). Наследие А. включает в себя более 450 работ, разнообразных по проблематике, но объединенных общим смысловым фокусом всей философской системы А., каковым является интенция на осуществление рефлексивного осмысления современности (“думать над тем, что мы делаем”), однако ее творчество тематизировано в достаточно широком диапазоне: от политологически окрашенной аналитики феномена тоталитаризма до текстологического исследования языка художественного произведения. Основные работы: “Происхождение тоталитаризма” (1951), “Положение человека” (1959), “Кризис в культуре” (1961), “Эйхман в Иерусалиме” (1963), “Между прошлым и будущим. Шесть упражнений в политической мысли” (1964), незавершенная “Жизнь души”, вышедшие посмертно “Лекции по политической философии Канта”, а также опубликованный в Великобритании сборник “Ханна Аренд: двадцать лет спустя” (1996) и др. В трудах А. исследованы как природа социальности в целом, так и конкретные социантропологические категории труда, производства и торговли, политические феномены революции и свободы, а также сформулированы основы современного понимания тоталитаризма как общественного феномена 20 в. В работах А. фактически высказана идея нелинейности социальных процессов, которая к концу 20 в. окажется доминантой осмысления социальности как таковой (см. Нелинейных динамик теория): “поскольку действие совершается в отношении существ, способных на свои собственные действия, реакция, помимо того, что является ответом, есть всегда новое действие, которое направляет себя и воздействует на других. Поэтому действие и реакция среди людей никогда не движутся по замкнутому кругу и никогда не могут

быть надежно ограничены двумя партнерами”. Это означает, что “моментный акт в самых ограниченных обстоятельствах несет... семена безграничности, поскольку один поступок, а иногда и одно слово достаточны для того, чтобы изменить каждую констелляцию”, — таким образом, “последствия безграничны, поскольку действие, хоть и может... протекать ниоткуда, становится медиумом, где каждая реакция становится цепной реакцией”. В этом контексте важнейшим моментом конституируемой А. методологии является ее программная ориентация на идиографизм (см. Идиографизм): с точки зрения А., применительно к социальным контекстам “множество” следует понимать не только как количественную “множественность”, но, в первую очередь, как качественное “разнообразие”, в контексте которого “неуловимые идентичности... ускользают от любых генерализаций”. В этом отношении теоретическое моделирование социальной процессуальности возможно, согласно А., лишь посредством создания историй как нарратив, под которыми А. понимает не Историю в ее объективном течении, но рассказанную историю (и даже — рассказанные истории) как конструируемую рассказчиком модель событийности: согласно позиции А., вплотную приближающейся к позиции постмодернистской нарратологии, “действие полностью раскрывается только рассказчику, то есть ретроспективному взгляду историка, который действительно лучше участников знает, что произошло”, поскольку имеет возможность оценить события с точки зрения известного ему финала (см. Нарратив). (Однако моделируемая А. версия исторического познания принципиально отличается от нарратологической, а именно фундаментальной для нее презумпцией наличного смысла исторического события: “неважно, сколь абстрактно могут звучать наши теории или сколь последовательными могут оказаться наши аргументы, за ними лежат случаи и истории, которые, по крайней мере, для нас самих, содержат, как в скорлупе, полный смысл того, что бы мы ни должны были сказать” — ср. с концепцией истории в постмодернизме: Нарратив, Постистория, Событие, Событийность.) Вместе с тем в свете общей идиографической установки А., “истории” как рассказы об исторической событийности, в свою очередь, “ускользают от любого обобщения и, следовательно, от любой объективации”. В этом контексте важнейшей особенностью творчества А. выступает интенция на аналитику крупномасштабных социальных феноменов и процессов (“Между прошлым и будущим...”) в максимальном приближении их к масштабу индивидуально-конкретной человеческой жизни (“Удел человека”). Именно идеал идиографизма (разумеется, наряду с непосредственно

аксиологическими и идеологическими презумпциями) лежит в основе осуществленной А. аналитической критики тоталитаризма. По выражению А., на земле живут “люди, а не Человек” (“men, not Man”), и сущностной характеристикой человека, принципиально отличающей его от животного, является его неизбывное стремление “показать в делах и словах, кем он является в своей уникальности”. Именно в этом контексте целью теоретической деятельности А. является, по оценке Рикера, моделирование “нетоталитарной вселенной”. С точки зрения А., центральной характеристикой любого общества является баланс между публичностью и приватностью, который в индивидуально человеческом измерении предстает в качестве возможности реализовать себя как в общественно-гражданской, так и в частной сфере. Нарушение гармоничного соотношения между этими сферами деформирует нормальное течение человеческой жизни. Так, дисбаланс в пользу публичности, характеризующий тоталитарные общества, предельно расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможность проявления человеком себя в приватной сфере. Между тем, согласно концепции А., индивидуальность человека, делающая осуществимыми главные репертуары его жизни, требует для собственного существования некоего “приватного адреса” — не отчуждаемую ни при каких условиях “частную долю мира, фрагмент бытия”, внутри которого творится частная жизнь, защищенная от вмешательства публичности как на уровне коррекции, так и на уровне оценки. Разрушение таких преград между личностью и внешним миром (в первую очередь — государством) необходимо ведет к гибели человеческой индивидуальности, которая в аксиологической системе А. выступает в качестве максимальной ценности. Жизненные ценности индивидуально (и одновременно исконно общечеловеческого) порядка заменяются идеологическими догмами, функционирующими в массовом сознании, с одной стороны, как догматы, ибо требуют бездоказательного принятия на веру и беспрекословной верности идее, а с другой — как клише, ибо предполагают стереотипные формы поведения, социальный “автоматизм”. Не менее значимой для жизни является, однако, и сфера публичности: согласно позиции А., “без публичности личность лишена человечности” (А. ссылается даже на то обстоятельство, что в латинском языке глагол “жить” фактически означает “быть среди людей”, а “умирать”, соответственно, — “перестать быть среди людей”). Более того, сфера публичности имеет особое значение, поскольку именно и только здесь (а именно в сфере политики) возможен такой феномен, как свобода. Понятие свободы в системе А. очень значимо и много-

значно: наряду с традиционным его толкованием, А. выявляет и новые пласты его содержания. Прежде всего, А. фиксирует, что свобода в сфере политики выступает как “сопротивление” — в контексте воздействия, как “особое личное мнение” — в контексте несогласия. В этом смысле в зоне приватности, где “свободность” человека задана как изначальная (по определению), свобода не конституируется в качестве специфического феномена. И как исполнительское искусство не только требует взаимодействия между исполнителем и адресатом, но и является формой этого взаимодействия, так и свобода задает новые формы публичности. Креационный потенциал свободы, который инспирирует “начинание нового”, фиксируется А. как реализующийся в особом срезе человеческой жизнедеятельности — “активности”. В отличие от “труда” (labour), обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления Другого, и “производства” (work), воспроизводящего неорганическое тело цивилизации и реализующего связь между людьми лишь в контексте, заданном технологической программой, “активность” (action) выстраивается в рамках не субъект-объектных, но субъект-субъектных отношений. Она принципиально коммуникативна, и именно в контексте свободной коммуникации человек выступает не как “рабочее животное” (animal labourer) или “человек производящий” (homo faber) (в — соответственно — labour и work), но как творческий субъект “начинания нового”. Источник свободы, таким образом, выводится А. как за пределы интеллектуальной сферы, так и за пределы эмоционально-волевой (ибо, если разум формулирует цели, достижение которых вынуждает человека соотноситься с требованиями внешних условий, то воля не позволяет ему отступить). “Активность”, в сущности, прагматична, и осуществляющееся в ее рамках общение есть цель самого себя. Между тем свобода как проявление этой “активности” (избыточный продукт прагматичного процесса) оказывается чрезвычайно значимой и “полезной” для общества, инспирируя его к новому, к “рождению того, чего еще никогда не бывало”. Именно свобода, по А., в состоянии преодолеть даже барьеры тоталитарных общественных систем. В социально-событийной системе отсчета свобода реализуется, по А., как революция, которая не только разрушает “окаменелость” тоталитаризма, освобождая человека от ложных идеологических догм, но и привносит в мир “рождение нового”. Таким образом, поскольку творческая креация нового возможна лишь для человека, обладающего индивидуальностью, воспитанной в рамках частной жизни, постольку свобода выступает связу-

ющим звеном между публичностью и приватностью, всеобщей историей и “уделом человека”. Универсальные определения каждого существования, по А., — “рожденность” и “смертность”. И если на уровне индивида “рожденность” реализуется в “активности”, т. е. в создании нового, то “смертность” — в утрате креативности, а значит — и индивидуальности. Соответственно этому и на уровне общества “смертность” есть не что иное, как лишение человека индивидуальности, принятое в качестве масштабной акции, разрушение сферы приватности, т. е., иными словами, тоталитаризм, предполагающий “тотальное человека”, представителя массы как конгломерата, целостность и сплоченность которого не имманентна, но является результатом целенаправленного насилия посредством идеологической обработки с последующим политическим манипулированием. “Рожденность” же на уровне общества есть “революция” как “перехват истории” и прорыв к творчеству и свободе. Оценки места А. в панораме философской жизни 20 в. варьируются в самом широком диапазоне — как в аксиологическом плане: от критического восприятия ее идей (Л. Ферри, Т. Пангл) до самого пафосного (Дж. Ганнел), так и в плане содержательном: творчество А. трактовалась в политологическом, и в коммуникационном, и в феминистском, и в нарратологическом аспектах. Так, например, Хабермас отмечал факт генетического восхождения своей концепции коммуникативной деятельности к идеям А. В свою очередь, каждая из этих специфических оценок содержит альтернативные позиции в отношении творчества А.: так, например, в рамках феминистской его интерпретации можно обнаружить и негативные суждения (трагика творчества А. со стороны А. Рич как “трагедия женского ума, воспитанного мужской идеологией”), и понимание идей А. как выражение сущности и духа феминизма (И. Янг-Брюерл). Бессспорно, однако, что творчество А. оказало значительное влияние как на становление постмодернистской философской парадигмы, так и на философскую традицию 20 в. в целом. (См. также Нарратив, Хьюбрис.)

М. А. Можейко

АРИСТОКРАТИЧЕСКИЙ ЧИТАТЕЛЬ — см. ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ.

АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист. Обобщил достижения современной ему физики, астрономии, биологии и ряда других дисциплин. Явился основоположником формальной логики, предложил модально-временную логику и систему силлогисти-

ки, а также неформальной логики, разработав теорию аргументации. Родился в Стагире, во Фракии. Отец А. — Никомах — был представителем рода Асклепидов, в котором врачебное искусство было наследственным. В 15 лет А. осиротел. В 367 до н. э. А. переехал в Афины и стал учеником Платона. В 343 Филипп Македонский предложил А. быть наставником своего сына Александра. После воцеления Александра на престол (336 до н. э.) А. возвращается в Афины. При материальной поддержке со стороны Филиппа и Александра А. собирал в Македонии натуралистические материалы для “Истории животных”. В 335 до н. э. А. основал собственную школу, названную перипатетической, или Ликеем. Из-за обвинения в неуважении к богам был вынужден в 323 покинуть Афины, “чтобы афиняне еще раз не погрестили против философии” (см. Сократ). (Формальным предлогом обвинения послужил один из гимнов, в котором А. восхвалял добродетель как наивысшее божественное состояние. Действительной же причиной явилось происхождение А.: афиняне стремились противостоять македонской гегемонии.) Скончался вследствие болезни желудка, от которой страдал всю жизнь. По свидетельствам, А. любил изысканно одеваться, носил кольца и обувь на высоких каблуках; вел свободный образ жизни и был “привержен к наслаждениям”. Свои рукописи и большую библиотеку он завещал своему преемнику по школе — Теофрасту. Последний, в свою очередь, завещал их некоему Нелею, наследники которого хранили их в погребке около ста тридцати лет; в результате этого рукописи оказались сильно поврежденными. Римский полководец Сулла, захватив Афины, переправил их в Рим. Впоследствии грек по имени Тираннио получил право издать тексты. Дошедшие до нас сочинения А. условно можно разделить на семь частей. Логические трактаты: “Категории”, “Об истолковании”, “Аналитика первая и вторая”, “Топика”, “О софистических опровержениях”, “Риторика”. Физико-астрономические сочинения: “Физика”, “О небе”, “О возникновении и уничтожении”, “Метеорологика”. Трактат о “первой философии”: “Метафизика”. Биологические трактаты: “О душе”, “История животных”, “О частях животных”, “О возникновении животных”, “О движении животных”. Этические сочинения: “Никомахова этика”, “Большая этика”, “Эвдемова этика”. Социально-политические и исторические сочинения: “Политика”, “Афинская полития”. Эстетический трактат: “Поэтика”. По утверждению Гегеля, А. впервые делает философию научной, осуществляя умозрение в форме спекулятивных понятий. Однако части философской науки

располагаются им не системно, их связь как бы “заимствуется из опыта”. Тем не менее, невзирая на отсутствие единого “движения науки”, представленного гегелевским методом, у А. мы находим “целостную спекулятивную философию”. Предметом “первой философии” как науки особого рода А. выделял то, что называется “сущим как таковым” — сущее в аспекте его четырех причин: формы, материи, начала движения (движущей причины) и цели. Перечисленные четыре начала определяются исходя из более общих понятий возможности и действительности, двух основных состояний сущего. Материя и начало движения выражают понятие возможности, а форма и цель — понятие действительности, при этом материя и цель суть абстрактно всеобщее, а форма и начало движения — конкретное. Исходя из нового понимания предмета “первой философии”, А. подверг критике платоновскую теорию идей как явно ненаучную. Следуя рассуждениям самого Платона, А. показал, что идеи — либо действительность без возможности, либо возможность без действительности. В первом случае эйдосы, будучи чистой действительностью, не являются материальной причиной. Однако, не имея в себе материального начала, они не могут быть и формальной причиной, так как форма неотделима от материи (одна и та же для чувственного и сверхчувственного мира). Таким образом, идеи ничего не дают для познания вещей, не являясь ни их формой, ни их материей. Во втором случае, как чистая возможность, идеи — это не целевая причина, следовательно, и не начало движения, потому что вечные и неизменные идеи не могут служить источником движения в предметном мире. Выходит, что они ничего не дают и для бытия вещей. Не являясь ни одной из четырех причин, эйдосы без надобности раздваивают мир сущего. Благодаря учению о четырех причинах А. решает теоретические вопросы как “первой философии”, так и физики и биологии, поэтому “первая философия”, физика и биология у него тесно переплетены. Основное понятие А. — “перводвигатель”, Бог или “последняя форма”. Следует отметить, что эта “форма без материи” представляет собой не чистую формальную причину, как позднее полагала схоластика, а своеобразное единство формальной, движущей и целевой причин. Сущность “последней формы” — вечная актуальность и чистая деятельность, лишенная пассивного начала материальной причины. В “перводвигателе” действительность совпадает с возможностью, поэтому он неподвижен, однако сам является источником всякого изменения, возникновения и уничтожения. “Последней форме” противостоит чистая материальная причина, возможность как таковая. Это второе основное понятие А. Материя ле-

жит в основе всех противоположностей, главные из которых образуют четыре элемента: огонь (теплое и сухое), воздух (теплое и влажное), вода (холодное и влажное), земля (холодное и сухое). Всякая случайность есть проявление материального начала, т. е. переход от одной противоположности к другой (возникновение и уничтожение). Комбинации из четырех элементов, вызванные действием материальной причины, образуют весь предметный мир. Эфир, пятый элемент, в отличие от четырех других, является невозникшим, неуничтожимым и неизменяющимся. В нем нет ничего противоположного, поэтому он лишен материи. Из эфира состоит крайняя сфера неподвижных звезд. Эта сфера совершает бесконечное, непрерывное и равномерное движение по кругу. Ее движение есть одно изменение, без возникновения и уничтожения (двигаясь по кругу, из точки X мы движемся к точке X), вследствие чего крайняя сфера есть чистое начало движения. Помимо этого совершенного вида движения, выделяются еще два не менее основных: прямолинейное к центру, направленное вниз (Земля — центр Вселенной), и прямолинейное к периферии (вверх). Прямолинейное движение есть чистая целевая причина. Движение по прямой осуществляется через стремление элементов к их “естественным местам”. Вода и земля стремятся вниз, а огонь и воздух — вверх. Этому движению соответствует возникновение и уничтожение (двигаясь по прямой, из X мы движемся к не-X). Смещение кругового движения (движущей причины) и прямолинейного (целевой причины) образует остальные виды движения — движения неравномерные, в них целевая причина не совпадает с движущей. Непосредственно в основе каждой вещи чувственного мира находится именно этот смешанный вид движения, детерминирующий конечность всякого предмета. Вещи с более выраженной целевой причиной делаются на те, которые существуют по природе, — это одушевленные тела, и те, которые существуют вопреки природе, — это искусственные предметы. Первые, обладая душой, могут иметь начало движения в самих себе. Вторые создаются из цели (замысла) творца, для них движущая причина — форма как эталон изделия. Одушевленное тело есть сочетание формальной и целевой причин (душа — “форма тела, обладающего в возможности жизнью”). Движущая причина свойственна органическому телу лишь отчасти, одушевленное тело не может совершать произвольные движения постоянно. “Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность (форма) одушевленных тел”. Искусственный предмет обладает только формальной причиной. Например, “топор” — это не душа, а форма, потому что в самом топоре нет целевой и движущей

причины. Психологические феномены А. рассматривал отдельно логическим и физиологическим способом. Например, “гнев” с логической стороны есть желание возмездия, а с физиологической — вскипание крови в сердце. А. выделял три типа души. Под действием целевой причины из растительной (питающей) души развивается животная (ощущающая) душа, а из нее — человеческая (разумная). Бессмертна только разумная часть души, т. е. ум. По мысли А., для того, чтобы воспринимать формы окружающих вещей, ум должен быть таким, каково постигаемое мышлением в возможностях. Если божественный ум, “перводвигатель” или “демиург” есть непрестанная деятельность по оформлению предметов, то человеческий ум — это, согласно А., “возможность предметов без материи”. Ум бога вечно актуален, так как он все производит. Человеческий же ум всегда потенциален, поскольку он лишь становится всем. Сквозной темой “Метафизики” — собрания четырнадцати книг А. разнородного содержания, традиционно располагавшихся после (meta-) его “Физики” (physika), — явилась критика различных взглядов предшествующих философов, главным образом Платона и пифагорейцев, а также выяснение вопроса о том, что следует понимать под первой философией и какие ее понятия должны быть исходными. По утверждению А., существуют три вида умозрительного знания: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, которое способно двигаться. Исследует она его посредством определений, не мыслимых отдельно от материи. Например, сущность “вогнутого” может мыслиться отдельно от материи, а сущность “курносого” — нет. Предмет математики — сущее, которое не способно двигаться. Определения математики лишь иногда мыслятся отдельно от материи, но в большинстве случаев, как и в физике, они предполагают некий субстрат. Только первая философия изучает неподвижное и самостоятельно существующее. Она есть также наука о сущности, т. е. о сути бытия вещи. Основное же определение философии таково: “Наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе”. Однако сущее и единое — одно и то же. Например, “он есть человек” и “он есть один человек” выражают одну и ту же вещь. Отсюда, по А., следует, что философия есть наука о едином: “так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть”. Каждый род, будучи воспринимаем одним чувством, изучается одной наукой. В первой философии постигают вместе с тем не отдельный какой-либо род, а сущее в целом. Поэтому все частные науки составляют часть первой философии. Далее, поскольку противоположности отно-

сятся к одному роду, а значит, изучаются одной наукой, философия исследует помимо единого и иное, т. е. лишенность или инаковое. Раскрывая сущность, философ должен сначала “исследовать начала умозаключения”. В соответствии с этим изучению сущего как такового должно предшествовать указание достоверного начала для всего. Таким началом, по А., выступает закон противоречия: “невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении”. Согласно этому закону, если мыслится что-то одно, то ему должно соответствовать только одно определение, выражающее суть бытия. Нельзя быть человеком и не быть им, т. е. быть двуногим живым существом и не являться таковым. Отсюда истинное никогда не может быть ложным; следовательно, нечто одно необходимо или утверждать, или отрицать. Тезисы “все течет” Гераклита, “всякое смешано во всяком” Анаксагора, “пустое и полное одинаково имеются в любой частице” Демокрита и подобные изречения других философов расходятся с этим началом. Заблуждение же этих философов коренится, по мысли А., в том, что они в качестве сущего признавали исключительно чувственно-воспринимаемое. Однако в действительности сущее — это суть бытия, или определение. Итак, философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Диалектика и софистика, также имея дело с сопутствующими свойствами вещей, не изучают при этом сущее как таковое, т. е. определения, выполняющие роль первых посылок аподиктического доказательства. Сущее как таковое имеет первые причины, которые должен постигать философ, раскрывая суть бытия вещей. К первым причинам относятся: форма, материя, начало движения и цель. Например, у дома начало движения — строительное искусство и строитель, цель — сооружение, материя — земля и камни, форма — замысел дома. Форма представляет собой сущность чувственно-воспринимаемых вещей как действительных. Материя — это сущность чувственно-воспринимаемых вещей в возможности. Возникновение происходит из противоположного, поэтому предполагает материю как субстрат различных альтернатив. Состоит материя из элементов — предельных частей, на которые делимы тела по виду. Элементов четыре: огонь, воздух, вода и земля. Светила совершают непрестанное движение потому, что возможность, противоречащая их круговому движению, отсутствует, а значит, они лишены материи. Если в сущности, способной к возникновению, содержится начало движения, то такая сущность называется природой. Природа, по А., — это то,

из чего и сообразно с чем нечто возникает. Возникновение происходит из состояния лишенности. Поэтому для возникающих сущностей основными считаются три причины или начала: материя, форма и лишенность. Последние два начала образуют “противоположение”. Началами для цвета будут соответственно поверхность, белое и черное, для дня и ночи — воздух, свет и тьма. Основное начало для вечных сущностей — деятельность. Этой сущностью является ум или Бог, т. е. такое движущее, которое не нуждается в том, чтобы его самого приводили в движение. Зрительным образом Бога служит небесный купол, обладающий круговым движением. Данное начало самодостаточно, вследствие чего “Бог есть вечное, наилучшее живое существо”. В наибольшей степени уму отвечает целевая причина. На этом основании именно движение светил представляет собой цель всякого движения. Платоновскую философию А. критикует за то, что, в соответствии с ней эйдосов должно быть больше, чем самих вещей. Например, возможен эйдос не-человека, эйдос чего-либо приводящего, эйдос эйдоса и т. д. Познавать же вещи посредством того, что превосходит их по числу, есть невыполнимая задача. Пифагореизм А. критикует за то, что по его словам, нет смысла вводить наравне с обычными числами также само-по-себе-одно, само-по-себе-двойку и т. д. Например, “странно, если сама-по-себе-тройка не есть большее число, чем сама-по-себе-двойка; если же оно большее число, то ясно, что в нем содержится и число, равное двойке, а значит, что последнее неотлично от самой-по-себе-двойки”. В “Метафизике” А. также проясняет значение многих понятий: тождество, качество, несоотнесенное, часть, целое и т. д. По используемой лексике и общему содержанию книги “Метафизики” примыкают ко “Второй аналитике” (входящей в “Органон”). Большинство ее книг — это отдельные части из различных несохранившихся логических сочинений, посвященных формам доказательного знания. В связи с этим уместно напомнить, что в “Метафизике” первая философия рассматривается как наука, строящаяся на аподиктических доказательствах, первые посылки которых представляют собой общие для всех наук начала или определения. В европейской традиции общее название собрания книг стало употребляться как синоним слову “философия” — “метафизика” стала обозначать науку об отвлеченных началах. Для этических воззрений А. характерно понимание природы добродетели как середины между двумя крайностями. Например, дружба, будучи добродетелью, находится между себялюбием и самоотречением. Опре-

деление понятия добродетели следующее: добродетель — это “порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением”. Отсюда к добродетели следует отнести, во-первых, выбор правильных средств, то, что является предметом рассудительности, и, во-вторых, следование добропорядочной цели — правильному предмету желания. А. подверг критике этику Сократа за то, что в ней добродетель понимается исключительно как бесстрастный разум, т. е. добродетелью считается лишь выбор правильных средств. Деятельность души соответственно добродетели приносит благо, одновременно удовольствие и счастье. Цель государства видится А. в благой жизни всех ее членов, для этого граждане должны быть добродетельными. Правосудие и дружба — основа нормального государственного устройства. Рабство, по А., является этически оправданным. “Всякое рабство противно природе”, но, поскольку рабу не свойственна рассудительность (выбор правильных средств), он лишен и добродетели. Раб способен выполнять только физическую работу, тем самым он призван подчиняться, выполняя роль инструмента. Логические воззрения А. были изложены, в частности, в его собрании книг “Органон” (греч. *organon* — орудие, инструмент). В него входят “Категории”, “Об истолковании”, “Первая аналитика” (в 2 книгах), “Вторая аналитика” (в 2 книгах), “Топика” (в 8 книгах), “О софистических опровержениях”. В “Категориях” рассматриваются роды подлежащего. Основная тема “Об истолковании” — разновидности суждения, т. е. истинного или ложного высказывания, образующегося с привлечением одного подлежащего и одного сказуемого, а также способы приписывания суждениям модальных операторов. В “Первой аналитике” разбирается силлогизм — сложное суждение, состоящее из простых, выполняющих роль посылок, и заключения. Предмет “Второй аналитики” — аподиктическое доказательство, строящееся по схеме силлогизма из достоверных начал. Предмет “Топики” — диалектическое (вероятностное) доказательство, строящееся по схеме силлогизма на основе спорных положений. В сочинении “О софистических опровержениях” А. исследуются способы опровержения мнимых доказательств софистов. Роды подлежащего, называемые категориями, по мнению А., следующие: сущность, количество (“сколькo”), качество (“какое”), сотношенное (“по отношению к чему-то”), место (“где”), время (“когда”), положение, обладание, действие, претерпевание. Отличительное свойство сущности состоит в том, что она удовлетворяет аксиоме силлогизма. Первой сущностью считается любой единичный предмет, например отдельный человек. Другими словами,

то, что никогда не может быть сказуемым, и есть первая сущность. Во вторым сущностям, по А., относятся вид и род. Ни одной сущности не присущи противоположности, хотя она и способна принимать их. К примеру, отдельный человек может быть иногда бледным, иногда смуглым. Количество бывает раздельным и непрерывным. Раздельное количество состоит из единиц, имеющих определенное положение друг к другу (один раньше, чем два, два — раньше, чем три, и т. д.). У подобию класса чисел не существует общей границы для частей. Непрерывное же количество вибрирует в себя только те числа, для частей которых существует общая граница. Так, линия непрерывна в силу того, что имеется точка — общая граница ее частей. Для поверхности общая граница — линия. Категория качества объединяет преходящие свойства, которые легко поддаются колебаниям и изменениям (болезнь, холод, белое и т. д.), и устойчивые свойства (добродетель, знание). Качества допускают большую и меньшую степень. Им также присущи противоположности, так что если одна противоположность есть качество (например, знание), то и другая будет им (например, незнание). Речь, утверждающая или отрицающая что-то посредством сказуемого относительно подлежащего, является суждением. Если сказуемое сказывается как присущее всем данным подлежащим, то суждение считается общеутвердительным. Например, “все люди смертны”. Бывают также общеотрицательные суждения (“ни один человек не есть лошадь”), частноутвердительные (“некоторые люди — философы”) и частноотрицательные (“некоторые люди не мудры”). Имеются и неопределенные суждения, у которых подлежащие не связаны кванторами. Например, “человек есть добродетельное существо”. Между собой общеутвердительное, общеотрицательное, частноутвердительное и частноотрицательное суждения вступают в отношения “логического квадрата”. Приписываемые суждениям модальные операторы “могущее” и “необходимое” предполагают различные отрицания. Так, отрицанием “необходимого” не является “не необходимо быть”, но таковым следует считать “необходимо не быть”, тогда как отрицанием “могущего” будет “не могущее быть”. Отсюда “могущее” эквивалентно “не необходимому”, а “не могущее быть” — “необходимому не быть”. В книге “Об истолковании” А. затрагивает также проблему детерминизма. Согласно представлению некоторых философов, нет случайных событий, поскольку все совершается в силу необходимости. Действительно, соглашается А., все необходимо есть или не есть. Однако это не значит, что все необходимо есть или необходимо не есть, несмотря на то, что сущее, если оно есть, есть необходимо, и не-сущее, если

его нет, необходимо не есть. Поэтому, по А., “кое-что зависит от случая и относительно его утверждение ничуть не более истинно, чем отрицание”. Например, будущее морское сражение не отвечает вышеназванному принципу детерминизма. Для случайных событий А. вводит особое понятие возможности — “не могущее и не необходимое”. В “Первой аналитике” А. исследует силлогизм. Совершенным силлогизмом А. называет заключение из двух суждений, в котором вывод вытекает из посылок непосредственно. В качестве посылок силлогизма используется общеутвердительное (А а В), общеотрицательное (А е В), частноутвердительное (А и В), частноотрицательное суждение (А о В). Совершенным считается только силлогизм по первой фигуре, в которой средний термин сказывается о меньшем термине и распределен в большем. “Если три термина так относятся между собой, что последний термин целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм”. Вторая фигура, средний термин которой сказывается об обоих крайних, не представляет собой совершенного силлогизма, так как предполагает дополнительную посылку. Эта посылка призвана посредством обращения одной из посылок сводить вторую фигуру к первой. Например, В не присуще ни одному А (А е В), вместе с тем А не присуще ни одному В (В е А), В присуще всем В (В а В); следовательно, А не присуще ни одному В (В е А). Общее определение второй фигуры таково: “одно и то же одному всему присуще, а другому вовсе не присуще или и тому и другому всему присуще или вовсе не присуще”. В третьей фигуре средний термин расположен так, что о нем сказываются оба крайних. Силлогизм по третьей фигуре в силу тех же самых причин не является совершенным. Он возможен только благодаря обращению одной из посылок. Например, П принадлежит всем С (С а П), Р присуще всем С (С а Р), вместе с тем С присуще некоторым Р (Р и С); следовательно, П присуще некоторым Р (Р и П). Общее определение третьей фигуры: “одному и тому же одно присуще всему, а другое вовсе не присуще или и то и другое присущи ему всему или вовсе не присущи”. Помимо прямого доказательства (через обращение) можно проводить также доказательство через невозможное. Например, вывод по третьей фигуре “В а А, В а В; следовательно, В и А” доказывается также следующим образом: “если В е А (противоположно В и А) с учетом В а В, то В е А, но В а А; следовательно, В и А”. Разбором случаев А. устанавливает все правила трех фигур. Четвертая фигура ему была неизвестна. А. был уверен, что посредством трех фигур ведутся все прямые доказательства,

а также доказательство через невозможное — с учетом того, что все выводимое прямо, может быть доказано посредством приведения к невозможному, а то, что доказывается через невозможное, может быть доказано и прямо. Силлогизм интересен тем, что из ложных посылок можно получить истинные заключения, тогда как из истинных посылок следует только истинный вывод. Возможен также силлогизм с доказательством по кругу. Например, необходимо доказать, что А присуще всем В и это доказывается через средний термин Б. При этом то, что А присуще Б, доказывается посредством того, что А присуще В и В присуще Б. Еще одной разновидностью силлогизма является силлогизм с постулированием начала. Допустим, А доказывается через Б, Б — через В, а В доказуемо через А. Тогда А доказывается через само себя. Например, для доказательства теоремы о параллельных прямых берется не что такое, что само предполагает их параллельность. Таким образом, постулировать начало — это значит “доказывать то, что не самоочевидно через него же”. Основываясь на учении о силлогизме, А. подверг критике метод платоновского деления. При делении средний термин — всегда общее, в силлогизме же средний термин должен обладать меньшей общностью по сравнению с большим термином. Помимо силлогизма существуют умозаключение путем наведения и умозаключение путем отведения. Умозаключение путем наведения идет от частного к общему и представляет собой “вывод от одного крайнего термина через другой к среднему”. Например, если для посылки ВА средний термин — Б, то через В доказывается, что А присуще Б. Умозаключение путем отведения строится тогда, когда вторая посылка сомнительна, но она более достоверна, чем заключение. Во “Второй аналитике” А. рассматриваются аподиктические доказательства, иначе говоря, такие силлогизмы, которые исходят из истинных, первых и непосредственных посылок. Такие посылки должны быть “причинами” заключения. Отсюда свойством доказательства служит необходимость вывода. Например, если А необходимо присуще Б, а Б — В, то А необходимо сказывается о В. Только о приводящем нет доказывающего знания. В доказательствах крайние и средние термины должны принадлежать одному и тому же роду. Нельзя геометрическое положение доказывать с помощью арифметических посылок. Существуют, таким образом, начала, свойственные лишь одной науке, пребывающие в контексте только одного рода. Например, одно из начал для геометрии — то, что точка такова, а для арифметики — то, что единица такова. Тем не менее существуют и общие начала, например “то, что если от равного отнять равное, то ос-

танется равное же”. Каждое начало представляет собой необходимо истинное через само себя, поэтому оно не есть ни предположение, ни постулат. Начала суть определения, т. е. обозначения, раскрывающие суть бытия вещи. Знание, доказываемое из начал, имеет два вида: знание того, “что есть”, и знание того, “почему есть”. Знание того, “что есть”, основывается на чувственном восприятии, так как предполагает субстрат. Знание же того, “почему есть”, выводится из доказательства причин безотносительно того, есть ли предмет, “подобно тому как созерцающие общее часто не узнают отдельное”. Ко второму типу знания, согласно А., относятся чисто математические науки (геометрия, стереометрия, арифметика). В силлогизме о том, “что есть”, и в силлогизме о том, “почему есть”, средний термин занимает разное положение. Например, “если то, что таким образом пребывает, шарообразно, а Луна пребывает таким именно образом, то она шарообразна” — силлогизм о том, “что есть”. Силлогизм же о том, “почему есть”, будет иметь вид: “потому, что Луна шарообразна, у нее такие пребывания”. Сами по себе понятия “что есть” и “почему есть” выражаются через один средний термин. Например, “что такое затмение Луны? Лишение Луны света вследствие загорания ее Землей. Почему происходит затмение? Или: почему Луна затмевается? Потому что Луна лишается света загораживающей ее Землей”. Доказательство отличается от определения тем, что в определении раскрывается суть бытия вещи, если ее причина не содержится ни в чем другом, в доказательстве же суть постигается тогда, когда причина вещи содержится в чем-то ином. Последних причин четыре: форма, материя, цель и начало движения. Эти причины фиксируются посредством средних терминов. Темой “Топики” служит диалектическое доказательство. Если посылка аподиктического доказательства выражает один из членов противоречия, то посылка доказательства диалектического выражает некий вопрос относительно одного из двух членов противоречия. Предметом диалектического умозаключения выступает проблема или положение. В свою очередь, всякая проблема и всякое положение указывают через вопрос на собственное, род, видовое отличие, приводящее, определение, которые представляют собой роды сказуемого — так называемые предикабилии. Пример проблемы, указывающей на определение: “Есть ли двуногое существо, живущее на суше, определение человека или нет?” Пример соответствующего положения: “Разве двуногое существо, живущее на суше, не есть определение человека?” Определением А. называется речь, обозначающую суть бытия вещи. Например, суть бытия человека есть то, что он — “разумное живое

существо”; следовательно, “разумное живое существо” — это определение человека. Собственное, отличие от определения, не выражает сути, но присуще только ей и взаимозаменяемо с ней. Например, “способность научиться читать и писать” — собственное человека. Род, как и видовое отличие, раскрывает суть многих вещей, различных по виду. Например, “живое существо” сказывается и о сути человека, и о сути лошади. Привходящее — это то, что может быть присуще и не присуще вещи. Например, человек как может быть “бледным”, так может и не быть им. Диалектическое положение должно согласовываться с общепринятым (“должно быть правдоподобным или для всех, или для большинства, или для мудрых”). Для его подтверждения используются два вида доводов: наведение и силлогизм. А. разбирает следующие средства для построения диалектических доказательств: во-первых, принятие положений, во-вторых, умение определять, в скольких значениях употребляется каждое имя, в-третьих, нахождение различий между вещами, принадлежащими к одному роду, в-четвертых, рассмотрение сходства в принадлежащем к разным родам (например, “как зрение находится в глазу, так и ум в душе”). Правила для образования тех или иных диалектических умозаключений, другими словами, содержательные схемы, составляющие первую посылку диалектического доказательства, называются у А. “топами”. Например, для решения проблемы “А лучше Б или Б лучше А” можно воспользоваться таким топом: “более длительное и более прочное предпочтительнее того, что таково в меньшей степени”. Основными топами, согласно А., являются те, которые устанавливают условия правильности указания определения, собственного рода и приводящего. В “Софистских опровержениях” А. рассматриваются умозаключения и опровержения, которые только кажутся таковыми, не будучи ими на самом деле. Такие ложные доводы называются эристическими, к ним прибегают в своих спорах софисты. Используя эристические доводы, софисты, по мысли А., преследуют пять целей: во-первых, пытаются создать видимость того, что они опровергают; во-вторых, стремятся показать, что собеседник говорит неправду; в-третьих, приводят его к тому, что не согласуется с общепринятым; в-четвертых, заставляют его делать погрешности в речи (оговорки и прочее); в-пятых, заставляют его говорить одно и то же. Софисты используют главным образом тринадцать топов, распадающихся на два плана мнимых опровержений. К первому относятся топы, основанные на неправильном употреблении

словесных выражений (“опровержения от оборотов речи”), а именно: однозначность (например, “те, кто знает, *manthanoysin* [учатся], ведь учителя грамматики *manthanoysin* [принимают], излагая изустно свои учения”); двусмысленность (например, “если *знает* это, то *знает ли это*” в том смысле, что “кто-то знает это и что само это знает”); соединение (например, “непишущий способен писать”; значит, “непишущий пишет”); разъединение (например, “пять — это два и три, значит, пять есть нечетное и четное”); ударение или произношение (например, “дерево не (оу) гниет от дождя” вместо “дерево, которое (оу) гниет от дождя”); форма выражения (смещение категорий, например выражение качества через действие в слове “здоровствовать”). Не от оборотов речи семь топов: “от приходящего” (“все присущее вещи присуще и тому, что приходяще для нее”, например, “если Кориск не то же, что Сократ, а Сократ — человек, то Кориск не то же, что человек”); присущее в каком-то отношении, в каком-то месте, в какое-то время и т. д. (например, “если не-сущее есть воображаемое, то не-сущее есть”); от незнания опровержения (нарушение логических правил умозаключения и опровержения); “от следования”, когда полагают, что возможно обратное следование (“если А, то В; значит, если В, то А”); от принятия положенного в начале (подмена тезиса); принятие не причины за причину (например, “если возникновение противоположно уничтожению, то и определенно рода возникновение противоположно определенно рода уничтожению. Смерть же есть определенная уничтожение и противоположна жизни. Стало быть, жизнь есть возникновение и жить — значит возникать. Но это невозможно, значит, душа и жизнь не одно и то же”); сведение многих вопросов к одному вопросу (например, “человек ли этот и тот? Да. Значит, если быт этого и того, то быт одного человека, а не двух”). Итак, аподиктические доказательства используют философы, диалектические — диалектики, и эристические — софисты. В книгах “Органона” А. были отражены все стороны логического знания того времени. В работах “Об истолковании” и “Первой аналитике” выстраивается особое исчисление имен. Во “Второй аналитике” и в “Топике” предлагается некий вариант метафизической логики. А в “Софистических опровержениях” разоблачается “мнимое знание” софистов. Книги “Органона” сыграли исключительную роль в становлении европейской логики. Логика у А. — одновременно и теория познания. Деление знания на достоверное и вероятностное в теории познания соответствует более глубинному делению всех логических

выводов на силлогизмы аподиктические (о достоверном) и диалектические (о правдоподобном). А. первым сформулировал три основных логических закона: закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего. В модальной логике А. неявно различает унилатеральную возможность (“возможно S”) и билатеральную возможность (“возможно S и возможно не-S”). Творческое наследие А. оказало значительное влияние на все последующее становление философской мысли Европы. Учение А. до сих пор остается образцом системно выстроенной философии.

А. Н. Шуман

АРОН (Арон) Реймон Клод Фердинанд (1905—1983) — французский философ, социолог, публицист. Учился в Высшей нормальной школе вместе с Сартром (1924—1928). С 1930 — профессор Кельнского, затем Берлинского университетов. После прихода Гитлера к власти возвратился во Францию, преподавал в Гаврском лицее, Тулузском университете. В 1955—1968 — зав. кафедрой социологии Сорбонны, с 1970 — зав. кафедрой современной цивилизации в “Коллеж де Франс”. С 1962 — вице-президент Всемирной социологической ассоциации. С 1963 — член Французской академии моральных и политических наук. Почетный доктор Базельского, Брюссельского, Гарвардского университетов. В ранний период творчества испытал влияние баденской школы неокантианства, особенно своего учителя Л. Брюневеля, а затем — М. Вебера и Гуссерля. Опубликовал более 60 крупных монографических исследований, в которых философская рефлексия органично переплетается с теоретическими социологическими изысканиями, а также с исследованиями эпистемологических и методологических проблем исторического познания. Основные собственно философские работы А.: “Критическая философия истории” (1935), “Измерения исторического сознания” (1961), “Разочарование в прогрессе” (1963), “Эссе о свободах” (1965), “От одного святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах” (1969), “В защиту упадочной Европы” (1977) и др. К А. вполне применима оценка, данная им Контю: философ в социологии, социолог в философии. Социальная действительность и процесс ее исторического развития, согласно А., в своих основных структурах индивидуальны и подвластны строго научному анализу. Однако это не отвергает микроанализа, раскрывающего намерения, ожидания, мотивы поведения действующих в исторических процессах лиц. Такой подход позволяет постигнуть все области социального целого в их связи между переменными величинами. А. — один из авторов концепции деидеологизации, которая, по его утверждению,

дает возможность построить единственно верную “неидеологическую” теорию общества, изучающую “то, что есть в действительности”. В 1963 А. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955—1956 под названием “Восемнадцать лекций об индустриальном обществе”. Эту публикацию правомерно считать исходным пунктом широко распространенной в 1960—1970-х на Западе теории индустриального общества. Теоретико-методологической основой этой теории явилась концепция технологического детерминизма, базирующегося на постулате об определяющей роли техники (и технологии) в общественном развитии. Понятие техники А. трактовал как воплощение рациональной деятельности человека, его активного отношения к окружающей природной и социальной действительности. Понятие “индустриального общества” дало А. возможность установить связь экономического роста, определяемого статистически-математическим путем, с общественными отношениями и возможными иными видами роста — культурного, цивилизационного, политического. Поэтому максимизация роста — производства или потребления, с точки зрения А. — не является абсолютным благом, и общественное развитие не следует понимать как “бег на скорость”. Согласно А., в границах индустриального общества утратил остроту и обоснованность исторический конфликт между капитализмом и социализмом, ибо они выступают как две разновидности одного и того же типа социума. Тем не менее, вопреки широко распространенной точке зрения, А. никогда не являлся апологетом теории конвергенции: он еще в 1966 предвещал неизбежное поглощение социализма капитализмом (а не их слияние) ввиду более высокой эффективности экономики Запада. Отмирание тоталитарных политических систем и идеологий, опиравшихся, в частности, на Марксизм концепцию исторического закона, обуславливается, по А., исторической обреченностью марксистско-ленинской теории общественного прогресса. А. утверждал, что “только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами”. В контексте обсуждения проблемы смысла и ценности эволюции человеческой цивилизации симпатии А. на стороне гуманистической направленности социальной эволюции, его “человеческого измерения”. Такой теоретико-методологический подход, в его понимании, позволяет философско-социологическим концепциям углубляться в сложную сеть человеческих поступ-

ков. Основными компонентами и одновременно стержневой линией развертывания последних являются: связь “средства-цели”, мотивации поведения, система ценностей, побуждающая людей совершать те или иные действия, а также ситуации, к которым действующий субъект адаптируется и в зависимости от изменения которых он определяет свои цели. История, по А., не может быть полностью обыденным знанием, поскольку это элиминирует ощущение свободы в истории: исторический макроанализ призван раскрывать намерения действующих в исторических событиях лиц. Только определенная философская система, по мнению А., может обеспечить историческую реконструкцию существенных связей между разнообразными данными о прошлом.

Е. М. Бабосов, А. А. Грицанов

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

психотическом бреде фрагментов древних эзотерических систем. Разработанная Юнгом концепция А. оказала значительное влияние на современную культурологию. (См. также Юнг.)

В. Н. Фурц

АРХИЧИТАТЕЛЬ — см. **ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**.

АСЕБИЯ (греч. *asebeia* — безбожие) — понятие христианской духовной традиции, обозначающее различные святотатственные действия: присвоение священных даров, кощунство по отношению к иконам и иным сакральным предметам, разглашение тайны исповеди и т. п. А. также именуется осознанное несоблюдение традиционных обрядов религиозного культа.

С. Ю. Солодовников

АСКЕТИЗМ (греч. *askē* — упражнение в чем либо) — техника телесных и ментальных практик, служащих средством к достижению сверхчувственных целей: этического идеала, мистического совершенства и т. д., а также соответствующая им система ценностей. В религиозно-философских учениях Древней Греции (орфизм, пифагореизм) А. часто называли упражнением в добродетели и особенно в подчинении своей воли. В раннем христианстве А. стал началом монашества. Аскеты свершали пост и молитвенные подвиги, однако не налагали на себя обетов, как впоследствии это делали монахи, и не обязательно принимали службу в клире. Аскетами также иногда называли жертвовавших своими недостатками на бедных. В христианском протестантизме под А. понимается необходимость неуклонной деятельности в рамках своей профессии в целях личного спасения, — так называемый “мирской А.”. (См. **Мистика**.)

А. Н. Шуман

АСМУС Валентин Фердинандович (1894—1975) — российский философ, специалист по истории философии, логике, эстетике, истории культуры. Окончил отделение философии и русской словесности историко-филологического факультета Киевского университета (1919). Доктор философских наук (1940). Преподавал историю философии (с 1927) в Институте Красной профессуры, в Академии коммунистического воспитания имени Н. К. Крупской, в Институте истории и философии. Профессор МГУ (с 1939). Один из авторов и редакторов “Истории философии” (удостоен Государственной премии СССР в 1943). Старший научный сотрудник Института философии АН СССР (с 1968). Премия имени Л. Толстого (1918). Заслуженный деятель науки РСФСР. Член Международного института философии (Париж). В соответствии с завещанием А. был похоронен с графическим портретом Канта в руках. Основные сочинения: “Диалектический мате-

риализм и логика” (1924), “Адвокат философской интуиции (Бергсон и его критика интеллектуализма)” (1926), “Этика Спинозы” (1927), “Диалектика в системе Декарта” (1928), “Диалектика и антиномии Канта” (1928), “Диалектика Канта” (1929), “Очерки истории диалектики в Новой философии” (1930), “Маркс и буржуазный историзм” (1933), “Н. Г. Чернышевский как диалектик” (1939), “Круг идей Лермонтова” (1941), “Логика” (1947), “Учение логики о доказательстве и опровержении” (1954), “Декарт” (1956), “Шиллер как философ и эстетик” (1957), “Демокрит” (1960), “Немецкая эстетика 18 века” (1963), “Проблема интуиции в философии и математике” (1965), “Иммануил Кант” (1973), “Платон” (1975), “Античная философия” (1976), “Историко-философские этюды” (1984), “В. Соловьев: Опыт философской биографии” (1988) и др. Известна также речь А. на похоронах Б. Пастернака (1960), в которой он дал идущую вразрез с официальными идеологическими установками оценку его творчества и мировоззренческой позиции (“Стала б логика школьным предметом. // Но безумья он дал ей права // В день, когда над опальным поэтом // Молвил слово устами волхва” — у Я. Козловского об А.).

А. А. Грицанов

АСТРОЛОГИЯ (греч. *astron* — звезда и *logos* — учение) — специфическая система взглядов на Космос, природу и человека в их эволюционном движении. Основополагающая идея А. состоит в том, что пространственно-временная организация явлений и объектов анизотропна и каждый момент времени уникален по своим глубинным проявлениям. Следовательно, согласно А., изучая особенности моментов времени, можно определить тенденции дальнейшего развития тех или иных явлений и объектов. На этом основаны анализ и предсказания по карте рождения уникальных свойств и особенностей развития любого интересующего нас образования, структуры. Кроме того, весь мир подчиняется единым ритмам, единым циклам, имеющим свои индивидуальные проявления в различных системах. Циклы движения планет, развитие биологических объектов подвергаются действию одних и тех же природных сил и законов. В каждом цикле А. выделяет двенадцать частей, или фаз, характеристики которых связаны с зодиакальной символикой. Зная эти циклы, можно понять особенности каждого конкретного момента времени, глубинные причины событий, дать прогноз развития на будущее. В основе А. лежит идея подобия, тождества, гласящая, что весь мир — единая система, части которой тесно взаимосвязаны и про-

низаны единими ритмами (“то, что наверху, подобно тому, что внизу”). Интуитивные открытия древних философов и научный поиск в направлении интеграции современных физических знаний обратили человечество к идее возможной взаимосвязи и взаимообусловленности микро- и макрокосма. Планеты и звезды, согласно А., — буквы универсального алфавита. Они используются как наиболее наглядная модель мира, помогающая понять глобальные процессы и, главное, проекцию влияния этих процессов на Землю. Вернадский, ставя организацию биосферы в тесную онтогенетическую связь с космосом, писал: “Поворот, совершающийся в нашем 20 в. в физике, ставит в научном мышлении на очередь пересмотр основных биологических представлений. По-видимому, он впервые позволяет в строго научной концепции мироздания поставить в Космосе на подобающее место явления жизни”. Вернадский рассматривал земную жизнь как продукт сложного общеселенческого процесса, необходимую и закономерную часть “стройного космического организма”. На протяжении известного нам периода истории человечества идеи, близкие А., можно встретить у таких авторов, как Геродот, Пифагор, Гиппократ, Аристотель, Платон, Сенека, Альберт Великий, Улугбек, Хайям, Коперник, Кеплер, Галилей, Тихо Браге, Лейбниц, Авиценна, Парацельс, аль Бируни, Кампанелла, А. Эйнштейн. Лаплас, исследовавший знания А. чисто математическими методами, писал о том, что этим знаниям не менее 25—30 тысяч лет. Первый астрологический клинический текст относится к Старовавилонскому периоду (19—16 вв. до н. э.) и содержит правила предсказания, основанные на небесных и атмосферных явлениях. Этот вид А. носит название А. предзнаменований, которая характеризуется тем, что в ее рамках еще не существовало деления эклиптики, подобного Зодиаку, и А. не интересовалась судьбами отдельных личностей (кроме правителей государств), а предсказания основывались только на наблюдаемых астрономических явлениях. Наряду с такой А. существовала гороскопная А. (или А. личности), основанная на свободном выборе человеком своей судьбы, варианты которой заложены в карте рождения — гороскопе. Археологические данные говорят о том, что первый известный сейчас гороскоп личности был составлен в Вавилоне в 5 в. до н. э. В Персии, в 7—6 вв. до н. э. были записаны древние авестийские тексты, положенные в основу зороастрийской государственной религии (были сожжены Александром Македонским после завоевания им Персии в 4 в. до н. э.). Понимание даже до-

шедших до нашего времени древнейших текстов Авесты невозможно без знания А. Именно из Персии распространился по всему мир известный гороскоп личности, корни которого лежат в древнейших знаниях Авесты. В современной культуре могут быть зафиксированы такие дифференцированные феномены, как медицинская А., имеющая своим предметом причины болезней и методы лечения; коллективная (или резонансная) А., центрированная вокруг проблем взаимоотношений людей в коллективе; астрогография и др.

В. И. Кудрявцева

АТЕИЗМ (греч. *theos* — Бог и отрицание — *a-*) — 1. В традиционном понимании — ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативная теизму, т. е. основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении: А. как “обернутый монотеизм” (Клоссовски), как “теология, где человек встает на место Бога” (Батай). В конкретных формах может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии). В рамках традиции содержание понятия “А.” обрело свою определенность в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как “религиозный индифферентизм” (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), “религиозный скептицизм” (сомнение в определенных догматах вероучения), “вольномудство” (внеконфессиональная интерпретация символа веры) или “антиклерикализм” (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления А. жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательном монистических своих версиях), до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Определяя современность как существование человека “в условиях отсутствия Бога” (Аренд), философия в 20 в. объясняет формирование данной культурной установки тем недоверием (порожденным культивацией технологизма), которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как “свободный дар ниоткуда”, стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм — от фигуры Демиурга в античной философии до идеи “второй природы” в марксизме). По формулировке Аренд, “чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произ-

веденное, что просто и таинственно ниспослано им”. А. трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, “живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки”, человек, “уподобившись Богу” в своем удовлетворении универсумом и всеведением, “не останавливается на Боге”, побуждаемый имманентной своей “страстью негативности” (Бланшо). С другой стороны, по оценке Батая, финансирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности, в раскрываемых аналитикой Кожева аспектах) “обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, А.)”, ибо основана на негативности — прежде всего, “негативности человека, которая дана в смерти” (Батай). В свою очередь, содержание А. конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего, естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую (на уровне самооценки) позитивность позиции (от пафоса утверждения разума в А. Просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в А. марксизма, включая неортодоксальное течение богостроительства), негативность А. остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования (в “Молитве атеиста” де Унамуну, например: “Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моления...”). 2. В философии постмодернизма — способ (стиль) мышления, фундированный идеей “смерти субъекта” и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла, — как в плане “трансцендентального означаемого” (Деррида), так и в плане “трансцендентного субъекта” (В. Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую “невозможность существования Бога для субъекта речи” (Кристева), — по формулировке Д. Зеппе, даже “теологи, живущие после “смерти Бога”, должны мыслить только атеистически” (ср. парадигмальную установку протестантского модернизма: например, Бонхеффер, Дж. Дж. Альтицер и др.). А. в данной его интерпретации фундирован в работах Батая, Фуко и др. Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта (познания, действия, власти), сопрягаясь с феноменом центра (структуры, власти и т. п.) и выступая символом традиционной рациональности, метафизики и онтологии (см. Метафизика, Постметафизическое мышление). В этом отношении А. фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундамен-

тальной для него номадологической (см. Номадология) парадигмы децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения (см. Неодетерминизм). "Мир без Бога" стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как "Текст без Автора", "язык без субъекта", "голос без говорящего", — выражая наряду с ними идею нелинейности (см. Нелинейных динамик теория). Подобным образом понятий А. позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога (Бог как "пределный цикл Хроноса" у Делёза, например, — вне обязательной для теизма личностной его артикуляции — см. Социальное время, Эон). Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию А.: по формулировке С. Вейль, "одна из драгоценных радостей земной любви — радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм". (См. также "Смерть Бога", "Смерть субъекта").

М. А. Можейко

АТМАН (санскр. — дыхание, душа, я-сам) — в древнеиндийском религиозном умозрении и исходящих из него учениях — понятие, обозначающее всепроникающее субъективное индивидуальное духовное начало, "Я", душу. Учение об А. излагается в Упанишадах, где А. — понятие, производное от смыслообразов пуруши и праны и в определенном отношении тождественное с ними, так как и пуруша (вселенский человек) и прана (дыхание) обозначают исходное начало и основу, "опору" жизни и мироздания. Смысл понятия А. подвижен и приобретает различные оттенки в контексте связи с другими понятиями: А. — это и дыхание, и основа жизни, и человеческая душа. Отдельно взятое понятие А. не раскрывает проблему единого и многообразного. Решение этой проблемы осуществляется через взаимосвязь понятий А. — Брахман, где А. наделяется смыслом единичного, субъектного проявления Брахмана как всеобщего начала. Определения основания как первичной реальности словами А. — Брахман означает ее характеристику с двух сторон: субъектной и субъективной (А.) и объективной (Брахман). При этом соотносительность понятий А. и Брахмана носит многоуровневый характер: когда А. отождествляется с телесным субъектом, Брахман символизирует космос; когда А. выражает субъективное, мысленное или жизненное "Я", Брахман предстает

как космическая душа (хиранья-гарбха); когда А. раскрывает смысл индивидуального, субъективного самопознания (интеллектуальное "Я", праджня), Брахман несет в себе смысл самопостигающего и всепостигающего абсолюта (самосознающий ишнавара); наконец, на высшем уровне, когда субъект и объект слиты воедино, А. становится высшим Брахманом, или блаженством. Связь понятий А. — Брахман в гносеологическом аспекте выражает признание самостоятельности и относительной обособленности души от телесной оболочки и от конкретного объектного воплощения (А. скрыт и в "Я" человека, и в "Я" всех других существ, и в абсолюте, Брахмане), характеризует высшую форму познания — самопознание как блаженство, где А. и Брахман слиты воедино. Через взаимосвязь понятий А. — Брахман в Упанишадах также предпринимается попытка установить функциональную связь между дыханием и мысленно-чувственными процессами, представить познание как синкретичный процесс восприятия внутреннего состояния и внешнего мира.

Е. В. Петушкова

АТОМИСТИКА, атомизм — в первоначальном узком смысле слова А. — учение о дискретном (прерывном) строении материи. В зависимости от контекста термин "атомизм" может обозначать дискретность объекта, его свойств, процессов и т. п. Например, атомы электричества, атомы (кванты) действия, кванты света (фотоны), атомы пространства и времени, логический и социальный атомизм. Как философское учение, А., связанная не только с проблемой структуры бытия, но и с так называемым основным вопросом философии, может быть материалистической или идеалистической концепцией. В зависимости от отношения ее представителей к концепции развития А. может быть диалектическим или метафизическим учением. Уже античная А., опиравшаяся на весьма ограниченную эмпирическую базу, сформировала ряд представлений и понятий, используемых или переоткрытых позднейшим временем. Таковы, например, представления Демокрита о зависимости свойств тел от формы (очертания), порядка и взаимного положения атомов, эти тела составляющих. Таковы предвосхищение Эпикуром понятий атомного веса и атомного объема (атомы, согласно Эпикуру, отличаются величиной, формой и тяжестью), а также его догадки в отношении скорости света (Эпикур считал, что с поверхности предметов исходит непрерывный поток мельчайших атомов, движение которых происходит с величайшей скоростью; эти истечения порождают наши ощущения). Таково учение Эпикура о том, что прямолинейное движение атомов, происходящее вследствие тяжести,

сочетается со спонтанным (внутренне обусловленным) их отклонением от прямой линии; таково же его признание объективной случайности. Проблема категорий прерывного и непрерывного также была поставлена античной А. Представления о линии (делимом) и точке (том, что не имеет частей), учение о соизмеримых и несоизмеримых величинах, рациональных и иррациональных числах, идея единого непрерывного бытия у элеатов и учение их противников о наличии многих (иногда бесконечно многих) начал; атомы Демокрита и гомеомерии Анаксагора, гераклитовское учение о единстве противоположностей и т. д. — все это не только попытки осознания, но и конкретные пути решения названной проблемы. В процессе развития науки и практики категории прерывного и непрерывного ставились в связь со всеми другими формирующимися категориями философского и научного познания: с категориями бытия и сознания, конечного и бесконечного, единичного и общего, части и целого, возможности и действительности, движения и покоя, пространства и времени, качества и количества, необходимости и случайности и т. д. Именно поэтому обычно в собственно естественнонаучных областях знания односторонне понятий и односторонне трактуемый определенными школами и направлениями атомизм неминуемо дополняется противоположными учениями о существовании дальнедействующих (непрерывных) сил (динамизм, непрерывной энергии (энергетизм)). Так, корпускулярная теория света Ньютона дополнялась волновой теорией Гюйгенса. А. в настоящее время может быть обозначена как концептуальная модель, признающая неразрывную связь дискретных и континуальных форм существования материи.

Г. В. Белая

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

Т. В. Самуцки

АУТВЕЙТ (Outhwaite) Уильям (р. 1949) — британский социолог, представитель реалистского направления. Доктор философии, профессор университета Сассекс, Брайтон (Англия). Основные работы: “Формирование понятий в социальной науке” (1983), “Понимание социальной жизни” (1986), “Новые философские концепции социальных наук. Реализм. Герменевтика и критическая теория” (1987). Редактор (совместно с Т. Боттомором) словаря “Социальная мысль двадцатого века” (1993). Опираясь на работы Бхаскара, А. дополняет реалистскую стратегию концепциями интерпретации, которые были разработаны в рамках герменевтики и критической теории. Социальные явления, по А., концептуально зависимы от способов, какими они интерпретируются включенными в них людьми и внешними наблюдателями. Понятия и теории общественных наук должны иметь вещественную, реальную связь с теориями действующих, действующих субъектов в жизненном мире. Общественные науки более связаны с мышлением на основе здравого смысла. Они не столько сообщают новое знание, сколько дают более адекватные формулировки наших интуитивных относительно социальных событий. Более того, элементарные структуры общества не просто интерпретированы, но суть не что иное, как интерпретация, символы, за которыми кроется мир действительных вещей и мир действующих. Методология и онтология, по А., должны быть аналитически разведены, различные методы уместны в различных контекстах, а реалистическая метапарадигма не дает возможности сделать между ними выбор.

Д. М. Булышко

АУТИЗМ (греч. autos — сам) — у человека — 1) жизненная установка и не всегда осознаваемый поведенческий принцип. В случае А. восприятие окружающего мира, а также потенциальное (как правило, преобладающее) и осуществляемое воздействия на него преломляются через нравственно-психологические координаты и мировоззренческий камертон собственного Я и его сиюминутных состояний. Предпосылками А. являются предельно чувствительная психика либо спорадические состояния душевного неравновесия; 2) тяжелое психическое заболевание. Черты А. очень часто присущи профессиональным программистам, переносящим на реальный мир принципы бинарной логики, а также воспринимающим окружающую среду в виде совокупности разнообразных алгоритмов.

А. А. Грицанов

АФАНАСИЙ ФИЛИПОВИЧ (ок. 1597—1648) — белорусский политический и религиозный деятель, писатель и публицист. Канонизирован. С 1620 при дворе Сапеги был учителем Я. Лубы, которого выдавали за русского царевича. В 1627 постригся в монахи при виленском Свято-духовном монастыре. В 1640—1643 игумен Сimeoновского монастыря в Бресте. За противодействие церковной унии и резкие выпады против короля на государственных соймах А. Ф. был сослан в Киев (1643). Суд конисистории освободил А. Ф. из-под ареста и отпустил в Брест. В 1644 арестован польскими властями как “государственный преступник” по делу Лубы. После возвращения Лубы из Москвы А. Ф. был отправлен в Киево-Печерскую лавру. Отпущен в 1647. По доносу обвинен в помощи казакам Б. Хмельницкого и расстрелян. Во время ареста написал в варшавской тюрьме ряд статей, направленных королю (“Новости”, “Основы неурядица римского костела”, “Приготовление к суду” и др.). В 1646 издан его “Диариуш” (“Дневник”), считающийся одним из самых ярких полемических произведений белорусской литературы. А. Ф. резко критиковал политику Речи Посполитой, выступал против унии, за союз с Россией. Спасение народа видел в укреплении православной веры. В своей критике унии практически не затрагивал богословских вопросов, и она вылилась, по сути, в критику правящих верхов Речи Посполитой.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальная установка постмодернистской философии, базирующаяся на радикальной критике классических представлений о структурности и фундированная отказом от презумпции наличия выделенных (как в топологическом, так и в аксиологическом отношении) точек и осей пространственной и семантической среды. Согласно постмодернистской ретроспективе, “регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор и метонимий... Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия — эйдос, архэ, телос, энергея, усия (сущность, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание или совесть, Бог, человек и так далее” (Деррида). По образному выражению Фуко, восходящему к Мельвиллю и проинтерпретированному Делёзом, “мы (носители западного, логоцентристского типа рациональности. — *М. М.*) ищем центральную комнату в страхе, что такой нет”. При номадической организации среды “центральная комната остается пустой, хотя человек заселяет ее. Здесь, в этой зоне субъективации,

человек становится... хозяином своих молекул и сингулярностей” (Делёз). Интересен в этом отношении “новый дискурс среды”, предложенный Бодрийяром еще в ранней версии постмодернизма (“Система вещей”, 1969). Анализируя оформляющийся тип организации жилой среды, он отмечает, что “предметы обстановки сделались подвижными элементами в децентрализованном пространстве”. Если в классическом интерьере стол знаменовал собой центр, доминирующий над остальным пространством, то теперь “стулья уже не тяготеют к столу”. В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как “система мест”: “нет больше кроватей, на которых лежат, нет больше стульев, на которых сидят, есть лишь “функциональные” сидения, волю синтезирующие всевозможные позы (а тем самым и всевозможные отношения между людьми) (Бодрийяр). Идея децентрированности проявляется в постмодернизме в самом широком диапазоне: от презумпции децентрированности текста до радикального требования “заклеймить идеологические и метафизические модели” (Джеймисон), — обретая свое наиболее последовательное и полное воплощение в постмодернистской номадологии (“противопоставленная центрированным системам” ризома у Делёза и Гваттари — см. Номадология, Ризома). Классическим примером, демонстрирующим предметную реализацию постмодернистской установки на А., может служить постмодернистская концепция культурной среды, принципиально ацентричной как в общеаксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смысле. Как отмечает Лиотар, в постмодернистской культуре “все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою силу”. В силу этого, по оценке Рорти, из актуализирующихся в постмодернизме социумных стратегий “ни одна... не обладает привилегиями перед другими”. Культура постмодерна не дифференцируется на культурный центр (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую периферию (инакомыслие, ереси и т. п.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер: как утверждал Л. Фидлер в статье “Пересекайте границы, засыпайте рвы”, нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых; и публикация данной работы в журнале “Playboy” практически и наглядно продемонстрировала отрицание постмодернизмом аксиологической дифференциации культурного пространства. В данном аспекте постмодернистская

концепция “заката метанарраций” (см. **Метанаррации**) оказывается созвучной концепции цивилизационного поворота, фундированной идеей креативного диалога различных культурных традиций в контексте глобальной цивилизации, основанной на презумпции этнического полицентризма. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишённые не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: “власть без трона” у Фуко “находится везде” и “исходит отовсюду”. Также А. предполагает отказ не только от выделения приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от централи и внимания на внутреннем — в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки — см. Складка, Складывание). Столкновению предметности как децентрированной и дисперсной соответствует в постмодернизме и истолкование движения как равномерного рассеивания: по формулировке Делёза, его осуществление “подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры”. Аналогичен по своей семантике и ключевой термин “диссеминация” у Деррида. Идея А. имеет фундаментальный статус и для современного естествознания, в первую очередь — для синергетики (см. Синергетика). Собственно, синергетические системы тем и отличаются от кибернетических, что в рамках последних порядок устанавливается в результате соответствующих команд центра, в то время как в синергетических системах он возникает в результате автохтонной кооперации микроэлементов — вне конкретного плана, эксплицитно выведенного на глобальный командный уровень системы: “ни одно из... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны” (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогично, согласно постмодернистской оценке, принятие идеи центра фактически означает и принятие идеи внешней принудительной каузальности, т. е. парадигмы линейного детерминизма (см. Неодетерминизм). Как пишет Деррида, “всегда считалось, что центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой”, и на протяжении всей истории метафизики “функцией этого центра было... гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры”. В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номиналогией в семантической фигуре “Генерала”. И если традиционные для классической философии “системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации”, то ризома представляет собой “не центрированную, не иерархическую... систему без Генерала... без центрального автомата” (Де-

лэз, Гваттари). В этом отношении номиначеские распределения могут быть интерпретированы как синергетические системы, в отличие от кибернетических, что позволяет говорить о параллелизме тенденций в современном естествознании и гуманитаристике (см. Нелинейных динамик теория). (См. также Центризм.)

М. А. Можейко

Б

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА — направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта. Сложилось в конце 19 — начале 20 в. Свое название получило от земли Баден, на территории которой находится Фрейбургский университет, где работали основные представители школы — Виндельбанд и Риккерт. Разработанная Б. Ш. классификация наук, в основу которой положены различия по “формальному характеру познавательных целей наук” (т. е. по методу), а также грандиозная по своим масштабам теория истории и культуры получили широкое распространение в среде гуманитариев, оказав значительное влияние на развитие философии, социологии, психологии, культурологии и историографии 20 в. Подобно Канту и представителям Марбургской школы неокантианства, мыслители Б. Ш. (“баденцы”) ставили в качестве первостепенной задачу трансцендентального обоснования знания, его всеобщего и необходимого характера. Однако, в отличие от своих предшественников, ориентировавшихся главным образом на математическое естествознание, баденцы переносят акцент на выяснение логико-методологических особенностей исторической науки и исторического познания в целом. Такая переориентация исследовательских поисков оказывается в рамках Б. Ш. тесно связанной со специфической трактовкой самого предмета философии. В основу его понимания Б. Ш. кладет так называемую “мировую проблему”, или проблему отношения “Я” к “миру”, что в гносеологическом плане равносильно отношению субъекта (S) к объекту (O). Задачей философии становится с этой точки зрения “показать, каким образом S и O объединяются в едином понятии о мире, показать нам место, занимаемое нами в мировом целом”, т. е. дать мировоззрение. Именно в этом и Виндельбанд и Риккерт усматривали главное отличие философии от всех специальных наук и, более того, неизменность самого понятия философии. Осмысливая это единство “Я” и мира, представители Б. Ш. подвергли критике объективизм и субъективизм в философии и науке в трактовке проблемы

единства O и S. Объективизм (здесь имеются в виду главным образом материализм и позитивизм) сводит S к O, вовлекая его в единую причинно-следственную связь объектов. При этом сам мир превращается в индифферентное бытие вне культуры, в процесс, о смысле и значении которого нельзя спрашивать. Это, в свою очередь, делает невозможным построение мировоззрения, включающего в себя ряд смысложизненных вопросов, на которые не в состоянии ответить наука с ее объективирующими методами. В аналогичной ситуации, по мнению баденцев, оказывается и субъективирующая философия, распространяющая категорию S на все действительное бытие, рассматриваемое как мир воли и деятельности. Понимаемый таким образом мир оказывается также непонятен и лишен какого-либо смысла, как и мир объектов, ибо неизвестны ценности этого всеобъемлющего мирового “Я”, которое может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальный S. И объективизм и субъективизм оказываются не в состоянии дать удовлетворительное решение проблемы единства “Я” и мира и, таким образом, выработать подлинное мировоззрение, предполагающее выдвижение на первый план вопроса о смысле жизни и ее ценности, а также то, каким образом S как простой объект среди объектов может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни. Главная ошибка описанных способов философствования заключается, по Риккерту, в том, что используемое ими понятие о мире является слишком узким, оно не выходит за пределы действительного бытия, являющегося лишь частью мира, который включает в себя еще и ценности. Таким образом, единство “Я” и мира оказывается возможным только как единство действительности и ценности. Мировая проблема как главная проблема философии конкретизируется теперь так: понять взаимное отношение обеих частей мира, найти связь между ценностью и действительностью. Риккерт всячески подчеркивал “надсубъектный”, “надбытийный”, абсолютный и, наконец, трансцендентный характер ценностей, интерпретируя их как своеобразный принцип бытия, познания и деятельности. Условием соединения действительности и ценности становится, с его точки зрения, особая форма бытия ценностей — их значимость, а проявляют они себя в этом мире как объективный “смысл”. В поисках этого смысла Риккерт предлагал отвлекаться от уже выкристаллизовавшихся ценностей в виде благ (как соединения ценности с объектами действительности) и обратиться к самому акту оценки, который, по его мнению, и придает цен-

ность действительности, превращая ее в эти блага. Вводится понятие “смысла” акта оценки, который — смысл — хотя и связан с реальным психическим актом, но при этом не зависит от акта признания или непризнания того или иного теоретического положения, являясь обозначением его чистой ценности. По Риккерт, лишь сама оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт; смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия. Это то, что не есть ни бытие, ни ценность, но сокрытое в акте переживания значение ценности; то, что указывает на ценность. Тем самым смысл приобретает роль своего рода посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное “царство смысла”. Следующим этапом исследований Б. Ш. стали попытки теоретического обоснования существования ценности в действительности. Это предполагало постановку целого ряда вопросов. Могут ли трансцендентные ценности проявиться в имманентном мире? Существует ли рационально объясняемая трансцендентность и можем ли мы познать ее? Возможен ли переход от имманентного к трансцендентному? Все эти вопросы об имманентности и трансцендентности решались Б. Ш. на почве гносеологии, так как в конечном счете их можно было свести к одной из главных проблем — проблеме обнаружения в познании трансцендентного объекта, являющегося гарантом объективности и общезначимости знания. Тщательный анализ всех возможных субъектно-объектных отношений привел представителей Б. Ш. к выводу о том, что субъекту всегда дан в познании не трансцендентный, а имманентный объект. Это побудило баденцев, с одной стороны, отказаться от традиционного решения проблемы кантовской “вещи в себе” в духе реализма, а с другой — к попыткам обоснования возможности перехода трансцендентного в имманентное (т. е. в действительность). Риккерт осуществлял это двояким образом: 1) трансцендентально-психологическим путем — от познания через акт суждения к трансцендентному предмету, когда этот предмет выступает как “трансцендентальное долженствование” и принимает вид “трансцендентных правил и норм, требующих признания”. Путь к трансцендентному предмету лежит в данном случае через доказательство трансцендентного, объективного характера долженствования, в котором якобы и выражает себя ценность (а значит, и трансцендентный предмет); 2) от предмета познания к познанию, от трансцендентного к имманентному, когда в качестве исходного пункта берется уже не акт суждения, а истинное положение, которое признается самим этим актом, но не сводится к нему.

Речь шла о содержании истинного суждения, которое, по Риккерт, имеет объективный, трансцендентный смысл и которое есть вневременная, идеальная, имеющая значительную ценность. Первый путь привел к предмету, как трансцендентальному долженствованию, которое, однако, не тождественно самой ценности; второй хотя и вывел к предмету познания, но не объяснил, как к нему пришли, так как чистая ценность, трансцендентное, все равно отделены от реального познания пропастью, которая преодолевалась баденцами, по их же признанию, с помощью “иррационального прыжка”. Проблема соединения имманентного и трансцендентного, действительности и ценности осталась неразрешимой, и, хотя по словам Риккерта, нельзя отрицать факт существования этого единства (в противном случае познание не имело бы смысла), оно остается загадкой. Заключительным разделом философии Б. Ш. стала разработка теории культуры и учения о методе. Определяя философию как “учение об общезначимых ценностях”, и Виндельбанд и Риккерт считали, что для обнаружения их многообразия в культуре она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение представители Б. Ш. придавали вопросу о специфике метода исторических наук, которые, по словам Виндельбанда, являются “органом философии”. В работах Виндельбанда намечился новый взгляд на историческое знание, однако наиболее систематическое развитие он получил в работах Риккерта, принципы классификации наук которого были чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее разработаны. Продолжая идею своего предшественника о том, что науки различаются не по предмету (как это было у Дильтея с его “науками о природе” и “науками о духе”), а по методу, — так что “номотетические” науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов, а “идиографические” науки — с точки зрения единичного в его исторической неповторимости, Риккерт заключил, что это различие вытекает из применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. В силу того что действительность представляет собой “непрерывную разнородность” и иррациональность, познание ее может осуществляться только как преобразование, а не отражение. Каждая из наук располагает некоторыми апрорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами: 1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия

выбираются лишь повторяющиеся моменты (“генерализирующий” метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления (“индивидуализирующий” метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй — истории, предметом которой Б. Ш. рассматривала культуру как особую сферу опыта, в которой индивидуальность исторического является индивидуальностью ценности, а последняя и определяет индивидуальные различия, существенное уникальное в историко-культурном процессе. А так как историю интересуют исключительно индивидуальные явления, она, согласно мнению представителей Б. Ш., заведомо лишена каких-либо законов. Придерживаясь первоначально исключительно формально-логического размежевания исторических и естественных наук, Риккерт наметил впоследствии и другую линию — содержательную, считая, что в отличие от естествознания история занята главным образом духовной жизнью, которая одна имеет установку к ценности. Речь идет о качественном своеобразии исторического материала. Однако Риккерт все же не назвал историю “наукой о духе”. Всячески подчеркивая ее связь с культурой как благом, в котором осуществлены ценности, Риккерт сделал вывод о взаимообусловливании их друг другом: культурные ценности делают возможной историю как науку, а история создает культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Логическим итогом подобного рода рассуждений стал вывод о том, как теперь должна называться историческая наука. Это должна была быть наука о культуре. Однако эта наука имеет дело не с действительным содержанием культуры как реальностью, в которой уже осуществлены ценности, а с культурой, которая сама есть эти ирреальности, оторванные от действительности, “свободно парящие” ценности; т. е. с только “имеющей смысл” культурной реальностью в ее однократном временном течении. В более поздних работах представители Б. Ш. приходят к своеобразной мистификации учения о ценностях. Так и не обоснованное ими ранее искомое единство имманентного и трансцендентного, сущего и ценности достигается теперь в некоем “интеллигибельном мире”, а сами ценности, наряду с традиционно присущей им особой формой существования — значимостью, наделялись онтологическим статусом бытия.

Т. Г. Румянцева

БАЗИС И НАДСТРОЙКА (греч. basis — основание) — основные понятия марксистской версии социальной философии, характеризующие структуру “общественно-экономической формации”. С помощью данных понятий в границах исторического ма-

териализма была предпринята попытка установить существенную, системообразующую связь и взаимозависимость экономических и идеологических отношений, а также общие закономерности их развития. Сжатую характеристику Б. и Н. и их взаимодействия Маркс сформулировал в предисловии к работе “К критике политической экономии”: “В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания”. Таким образом, Б., по Марксу, — это первичная экономическая структура общества, представляющая собой совокупность исторически определенных производственных отношений. Н. — совокупность идеологических отношений и взглядов (идей), а также соответствующие им организации и учреждения (государство, партии, церковь и др.). К надстроечным идеям относятся политические, правовые, нравственные, эстетические, религиозные, философские воззрения (по Марксу, “формы общественного сознания”). Б. носит исторически изменяющийся характер, что обусловлено развитием производительных сил. Коренные качественные изменения в экономическом строе общества (т. е. в Б.) вызывают изменения и в Н. Однако изменения в ней, по Марксу, происходят не автоматически вслед за изменениями в Б., а лишь через опосредующие звенья. Например, философия определенным образом связана с Б. через политику, право, мораль. Н. обладает относительной самостоятельностью в своем развитии. Она может несколько отставать от Б. или опережать его в своем развитии. Н. выполняет в обществе важные социальные функции. Она выражает и закрепляет экономические отношения собственности данного общества прежде всего с помощью определенных правовых и политических норм и учреждений. Но в каждом обществе существуют элементы Н., выполняющие разрушительные функции по отношению к породившему их Б. и способствующие возникновению нового Б. Таким образом, Н. оказывает активное воздействие на Б. Разработка концепции Б. и Н. в версии Маркса, с одной стороны, являла собой одну из первых попыток анализа социума как сложной системы, с другой же — выступила как избыточно упрощенная и одномерная попытка материалистического решения так называемого “основного вопроса философии” в Марксовой

версии применительно к обществу. Справедливая критика Маркса его оппонентами за экономический материализм во многом была обусловлена именно этой концептуальной схемой.

Р. Н. Дождикова

БАКРАДЗЕ Константин (1898—1970) — грузинский философ и логик. В 1918 поступил в Тбилисский университет, учился в Нуцубидзе. В 1922—1925 — в Германии, где работал у Гуссерля, И. Кона, Кронера. По возвращении работал в Тбилиском университете и академическом Институте философии, член АН Грузинской ССР. Основные работы (первые публикации, за редким исключением, — на грузинском языке): “Проблема диалектики в немецкой философии” (1929); “Система и метод в философии Гегеля” (1936); “Логика” (1946); “Логика” (1951, на русском языке); “Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии” (1960, на русском языке); “Экзистенциализм” (1962); “Прагматизм” (1965); “История новой философии” (1969) и др. Основная сфера интересов Б. — история философии. Развитие европейской философии понимается им как единый, внутренне связанный процесс последовательного развертывания мысли. Сама же философия трактуется при этом как дисциплина, делающая предметом познания само познание и разрабатывающая категориальную сетку культуры. Центральная ее проблема, при решении которой и разворачивается все многообразие вариантов решений, — субъект-объектное отношение. Оно, в свою очередь, продуцирует три группы проблем: 1) проблему объективной действительности, без решения которой нельзя построить теорию познания; 2) проблему познания как объективного знания; 3) проблему метода. Универсальный метод познания — диалектика, разработанная в немецкой трансцендентально-критической философии. В связи с этим утверждением Б. и саму философию трактует как диалектику. Историко-философские анализы Б. охватывают временной период от эпохи Возрождения до второй половины 20 в., однако ключевой период европейского философского развития для Б. — классический немецкий идеализм, а основная фигура — Гегель. Б. понимает немецкую трансцендентально-критическую философию как внутренне цельное “монистическое” явление (от Канта через Фихте и Шеллинга к Гегелю), как философию свободного и бесконечного субъекта (трансцендентального субъекта, “сознания вообще”). В основе анализа — триадичная схема (субъект — раздвоенный субъект — возвращение субъекта к самому себе, или: бесконечный разум — ограничение разума — познание разумом себя и восстановление бесконечности). Эту схему, вернее, ее имплицитное воплощение он об-

наруживает уже у Канта, наиболее эксплицитное ее выражение — у Гегеля. Проблема познающего субъекта — обнаружение своей бесконечности в конечном. Как наиболее яркое воплощение философии субъекта Б. анализируется система Фихте. Основная проблема философии Шеллинга — возможность перехода от абсолютного к его противоположности (как абсолютное может выйти за свои пределы). В качестве второй объединяющей идеи Б. рассматривает становление и развитие диалектики, связанное с устранением “вещи в себе”, ограничением рассудка и прыжком к разуму, проведением последовательного монизма. В то же время Б. показывает как одно из основных противоречий идеалистической диалектики неустранимый из нее дуализм, что им было продемонстрировано на примере гегелевской системы, допускающей свое “прочтение” и как теории воплощения, и как пантеистической концепции. Б. отстаивает единство системы и метода у Гегеля, рассматривая метод как познанный форму внутреннего, собственного движения содержания, или абсолюта, идеи духа. Кроме историко-философской проблематики Б. известен своими разработками предмета логики, синтезирующим подходом к проблеме соотношения формальной и диалектических логик.

В. Л. Абушенко

БАКУНИН Михаил Александрович (1814—1876) — русский мыслитель, революционер, идеолог и теоретик анархической версии народничества. В 1828—1833 учился в Петербургском военном училище. В 1836 вышел в отставку и поселился в Москве. Вошел в кружок Станкевича. Увлёкся философией Гегеля, которую определял как синтетическую систему, преодолевшую крайности идеализма и эмпиризма, разрыв бесконечного и конечного, духа и материи, а также примирявшую человека с действительностью. Б. истолковывал действительность как вечную божественную жизнь, волю и деятельность духа. Всеобщее должно быть реализовано в жизни личности, проникнутой любовью. Соответственно познание призвано объяснить “тайну” этой реализации. В свою очередь, единичное самосознание, по мнению Б., движется “всеобщей сущностью”. Мысль должна перейти из теории в “действительность”. В 1840 выехал в Берлин для продолжения образования. Познакомился с А. Руге, В. Вейтлингом, Марксом, что способствовало переходу Б. в лагерь левых гегельянцев и увлечению политической проблематикой, а затем и революционизации его мышления. Б. становится профессиональным революционером-эмигрантом. Принял активное участие в революционных событиях 1848—1849 в Пари-

же, Праге, Дрездене. В 1849 арестован и приговорен к смертной казни. В 1851 Б. выдают в Россию как опасного государственного преступника. Отбывал наказание в Петропавловской, затем (с 1854) — в Шлиссельбургской крепости. После смерти Николая I выслан в Сибирь на вечное поселение. В 1861 бежал из ссылки через Японию в Америку, затем перебрался в Лондон, где сотрудничал с Герценом. С середины 1860-х занялся разработкой анархической доктрины. С 1868 — член I Интернационала, из которого исключен в 1872 на Гаагском конгрессе. В эти годы Б. являлся одним из основных оппонентов Маркса. После поражения Парижской коммуны отошел от активной политической деятельности. Основные сочинения: “Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика” (1838), “О философии” (1840), “Реакция в Германии” (1842), “Кнута-Германская империя и социальная революция” (1871), “Государственность и анархия” (1873), “Федерализм, социализм и антитеологизм” (не закончена), “Бог и государство” (не закончена), “Исповедь” (написана в заключении) и др. Во второй период своего творчества Б. предложил анархическую версию философии действия, построенную на отрицании всего существующего порядка. В марксизме Б. видел главным образом “материализм экономический”, игнорирующий социальные инстинкты человека. Разумная трудовая деятельность людей переводит их, по Б., из сферы биологического в сферу общественного. Как часть природы, человек должен повиноваться ее законам, но социальную действительность люди творят сами. Цель прогресса и его критерий — постоянное приращение свободы личности. Главный угнетатель человечества — государство, созданное меньшинством для господства над большинством. Государство, по мнению Б., — антипод гражданского общества. Власть опирается на фикцию Бога. В своей идейной эволюции Б. проделал путь от имманентной “новой религии” (религии жизни и деятельности, иначе — “дела”), в которой борются откровение и рассудок, между которыми действует мысль, преобразующая рассудок в разум, — до полного отрицания религии и дискредитации ее как социального института и культурного феномена. “Если Бог существует, то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то, значит, Бога нет”. Отсюда, религия — второе основное препятствие в движении человека к свободе. В конечном итоге Б. стал трактовать религию как вид “коллективного самосущества”, а церковь — как разновидность “небесного кабака”. Для обретения счастья необходима ликвидация религии

и государства как института и принципа власти как такового. По Б., власть обладает уникальным свойством развращать всех независимо от классовой принадлежности. Любые правительство и парламент, сформированные из рабочих, трансформируются в угнетателей и эксплуататоров. Всякая форма легитимного политического поведения, по мнению Б., лишь укрепляет государственную власть. Уничтожить ее может лишь стихийный бунт. Революция, согласно Б., “закроет кабаки и церкви, развращающие душу и тело прозрачными радостями”. Разум преодолеет религию, а бунт разрушит государство, как главные препятствия на пути свободы. Антиавторитарные формы жизни Б. трактовал как неизбежное будущее человечества. Идеал Б. — созданная исключительно “снизу вверх” свободная федерация земледельческих и ремесленно-фабричных ассоциаций — был явно утопичен. В России Б. абсолютизировал социальный потенциал общинной артели с ее идеей “права на землю” и “социалистическим инстинктом”. Полагал, что русскому народу присущи “наивное чувство братства” и “любовь к огню”. Пожар из России призван, по Б., уничтожить мировую цивилизацию буржуазного типа и заменить ее свободным союзом народов на основаниях автономии и федерализма. (См. *Анархия.*)

В. Л. Абушенко, А. А. Грицанов

БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед, философ-структуралист. Основатель Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе. Основные работы: “Нулевая степень письма” (1953); “Мифологии” (1957); “О Расине” (1963); “Критические очерки” (1964); “Элементы семиологии” (1964); “Критика и истина” (1966); “Система моды” (1967); “S/Z. Опыт исследования” (1970); “Империя знаков” (1970); “Сад, Фурье, Лойола” (1972) и др. Несмотря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом — принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложенный атом, на каком строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым когнитивным или перцептуальным актам познания, фиксированию любых субъектно-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов “сознания”,

“бытия” и пр. Фундаментальная для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические “срезы” этого материала, а таковым выступает и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б., исконно знаковую природу. Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления, будучи возведен в ранг атрибута, усложняет, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований как транзитивно сообщающихся через институт языка и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в доструктуралистскую эпоху. Так, например, по Б., возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве. В своей первой работе, “Нулевая степень письма”, Б. развивает такое понимание термина “письмо”, которое, с одной стороны, опирается на самоотжественный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих “языков”), а с другой — на совершенно недифференцированную область индивидуального, личного писателя “стиля”, понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъективного литературного действия. Свою задачу в этом случае Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику построения конкретно-художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца, во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т. д.), а это значит, что письмо, по существу, — способ реализации индивидуального во всеобщем, причем в таком виде каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный обществу пониманию продукт творчества. Впоследствии Б. пытается дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в “Критических очерках” синтагматические, парадигматические и символичес-

кие отношения. И если символическое отношение между означаемым и означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике, то синтагматическое знакоотношение трактуемое как специфическая ассоциация между знаками сообщения на уровне означающего, а также парадигматическое знакоотношение, как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений; более того, Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания и как реализацию этих типов — различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет в какой-то мере литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике — анализу массовых коммуникаций. Под влиянием работ Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что коль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), т. е. не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры — “социо-логику”, конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. “Социо-логика”, таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только литературы или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит, были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смыслообразовательными возможностями культуры. Интерес к нелитературным источникам анализа привел Б. к исследованию структурных особенностей женской одежды в журналах мод 1958—1959. Основной пафос работы “Система моды” состоит в выявлении взаимной конверсии различных типов творчества и производства: языка фотографии, языка описания, языка реалей, языка технологий производства. Б. пытается найти специфическую область общения этих языков, выясняя возможности перехода элементов одних языков в другие. Благодаря этой методологической перспективе Б. удается обнаружить неравнозначные зависимости между языками выделенных типов, а также ментальную конструкцию, лежащую в основе “семиологического парадок-

са” — следствия этой неравнозначности. Суть этого парадокса состоит в том, что общество, постоянно переводя элементы “реального языка” — по сути своей, “вещи” — в элементы речи, или знаки, пытается придать элементам означения “рациональную” природу. Таким образом возникает парадоксальная ситуация превращения “вещей” в смысл и наоборот. Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпицентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле “коннотативных” значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ с их особыми коннотативными содержаниями. Поставив проблему “семиологического парадокса”, Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, коренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на “рациональность” и наделенность смыслом (феномен товарного фетишизма). (См. также Бесовская текстура, Комфортабельное чтение, Означивание, “Пустой знак”, Скриптор, “Смерть Автора”, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие, Текстовый анализ, Эротика текста.)

А. В. Вашкевич

БАРУЛИН Владимир Семенович (р. 1931) — российский философ. Доктор философских наук (1971), профессор (1972). Специалист по социальной философии, методологии социального познания и социальной философии антропологии. С 1954 преподает философию в вузах (Лужка, Барнаул и Москвы). В 1964—1977 заведовал кафедрой философии в Алтайском политехническом институте. С 1977 профессор кафедры философии ИПК при МГУ (в 1981—1987 заведовал этой кафедрой). Основные сочинения: “Отношение материального и идеального в обществе как проблема исторического материализма” (1970), “Соотношение материального и идеального в обществе” (1977), “Диалектика сфер общественной жизни” (1982), “Социальная жизнь общества. Вопросы методологии” (1986), “Исторический материализм. Современные тенденции развития” (1986), “Социальная философия” (1993, в 2-х частях; 1999), “Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии” (1994), “Российский человек в XX веке.

Очерки социально-философской антропологии” (1997), “Российский человек в XX веке: потери и обретение себя” (2000) и ряд других работ, опубликованных в разных странах. Осуществил фундаментальные исследования отношения материального и идеального в обществе, разработал общие концепции социальной философии и социально-философской антропологии, их предметов, системы законов и категорий, структуры и функций. Выделил и исследовал основные сферы общественной жизнедеятельности, формы интегрального бытия и функционирования общества, философско-антропологические законы и др. Выявил антропологический детерминизм и формы его представленности, феномен идеолого-герменевтического мира и пр. Охарактеризовал всеобщие модусы человеческого бытия (к которым отнес свободу, творчество, смысло-ценностное самоутверждение и устремление к абсолютному). Осуществил ряд принципиально важных работ по методике преподавания философии.

В. И. Овчаренко

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. Сотрудник французской Национальной библиотеки (с 1924). Редактор журналов “Документы” (1929—1930), “Критика” (с 1946) и др. Основные сочинения: “Внутренний опыт” (1943), “Теория религии” (1948), “Проклятая доля” (1949), “Эротизм” (1957), “Слезы Эроса” (1961), “Сумма атеологии” (1972) и др. Наличие столь многочисленных социальных ролей выдает в методе Б. попытку дезориентировать внешнего наблюдателя, “ускользая” от однозначной идентификации под масками имен, концепций, позиций тех мыслителей, которые становились объектами его пристального внимания. Ими были Бергсон, Ницше, Фрейд, Шестов, Кьеркегор, Достоевский, Паскаль, Платон, Маркс, Гегель, Кlossовски, Бланшо. То, что можно считать “позицией” Б., есть точка пересечения главных стратегий французской мысли нашего столетия (сюрреализм, экзистенциализм, психоанализ, марксизм, неогегельянство, структурализм, “негативная” теология, новая литературная теория), что затрудняет любую попытку строгой концептуализации взглядов Б. В общих чертах они сводятся к “культивации” опыта “абсолютной негативности”, преодолевающего опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) перед лицом непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления

границ мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта “невозможного” в мистицизме, эротизме и пр. реализуется путем предельной интенсификации языка с целью устранения дистанции-различия между “внешним” (контролем) и “внутренним” (опытом). Ориентиром при этом выступает автономная “духовная точка”, в которой снимаются противоречия жизни и смерти, реального и воображаемого, прошлого и будущего, добра и зла, боли и наслаждения. В результате наиболее важными у Б. становятся заимствованные из гегелевской “Феноменологии духа” понятия “суверенности” (*Herrschaft*) и “трансгрессии” (*Aufhebung*), означающие выход субъекта за пределы социальной ответственности для достижения им полной автономии. (“Господин” в гегелевской трактовке, по версии Б., — это тот, кто неизбежно рискует собственной жизнью.) “Суверенность” (у Б. — *souverainete*) символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, т. е. “чистую позитивность” непосредственно до всякого представления. Это — состояние, в котором пребывает индивид всю свою жизнь или одно мгновение, и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии. Поэтому “суверенность” неотделима от “трансгрессии”, вместе с которой она образует единую систему координации жизненных функций индивида, обеспечения его субъективных стратегий. “Трансгрессия” (*transgression* у Б.) — это переход, преодоление границ, выход за пределы условности культурных норм, социальных регулятивов, моральных запретов. В своем понимании “трансгрессии” Б. исходит из фундаментальных предположений о конвенциональности (условности) всех социальных законов как результата “общественного договора” и о естественном, “органически” присущем каждому индивиду стремлении к собственной “суверенности”, которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в “пограничных ситуациях” (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. чисто экономически, так как не является обратной по отношению к “естественному” порядку разумного, но, напротив, следует принципу расчета и выгоды. Это специфическая модель достижения максимальной эффективности аффекта как опыта, приближение к которому является не “потерей”, а “приобретением” за счет экономического обмена действия на удовольствие. При этом, согласно Б., индивидуальное “постановочное движение” суверенной мысли отстает от конформизма, гарантирующего “длительность”

жизни, и стремится к конфликту и риску, придающим ей необходимую “интенсивность”, тем самым восстанавливая важную часть самого субъекта. В случае же консервации этой “отверженной части” она может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии, которые заинтересованы в сохранении субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют выполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям самого индивида. Отсюда следует полное отождествление Б. “суверенности” и “трансгрессии” до уровня синонимии — с необходимостью отказа от интересов социума ради реабилитации самого статуса субъективности. Однако наилучшей сферой воплощения столь радикальной позиции выступает для Б. не социальная активность, а литературная деятельность. “Настоящая литература” первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б., который насыщает свое письмо предельной степенью “революционности”, но тем самым нарушает “правила игры” как по отношению к политической оппозиции, так и к официально ангажированной идеологии. Тем удивительнее парадокс признания Б. инициатором перехода современной философской мысли к постмодернизму, что неоднократно, говоря о влиянии Б. на них, подчеркивали Бланшо, Клоссовски, Деррида и др. Ведь при этом Б. приписывается несвойственная ему роль “центра” — при одновременном признании маргинальности его типа мышления, принадлежавшим периферийным областям философии, “ускользавшим от определений” и никогда не претендовавшим на “передовые позиции” в интеллектуальном истеблишменте. (См. также Телесность, Трансгрессия.)

А. Я. Сарна

БАХАИ — одна из наиболее молодых мировых религий. Зарождение Б. — 1844, Иран. В основе Б. лежат подвергнувшиеся беспрецедентно кардинальной ревизии доктрины ислама. Численность верующих в Б. — более 6 млн. человек (1994). Согласно учению Б., основатель религии Бахаулла продолжает ряд посланников Бога (Кришна, Авраам, Зороастер, Моисей, Будда, Иисус, Магомет). Авторству Бахауллы приписывают свыше 100 произведений (основное — “Китаб-и-Агдас” или “Самая Священная Книга”, 1872). Канонизированы также тексты сына и внука основателя Б. и послания Всемирного Дома Справедливости в административном центре Б., г. Хайфа, Израиль. Согласно Б., Бог един, эволюция мира — последовательный ряд осуществлений Его воли через

посланников — основателей различных религиозных систем. Человечество едино. Достижение этого состояния возможно как результат воплощения “принципа единства различий” (именуется в Б. как доктрина “прогрессивного Откровения”). Являющийся миру каждые 500—1000 лет Божий посланник привносит в жизнь человечества качественно новый духовный потенциал. Высшим состоянием единства для еще не воссоединенного человечества выступает нация, основанная на идее и ценностях патриотизма. Генезис этого духовного феномена Б. связывает с деятельностью пророка Магомета. Следующая потенциальная ступень этого процесса — человечество как целостный субъект перед лицом Космоса. Любовь индивида к человечеству, согласно учению Б., в будущем выступит высшим типом любви на Земле. Б. формулирует цели конституирования Всемирной Администрации, необходимость разработки универсального вспомогательного языка, стремление к преодолению реальной разобщенности людей. Возможности предотвращения угрозы мирового господства со стороны какой-либо обособившейся и эгоистичной военно-политической силы Б. видит в установлении предельно жестких демократических процедур при решении глобальных вопросов. В качестве этического фундамента данного процесса должен выступить императив: “Возлюби ближнего больше самого себя!” К ведущим социальным постулатам Б. правомерно отнести идеи отказа от любых предрассудков; единства и относительности отдельно взятых религиозных учений; равенства мужчин и женщин; предельно допустимого смягчения имущественного неравенства людей; всеобщего образования; поиска истины как смыслообразующего начала жизни каждого человека; всемирной федерации; утверждения гармонии между религией, рассудком и пафосом науки. Душа каждого человека в Б. бессмертна и уникальна. Приверженцы Б. не должны участвовать в политических партиях. Они должны стремиться к достижению целей движения исключительно легальными, мирными средствами. Организация Б. не знала расколов с 1863. Отличительной особенностью Б. также являются широко трактуемое право любого верующего на собственную интерпретацию религиозных догматов, отсутствие профессиональных священников, высочайший моральный дух преодоления всех мыслимых форм разобщенности людей.

А. А. Грицанов

БАХТИН Михаил Михайлович (1895—1975) — известный русский ученый: философ, филолог, литературовед, теоретик культуры. Основные публикации работ Б.: “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса” (1965, 1990); “Эстетика словес-

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

в бытии. Это отступление в религиозном (христоцентрическом) контексте осмысливается Б. как "имманентное бытию грехопадение". Заявляя, что эстетический и теоретический разум должны быть моментом практического разума, Б. вводит понятия "поступающего мышления" и "участного мышления" и классифицирует философию на ту, в которой участное мышление преобладает "осознанно и отчетливо", и на ту, где это имеет место "бессознательно и маскировано". В работе "Автор и герой в эстетической деятельности" Б. предлагает позитивное обоснование эстетического события. Б. показывает, что эстетическое созерцание, которое отвлекается от этического смысла и заданности конкретного человеческого бытия, остается внутренне оправданным по отношению к другому человеку. Обозначение проблемы "я — другой", лежащей в основании диалогической концепции Б., можно найти уже в трактате "К философии поступка". В работе об авторе и герое эта проблема получает детальное рассмотрение и опирается на такие понятия, как "внеаходимость", "кругозор" и "окружение", "я-для-себя" и "я-для-другого", "другой-для-меня" и др. Согласно Б., моя внеаходимость другому делает эстетическое отношение творчески-продуктивным, поскольку я обладаю "избытком видения" по отношению к другому: мне есть чем его одарить, и это дар, в котором другой, по словам Б., испытывает абсолютную нужду. Как подчеркивает Б., результатом эстетической деятельности, эстетического события, становится рождение другого в новом плане бытия, определенном новыми, "трансгрессируемыми" другому ценностями. Но, как уже отмечалось, это онтологическое приращение, будучи недоступным другому, требует в качестве залога мое собственное бытие. Чтобы сохранить позитивность эстетического, необходимо вести одновременно смысловую и ценностную интерпретацию отношения "я — другой", определять эстетическое видение "помимо смысла", но тем не менее удерживать его "вместе" с ним. Б. удерживает это место единого и единственного бытия, когда специально подчеркивает, что речь идет о "конкретной внеаходимости меня единственного". Таким образом именно по отношению к другому обнаруживается единственность и "незаместимость" моего места в мире: мой дар другому исходит из моей точки зрения, укоренен в моем месте в бытии. "Эстетическое созерцание и этический поступок, — пишет Б., — не могут отвлечься от конкретной единственности места в бытии". Эстетическая концепция Б. развивалась в полемике с "формальным методом" в искусствознании, с одной стороны, и с концепцией "вчувствования" в эстетике конца 19 — начала 20 в., с другой. Если первое направление вело, по мнению Б., к потере героя,

то второе — к потере автора, разрушая таким образом художественное событие, понимаемое как событие диалогическое. Позднее свойственный эстетическому созерцанию момент завершенности был оценен Б. как насилие, несовместимое с идеей диалогизма как живого отношения двух сознаний. В этой связи "новая художественная модель мира", созданная, по мнению Б., в романах Достоевского, преодолевает завершающую авторскую активность, монологическое сознание автора. Полифонический роман Достоевского предстает как "сочетание неслиянных голосов" в незавершенном диалоге. Анализируя воплощенное в романах Достоевского художественное видение жизни человеческого сознания, Б. делает вывод, что "само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть — значит общаться", быть на границе. Диалогический характер человеческого бытия, из которого исходит Б., определяет и его подход к разработке философских основ гуманитарных наук, и в частности к анализу проблемы текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки, поскольку они имеют дело с личностью, предполагают диалогическую активность познающего, диалогическое движение понимания, которое, в свою очередь, основывается на диалогическом контакте между текстами и на сложном взаимоотношении текста и контекста. Признание нескончаемого обновления смыслов в новых контекстах приводит Б. к различению малого времени и большого времени, трактуемого как бесконечный и незавершенный диалог. В культурологическом аспекте наибольшую известность получила книга Б. "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (написана в 1940), в которой Б. развивает концепцию народной смековой культуры (в противоположность культуре официальной) и идею карнавала, разнообразные проявления которого Б. анализирует, основываясь на принципе амбивалентности. Если в литературоведении влияние Б. очень велико, то философское осмысление его идей и концепций только начинается, причиной чему стала как биография самого Б., так и судьба его наследия. Очевидна глубокая созвучность его идей западным диалогистам (Бубер и др.). Вместе с тем разносторонность затронутой им проблематики не только оставляет открытым вопрос о единстве бахтинской мысли, но и делает ее способной к диалогу с самыми разнообразными подходами в современной философской мысли: феноменологическими, герменевтическими, постмодернистскими.

БАХТИН Николай Михайлович (1894—1950) — русский философ и филолог. Старший брат М. М. Бахтина. Учился в Петербургском университете (с 1913). Окончил Николаевское кавалерийское училище (1917). Сражался против большевиков в рядах Добровольческой армии. Эмигрировал. В течение пяти лет служил в Иностранном легионе. В 1924—1928 — сотрудник журнала “Звено”. Окончил Сорбонну. В 1932 переселяется в Англию. Дружил с Витгенштейном. Вступил в коммунистическую партию (1939). После смерти Б. была издана его книга “Лекции и эссе: Избранное из неопубликованного” (1963). Первые публикации Б. — о поэзии и о Легионе — носят биографический характер. Статья “Военный монастырь” (1924) и статья-рецензия “Книга о солдате” (1924) — это попытка человека, прошедшего службу в Иностранном легионе, оправдать “идею солдата”, которую отвергает современная Б. европейская культура: “По праву и обязанности солдату пристало брать жизнь просто, крепко и прямо; поэтому ему не место в такой культуре, основная тенденция которой — усложнение и запутывание, дробление и схематизация” (“Книга о солдате”). По мысли Б., последнее столетие европейской истории и особенно мировая война упразднили солдата как особый тип со своим мироощущением и своей кастовостью. Между тем солдат — не просто воин, но и носитель особой культуры, которая уже потому обладает подлинностью, что всегда требует не только ума (особенно в искусстве полководца), но и дела. Эти взгляды были лишь частным выражением общих воззрений Б., которого и в литературе, и в философии всегда привлекает не совершенство формы, не стройность и завершенность системы, но то, что толкает к действию. Он уважает доктрины пусть и ограниченные, но цельные. Например, “хаотическому” миру многих современных ему писателей Б. предпочитал “ограниченный, завершенный и до конца человеческий” мир “классициста” А. Франса, поскольку “здравый смысл, к которому современность относится с пренебрежением”, в классицизме есть “начало охраняющее, собирающее личность”, которое не дает ей “распылиться в стихийных энергиях космоса и потерять себя в непознаваемом”. Та же склонность отдавать предпочтение не сложности, но ясности и простоте (за которой стоит преодоленная сложность) заметна и в подходе Б. к философии Ницше, и в его интерпретациях творчества (поэтического и философского) П. Валери. Современная поэзия, по мнению Б., переживает кризис, который определяется сдвигом в языковом сознании. Изначально поэтическое сло-

во — слово заклиательное, произносимое. В такой “поэзии для слушателя” (античная поэзия) музыке дано реальное звучание, и поэтому в ней отчетливей и тверже логический остов, а сам материал распределен во времени, со своими кульминациями и спадами. Звучащая поэзия властно вовлекает слушателя в свое течение, ибо призвана повелевать. В новейшей поэзии “для читателя” невзвучающая музыка слова вынуждена оберегать себя — она выходит на передний план, затухевшая логический остов этой поэзии. Отсутствие жесткой направленности во времени каждую “точку пути” делает равно существенной. Поэзия становится “келейной”, превращается в искусство тончайших узоров, в которые надо вникать внимательно и многократно. Такая “мыслимая” поэзия, удаляя звук, умалила и смысл, и “слово, в его двоякой сущности — звучащей и указующей, — медленно умирало” (“О произносимом слове”). Поэт-заклинатель (Орфей) сменился, согласно Б., поэтом-ремесленником, который изготавливает бездушки для узкого круга любителей. Тот же, кому претит заниматься стихотворными пустяками, вынужден оставить стихи и “обратиться к работе над перестроением всей современной культуры”. С размыслением над современным состоянием поэзии связан и интерес Б. к стихосложению, особенно к работам русских формалистов. Высоко оценивая результаты отдельных работ (особенно В. Жирмунского), Б. резко отзывался о попытках придать формальному методу универсальный характер, поскольку он способен раскрыть структуру любого словесного объекта, но не способен ответить на вопрос, что собственно делает прием художественным приемом. И лишь общее, философское уяснение природы целостного слова дает, по Б., основание всем частным методам. С 1925 Б. ведет в “Звене” рубрику “Из жизни идей”. Большинство статей этой рубрики — по содержанию авторские исследования Б., оформленные в виде рецензий на вышедшие издания. Рецензия Б., как правило, не “созерцательна”, она не всегда подробно описывает содержание книги, но это всегда размышление о той ситуации в “мире идей”, которая эту книгу породила, и о самой “жизни идей”, как таковой. Б. привлекает всякая попытка выйти за рамки чисто умозрительных идей, всякая попытка превратить слово в действие. Степень самостоятельности статей колеблется от простого пересказа, как, например, работа “Пять идей” о Шелере, что, впрочем, было редкостью, до совершенно оригинальных работ, где только тема определена вышедшей в свет книгой, как, например, статья “Константин Леонтьев”, поводом для которой послужила книга Бердяева. В целом, собранные вместе, эти статьи дают представление не только о пристрастиях Б., но и о его

“творческой лаборатории”. Многие из этих статей послужили толчком для других его работ. Можно говорить о “нищезнательстве”, “кантианстве” или “язычестве” Б. (сам он говорил и о влиянии на его поколение идей Гуссерля). Но его прежде всего интересует не сама доктрина, а способность ее стать частью жизни. Даже ценимые и почитаемые Б. мыслители Ницше, Валери как философ, Маритен, Гуссерль, К. Леонтьев и др. привлекают его не столько содержанием своих учений, своих “систем”, сколько подходом к мыслительной деятельности, стилем своего мышления, умением из многих направлений сделать выбор в пользу одного. Наиболее отчетливо это положение прозвучало в статье “Современность и фанатизм” (1925): отсутствие “существенной конкретной тенденции или идеи, иерархически подчиняющей себе все многообразие духовной жизни” в современности приводит к “мирному сожителюству противоположных идей”. Но “для того, чтобы действовать, нужен окончательный, беспощадный выбор”, а “у современного сознания нет силы до конца избрать и до конца отвергнуть. Поэтому целостное идейно обусловленное действие исключено из современности. Но там, где нет сознательного выбора, вступает в силу инерция. Тот, кто не пожелал до конца стать покорным орудием одной истины, становится точкой приложения безликих космических сил”. Рубрика “Из жизни идей” не замыкалась только лишь на философию. В поле внимания Б. оказывались и новые идеи в области филологии, психологии, медицины. Кульминацией его творческой деятельности в эмиграции стало то “живое”, действительное слово, к которому он всегда стремился, — четыре лекции (февраль-март 1927) на тему “Современность и наследие эллинизма”: 1) “История и миф”, 2) “От Гомера к трагедии”, 3) “Торжество и разложение трагической концепции мира”, 4) “О возможности и условиях нового Возрождения”. Лекции Б. встретили восторженный прием среди русских эмигрантов (Г. Адамович). После закрытия “Звена” Б. публикует две работы, которые стали итоговыми для Б.-философа: “Антиномия Культуры” (1928) и «Разложение личности и “внутренняя жизнь”» (1930). В эссе “Антиномия культуры” Б. вскрывает трагедию человеческого самознания. По мнению Б., для человека культура — орудие и средство оправдать себя от враждебных сил хаоса, перед которыми он беззащитен. Человек хочет с ее помощью навязать свой порядок природе, надчеловеческому строю вещей. Так возникает его разрыв с миром, который “ощущается уже как нечто внешнее и чуждое, как среда и материал для человеческого самоутверждения”. Но здесь и возникает основная антиномия культуры: “То, что является для человека необходимым услови-

ем самоутверждения, то, что обеспечивает ему независимость по отношению к миру и дает возможность себя осуществить, — то самое неизбежно вырастает в препятствие для самоутверждения". Совершенствуясь, культура "в силу и в меру своего совершенства" становится независимой от человека, поскольку в самом акте строительства заключена роковая двойственность и противоречивость. Современная культура, которая создавалась тысячелетиями, дает, по мысли Б., пищу для самых противоположных стремлений. Но хотя "еще никогда человек не располагал таким богатством средств и форм самоутверждения", он никогда еще не был и "столь ограничен в своей творческой инициативе". Даже восстание против культуры уже предусмотрено в ней и учтено. Культура стала сложной системой принуждений: "Религиозные догматы, истины математики, прокламации бунтарей, требования моды, устав о налагах и правила версификации — все это связано какой-то молчаливой, бессознательной круговой порукой". Выбор как подлинно свободный акт человек уже совершил, и, создав культуру, стал ее покорным орудием, вскормив целый сонм демонов-повелителей: демона валюты, демонов истин и идей, демонов ценностей, верований, логических законов. "Созданная как орудие самоутверждения, культура с неизбежностью превратилась в орудие самоотрицания". И если первобытный человек был рабом внешних, космических сил, то теперь люди — рабы демонов, которых сами породили, которые не могли возникнуть и существовать без сознательного человеческого соучастия: "Они могучи только до тех пор, пока мы добровольно питаем их своей кровью, пока мы не можем, или не смеем, или не хотим отказать им в этой пище — древней, сладчайшей пище всех демонов и всех богов". Можно ли культуру оправдать, можно ли ее в корне изменить и исправить или нужно отвергнуть? — эти вопросы Б. оставляет открытыми, заметив, что, возможно, "неутолимая жажда строительства и самоутверждения" вложена в человека вместе с его бытием, что "самый акт человеческого самоутверждения уже несет в себе свое отрицание" — и тогда антинomia культуры может быть преодолена только вместе с бытием. Согласно Б. («Разложение личности и "внутренняя жизнь"»), современный человек живет одновременно в двух планах: внешнем ("спит, ест, ходит на службу") и внутреннем ("мыслит, чувствует, страдает, радуется"), которые существуют почти независимо друг от друга. В этом разделении человек находит болезненное удовольствие, он питает свою внутреннюю жизнь суррогатами жизни: романами, газетами, алкоголем. Искусство и философия превращаются в наркотик. Внутренняя жизнь усложняется, крепнет за

счет внешней, отвращает человека от действия. Во всем человек ищет только себя, свои чувства. В результате — "форма личности (то, как она проявляется себя вовне) и ее содержание (то, как она сама сознает себя внутри), — иначе говоря, действие и сознание — перестали быть двумя нераздельными аспектами единого Я. Потеряв свое единство, личность теряет и свою живую связь с миром". С точки зрения Б., в животном царстве между желанием или внешним воздействием и последующим действием нет никакого колебания — полное тождество внешнего и внутреннего. Человеку дано сознание, т. е. свобода выбора между несколькими равно осуществимыми действиями (а также и свобода уклониться от активного выбора), и вместе с этим приходит возможность разлада между внешней и внутренней жизнью. Свое единство, цельность человек должен еще завоевать. Сознание у Б. — обратная сторона действия, предварительное его состояние, и только в связи с этим действием оно получает свой смысл. Если сознание превращается в самоцель — человек погружается во "внутреннюю жизнь", и тем самым отказывается от цельности. Только действительный выбор, который предполагает готовность к выбору, к утверждению одних возможностей и мужество отречься от других, дает творческое тождество внешнего и внутреннего, т. е. цельную личность. В противоположность этому "внутренняя жизнь" рождается, когда дух жадно цепляется за все противоречивые возможности или трусливо пасует перед выбором. Человек (будь то мыслитель, хирург, военачальник и т. д.) более всего является собою в моменты высшего напряжения, когда он целиком находится в своем действии. И это чувство личности "менее всего похоже на самоуглубление и самосозерцание", для которых надо сначала "размякнуть", перестать быть самим собой. Поэтому "поиски собственно Я через самоанализ и интроспекцию никакого Я в конце концов не находили: под их ищущим взором оно неизменно распалось на душевные атомы, на какие-то психические клочки и обрывки, не связанные ни в какое единство". И это — неизбежное следствие всякого самоуглубления (например, психологическо-аналитической литературы, завершенной М. Прустом), поскольку при нарушении живого тождества внешнего и внутреннего личности уже нет. Единство личности нельзя просто найти в себе, его можно только осуществить. Б. попытался также очертить, как "культ внутренней жизни отразился на общем строе культуры". Если прежде человек готов был платить за познание жизнью, то 19 век стал временем "безграничного духовного стяжательства" в своем стремлении "все знать, все понимать, все-му сочувствовать, перевоплощаться в дух любой эпохи, завладеть тайна-

ми и достижениями всех культур и всех реалей". Идеи стали быстро множиться, перестав воздействовать на реальность, превратились в мертвые схемы. Материальная жизнь, освобожденная от власти духа, стала двигаться по своим механическим законам, перед которыми современный человек оказался незащитным. И мировая война уже показала, что культура, поставившая своей целью "бесконечное расширение сознания", обречена на гибель. Не случайно, по мысли Б., в послевоенных поколениях ошутима "подозрительность к возвышенным абстракциям". Чтобы встать на путь воссоздания современной личности, нужно, полагал Б., вспомнить заветы эллинов: следовать дельфийскому изречению "познай самого себя" с тем, чтобы перестроить себя "в согласии с познанной нормой человеческого совершенства".

С. Р. Федякин

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (1884—1962) — французский философ и методолог, психолог, культуролог. Основатель неорационализма (интегрального рационализма, прикладного рационализма, диалектического рационализма, нового материализма). Самоопределял себя как "сельского философа". Докторская диссертация — "Опыт приближенного знания" (1927). В 1919—1930 — преподаватель химии и физики в колледже, затем профессор Дижонского университета. С 1940 — профессор Сорбонны, где руководил кафедрой истории и философии науки, затем Институтом истории наук. В 1961 стал лауреатом национальной премии в области литературы. Основные работы: "Индуктивная ценность относительности" (1929); "Связный плюрализм современной химии" (1932); "Новый дух науки" (1934); "Диалектика деятельности" (1936); "Психоанализ огня" (1937); "Философское отрицание. Очерк философии нового духа науки" (1940); "Новый рационализм" (1953), "Прикладной рационализм" (1962) и др. Выступил с программой обоснования эпистемологии как теории знания, критически направленной против неогегельянского историцизма (прежде всего Кроче и Джентиле), признававшего статус научности только за философией, сводя научное знание к пустым абстракциям, порождающим псевдопознание. В то же время резко не принимал позитивистскую методологию, сводящую науку в конечном итоге к калькуляции и регистрации данных непосредственного опыта, лишая ее функции воображения. Исчерпанными Б. признавал и научные программы, порожденные классическим (просвещенческим) рационализмом. Осознание кризисных явлений в науке, а главное, в ее методологии и побудило Б. выступить с масштабным проектом,

нацеленным на “порождение” “нового духа науки” и требующим перестройки знания в соответствии со спецификой современного мышления. Исходная точка движения — тотальное противостояние традициям классической науки. Неприятие последней — не аномалия в научном сообществе, а средство снятия противостояния замкнутых традиционных философских систем и постоянном изменяющейся научной мысли, нуждающейся в своем рефлексивном обосновании. Современное мышление обнаруживает в процессе исторического развития знания складывающуюся иерархию его различных теоретических уровней. Однако каждый из них развивался, как правило, автономно, слабо взаимодействуя с другими. Задача же методологии состоит в организации движения не только и не столько в “горизонте” разных пластов знания, сколько в обеспечении “вертикального” восхождения от более низких уровней вверх, вплоть до уровня философии, без которого как без своих предпосылок и обоснования не может обходиться наука. (Такое вертикальное движение Б. называл процессом “диалектизации”). Неклассической науке должна соответствовать и своя философия, которую Б. определял негативным образом. Это — “философия не” (философия, построенная на принципах отрицания). Отрицание, согласно Б., является одним из центральных “пунктов” любого процесса познания, без него невозможно выходить на новые уровни осмысления реальности. Следы предшествующих отрицаний всегда могут быть вычленены в любом конечном продукте знания. “Научно проводимая дерационализация сохраняет свою связь с реальностью”. С этой точки зрения научная абстракция не может быть понята как результат случайного “механического” конструирования — она является результатом сложного исторического, диалектически развертывающегося процесса развития понятий и способов “практической работы” с ними. Однако в исторической ретроспективе всегда важно уметь находить те ключевые отрицания, которые обуславливают весь последующий процесс развития знания (“эпистемологические разрывы” — по Б.). Современный этап развития как раз и может быть понят как такая поворотная точка, требующая не только пересмотра конституирующих науку понятий, но и отрицания предшествующей философии. Поэтому современная философия — это не реалистическая философия (эмпиризм с его сенсуалистическим редукционизмом и позитивизм с его опорой на здравый смысл). Но современная философия и некартезианская и некантианская (экспериментальные данные неотделимы от их рациональной организации). Современная философия по необходимости должна быть “прикладным рационализмом”, снимающим оппозицию рационализма и эмпиризма. Мало указать на реальность, надо ее еще и обосновать, так же как и любые формальные построения должны быть подтверждены адекватной реализацией. Следовательно, объекты науки — это не те явления, с которыми нас знакомит опыт повседневной жизни, а сложные “философски нагруженные” конструкторы. Отсюда в любом знании следует выделять три его уровня, сообщающихся между собой: психологический, эпистемологический и онтологический (“метафизический”). Завершающий — онтологический, опосредующий — эпистемологический, исходный — психологический. Любая научная деятельность, согласно Б., в чем он солидаризируется с Бергсоном, должна начинаться с очищения и “превращения” (рационального оформления) в результате конструктивной деятельности сознания) психологических “очевидностей”. Непрерывность психологических восприятий возникает в непрерывности целесообразного действия и поддерживается этим последним. Она есть результат не пассивного созерцания, а человеческого усилия по преодолению данного (моменты отрицаний, вписанные в различные ряды отношений во времени, накладывающиеся друг на друга и порождающие эффект “стереофонии”). Диалектически воспринятая и понята действительность есть не что иное, как “волнообразное колебание и ритм”, “воссоздающий формы”. Ритм связывает психические явления, жизнь и физический мир, природу, закон ритма правит повсюду. Симметротимия лежит в основании согласования интуиций метафизики и понятий современной науки. Знание, кроме своей трехуровневой организованности, “задается” также наличием в нем трех видов диалектики: “внутренней” (в развертывании которой разум расчленяет сам себя), “внешней” (которая приводит к расчленению разума в эксперименте) и диалектики “наложения” двух первых, что также обеспечивает рационально-эмпирический синтез. Последний Б. попеременно именуется “сюррационализмом” и “сюрэмпиризм”, он же обозначается Б. как “интегральный рационализм”, синтезирующий аксиоматические основания знания. В современной науке математический аксиоматизм заменяет индуктивистские схемы. В этом отношении Б. говорит о “дискурсивной метафизике математического реализма”. Различаются три типа аксиоматик: математическая (ей соответствует “внутренняя диалектика”), физическая (“внешняя диалектика”) и техническая (“наложение диалектик”), в которых за мыслью обнаруживается присутствие экспериментальной реальности. “Диалектизация” знания разрушает “очевидности и опыта, и разума, а также

задает процессуальность реальности”. В связи с этим Б. говорит о необходимости диалектической генерализации “интегрального рационализма”, его превращении в “диалектический рационализм”. “Диалектизация” превращает науку из “естественной феноменологии” (описывающей данные) в “феноменотехнику” (конструирующую феномены и затем воплощающую их в “данность”, доступную эмпирическому описанию). Экспериментирующий разум постоянно проблематизирует знание, обнаруживая разрывы теоретических построений и данных, и технотизирует науку, воспроизводя предварительно “изобретенное” явление. “...Мы покинули природу с тем, чтобы вступить в фабрику феноменов”. Нет подлинной реальности в современной культуре до и вне науки, так как хотя “наша мысль идет к реальному, но не исходит из него”, более того — конструирует ее как таковую. Так как “реальность никогда не является тем, во что можно верить, но всегда тем, о чем необходимо мыслить”, мир предстает как “моя верификация”. Б., по сути, формулирует программу эпистемологической революции как диалектического самоотрицания на основе рефлексивности научного духа. Последний постоянно вызывает в современной социокультурной реальности “эпистемологический шок”, дающий основание для философской рефлексии и развития научного знания. Таким образом, суть диалектики научной мысли — непрекращающаяся “конкретизация абстрактного”. Соответственно современная философия — это философия не бытия, а творчества. Отсюда актуализация проблемы метода интегрального рационализма, ориентирующего на создание новых ценностей, реализация которых — задача прикладного рационализма. Однако разум не всемогущ в современной культуре, утверждает Б. Он ответственен прежде всего за “функцию остановки, запрета” и порождение научного знания как предмета эпистемологии и философской рефлексии. В культуре же присутствует и “функция ирреального”, связанная с воображением и порождающая эстетический опыт, оформляемый в поэтике и позволяющий непосредственно “открываться” вечному, “прорываться к архетипу”. Поэзия есть метафизика мгновения (“метафизика воображения”). Трансцендентальное воображение также является путем установления новых смыслов “элементов мира”. Эта проблематика не менее, чем эпистемологическая, пронизывает все творчество Б. Достаточно указать на то, что последний прочитанный им в Сорбонне курс — “Способности воображения”, а последняя книга — “Поэтика воображения”. Не случайно Э.к. Ипполит характеризовал концепцию Б. как “романтизм разума”. Б. известен также как автор термина и идеи диалектической сублимации как формы (механизма) преобразо-

вания философии по необходимости должна быть “прикладным рационализмом”, снимающим оппозицию рационализма и эмпиризма. Мало указать на реальность, надо ее еще и обосновать, так же как и любые формальные построения должны быть подтверждены адекватной реализацией. Следовательно, объекты науки — это не те явления, с которыми нас знакомит опыт повседневной жизни, а сложные “философски нагруженные” конструкторы. Отсюда в любом знании следует выделять три его уровня, сообщающихся между собой: психологический, эпистемологический и онтологический (“метафизический”). Завершающий — онтологический, опосредующий — эпистемологический, исходный — психологический. Любая научная деятельность, согласно Б., в чем он солидаризируется с Бергсоном, должна начинаться с очищения и “превращения” (рационального оформления) в результате конструктивной деятельности сознания) психологических “очевидностей”. Непрерывность психологических восприятий возникает в непрерывности целесообразного действия и поддерживается этим последним. Она есть результат не пассивного созерцания, а человеческого усилия по преодолению данного (моменты отрицаний, вписанные в различные ряды отношений во времени, накладывающиеся друг на друга и порождающие эффект “стереофонии”). Диалектически воспринятая и понята действительность есть не что иное, как “волнообразное колебание и ритм”, “воссоздающий формы”. Ритм связывает психические явления, жизнь и физический мир, природу, закон ритма правит повсюду. Симметротимия лежит в основании согласования интуиций метафизики и понятий современной науки. Знание, кроме своей трехуровневой организованности, “задается” также наличием в нем трех видов диалектики: “внутренней” (в развертывании которой разум расчленяет сам себя), “внешней” (которая приводит к расчленению разума в эксперименте) и диалектики “наложения” двух первых, что также обеспечивает рационально-эмпирический синтез. Последний Б. попеременно именуется “сюррационализмом” и “сюрэмпиризм”, он же обозначается Б. как “интегральный рационализм”, синтезирующий аксиоматические основания знания. В современной науке математический аксиоматизм заменяет индуктивистские схемы. В этом отношении Б. говорит о “дискурсивной метафизике математического реализма”. Различаются три типа аксиоматик: математическая (ей соответствует “внутренняя диалектика”), физическая (“внешняя диалектика”) и техническая (“наложение диалектик”), в которых за мыслью обнаруживается присутствие экспериментальной реальности. “Диалектизация” знания разрушает “очевидности и опыта, и разума, а также

задает процессуальность реальности”. В связи с этим Б. говорит о необходимости диалектической генерализации “интегрального рационализма”, его превращении в “диалектический рационализм”. “Диалектизация” превращает науку из “естественной феноменологии” (описывающей данные) в “феноменотехнику” (конструирующую феномены и затем воплощающую их в “данность”, доступную эмпирическому описанию). Экспериментирующий разум постоянно проблематизирует знание, обнаруживая разрывы теоретических построений и данных, и технотизирует науку, воспроизводя предварительно “изобретенное” явление. “...Мы покинули природу с тем, чтобы вступить в фабрику феноменов”. Нет подлинной реальности в современной культуре до и вне науки, так как хотя “наша мысль идет к реальному, но не исходит из него”, более того — конструирует ее как таковую. Так как “реальность никогда не является тем, во что можно верить, но всегда тем, о чем необходимо мыслить”, мир предстает как “моя верификация”. Б., по сути, формулирует программу эпистемологической революции как диалектического самоотрицания на основе рефлексивности научного духа. Последний постоянно вызывает в современной социокультурной реальности “эпистемологический шок”, дающий основание для философской рефлексии и развития научного знания. Таким образом, суть диалектики научной мысли — непрекращающаяся “конкретизация абстрактного”. Соответственно современная философия — это философия не бытия, а творчества. Отсюда актуализация проблемы метода интегрального рационализма, ориентирующего на создание новых ценностей, реализация которых — задача прикладного рационализма. Однако разум не всемогущ в современной культуре, утверждает Б. Он ответственен прежде всего за “функцию остановки, запрета” и порождение научного знания как предмета эпистемологии и философской рефлексии. В культуре же присутствует и “функция ирреального”, связанная с воображением и порождающая эстетический опыт, оформляемый в поэтике и позволяющий непосредственно “открываться” вечному, “прорываться к архетипу”. Поэзия есть метафизика мгновения (“метафизика воображения”). Трансцендентальное воображение также является путем установления новых смыслов “элементов мира”. Эта проблематика не менее, чем эпистемологическая, пронизывает все творчество Б. Достаточно указать на то, что последний прочитанный им в Сорбонне курс — “Способности воображения”, а последняя книга — “Поэтика воображения”. Не случайно Э.к. Ипполит характеризовал концепцию Б. как “романтизм разума”. Б. известен также как автор термина и идеи диалектической сублимации как формы (механизма) преобразо-

вания энергии влечений, замены бессознательного подавления осознанным подавлением и преобразованием. Он специально занимался изучением смысла, значения и сексуальной символики огня как связующего символа символов. В связи с этим он описал ряд комплексов, связанных с огнем: комплекс Прометея (как аналог Эдипова комплекса в умственной жизни), комплекс Эмпедокла (“зова огня”), комплексы Новалиса, Пантагрюэля, Гофмана и Гарпагона.

В. Л. Абушенко

БЕГСТВО В БОЛЕЗНЬ — понятие и психоаналитическая концепция Фрейда, фиксирующие и раскрывающие причины и механизмы ряда психических заболеваний и расстройств (в особенности неврозов), характеризующихся наличием неосознаваемого стремления отчужденного человека к заболеванию и погружению в болезнь. Последняя тенденция выступает как средство и способ защиты от конфликта с реальностью. По Фрейду, Б. в Б. — это способ замещения недостающего удовлетворения, реализующийся путем обратного развития (регрессии), возвращения к прежним формам психосексуальной жизни, которые в свое время доставляли удовлетворение. Эта регрессия двоякая: 1) временная регрессия (возвращение либидо к прежним ступеням развития) и 2) формальная регрессия (когда проявление эротической потребности выражается примитивными первоначальными средствами). Оба вида регрессии направлены к периоду детства, и оба ведут к восстановлению инфантильного состояния. Согласно Фрейду, невроз “заменяет в наше время монастырь, в который обычно удалялись все те, кто разочаровался в жизни или кто чувствовал себя слишком слабыми для жизни”. В современной психологии и психиатрии Б. в Б. трактуется преимущественно как одна из форм реакций личности на неблагоприятную, психогенно травмирующую ситуацию, выражающаяся в попытке избежать конфликта путем развития болезненных симптомов и как проявление механизма патологической психической защиты. В общем характеризуется невротической, функциональной, соматической, вегетодистонической симптоматикой и выступает как частая причина возникновения различных ипохондрических состояний.

В. И. Овчаренко

БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ — понятие и концепция гуманистического психоанализа Фромма, фиксирующие и объясняющие причины и механизмы действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу от свободы и самого себя. Разработаны в одноименной работе Фромма (“Escape from Freedom”, 1941). Данный анализ был фундирован Фром-

мом разработкой нетрадиционной версии понимания сущности и природы человека. В противовес Фрейду, Фромм утверждает, что помимо физиологически обусловленных потребностей (например, “потребности самосохранения”) человеку присущ ряд потребностей морального порядка: установление связи с окружающим миром и избавление от одиночества. Эти потребности вызваны необходимостью сотрудничества с другими людьми в целях выживания и наличия самосознания — осознания себя как индивидуального, отделенного от природы и других людей существа. Осуществление данных потребностей несводимо, по мысли Фромма, к установлению простого физического контакта, оно предполагает отнесение человеком себя к некоей системе идей, ценностей, социальных стандартов, направляющей его жизнь и придающей ей смысл. В то же время удовлетворение потребности самосохранения — первичного мотива человеческого поведения — происходит, согласно Фромму, в социальной среде. Тем самым индивид оказывается вынужденным принять образ жизни, коренящийся в присущей данному обществу системе производства и распределения. Таким образом, человеческая натура, по Фромму, не есть ни сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, ни безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это “продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами”. Фромм отмечал изначальную неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной “свободы от” — свободы от инстинктивной детерминации действий. Биологическое несовершенство человеческого вида, с точки зрения Фромма, стало основой появления цивилизации. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — рассматривается автором как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности. Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (у Фромма — любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода, согласно Фромму, становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть

чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности. По мнению Фромма, европейское средневековье правомерно характеризовать фактом отсутствия личной свободы в ее современном понимании. С другой стороны, человек в средневековом обществе не был ни одинок, ни изолирован. Он, согласно Фромму, являлся частью стабильной, жестко структурированной социальной иерархии, что придавало ему ощущение уверенности. Осознание обособленной индивидуальной личности было у людей еще не развито. Но в позднем средневековье, с точки зрения Фромма, происходит трансформация структур общества и личности. Растет значение капитала, личной экономической инициативы, конкуренции, развивается индивидуализм. Эти процессы достигают вершины в эпоху итальянского Возрождения, когда человек впервые “вырывается” из феодального общества и полностью осознает себя как отдельное существо. Основные корни современного капитализма как социально-экономической системы лежат, по Фромму, в специфике ситуации позднесредневековой Центральной и Западной Европы. В ходе экономического развития капитализма индивид освобождается от экономических и политических оков и вместе с активной и независимой ролью в новой системе приобретает позитивную свободу. Вместе с тем свобода порождает чувства неуверенности, бессилия, сомнения, одиночества, тревоги, особенно характерные для средних горожан, городской бедноты и крестьянства в силу нестабильности их экономического положения. Выражением как чувства свободы и независимости, так и чувства бессилия, неуверенности и тревоги становятся лютеранство и кальвинизм с их акцентом на греховности, ничтожности и изолированности человека. Тем самым доктрины протестантизма, по мнению Фромма, психологически подготовили человека к роли незначительного элемента промышленной системы. Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Бремя “свободы от” порождает стремление “бегства от свободы”, избавления от свободы вообще. В качестве социально значимых механизмов “бегства от свободы” Фромм называет: авторитаризм, сторонами которого являются садизм (стремление господствовать, подчинять людей своей

воле) и мазохизм (стремление подчиняться, избавиться от своего “я”); разрушительность (попытка избежать угрозы со стороны внешнего мира через разрушение его); конформизм (утрата собственной личности, самоунификация, усвоение общепринятых шаблонов). Приход Гитлера к власти Фромм объяснял тем, что, с одной стороны, он обладал поддержкой руководства, опираясь на собственные экономические интересы промышленников и юнкеров; с другой — личность Гитлера, идеология и практика немецкого нацизма выражали крайние проявления авторитарного характера и были привлекательны для низов среднего класса, обладавших сходным типом характера. Последние же задавали стандарты другой, дезориентированной, части населения. Отмечая распространённость конформистских тенденций в западных обществах, общую утрату оригинальности в мыслях, чувствах, желаниях, Фромм диагностировал возможные социально-политические последствия подобной ситуации. По его убеждению, отчаяние, порожденное утратой самобытной личности, может стать и часто выступает питательной почвой для политических целей фашизма.

М. Н. Мазаник

БЕЙЛЬ (Bayle) Пьер (1647—1706) — французский философ и публицист, предшественник философии Просвещения. Изучал в Тулузском и Женевском университетах. В 1676—1681 преподавал и занимал кафедру философии при университете Седана. Лишен кафедры как протестант в связи с усилением гонений на гугенотов. Эмигрировал в Голландию. Занял кафедру философии Роттердамского университета. В 1693 лишен пенсии и права преподавания. Наиболее известен его “Исторический и критический словарь” (1697, второе расширенное издание — 1702), выдержавший с 1697 по 1741 одиннадцать переизданий на французском и два издания на английском языках. Из других работ Б. следует назвать: “Разные мысли, изложенные в письме доктору Сорбонны по случаю кометы, появившейся в декабре 1680 года” (1682); «Философский комментарий на слова Иисуса Христа “Заставь их выйти”» (1686); “Продолжение разных мыслей о комете” (1704); “Ответы на вопросы одного провинциала” (1703—1706); “Беседы Максима с Фелистом” (1707) и др. Сторонник скептицизма в философии. Высоко ценил Секста Эмпирика и Монтезя. Сильное влияние на Б. Декарта. Во всем своем творчестве отстаивал идеи свободы мысли и свободы совести. Считал, что условие добросовестного исследования — рациональный анализ имеющихся данных со скептически-критических позиций. Излюб-

ленная схема изложения Б.: введение и тщательный анализ традиционного (очевидного) представления, парадоксальные выводы из проделанного анализа, осуждение только что выведенных следствий (якобы с позиций традиционного представления). Известен так называемый “парадокс Б.”: утверждение о том, что общество, в котором отсутствовала бы религия, могло бы в нравственном отношении оказаться выше общества верующих. В теории познания исходит из тезиса об идее “естественного света” как непосредственно интуитивно данной людям совокупности неопровержимо истинных идей. Идея “естественного света” прирождена всем людям: и язычникам, и христианам, и атеистам. Она предопределяет правила суждения и различения истинного и ложного, хорошего и дурного. В последнем случае она проявляется как безусловность интеллектуальной интуиции нравственного сознания (“совести”). Идея “естественного света” не может быть ничем иным, кроме всеобщего разума, озаряющего умы, и порождает “аксиомы метафизики” (критерии истинности) любых суждений (научных, религиозных, жизненных). Соответственно предписываемое религиозией может быть признано, если оно выдержит проверку “светом” (или: любое утверждение Писания, противоречащее этому мерило, безусловно ложно). В последующем Б. усилил свою критическо-скептическую позицию по отношению к религии, перейдя от попыток ее рационалистического обоснования к утверждению, что христианство в свете критерия “всеобщего разума” вообще лишено оснований. Обилие зла и греха в жизни несовместимо с тезисом о всемогуществе Бога, предопределяющем все бытие, и с его милосердием. Если же признать, что Бог является творцом зла, то это будет отвращать людей от Бога и толкать к атеизму. Рационализированное знание порождает одновременно очевидность объекта и полную достоверность убеждения, вера же не только лишена обоснования, но тем сильнее, чем более ее истины противоречат разуму. В конечном итоге философия (рациональное знание) оказывается несовместимой с христианством (религией в целом). Столь же критически-скептически Б. подошел и к анализу метафизических систем Декарта, Лейбница и Спинозы. В любом тождестве всегда обнаруживаются различия, в непротиворечивом — противоречия, поэтому создать цельную философскую систему невозможно. Отсюда оценки Б. как “схоласта здравого разума” (Фейербах) и как теоретического разрушителя основ метафизики (Маркс).

В. Л. Абушенко, Э. К. Дорошевич

БЕЛАБЛОЦКИЙ (Белоблоцкий) Андрей (до православного крещения Ян) Христофорович (2-я пол. 17 — нач. 18 в.) — белорусско-русский по-

эт и философ. Окончил слущкую кальвинистскую гимназию, учился во Франции, Италии, Испании, Фландрии. Был кальвинистским проповедником в Слуцке, преподавателем в Могилеве. Из-за преследования иезуитами переехал в Смоленск, в 1681 — в Москву, где принял православие. В Москве занимался переводческой и литературно-педагогической деятельностью. Был в составе китайского посольства Ф. Головина. Автор работ: “Короткая беседа милости с истинной” (1685); “Пентагеум” (1690); “Риторика” (1690); “Великая наука Раймунда Люллия” (1698); “Книга философская” (1699) и др. Как кальвинист не признавал официальную церковь, подвергал критике Библию, считал веру личным делом каждого человека, был сторонником теории предопределения. Исходил из позиций деизма и рационализма. Основа концепции — учение о “естестве”. “Естество”, по Б., есть вещь, высшая из всех вещей, постигаемая нашим разумом. “Естество” существует вечно наряду с Богом, оно ему присуще. Теология как “божественная мудрость” недоступна человеческому разуму, в ней господствует вера. В философии же возможности человеческого разума ничем не ограничены, философ может сомневаться даже в существовании Бога. Между знанием и верой возможны противоречия. Философию ставил выше теологии, так как первая основывается на данных науки, а не на откровении. В целом в его учении ощущается влияние социнианства.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811—1848) — русский литературный критик и публицист, философ. В 1829—1832 — студент словесного отделения философского факультета Московского университета. В 1830 написал драму “Дмитрий Калинин”. Курс в университете не закончил (в 1832 уволен), занялся публицистикой. В 1832 организовался кружок Станкевича, в который вошел и Б. Сблизился с Бакуниным, который ввел его в круг идей Фихте и Гегеля. Один из ведущих представителей западничества. В 1834—1836 Б. — критик изданий Н. И. Надеждина “Телескоп” и “Молва”. В 1837—1839 пережил духовный кризис, буквально восприняв гегелевский тезис о “примирении с действительностью”. Подвергся критике со стороны Герцена. После поездки в Петербург сотрудничал в журналах “Отечественные записки” (1839—1846) и “Современник” (с 1846). В интеллектуальной биографии это период переоценки Б. гегелевской философии (былого кумира он определил как “палача свободы”). Собственно философских работ Б. не оставил, но философский характер носит большинство его программных статей. Приобрел известность работой “Литературные мечтания. Элегия в прозе” (1834).

Не меньший резонанс в обществе вызвала одна из последних его работ «Письмо к Гоголю» (1847), которая рассматривается как духовное завещание Б. Полное собрание его сочинений включает 13 томов. Мир, согласно Б., — дыхание идеи Духа, проявляющегося во множестве форм. Слияние Духа и материи в явлениях, образующих действительность, — таинство, недоступное прямому разумению. Действительность — необходимый переходящий момент в развитии Абсолюта, утверждающий действительность разума, воплощенного в человеке. Следовательно, роль в действительности заключено возможное на данный момент проявление Духа, с ней нельзя не считаться, ее нельзя не принимать. Отсюда Б. и выводился тезис о «примирении с действительностью», который парализовывает усилие индивидуальной воли, неспособной что-либо изменить в мире. Все последующее творчество Б. может быть рассмотрено как оппонирование этому тезису и утверждение самодостаточности и необходимости личностного усилия, блокируемого гегелевской системой. Гегель «из явлений сделал тени», утверждает Б., «субъект у него не сам по себе цель». Общество же (как социальный организм и «идеальная личность») определяется по бесправию или защищенности в нем личности. Личность важнее всеобщности, она является субъектом исторического творчества, является предпосылкой и продуктом истории. Закономерности исторического процесса не подчиняются панлогической гегелевской схеме, а подчинены телеологии человеческой деятельности. В целом в философской доктрине Б. прослеживается движение от классического к левому гегельянству, а через него к философии действительности, понимаемой как реализм, окрашенный в тона антропологизма Фейербаха, редуцируемой в отдельных положениях к сугубо материалистическим подходам. Отсюда задачи новой философии (по Б.): ее возвращение в жизнь; ее освобождение от «призраков трансцендентального идеализма»; осознание ею собственных границ и возможностей, выход за которые превращает философию в мистику; ее превращение в философию действия. Придание философии прикладного значения ведет Б. к признанию того, что любая система идей несет на себе печать исторического времени и социокультурного контекста, в котором она сформулирована. Отсюда двойственность философского знания, которое, с одной стороны, должно верно реагировать на запросы практической жизни, а с другой, именно в силу первой задачи, — неизбежно выражает интересы определенных социальных сил. Эта двойственность любой системы идей переносится Б. в его эстетику как эстетику реалистическую, ориентированную на «натуралистическую школу» (Н. В. Гоголь и его последо-

ватели). С другой стороны, его эстетика — это постоянное оппонирование тезису «чистого искусства» (или «искусства ради искусства»), это связывание эстетических критериев с «внешними» социально-политическими задачами культурно-исторического развития. Отсюда его резкие оценки позднего творчества того же Гоголя. Человеческая жизнь, творческое усилие художника и мыслителя должны быть подчинены, согласно Б., достижению общечеловеческого социалистического идеала. При этом социализм понимался Б. более чем абстрактно: как универсальная идея равенства людей. Несомненно, что Б. явился одним из властелинов дум значительной части интеллектуального русского общества середины 19 в.

В. Л. Абушенко

БЕЛЛ (Bell) Даниел (р. 1919) — американский философ и социолог, профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: «Новое американское право» (1955), «Конец идеологии. Истоки политические идей в 50-х годах» (1960), «Марксистский социализм в Соединенных Штатах» (второе издание, 1967), «Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования» (1973), «Культурные противоречия капитализма» (1976), «Социальные науки после Второй мировой войны» (1982) и др. В конце 1930-х и в 1940-е принимал участие в леворадикальном движении, а затем, в начале 1950-х, эволюционировал к либеральному реформизму и, наконец, в 1960-е перешел на позиции неоконсерватизма. В 1955 Б. вместе с И. Кристолом и Д. Мойнихоном основал журнал «The Public Interest». Б. — один из наиболее выдающихся представителей социентистско-технократического направления социальной философии. В 1960 Б. выступил одним из основных авторов (одновременно с Ароном) концепции деидеологизации, ставшей истоком теории индустриального общества. Согласно Б., центральными переменными, обуславливающими тенденции, динамику и направленность развития индустриального общества, являются труд и капитал, а противоречия между ними составляют основной источник его развития. Основным инструментом оптимизации такого общества, а также управления существующими в нем организациями и предприятиями выступает машинная технология. Технологии как инструментальные способы рационального действия являются главным детерминантом общественного развития. Само же развитие технологии происходит рывками. Более того, можно выделить целые эпохи в ее автономном саморазвитии, в рамках которых происходят разнообразные социальные трансформации. Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их симво-

лами и одновременно носителями выступают вполне реальные материально-вещные формы, например, для постиндустриального общества эта «вещь» — компьютер. Б. вводит в свою философско-социологическую концепцию в качестве теоретико-методологического основания так называемый «осевой принцип». Суть его заключается в том, что различные типы общества развиваются в контексте определенной стержневой линии, обуславливающей социальный, экономический, культурный и политический облик их осмысления. В зависимости от выбора основной оси, согласно Б., исторический процесс можно, например, рассматривать как смену форм собственности и соответствующих им общественных формаций. И тогда правомерна его интерпретация в терминах «феодализм», «капитализм», «социализм». Если же вместо данного измерения использовать иной «осевой принцип», где «главная стержневая линия» — статус и историческая роль человеческих знаний, то социальная эволюция выглядит совершенно иначе: доиндустриальное — индустриальное — постиндустриальное общество. В отличие от индустриального общества, в постиндустриальную эпоху именно знание выступает, по Б., основным источником богатства и власти, поэтому решающим средством управления выступают уже не машинные, а интеллектуальные технологии. В наступающем столетии определяющее значение будет иметь становление системы телекоммуникаций. Для понимания сущности и характера «телекоммуникационной революции», играющей решающую роль в организации и обработке информации и знаний, особенно важны три аспекта: 1) переход от индустриального к «сервисному обществу»; 2) первостепенное значение кодифицированного теоретического знания для осуществления технологических нововведений; 3) превращение новой интеллектуальной технологии в ключевой инструмент системного анализа и теории принятия решений. Взаимодействие этих трех аспектов предопределяет громадное значение теоретического знания в качестве «осевого принципа» постиндустриального общества. Одновременно в контексте проблемы «направляющей и определяющей» силы социальных изменений этого общества возрастает значимость того, что оно становится все более открытым и индетерминированным, а также увеличивается его «социальная плотность». Признавая, что знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентами трансформации постиндустриального общества, Б. вместе с тем стремится избежать упреков в приверженности технологическому детерминизму. Поэтому он формулирует концеп-

цию многоаспектности социального организма. В этой концепции каждая из сфер — экономика, социальная жизнь, культура, политика — развивается по особым, только ей присущим законам. Поэтому эти сферы способны не только взаимодействовать, но и противостоять друг другу. В частности, “информационное общество” в силу нарастающих культурных противоречий может оказаться перед опасностью еще более глубокого разрыва между культурной и социальной жизнью. Возрастает противоречие между весьма нежелательной и опасной для развития общества “революцией растущих притязаний” и вытесняемой ею, но действовавшей прежде десятилетия “революцией растущих ожиданий”. Самые существенные причины этих нежелательных революций, считает Б., заключаются как в непомерном уровне требований, предъявляемых их поборниками, так и в том, что они носят всеобщий характер. Это нарушает установленный в обществе порядок, расшатывает социальную устойчивость, порождает многочисленные межгрупповые конфликты. Следствием такой ситуации становится политическая нестабильность, дополняемая нестабильностью экономической. Лучшими средствами для искоренения этих нестабильностей выступают рыночная система организации экономики и основанные на философии неоконсерватизма принципы порядка и устойчивости, активно внедряемые в жизнь современного общества.

Е. М. Бабосов

БЕЛОРУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. ФИЛОСОФИЯ БЕЛАРУСИ.

БЕЛЫЙ Андрей (псевдоним; настоящее имя — Борис Николаевич Бугаев) (1880—1934) — русский поэт, философ, филолог, литературный критик. Родился в семье профессора математики Н. В. Бугаева. В 1903 окончил естественное отделение математического факультета Московского университета. Основная деятельность работ Дарвина, философов-позитивистов сочеталась у Б. с не менее страстным увлечением антропософией Штейнера (с 1912 по 1916 Б. находился за границей) и софиологией В. Соловьева, философией Шопенгауэра, Ницше, Канта, неокантианцев. Основные сочинения (в соответствии с годами издания или написания): “Луг зеленый. Книга статей” (1910); “Почему я стал символистом и почему я не переставал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития” (1982); “Стихотворения и поэмы” (1966); “Сочинения: в 2-х томах” (1990); “Арабески. Книга статей” (1911); “Крещеный китаец” (1927); “Маски” (1932); “Мастерство Гоголя” (1934); “О смысле позна-

ния” (1991); “Пепел: стихи” (1922); “Революция и культура” (1917); “Ритм как диалектика и “Медный Всадник”» (1929); “Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности: ответ Эмилию Метнеру на его первый том “Размышлений о Гёте”» (1917); “Проблемы творчества” (1988); “Воспоминания о Штейнере” (1982); “Символизм как миропонимание” (1994); “На рубеже двух столетий” (1989); “Начало века” (1990) и др. Впервые выступил в печати со стихами в 1901. Традиционно его относят к символистам так называемого “младшего” поколения (А. Блок, Вяч. Иванов, С. Соловьев, Эллис). В написанных ритмической прозой и построенных как крупное музыкальное произведение четырех симфониях (“Героическая”, 1900, изд. в 1903 под названием “Северная симфония”; “Драматическая”, 1902; “Возврат”, 1905; “Кубок метелей”, 1908), а затем в романах “Серебряный голубь” (1909), “Петербург” (1913—1914, переработанное издание 1922), автобиографических повестях “Котик Летаев” (1922), “Крещеный китаец” (1927) и исторической эпопее “Москва” (ч. 1 — “Москва под ударом”, 1926; “Маски”, 1932) Б. оставался верен символистской поэтике с ее особенным вниманием к ритму фразы, звуковому смыслу, слову-жесту, звуку-жесту (понятие “эвритмии”). Б. следует разработанной Р. Вагнером технике ведения повествования: две-три контрастные темы-лейтмотива и возврат. Сонатная форма является конкретизацией особенно, “музыкального мышления”. Основной принцип — противопоставление главной партии побочным. Триада (теза, антитеза, синтез) призвана уловить суть движения в сменяющихся друг друга периодах жизни. В таком “возвращающемся времени” и внезапно проникающих друг в друга пространствах происходит разрушение традиционной сюжетности. Пространство порой сжимается к центру, “пупу земли”, месту, где и свершается акт жертвоприношения (сужающиеся круги в “Пепле”, 1908). Порой оно бесконечно, хаотично, пусто. В “Петербурге” ощутимо четкое разделение на “сакральное” и “профанное” пространство, затем происходит отождествление “центра” и “периферии”, начала и конца, линия времени-пространства превращается в круг. Появляется пространство-время его. Открытие другого пространства (“глубинного”) связано с разрушением “я” во всеобщем, экстатическом “переживании стихийного тела”. Здесь обнаруживается оппозиция астрального “верха” и инферального “низа”, находящихся в отношении взаимной дополнительности. Объединяет их бездна — падение в нее обращается приобщением к другому пространству. Бездна — образ экстремального пространства и времени. Взрыв — точка перехода из нижнего пространства в верхнее. Но для того, что-

бы расстаться с плоскостью, необходимо дойти до самого низа (возможный аналог — дантово нисхождение-восхождение). Еще одним, очень важным, выразительным средством для Б. является цвет. Здесь (например, “Москва”) преодолевается экспрессивный язык тела и вводится визуальный план. Любимые цвета — белый, голубой... В эпопее “Москва” они трансформируются в смеси: “белый с наярзцою”, голубо-пепельный, сине-грифельный... Появляется серо-желто-черный фон; оттенки: пепельный, фиолетовый, кофейный; пятна: красное, лиловое, зеленое. Динамизм возрастает до гротескного, ярмарочного мелькания. Для Б. “...никакое” я “по прямой линии не выражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою “роль”; вопрос о режиссуре, о гармонической диалектике в течениях контрастов и противоречий “я” в личности по эпохам развития, по степеням понимания этого “я” другими...”. В каждом человеческом “я” есть два “я” — “косное” и “высшее”. Первый шаг “жизнестроительства” (так как нет творчества и жизни, но — “жизнетворчество”) — создание мира искусства. Второй — создание себя по образу и подобию этого мира. “Косное “я”» стоит на страже и не допускает осуществления жизнестроительства. Отсюда — драматичность жизни, невозможность пробиться в царство свободы. Поэтому “жизнетворчество” есть жертвоприношение. Жизнь тем не менее не театр, но мистерия, таинство, где участники — космические силы. Хаос жизни заклиняется “магией слов”. Ритуал, миф — синкретическая форма жизнестроительства. Путь “я”: через ритм, жестикуляцию и танец смысла восходить к вершинам самопознания, что одновременно значит соединение с Христом, постижение жертвенности. Трагедия социальной жизни — проявление более важной трагедии сознания. Символизм для Б. — новая ступень культуры, осознанное религиозное творчество жизни. В работах по теории литературы, в философском эссе “О смысле познания” (1922) излагается “метафизика” символизма. По мысли Б., мир должно — эмпирия. Мысль — творчество не должного мира. Мир абстракции проблематичен, призречен, это “то, чего нет, но что видимо, слышимо, осязаемо”. Это “бытие небытийности” может конституировать мир должного. Фактичность дается нам через “первоначальное доказательство” в форме “братанья “я” — “ты”. В науке это доказательство превращено в “dance macabre”, подмену факта аналитическим конструктором. Трансцендентальное обоснование этой подмены дал Кант. Но мир, нас окружающий, — не мир сам по себе и не мир мысли, но “мировые мысли слагаются в нас миром мысли, и воплощают чрез нас мироздание”. Нет одной истины, но есть их множество. Причем они не неопределенно-абст-

рактны, но текуче-конкретны. Их проявление — в изменяющемся росте смысла. Уловить знак этого прироста смысла можно в лике смысла, ритмическом жесте истины. Как капли составляют в радугу, образуя выразительную картину природного явления, так же и истина становится истиной в глазах культуры благодаря убедительности жестикulations смыслов. Истина — форма в движении, она рождается и растет. В акте познания, по Б., суждение превращает понятие и в некоторой степени формирует его. “Суждение гносеологически первее понятия; понятия предиката субъекта в суждении не рассмотрим в отдельности от суждения, положившего их”. В суждении субъект и предмет даны в связи и целостности. Анализ Канта разрывает естественную сопряженность языка и мышления, разлагая ее на материальный предмет и на форму. “Подлинный акт познания начинается до кантова акта; и кончается после кантова акта”. Сфера суждения относима к разуму, сфера понятия — к рассудку (тогда как, по Канту, суждение и понятие относятся к рассудку (аналитика), умозаключению — к разуму). Акт суждения складывается из трех стадий: суждение положения, суждение в рассудочном смысле, суждение утверждения двух первых суждений. Первое ставит саму проблему о данности, а не воспринимает ее как данность. Вопрос касается того, как возможны a priori. A priori опыта чувств сами должны стать предметом осознания. Кроме того, a priori — условия опыта чувственного. Мысль же — опыт сверхчувственный. В этих a priori не раскрывается понятие идеального опыта. Деление на субъект и объект происходит уже внутри опыта мысли. Само же мышление внесубъективно и — объективно. “Я мыслю” лежит внутри процесса мышления и им конституируется. Предмет и субъект не однозначно определены, но “разрезаны динамикой смысловых контрапунктов”. Единство субъекта “утоплено кругами субъектов”. Истина суждения — дочь ритма конкретных оттенков, “идея оттенков”, жест многообразия всех абстракций, организм их архитектуры. Это — характеристика разума. Познавательный акт начинается в разуме, а не в рассудке. По Б., Кант вскрыл несостоятельность рассудочных заключений о разуме, не учитывая при этом круга смыслов, динамики их движения, но улавливая лишь их отдельный край — понятие. Сам познавательный акт делится на три стадии: имажинация, инспирация, интуиция. При изложении Б. теории познания становится очевидным контекст значений, к которому апеллируют картины познания — софиология В. Соловьева и антропософия Штейнера, что никак не преуменьшает значение новаторства интерпретации. В стадии имажинации образуется горизонт опыта, данности.

Сперва опыт вообще не дан, но становится таковым, вырастая из фантазии, “образования образов мира мысли”. Этот опыт невятен для расцудка и тем не менее это уже познавательный акт. Действительность не дана “в себе” и не требует последующего воссоздания в познавательном акте, но образ мысли органично переходит из состояния абстракции в существо, материя смешивается с сознанием. Появляется случайно-субъективная действительность. Это первичная данность — “хаос бесвязно-бунтующих волн”, “горизонт чистого наблюдения”. Наблюдение осуществляется в согласии с “принципом зрительного понятия”. Эта стадия связана с замкнутой в себе познавательной сферой, где наиболее важную роль играет фантазия, процесс создания символов, сотворение стилей быта культур. Научное мышление объединено с мифологическим. В этом единстве происходит преодоление двух эпох — старинной и современной. Первая приоткрывается в мире сна. Вторая — в мире бодрствования. Имагинация осуществляет перенос смыслов из одной эпохи в другую, связь двух типов мышления. В процессе имажинации создается групповая душа — мир типов. Гегель, Гёте занимались имажинативным анализом символов. Но фантазия Гегеля негативно-абстрактна, Гёте — негативно-плотна, биологична. Имагинация — мудрость. Она пронизывает нервы. На стадии инспирации появляется необходимость положений a priori. “В область данного должно “нечто” входить, что и в нас входит действительностью...”. “Это “нечто” есть мост между образом мира и нами...” “Нечто” — понятия, нами созданные. Они вне нас как продукты, процессы идеальной деятельности. “Мы” и мир” пересекаемся в жизни идей; в эту жизнь вовлекаемся мы, и в нее вовлекаются образы данного мира”. Создается действительное единство идеи. На этой стадии необходимо разбить имажинацию, упразднить непосредственный образ мысли. Это стадия мирового мифотворчества. Здесь появляется ритм, “рябь на зеркальном отражении образов мира”. Жизнь идей (в нас и мире) постигается двояко: иерархическая жизнь ритма вне нас и в нас, — “что в нас музыка, то вне нас голоса иерархий”. Эта стадия связана с замкнутой познавательной сферой, отмеченной ритмом мысли, действующим по законам “оплотнения”. Здесь становятся возможными философия, религия. Соединение фантазии мысли с еще более отдаленной эпохой растительной мысли. Мысль есть жизнь растений. Мыслить здесь значит, по Б., жить. Такая жизнь-мысль уподобляется сну без грез. Овладение инспирацией открывает миры бессознательного, где “куются судьбы”. Это первый опыт переживания судьбы, переживания свободы и необходимости. Здесь исчезает фанта-

зия и происходит первое пробуждение “подлинных духов”. Мысль представлена в виде древа познания. На этой стадии мудрое познание конкретизируется любовью. Инспирация, согласно Б., — мысль-София, мысль-собственно. Проникание духом мускул. Интуиция связана с появлением “слова, создающего мир”. Непосредственной данности уже нет, но есть интуиция. “Имагинация открывает нам мысль от всего в мысли чувственного; инспирация преображает нам чувство; интуиция преображает нам волю”. Для космологической картины Б. характерно выстраивание своего рода симметрических архитектурных соответствий, задающих фундаментальные структуры мироздания. Например, трехстадийности сотворения мира, включающей в себя: 1) создание в Боге человека и мира, 2) выпадение человека и мира из божественных недр, 3) соединение их в человеческой деятельности обожения себя и мира — соответствуют три стадии познания: 1) хаос данности, 2) распадение мысли и предмета, 3) восстановление целостности; три прообраза “былей сознания”: 1) космический, 2) бытийно-растительный, 3) мифологический; троичный путь жизни: 1) восстание Я в Боге, 2) смерть во Христе, 3) воскресение в духе и истине. Аналогичны “семь планов жизни”, “семь состояний сознания”, семь культурных зон, семь стадий Вселенной и т. д. Символизм Б. сыграл значительную роль в развитии русского модернизма.

А. В. Лаврухин

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

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

В. В. Лобач

БЕНЕДИКТ (Benedict) Рут (1887—1948) — американский антрополог, этнопсихолог и поэт. Доктор философии (1923), профессор Колумбий-

ского университета (1948). Окончила Вассар-Колледж в Пуффкипси (штат Нью-Йорк). В 1909 получила диплом бакалавра гуманитарных наук по специальности "английский язык". Преподавала в Калифорнии в школах для девочек. В 1919 поступила на курсы Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Продолжила обучение у антрополога Боаса в Колумбийском университете. После защиты диссертации "Концепция духа покровительства в Северной Америке" (1923) работала в Колумбийском университете помощником и преемником Боаса. С 1922 сотрудничала с М. Мид. Осуществила антропо-психологическое исследование племен индейцев Северной Америки. В 1926—1928 была президентом Американского этнологического общества. В 1928 опубликовала первые статьи по проблемам культурной антропологии. Исследовала взаимосвязи психики и культуры, психологии и антропологии. Осуществила психологическую ориентацию антропологии. В результате социально-антропологических исследований пришла к выводу, что этнические особенности определяются преимущественно социальной средой, в которой существуют люди. В статье "этос культуры" — специфическая совокупность структур, основных общественных ценностей и установок, определяющая содержание и направленность воспитания детей и жизнедеятельность взрослых. В 1934 в статье "Антропология и аномалия" показала, что представления о "нормальном" и "аномальном" являются относительными и варьируются от культуры к культуре. Подчеркивая культурогенный и релятивистский характер данных представлений, отметила, что их относительность распространяется и на социальное, и на сексуальное поведение людей. Изучала "транскультурные" факторы, позволяющие сглаживать и уменьшать этноцентризм и межнациональную враждебность. С позиций психоаналитических ориентаций исследовала воздействие культуры на личность. В значительной части описывала изучаемые явления посредством категориально-понятийного аппарата психоанализа и психиатрии. Содействовала распространению психоаналитических идей и стимулировала интерес психоаналитиков, психологов и психиатров к проблемам культуры. В 1934 опубликовала книгу "Паттерны культуры", которая и поныне пользуется популярностью. В качестве одной из возможных трактовок культуры предложила ее понимание как относительно определенной совокупности предписаний для личности, сопряженных с ее душевной организацией и возможностями самореализации. Показала решающую роль культуры в создании различных образов жизни. Опровергала примитивные представления о линейной направленности исторического процесса и подчеркивала не-

граниченность "конфигураций культуры". Обосновывала недопустимость войн и любых форм дискриминации. Боролась за права человека. Выступала против существования цензуры. Организовала сбор подписей под письмом протеста против нацизма и расизма. Осуществила исследование этноса зуни в Нью-Мексико и изложила результаты этой работы в книге "Мифология зуни" (1935, в двух томах). Во время Второй мировой войны разрабатывала культурно-антропологическую методологию дистанционного исследования культур посредством анализа их "продуктов" (произведений литературы, искусства и т. д.). В 1946 опубликовала книгу "Хризантема и меч", в которой изложила результаты такого исследования японской культуры. Выявила и проанализировала существование и взаимодействие типов культур эстетизма и милитаризма в японском обществе, государстве и национальном характере. Показала возможности и перспективы развития Японии в условиях мира. В послевоенный период осуществила дистанционное исследование культур России, Польши, Китая и др. С 1947 была президентом Американской антропологической ассоциации. Оказала влияние на развитие и социально-культурные ориентации современной антропологии. Автор книги "Раса, наука и политика" (1940) и других работ по проблемам антропологии и этнопсихологии.

В. И. Овчаренко

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

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

А. А. Баканов

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940, покончил с собой на францужско-испанской границе, спасаясь от нацистов) — немецкий философ и историк культуры. Его работы получили известность начиная с 1960-х, когда впервые было издано (при непосредственном участии Адорно) систематическое собрание его сочинений; 7-томное собрание сочинений Б. опубликовано в 1972—1989. Основные сочинения: “Исбранное родство” (1922), “Происхождение немецкой трагедической игры” (1925, опубликована в 1928), “Московский дневник” (1926—1927), “Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма” (1937—1939), “Что такое эпический театр?” (1939), “О понятии истории” (включает в себя 18 “афоризмов” или “тезисов”, 1940) и др. Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе Франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Б. изучал философию в Берлине, Мюнхене и Берне. В 1919 защитил диссертацию “Понятие художественной критики в немецком романтизме”. “Происхождение немецкой трагедической игры” в качестве докторской диссертации было отвергнуто Франкфуртским университетом из-за ее необщности. В 1925—1926 Б. посетил Москву, стал активно изучать работы Маркса, Энгельса и Ленина. С 1933 жил в Париже. Тогда же началось его сотрудничество с Институтом социальных исследований во главе с Хоркхаймером. В центральной работе “Труд о Парижских пассажах”, которая является частью незавершенного проекта исследования культуры 19 в. (готовился в 1927—1940, опубликован в 1955), Б. анализирует конкретные феномены парижской культуры 19 в., развитие которых выражает становление современной капиталистической эпохи. Архитектура, живопись, литература рассматриваются Б. как взаимосвязанные части единого исторического контекста, который формируется на основе развития способа производства: по Б., художественное произведение суть “интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций” своего времени. (Сферу эс-

тетического Б. трактовал в качестве своего рода медиума философского постижения мира и истории. По мысли Б., “французская революция понимала себя как вновь оживший Рим. Она цитировала древний Рим точно так же, как мода цитирует костюм прошлого. мода имеет чутье на актуальное, в каких бы дебрях прошлого оно ни двигалось. Она есть прыжок тигра в минувшее... Этот прыжок под... небом истории есть тот диалектический скачок, который Маркс назвал революцией”.) Критический анализ культуры французской буржуазии сочетается у Б. с бережным археологическим описанием мельчайших элементов и ностальгической констатацией упадка. Осмысливая “трагическую игру” барокко, Б. предвосхищает постмодернистский тезис об отсутствии “финальных” смыслов в компонентах духовной культуры. Аллегории века барокко могут, по Б., означать все что угодно и всегда иное, нежданный предмет целиком растворена в субъективном волонтаризме аллегорических означиваний: в аллегорических фигурах “трагической игры” история человечества суть история мук и испытаний, на языке же символов природа воспринимается как промысел спасения и преображения. Согласно Б., утрата именем и вещью взаимного соответствия (сразу же вслед за грехопадением Адама) и результируется в том, что язык должен трактоваться не как орудие адекватной коммуникации, а в качестве производной формы всего сущего. Поскольку любая вещь обладает неким духовным содержанием, постольку язык сопрячен любым вещественным осуществлениям и проявлениям: словесная коммуникация — лишь фрагмент функционирования языка. По мысли Б., имя как особый предмет, на котором центрируется интерес философии языка, только и способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта. В эссе “Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости” (1936) Б. использует идеи Маркса для пересмотра традиционных трактовок искусства. Б. указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно искусство основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционному произведению искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления. Произведение искусства утрачивает свою “ауру” и уникальность, оно вырывается из исто-

рии и традиции. Фотография и кино становятся стандартными свидетелями исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, указывает Б., представляет собой противоположность оператору. Если первый соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то последний глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение по-новому из множества фрагментов. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Кино расширяет границы восприятия и уничтожает расстояния, позволяя предпринимать мельчайший анализ реальности, подобный работе психоаналитика. Искусство, подчеркивает Б., становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организующей массы, а также средством снять противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования. Единственным способом противостояния фашистской эстетизации политики является, по мнению Б., возможность коммунистической политизации искусства. Полемизуя в новых исторических условиях с кантовской трактовкой “опыта”, Б., анализируя творчество Бодлера, приходит к выводу о трансформации “аурного” опыта классического искусства в совокупность шоковых переживаний общества 20 в. (Именно Бодлер, согласно Б., с его “Цветами зла” эстетизировал это самое зло для публики середины века.) Особый интерес вызывает в конце 20 в. мысли Б. по философии истории. Оценивая историю (например, девятый тезис сочинения “О понятии истории”) как “единственную катастрофу”, как чреда “руин” (см. Руины), на которые зрит “ангел истории”, уносимый в никуда “бурей прогресса”, Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. По его убеждению (тезис 16), “исторический материалист” не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становится во времени, приходя к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает “вечный” образ прошлого,

исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б., «существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не узнало себя в качестве мыслимого в нем» (тезис 5). Б. полагал, что не должно быть заимствований понятийных комплексов исторической нормативности: он как отвергает гомогенное и пустое «время», наполняемое благодаря «упрямой вере в прогресс» эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма — «нейтрализации» таких масштабов, когда история выступает музеем и «может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей». Трактовка исторического времени осуществляется Б. в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: оно совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (дление) истории, и феномена эмфатического обновления сознания («каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти» — тезис 18). Как впоследствии отмечал Хабермас, Б. было осуществлено определенное «оборачивание» горизонтов «ожидания» и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Ретроспективно, движение мысли Б. от «философии апофатического» к «апокалиптическому» и — далее — к «культур»-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли Деррида, наряду с «тремя религиями, Марксом и Хайдеггером») оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции 20 в. (см. Деконструкция).

А. А. Грицанов, А. В. Филиппович

БЕРГЕР (Berger) Артур Аза (р. 1933) — американский ученый, специалист в области качественных методов в социологическом исследовании, теории и практики речевого воздействия, специфики функционирования текстов в поп-культуре и в интерактивном пространстве новых технологий, специфики в области технологий рекламы (в том числе политической), других жанров массовой коммуникации. Профессор кафедры телерадиовещания и электронной коммуникации государственного университета Сан-Франциско, где он работает с 1965. Окончил бакалавриат университета Массачусетс (по специальности «английский язык»), магистратуру университета Айова (по специальности «журналистика») и докторантуру

в университете штата Миннесота (по специальности «американские исследования»), где и начал свою педагогическую карьеру (1960—1965). Работал также в Миланском университете (1963—1964) и Анненбергской школе коммуникации университета Южной Калифорнии (1984—1985). Автор более ста статей и около сорока книг, среди которых научные, научно-популярные и учебные издания. Многие из книг Б. уже многократно переиздавались. Среди них — «Видеть значит верить: введение в видеокоммуникацию» (1989, 1998); «Технологии исследования средств коммуникации» (1982, 1991, 1998), пользующаяся наибольшей известностью; «Наука в современной культуре» (1984, 1986, 1998). Среди относительно недавних книг Б. можно назвать такие, как «Основы теории массовой коммуникации» (1995), «Гений еврейского юмора» (1997), «Нарративы в поп-культуре, СМИ и повседневном общении» (1997), «Искусство комедии» (1997), «Вскрытие постмодерниста» (1997). Книги Б., увидевшие свет в 2000, — «Методы исследования СМИ и коммуникации», «Реклама и культура потребителя», «Еврейское жестикоулирование». Основная тема научных интересов Б. — безусловная недостаточность изучения текста как социального документа, явления культуры, искусства или же повседневной жизни каким-либо одним методом. Б. активно пропагандирует и воплощает в собственной исследовательской практике идею сочетания различных дисциплинарных методик/практик/технологий, среди которых семиотика, марксистская теория, теория психоанализа, социологические подходы. Развивая свой метод работы с текстом (наиболее полно представленный в книге «Агитпопулизм», 1989), Б. вводит и широко использует метафору «секретный агент» с целью демонстрации множества «тайников»/«секретов» в практически любом тексте, которые исследователю необходимо обнаружить и вскрыть. Проблема, по мнению Б., заключается в том, что трудно быть уверенным, какая именно методика раскрывает правду или хотя бы в большей степени говорит правду, чем другие.

А. А. Berger, И. Ф. Ухванова-Шмыгова

БЕРГЕР (Berger) Питер Людвиг (р. 1929) — американский социолог, ведущий представитель феноменологической социологии знания. Возглавлял Институт экономической культуры Бостонского университета. Основные сочинения: «Шум торжественных ассамблей» (1961), «Двусмысленное видение» (1961), «Введение в социологию» (1963), «Социальное конструирование реальности» (1966, совместно с Лукманом); «Священная завеса» (1967); «Слухи об ангелах» (1969); «Бездомное сознание» (1973), «Пирамиды жертв» (1975); «Лицом к современности» (1977), «Капиталистическая

революция» (1986), «В поисках Восточно-Азиатской модели развития» (1988) и др. Творчество Б. посвящено разработке проблем феноменологической социологии знания, социологии религии, теории модернизации. Теоретическая концепция Б. синтезирует социологические традиции, идущие от М. Вебера и Дюркгейма, феноменологически ориентированную социологию Шюца и символический интеракционизм Дж. Г. Мидса. В работе «Социальное конструирование реальности» Б. определяет человеческую реальность как реальность социально сконструированную и уделяет особое внимание исследованию взаимосвязей между институтами и легитимирующим «символическим универсумом» в виде науки, искусства, философии и религии. Религиозный подуниверсум играет стратегическую роль при конструировании и легитимации реальности благодаря способности религиозных институтов представлять институциональный порядок во всей его целостности, устанавливая стабильную символическую завесу для всего общества («Священная завеса»). Символические представления интеграции есть то, что Дюркгейм называл «религией». Это означает, что для анализа институционального порядка необходим анализ знания о социальном мире, имеющегося у членов общества. В сумме оно представляет собой «то, что каждый знает», — совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и дотеретический массив знания рецептов, передаваемый по наследству. Теоретически сложные легитимации появляются в определенный момент истории институционализации, конструируя «номос» — когнитивно-нормативный комплекс, упорядочивающий индивидуальный опыт членов общества, хранящий смысл и порядок в объективных и субъективных структурах, который вновь и вновь подтверждается в символических объектах или символических действиях. Символический универсум как матрица значений накладывается на общество и индивидуальные биографии, на явления, происходящие в рамках этого универсума; им охватываются и возможные маргинальные ситуации — мир снов, фантазий, смерть, которые ставят под сомнение само собой разумеющийся характер повседневной жизни. Но большинство современных обществ являются плюралистичными, т. е. в них одновременно сосуществуют несколько символических подуниверсумов, каждый из которых воспринимается как нестабильный и ненадежный, релятивизируется, а акцент реальности переносится на сферу субъективности. Повседневная жизнь также оказывается все менее проникнутой священными силами в ходе осуществления «субъективной секуляризации», по-

следствия которой определяются Б. как деструктивные и приведшие к “кризису идентичности”. Секуляризация как один из моментов модернизации враждебна, по мнению Б., трансцендентному измерению человеческого бытия. Выход из кризиса видится Б. в контрмодернизации и в использовании идущего от Шлейермахера индуктивного подхода к интерпретации религиозных феноменов, который позволяет проследить традицию до первоначального опыта и сделать собственный выбор.

С. А. Радионова

БЕРГСОН (Bergson) Анри (1859—1941) — французский философ, возродивший традиции классической метафизики, один из основоположников гуманитарно-антропологического направления западной философии. Представитель интуитивизма, эволюционистского спиритуализма и “философии жизни”. Испытал влияние идей неоплатонизма, христианского мистицизма, Спинозы и Гегеля (см. *Творческая эволюция*), психоанализа и психоаналитически ориентированных учений. Доктор философии (1889) — две диссертации: “Опыт о непосредственных данных сознания”, “Идея места у Аристотеля” (на лат. языке). Профессор Коллеж де Франс (1900—1914). Член Академии моральных и политических наук (1901), ее президент (с 1914). Член Французской Академии наук (1914), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). В 1911—1915 читал курсы лекций в США, Англии и Испании. Первый президент (с 1922) Комиссии Лиги наций по интеллектуальному сотрудничеству (будущая ЮНЕСКО). Умер в оккупированном нацистами Париже. Основные работы: “Материя и память” (1896), “Смех. Очерки о значении комического” (1900), “Введение в метафизику” (1903), “Творческая эволюция” (1907), “Восприятие изменчивости” (1911), “Сновидения” (1914), “Духовная энергия” (сборник выступлений, 1919), “Длительность и одновременность”. По поводу теории относительности Эйнштейна (1922), “Два источника морали и религии” (1932), “Мысль и движущаяся” (сборник выступлений, 1934) и др. Все труды Б. вносились католической церковью в Индекс запрещенных книг. Разделяя посылки философского спиритуализма о том, что человек есть дух, что духовность — единственный подлинно человеческий вид активности людей, в ходе которой они продуцируют смысл вещей, Б. отстаивал идею безусловного наличия физического тела и материального универсума. (По Б., создание позитивной метафизики достижимо на фундаменте чистой психологии.) Духовное у Б. нематериально лишь в том понимании, что оно — перманентно воспроизводимая творческая энергия, генерирующаяся при этом в реальных условиях. Полемизируя

с эволюционизмом Спенсера, Б. подчеркивал, что материальным вещам приложимо свойство пространственности, временная же длительность — удел сознания. Вне последнего не может быть ни прошлого, ни будущего, ни скрепляющего их настоящего. (В отличие от Канта, для Б. время — не априорная форма внутреннего созерцания, но само содержание внутреннего чувства, созерцания “я”; непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом.) По Б., “...в сознании случаются события неразделимые, в пространстве одновременные события различными, но без последовательности в том смысле, что одно не существует после появления другого. Вне нас есть взаиморасположенность без преемственности, внутри нас есть преемственность без внешней рядоположенности”. Именно этим тезисом Б., в частности, обосновывает собственный взгляд на сознание, оказывающийся противоположенным установкам детерминизма. Жизнь сознания, согласно Б., нерасложима на дискретные составляющие. Предсказания невозможны в той области, где явления могут быть тождественны исключительно сами себе. Репертуары нашей активности обуславливаются только нами самими, какими мы являемся, какими мы осуществились. Свобода людей — модус совпадения их поступков с их персональностью, с их личным началом. Сознание, по мнению Б., не может трактоваться как вещь в ряду вещей: “Я нерушимо, когда чувствует себя свободным в непосредственно данном... Доказать собственную свободу оно не может иначе чем посредством пространственных рефракций... Механистический символизм не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть принцип свободной воли”. Анализируя взаимосвязи и взаимопереходы двух видов реальности (духа и материи) в контексте проблемы рассмотрения мысли как функции мозга, а сознания — в качестве эпифеномена церебральной деятельности, Б. отвергал обе традиционалистские крайности трактовки данного вопроса. Мозговые функции, по Б., не в состоянии объяснить значимую совокупность феноменов сознания человека. Память у Б. идентична сознанию, но последнее включает в себя мириады того, чего никогда не будет в состоянии адаптировать и постичь наш мозг. Травмы мозга разрушают не столько сознание, сколько механизмы его сцепления с реальностью. Тело действует на предметы внешнего мира, опираясь на прошлый опыт, на “образы объектов” (этот процесс Б. обозначает понятием “перцепция”). В любое действие в настоящем времени вплавлено определенное прошлое. (По убеждению Б., “...мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, которые она встречает и вовлекает в свое движение; потому и кажется,

что она связана с эпохой, в которую жил философ. Но часто это всего лишь видимость. Философ мог виться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; он иначе формулировал бы свои мысли; возможно, ни одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое.”) Память, трансформируясь, “схватывает” прошлую жизнь человека в ее тотальности, “перцепция” выступает как процесс постоянного выбора и отбора, укорененного в его настоящем, сегодняшнем бытии. Так перцепция очерчивает границы сознанию, одновременно вытесняясь в его резервуары. В границах такого подхода Б. исследовал проблемы динамической природы времени, “длительности” восприятия, “подпочвы сознания”, сознания, “сверхсознания”, бессознательного, памяти, интуиции, сновидений, сопереживания, развития, познания, творчества, свободы и др. Решая одну из базовых для 20 в. интеллектуальных проблем об истинном соотношении философии и науки, Б. опирался на ряд спекулятивных несущих конструкций: концепцию “творческой эволюции”, идею “жизненного порыва”, а также на трактовку интуиции как инструмента прямого контакта с вещами и сущностью жизни как длительности. Идея “первичной интуиции” у Б. отражает его идею “длительности” (франц. *durée* — «дление») — психологического, субъективного времени, которое нетождественно статичному времени научного познания и которое предполагает взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, перманентное становление новых форм внутренней жизни. В последней, по мнению Б., “нет ни окоченного, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия, которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования”. “Длительность”, образующая “ткань психологии жизни”, и задает, согласно Б., духовное своеобразие индивидов. В отличие от традиционных подходов рационалистического типа, стремящихся реконструировать репертуары познающего сознания и логического мышления, Б. ориентировался на прояснение многомерной модели сознания: от внешних, интеллектуальных, обслуживающих практические социальные потребности слоев, до внутренних, дорефлективных, недеформированных воздействием интеллекта и языка. (Противопоставляя на протяжении всего своего творчества научного наблюдателя философскому персонажу, который “проходит” сквозь “длительность”, Б. стремился подчеркнуть, что имен-

но первый из них порождает второго — не только в физике Ньютона, но и в физике относительности Эйнштейна.) Согласно Б., и философия рационализма, и ассоциативная психология, и психофизика, интерпретирующие сознание как последовательность рядоположенных состояний, параметры которой могут быть охарактеризованы посредством количественных методик, не в состоянии описать человеческую субъективность. Резкое разведение Б. “длительности” и пространства; отвержение Б. принципа психологического детерминизма, постулирующего существование в сознании взаимообуславливающих друг друга состояний и противоречащего возможности свободы; критика Б. доктрины психофизиологического параллелизма; четкое различие, отмеченное Б. между временем как параметром физического описания реальности как одной из координат движущейся точки и временем как мерой и величиной жизни человека, в значимой мере обусловили пафос феноменологии Гуссерля, утверждавшего, что именно представители его философской школы выступают “подлинными и последовательными бергсоновцами”. Отвергая классический догмат о субстанциальности сознания (“... есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре... Изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь... Нигде субстанциальность изменчивости так не видна, так не ощутима, как в области внутренней жизни”), Б. стремился создать теорию субстанции принципиально нового характера, принципиально индетерминистскую концепцию сознания, единство которого достигается самой его временностью, постоянным “интегрирующим” влиянием настоящего и прошлого, стягивающим в единое целое его разнообразное состояние. Применительно к сознанию как процессу, по Б., ни в какой момент времени невозможно вычленивать что-либо устойчивое: “Отношение внутренней причинности есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух явлений, друг друга обуславливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в закон, между тем как глубокие психологические акты даются раз сознанию и больше не появляются”. Отвергая существование в сфере духовной жизни законов (в отличие от непосредственных фактов), Б. подчеркивал, что, поскольку исключено предвидение будущего, означающее, в свою очередь, принципиальную невозможность знаний либо предположений о возможном, постольку возможное не существует в принципе — оно выступает как ретроспективная оценка, сформулированная “после того,

как” (“возможное — мираж настоящего в прошлом...”). Первичным, неопределимым фактом сознания Б. полагал свободу (“свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный... всякое определение свободы оправдывает детерминизм...”). Индивид свободен, по Б., изначально: по сути, “длительность” и свобода для Б. синонимичны — они не доступны ни интеллекту, ни работе мышления. Теория сознания Б. была дополнена им сопряженной концепцией социальных ценностей. Трактую мораль как продукт либо “общественного прессинга”, либо “любовного порыва”, Б. подчеркивал, что в первом случае (“статическая мораль”) человек являет собой элемент некоего механизма и, действуя соответственно, порождает для себя “закрытую” (авторитарную и националистическую) модель общества — продукт эволюционного круговорота, к которому неприменимы категории прогресса и возможности продвижения “жизненного порыва”. “Открытое” же общество, пророками которого были, по Б., пророки Израиля, Сократ и Иисус Христос, основано на абсолютной морали творческой личности, на признании главной ценности идеалов целостного человечества, на предельном динамизме общества и его институтов. По мнению Шелера, величие Б. заключалось “в той силе, с которой он сумел дать иное направление отношению человека к миру и душе. Новое отношение можно охарактеризовать как стремление полностью положиться на чувственные представления, в которых выступает содержание вещей; это новое отношение характеризуется как проникновение с глубоким доверием в непоколебимость всего “данного”, выступающего как нечто простое и очевидное; его позволительно квалифицировать также как мужественное саморастворение в созерцании и любовном стремлении к миру во всей его наглядности”. Бергсонизм выступило, безусловно, как одна из наиболее модных и рафинированных философских систем 20 в. (См. также *Жизненный порыв, Творческая эволюция.*)

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

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

пригород Парижа), профессор Русской религиозно-философской академии в Париже. Основатель и редактор русского религиозно-философского журнала “Путь” (Париж, 1925—1940), а также редактор издательства ИМКА-ПРЕСС. Огромное литературное и философское дарование, религиозные искания плодотворно и богато отразились в творчестве Б., вобравшем в себя также и плоды его сомнений и трагических конфликтов с самим собой. В работах “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии” (1901), “Философия свободы” (1911), “Смысл творчества. Опыт оправдания человека” (1916), “Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности” (1918), “Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы” (1923), “Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии” (1923), “О назначении человека. Опыт парадоксальной этики” (1931), “Основная антиномия личности и общества” (1931), “Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм” (1932), “Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы” (1934), “Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения” (1934), “Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности” (1937), “Человеческая личность и сверхлические ценности” (1937), “Истоки и смысл русского коммунизма” (1937), “О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии” (1939), “Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19—20 века” (1946), “Самопознание. Опыт философской автобиографии” (1949), “Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого” (1952) и др. Б. исследовал проблемы свободы и кризиса культуры, размышлял над путями русской и всемирной истории двадцатого столетия, осуществлял изыскания историсофского характера. Эволюцию философских идей Б. можно разделить (Зеньковский) на четыре периода, каждый из которых определяется по тому акценту, который его характеризует. В первый период Б. выдвигает на первый план этическую проблематику. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в мировоззрении Б. Третий период определяется акцентом на историсофских вопросах (включая и характерный для последних лет Б. интерес к эсхатологии). Четвертый период связан с его персоналистическими идеями. Философские воззрения Б. базировались на ряде автономных идейно-ценностных комплексов, отражавших его индивидуальные предпочтения и приоритеты: своеобразной трактовке личности, оригинальной концепции свободы, идее метаисторического эсхатологического “смысла” исторического процесса. Противопоставляя объекты, феномены, мир, необходимость и дух (Бога), свободу, ноуме-

нальную реальность, Б. именно последнюю трактовал как подлинную “вещь в себе” — именно в структурах субъекта, личности и коренится потенциал человеческой духовной свободы. Посюсторонний мир у Б. — продукт “нисхождения”, “ниспадения” безосновной, безначальной свободы — самоосуществление духа в субъекте результируется, по Б., в отчужденных объектах, подчиненных необходимости. Объективация духовного начала, согласно Б., искажает его, лишь творческие усилия людей преодолевают отчужденную внеположность объектов человеку. Достижение состояния всеобъемлющего избавления от объективированности феноменов мира через прорыв свободы в эту сферу, конституирование радикально иного “внеисторического” бытия — смысл истории у Б. Различение мира призрачного (это “мир” в кавычках, мировая данность, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (“мир” без кавычек, “космос”, идеальное бытие, где царствует любовь и свобода) — одно из оснований миропредставления Б. Человек, его тело и дух находятся в плену у “мира”, призрачного бытия — это есть следствие грехопадения человека, описанного в Библии. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, “выйти из рабства в свободу”, из вражды “мира” в “космическую любовь”. Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: “Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность”. Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Б. таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Критикуя ханжеское отношение к этим вопросам современному ему обществу и церкви, Б. подчеркивает, что “это мучительнейший вопрос для каждого существа, для всех людей он также безмерно важен как вопрос о поддержании жизни и смерти. Это — проклятый, мировой вопрос, и каждый пытается в единении, тщательно скрываясь, таясь и стыдясь, точно позора, победить половое разъединение мира, эту основу всякого разъединения, последний из людей пытается любить, хотя бы по-звериному”. Глубинное основание полового влечения Б. видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божест-

венной. Это воссоединение в любви есть одновременное творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости, в космос, царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. “В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир”. По мнению Б., нет общественного прогресса — смысл истории в обретении людьми в собственной эволюции ипостаси обитателей “мира свободного духа”, находящегося вне реального исторического времени, в ином (“эсхатологического характера”) измерении. Соприкасание мира посюсторонней истории и “царства Божия” в купе с его подлинной духовностью потенциально осуществимо в любой момент времени: Бог, дух являют себя миру, не корректируя его. Созданная Б. система новых мировоззренческих ориентаций в миро- и человековедении была связана с выбором им жестко определенной системы гуманистических координат, осознанием и пониманием того, что по сравнению с человеческой личностью весь мир — ничто, “все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке”. Наиболее полно основополагающее значение моральной, истинно человеческой сферы в творчестве Б. прозвучало в книге “Смысл творчества”. Вся эта работа есть апофеоз человека, его моральное воззвличение, при котором основной задачей человека становится творчество. “Цель человека не спасение, а творчество”, — пишет Б. “Не творчество должны мы оправдывать, а наоборот — творчеством должны мы оправдывать жизнь”. Для Б. “творческий акт *задерживается* в мире искуплением”, а в моральном сознании, по Б., открывается внутренняя двойственность: “христианство, как мораль искупления, не раскрыло морального творчества”. Нельзя жить в мире и творить новую жизнь, пишет Б., с одной моралью послушания. А это уже попытка найти новую “этику творчества”, возлагающую на человека ответственность за его судьбу и судьбу мира. Апофеоз творчества связывается с персоналистической метафизикой, которую развивал Б. в книгах “О рабстве и свободе человека” и “Я и мир объектов”, с учением об “объективации духа”. По словам Б., в нем всегда была “влюбленность в высший мир”, а к “низшему миру — только жалость”, т. е. жалость к миру, который есть лишь “объективация духа”, а не подлинное бытие, не первореальность. По Б., есть два пути самореализации личности: “объективация”, или принятие “обязательных” форм жизни, и путь “трансцендирования”, или “жизнь в свободе”. Объективация всегда “антиперсоналистична”, ибо

обезличивает человека, создает “рабью” психологию. Личность в своем подлинном и творческом движении стеснена, как считает Б., неотвратимой и роковой объективацией, поэтому — “быть в мире есть уже падение”. Идея об объективации служит тому, чтобы отделить личность от мира, вобрать творчество вовнутрь человека. Но тогда творчество, которое стремится “овладеть” миром, теряет свой смысл, так как результаты творчества снова связывают нас с “падшим” миром. Понимая, что персонализм, отчуждая личность от мира, провозглашает не просто трагичность творчества, но и обесмысливает его, Б. ввел новое понятие “экспрессивности”, которая призвана стать на место “объективации”. “Экспрессивность” вводит нас в творчество и во внешний мир, но “сохраняет” и то, что было в личности. Однако преодолеть противоречивость концепции, которая формировалась всю жизнь, Б. так и не удалось: творчество у него неизбежно ведет к “объективации”, хотя оно же назначено ее разрушить. Признание примата личностного над социальным позволило Б. выступить против практики тотального подчинения индивида общественно-утилитарным целям и провозгласить свободу человека в качестве самодовлеющей ценности. Последовательно выступая против “разжигания инстинктов” масс и разгула стихии насилия, Б. стремился понять причины и механизмы несвободы человека и отчужденный характер создаваемой им культуры. По мысли Б., несмотря на героическую борьбу людей за свою свободу на протяжении почти всей своей истории, они все же остаются несвободными и в лучшем случае в результате всех своих усилий меняют одну несвободу на другую. В своей исторической судьбе, с точки зрения Б., человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. Вначале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, утверждает Б., вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развивает технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Тревога и печаль Б. по поводу неизбежности человеческого рабства побуждали его обратить внимание на комплекс освободительных и псевдосвободительных идей, циркулировавших

в то время в общественном сознании. Б., отдав дань увлечению Марксовой философско-социологической парадигмой, отвергнул ее затем из-за неприятия идеи пролетарского мессианизма, а также вследствие собственной ориентации на рассмотрение человека, его культуры и деятельности в контексте не столько “частичных”, идеологизированных, сколько универсальных критериев. В этой связи блестящий русский интеллектуал Струве, комментируя книгу Б. “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии”, подчеркивал, что истина и идеал у автора не заимствуют своего достоинства от классовой точки зрения, а сообщают ей это достоинство. Такова точка зрения философского идеализма. Принципиально же это — внеклассовая, общечеловеческая точка зрения, и было бы нечестно и смешно, по Струве, утаивать это. Отдавая должное марксизму как социологической доктрине, Б. отрицал его притязания на статус философии истории, ибо данному учению присуще отождествление духовного существа, “общечеловека” и человека классового, группового и эгоистичного с прагматичными и узкими целями и ценностями. Марксизм, по Б., выступая как объяснительная модель социологического уровня при анализе общественно-экономических процессов, не способен наполнить историю имманентным смыслом, сформулировать для человеческого действительный идеал исторического развития. В дальнейшем Б. обратился к задаче выработки нового религиозного сознания, которое должно было содействовать прояснению существа человека, духа, свободы и современной социальной ситуации. Именно с этих позиций Б. осуществил исследование одной из наиболее запутанных и идеологизированных проблем социологического и социально-философского теоретизирования последних веков — проблемы равенства. Подвергая критике идею равенства как “метафизически пустую идею”, ведущую к энтропии и гибели социального мира, Б. провозгласил особую ценность свободы, любви к свободе и в конечном счете значимость права на неравенство. Б. был, пожалуй, одним из первых социальных философов, обративших внимание на формирование отчужденного характера социальных ценностей и социальных движений своего времени. В частности, Б. зафиксировал и дал своеобразную интерпретацию определенному роду трансформационным процессам в учении и политической практике социализма. По мысли Б., социалистическая идея как результат теоретической и практической деятельности людей обретает некую самостоятельную и самодовлеющую сущность, приобретающую при всей своей ан-

тирелигиозной направленности отчетливо выраженную телеологическую, мессианскую и религиозную окраску. В социализме, как религии, утверждал Б., проявляется что-то сверхчеловеческое, религиозно-тревожное и в социалистически-религиозном пафосе чувствуется уже сверхисторическое начало. Социализму как особой лжерелигии, согласно Б., присущи свои святыни (“народ”, “пролетариат”), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности (счастье будущих поколений как смысл существования людей), экстремально-эсхатологическое переживание истории, которая должна завершиться установлением “рая на земле”. Но это, по Б., демоническая религия. Основатели теории научного социализма, с его точки зрения, не интересовались тем, как их идеи трансформируются в психиках миллионов индивидов. Еще в 1907 Б. предупреждал, что в границах социалистического сознания рождается культ земной материальной силы, нарастает процесс гипостазирования общественных универсалий, порождающий устремление к сверхчеловеческому — к “новому земному богу”, возвышающемуся на груди человеческих трупов и развалинах вечных ценностей. Анализируя “истоки и смысл русского коммунизма”, Б. квалифицировал его как “неслыханную тиранию” и вскрыл людоедскую сущность большевизма, основанного на принципах антигуманизма, антидемократизма, отрицания свободы и прав человека, постоянно приносящего людей и их интересы в жертву ненасытному государству. Подвергая критическому анализу разнообразные концепции социального проектерства и социального утопизма, Б. констатировал, что утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем до сих предполагалось. Это суждение Б., беспощадная глубина которого, быть может, не вполне осознавалась даже им самим, стало апокалипсическим знаменем многострадального 20 в. Предельно негативно оценивая разнообразные социологические версии учения об общественном прогрессе, Б. настаивал на признании абсолютной и непреходящей ценности всякого поколения людей и всякой культуры. По Б., данное учение “заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существует только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранных, которое должно явиться в каком-то неведомом и чуждом для нас грядущем”. Нравственный смысл и пафос этого тезиса Б. противостояли революционистским риторикам, постулирующим пренебрежение человека к собственной судьбе, его самоуничтожение ввиду принадлежности

к “менее совершенному” поколению либо “менее прогрессивной” культуре. Одновременно Б. отвергал и цели тех реформаторов истории, которые видят смысл жизни поколений настоящего главным образом как процесс обеспечения достойной жизни грядущим поколениям. Размышляя в последние годы жизни о трагических судьбах России, Б. был твердо убежден в том, что обновление и освобождение Родины явится результатом не какого-то давления извне, а произойдет от имманентных импульсов, “от внутренних процессов в русском народе”. Возрождение прерванных культурных ценностей, принципов самоценности и суверенности личности, идеалов духовной свободы может и должно, по Б., выступить основанием для этого процесса. Будучи по существу романтиком и мало интересуясь реальностью, Б., мысль которого работала очень интенсивно, постоянно находясь под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими поисками, с его публицистическими темами; все его метафизическое дарование здесь проявлялось с огромной силой. В этой сфере Б. по праву имел мировое значение; к его голосу прислушались во всем мире. Наиболее значительный вклад Б. в диалектику русской и мировой мысли определялся его философскими построениями в сфере морали. Идеи Б. оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма, а также на социально-философские концепции “новых левых” течений во Франции 1960—1970-х.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

БЕРИЯ Лаврентий Павлович (1899—1953) — советский партийный и государственный деятель сталинского призыва, негативная “культурная фигура” (наряду с Н. И. Ежовым) марксистско-ленинских концепций роли личности в истории. В 1938—1953 занимал руководящие посты в системе НКВД-МГБ и правительства СССР. Один из активистов “Общества дружбы НКВД — СС”. По официальной версии, в июне 1953 арестован на заседании высшего партийного ареопага СССР, подвергнут суду и расстрелян в декабре 1953. В либеральной европейско-американских и ортодоксально-коммунистических интеллектуальных традициях абсолютно всех типов (вплоть до уровня судебных решений) характеризуется (вплоть до конца 20 в.) как главный конструктор, технолог и исполнитель силовых процедур воздействия на советское общество с целью удержания коммунистической партии власти и влияния в СССР в 1930—1950-х. Жизнь Б., а также финал его личной судьбы являет собой наглядную иллюстрацию механизмов функционирования идеологической системы социализма. Выстроенная по шаблонам и сценариям религиозно-миропредставления, модель миро-

объяснения “социалистического реализма” в ее пропагандистской ипостаси (ср., например: “мировая революция” — армагеддон как последняя битва с мировым злом; мера удовлетворения индивидуальных потребностей при коммунизме — образ жизни праведников в условиях обретенного рая и т. п.) предполагала в качестве атрибутивно значимого компонента официозных историко-общественных реконструкций образ (облик) индивидуального либо коллективного Антихриста (его функции в 1930-е и вплоть до гибели в 1940 исполнял Троцкий; в конце 1940-х на эту роль было определено еврейское население СССР и т. д.). Указанный фигурант ретроспективных социальных описаний предполагался активно включенным в совокупность значимых для государства общественных связей, а также субъектом выработки ряда общезначимых решений. Таким образом невозможность прогнозирования разрушительных последствий значительной совокупности осуществляемых социально-экономических программ (нормативная для тотального планирования) сводилась к результатам деструктивной активности данного социального субъекта. Характер обвинений, выдвинутых против Б. (одним из наиболее наглядных явилось инкриминирование Б. “морально-бытового разложения”), процедуры их доказательства, репертуар исполнения судебного решения являются косвенным, но при этом важным свидетельством неизбежности центрации всего содержания официозных идеологических систем в любых государствах социалистического типа вокруг нескольких личностно-олицетворяемых полюсов. Участники одного из них (определяемые *post-factum* на основе статистически неопределенных процессов осуществления аппаратных интриг) неизбежно оказываются обречены быть раньше или позже принесенными в жертву процедуре идеологического зомбирования населения с целью лишения его исторической памяти (Бухарин, Л. Каменев, Г. Зиновьев в СССР, группа Линь Бяо в КНР и т. д.). Стремительная трансформация (акцентированно наглядная) политического лидера высшего эшелона в представителя социальной категории “врагов народа” являет собой коммуникативно-мифологическую ипостась одного из важнейших механизмов социального контроля при социализме и в ряде государств посткоммунистического типа. Ширина диапазона расправ над такими “врагами” (от рядового вора до высшего чиновника) внешне эффективно противодействует любым потенциально осуществимым объективациям “кризисного сознания” индивидов в условиях многомерной эрозии устоев наличной организации социума. Деятельность Б. в качестве одного из наиболее активных организаторов перманентной и эффективной модер-

низации военной экономики, его роль в операциях советской разведки по освоению атомных секретов США, статус Б. как проектанта стратегических сценариев освоения Сибири, предлагавшиеся им после смерти Сталина репертуары возможных политических реформ (отказ от форсированного социалистического строительства в ГДР, амнистия всем заключенным, курс на определенную “ренициализацию” в национальных республиках и т. п.), соответствовавшие линии на известную “десталинизацию” советской системы, оказались по указанным причинам не оценены адекватно вплоть до начала 21 в.

А. А. Грицанов

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

ностями в действующем существе...” Б. постулирует принципиальную возможность мира в основании которой — Бог, автономный от сознаний людей. Становится очевидным, что Б. тонко отметил абсурдность предположения возможности существования вещи, которая воспринимается, вне собственно восприятия. Объекты последнего не существуют, по Б., вне человеческого духа. Бытие вещей состоит лишь в том, что они воспринимаются (*esse est percipi*). Объекты и ощущения не могут быть абстрагируемы друг от друга. По Б., нет вообще ничего реально существующего, кроме принципиально непознаваемой субстанции духа, души и моего Я. Согласно Б., существует не больше того, что мы ощущаем. Представления (являющиеся отпечатками божественного духа в людях) суть действительность для нас в той мере, в какой не идет речь о сновидениях, фантазиях и т. п. Любое представление об отсутствующем предмете неотделимо от комплекса сопряженных чувственных восприятий — эту проблему Б. считал неразрешимой для сенсуализма материалистического толка. В основе гипотезы о реальности материи, по Б., находится допущение, будто бы возможно, отвлекаясь от частных свойств вещей, констатировать абстрактную идею общего для них вещественного субстрата. По мнению Б., это невозможно, ибо наше восприятие всякой вещи без какого-либо остатка разлагается на восприятие определенной совокупности отдельных ощущений или “идей” (“идея”, по Б., — любая ощущаемая или воображаемая вещь). По мнению Б., для ориентации в колоссальной совокупности ощущений (“идей”) люди должны соединять (на основании собственных ассоциативных связей) разнообразные их комбинации в единую последовательность с общим для нее словесным знаком. По Б., “если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для использования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, понятных при некотором размышлении, люди комбинируют несколько представлений, которые получают либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь — в смысле сосуществования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь”. “Идеи” пассивны, усваиваются бестелесной субстанцией — душой, которая способна воспринимать их (разум) либо воздейст-

зовать на них (воля). Критериями истинности суждений людей по поводу соответствия или несоответствия ощущений реальному положению дел у Б. выступали следующие: “яркость” восприятия; “одновременность” подобных восприятий” у нескольких “конечных” (человеческих) духов; преимущественная согласованность “идей” между собой; предпочтение той системы знаний, которая более легка для постижения, более обозрима (сродни принципу “экономии мышления” конца 19 в.); соответствие наших восприятий восприятию Божественного существа. “Идеи” не могут быть подобиями внешних вещей, “идеи” могут быть схожи лишь с “идеями”. Б. признавал множественность духовных субстанций и “бесконечного духа” — Бога. При гибели всех воспринимающих субъектов вещи сохранились бы как сумма “идей” у Бога. Отвергая идею Локка о первичных и вторичных качествах, Б. провозгласил всякие качества вторичными, т. е. субъективными. Полемицизируя с мировидением Ньютона, Б. утверждал, что необходимо “научиться понимать язык Творца, а не притязать на объяснение всего только одними телесными причинами”. Выступал активным сторонником капиталистических, а не феодальных ценностей. Разделял убеждение, что источником всего богатства мира выступает труд. Ни одна дискуссия о материи непредставима и сегодня без упоминания Б. Любая полемика по проблемам зрительного восприятия как аспекта процесса познания, по вопросам роли абстракций и всеобщих языковых понятий необходимо предполагает учет воззрений Б. Кажущееся неразрешимым противоречие, сформулированное Б. и утверждающее, с одной стороны, существование тел независимо от ума и невозможность миропредставления людей по-иному, чем посредством духа, с другой породили, по-видимому, всю кантианскую линию в философии. Именем Б. назван приморский город в США, где расположен Калифорнийский университет.

А. А. Грицанов

БЕРН (Bern) Эрик (1910—1970) — американский психиатр и психоаналитик. Создатель транзакционного анализа. Ученик П. Федерна. Доктор медицины, профессор. Около 15 лет занимался классическим психоанализом, под влиянием которого разработал транзакционный анализ (анализ взаимодействий людей) — теорию и метод групповой психотерапии. В 1947 (с предисловием Брилла) опубликовал книгу “Психика в действии” (которая в дальнейшем многократно переиздавалась в разных странах под названием “Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных”). В 1949 опубликовал статью “Природа интуиции”. В 1949—1950 читал курсы лекций по психиатрии. Основные сочинения: “Структура и динамика организаций и групп” (1963), “Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений” (1966), “Секс в человеческой любви” (1970), “Что мы говорим после того, как прозвонил приветствие (Люди, которые играют в игры). Психология человеческой судьбы” (1972) и др. Занимался проблемами групповой психотерапии и терапевтической работы. Развивал идеи о психике как энергетической системе. Исследовал структуру человеческих взаимоотношений и модусы поведения (типичные для Взрослого, Родителя и Ребенка — три основных состояния Эго). В конце 1950-х руководил группой специалистов, исследовавших различные состояния Эго. В 1957 опубликовал статью о детском состоянии Эго. В 1961 издал книгу “Транзакционный анализ в психотерапии”, в которой дал полное изложение новых теоретических воззрений и результатов их практического использования. К 1962 открыл, выделил, исследовал и описал ряд игр как формы существования и взаимодействия людей (см. Игра). В 1966 прочитал цикл лекций по психологии секса. На протяжении ряда лет руководил работой организованного им Сан-Францисского семинара транзакционного анализа. Принимал активное участие в создании и деятельности “Международной ассоциации транзакционного анализа”. Оказал влияние на развитие новых психоаналитически ориентированных воззрений, теорию и практику групповой психотерапии, сексологию и пр.

В. И. Овчаренко

БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ (Bernard de Clairvaux) (1091—1153) — класик европейского мистицизма, теолог. Родился в знатной бургундской семье, в юности писал светскую лирику. В 1113 поступает в цистерцианский монастырь (аббатство Сито), в 1115 24-летний Б. К. основал аббатство Клерво и был посвящен в его аббаты знаменитым мистиком Вильгельмом из Шампо, основателем оплота французской мистики — монастыря Сент-Виктора. В звании аббата Клерво прожил всю жизнь, отказавшись от восхождения по иерархии клира. Аскет. Цистерцианский монашеский орден в целом отличается жесточайшим аскетизмом, однако об аскезе Б. К. слагали легенды еще при жизни: не желая отвлекаться от раздумий, он отказался встретиться с отцом, навестившим его в монастыре после смерти матери; Б. К. заливал себе уши воском, дабы среди людей оставаться глухим к их светности; будучи погружен в раздумия о Боге во время многодневного пути по берегу Женевского озера, с удивлением спрашивал потом у спутников, о каком озере они говорят,

и т. п. При всей отрешенности от сует мирских Б. К. вместе с тем в полном смысле может считаться духовным вождем своего времени: история первой половины 12 в. вершилась под его влиянием и несет на себе яркий отпечаток его личности. Его духовный авторитет был столь высок, что, будучи клервоским аббатом, Б. К. фактически руководил политикой современных ему пап (Иннокентий Второй был обязан ему престолом, Евгений Второй был его учеником), выступал советником светских государей, постоянно приглашался для разрешения политических конфликтов и большую часть жизни провел в разъездах, улаживая дела большой политики, выступая посредником между папским престолом и светской властью при дворах Европы. В политической среде, однако, Б. К. выступал не с позиций беспристрастного третейского судьи, но неукоснительно проводил в жизнь свое политическое credo: идею всемирного единства человечества на теократической основе, что на практике выливалось в решение политических проблем в пользу папского престола (например, в конфликте между папой Иннокентием II и Людовиком VII из-за епископской инвеституры). Активно участвовал в искоренении ересей, чья социальная ориентация могла быть оценена как антипапская (генрициане, “братство ткачей” и др.). В этом же контексте выступил инициатором Второго Крестового похода (1147), принимал непосредственное участие в создании устава рыцарского ордена тамплиеров (принят на Соборе в Труа в 1168). Пламенный оратор и выдающийся проповедник с колоссальным суггестивным потенциалом (сохранилась легенда о том, как он силой своего красноречия внушил германскому императору Конраду III — вопреки всякой логике и его собственному желанию — возложить на себя крест). В практике богопознания был однозначно сориентирован на мистику как непосредственное постижение “абсолютного света” в акте Божественного откровения (в силу чего, будучи последователем в своих взглядах, резко выступал против “отравы” рационализма схоластики). Б. К. является основоположником (вместе с монахами монастыря Сент-Виктор) французской мистической школы — специфического направления в развитии мистицизма, оформившегося затем в мощное идейное течение, охватившее всю Европу и наложившее свой отпечаток на всю западнохристианскую теологию. Специфические особенности христианской мистики, достаточно резко отличающие ее от других вариантов мистицизма и заключающиеся в напряженно выраженной интимной ориентации и тяготении к эротической терминологии, будучи объективно детерминированы своего рода эротическим подпольем культуры средневековой Европы (т. е. эроти-

ческой проблематикой, вытесненной за пределы культурной легальности, ищущей легитимного жанра и находящей таковой среди прочего в ортодоксальной мистике, как это ни парадоксально на первый взгляд), получили путевку в жизнь именно в произведениях Б. К. Мистическое учение Б. К. о любви к Богу основывается на философии неоплатонизма в его августиновском истолковании и центрируется вокруг слов апостола Иоанна “Бог есть любовь” (1 Ин, 4, 8 и 16). Основной жанр мистических произведений Б. К. — проповедь (“О почитании Бога”, “О ступенях смирения и гордости”, “О размышлении” и др.), основное содержание — любовь и восхождение к Богу, единение с ним в акте “слияния души с Богом” (86 проповедей на “Песнь Песней”). Вся аскеза и покаяние — лишь средства усовершенствования христианина в его любви к Богу: “Одному Господу и честь и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви. Любовь сама себе довлеет, сама по себе угодна и ради самой себя. В ней самой ее заслуга, она сама себе служит наградой. Любовь не ищет вне себя самой своей причины, не ищет для себя и плода, ее польза в самом ее проявлении. Я люблю, потому что люблю; я люблю для того, чтобы любить. Великое дело любовь”. Последняя фраза (знаменитая формула “*magna res est amor*”) по праву может рассматриваться как *specto* Б. К., выстраивая в его доктрине аксиологическую шкалу христианских добродетелей (из коих первые 4 заимствованы от античности) и сопрягая их с днями седмицы: умеренность, мудрость, мужество, справедливость, веру и надежду Б. К. относит к будним дням, любовь же — ко дню субботнему, ибо все христианские добродетели обретают в ней свое завершение. В любви, согласно Б. К., могут быть выделены различные ступени: 1) любовь к себе ради самого себя; 2) любовь к Богу ради себя; 3) любовь к Богу ради Бога; 4) любовь к самому себе единственно ради Бога. Последнее случается “тогда, когда человек в полном упоении божественном забудет о самом себе и, как бы отпавши от самого себя, весь погрузится в Бога и, слившись с ним, будет единым с ним духом”. Бог влагает в человеческую душу любовь к себе, и тогда, как к высшему благу, стремится она к единению с ним, начиная свое “божественное восхождение”. В различных своих работах Б. К. выделяет различное число ступеней этого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадильности является обязательной: “не вдруг хочу я стать высшим, постепенно возвыситься хочу”. Классическим является выделение таких ступеней, как “лобзание стопы, длани и уст Господних”, т. е. — соответственно — покаяние в грехах, утверждение во благе и единение с Богом. “Краса воздержания и посто-

янные плоды покаяния... восстановят тебя от нечистот... А поспею да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему, недостает, стучащему же отвернется”. Соединясь с Богом в едином духе, душа достигает в этом акте пределов Божественной любви, уподобясь Богу в праведности, блаженстве, красоте и знании и проникаясь божественной волей, сохраняя при этом, однако, и волю человеческую: “держим поднят голову к самым устам славы, дабы в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать; ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к нему припадаем в священном лобзании, дух един по снисхождению его становимся”. Таким образом, мистицизм Б. К., как и христианская мистика в целом, демонстрирует остро личную окрашенность и напряженную интимность переживания. По самооценке Б. К., в проповедях его “всюду говорит любовь; поэтому, если кто желает усвоить себе смысл того, что здесь сказано, то пусть полкубит”. В своих мистических проповедях Б. К. выступает как блестящий стилист, и подобно тому, как основные идеи и терминология его проповедей наложила свой отпечаток на содержание европейской мистики, задав базовую тенденцию ее эволюции, так и стиль Б. К. задал стилистическую парадигму для всей мистической теологии, в рамках которой стиль самого Б. К. остается непревзойденным образцом. Его построение текста организовано фактически по постмодернистскому принципу конструкции, где каждая фраза являет собой изящный коллаж скрытых и явных цитат, пересекающихся ассоциативных рядов с завершающим благозвучным кадансом (только тезаурус цитируемых источников сужен до Священного Писания), а целое характеризуется одновременно страстным пафосом и возвышенной трепетностью. Усвоение этого стиля западно-христианской мистикой задает особый вектор в европейской культуре, обнаруживающий свое влияние не только в духовной традиции, но и в светской поэзии (классический пример — южнофранцузская куртуазная поэзия, лирика трубадуров). За заслуги перед католической церковью Б. К. был причислен к лику святых (1174), цистерцианский монашеский орден уже в 12 в. носит имя бернардинского, два перевала в швейцарских Альпах, многократно пересекавшиеся им во время его дипломатической путешествий, названы его именем: Большой и Малый Сен-Бернар. Культура ставит иногда и неожиданные памятники; так и применительно к Б. К.: от названия альпийских перевалов имя “сен-бернар” перешло к породе собак, спасавших людей из-под снежных лавин на этих перевалах.

М. А. Можейко

БЕРНХЭМ (Burnham) Джеймс (1905—1987) — американский социолог и историк гуманитарного знания, сформулировавший теорию “революции управляющих” (одноименная книга “*The Managerial Revolution: What is Happening in the World*”, 1941). Другие сочинения: “Сдерживание или освобождение?” (1953), “Самоубийство Запада” (1964), “Война, в которую мы вовлечены” (1967), “Грядущее поражение коммунизма” (1968) и др. Б. полагал, что именно “новый господствующий класс” Запада (высшие инженеры, администраторы-менеджеры и интеллектуалы-гуманитарии), осуществляющий управленческие функции и при этом лишенный владения собственностью, способен в будущем обеспечить успешную реализацию как экономического, так и политического руководства в интересах всего общества. Теоретическая реконструкция Б. совокупных характеристик “нового правящего класса” оказала значимое воздействие на оценку перспектив возможной институализации тоталитарных структур в границах постиндустриального общества (см. Оруэлл). Была проявлена потенциальная значимость вертикальной системы организации власти (даже в большей степени, нежели неравномерного распределения частной собственности) для приобретения социумом формы общественной пирамиды с минимизированными обратными связями и реальным бесправием подавляющего большинства людей.

А. А. Грицанов

БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (1850—1932) — теоретик и деятель европейского социал-демократического движения. В 1872 примкнул к немецким социал-демократам. В 1881—1890 редактировал центральный печатный орган социал-демократической партии газету “Социал-демократ”. С 1902 входил в состав социал-демократической фракции рейхстага. В 1917 вместе с Каутским участвовал в создании “Независимой социал-демократической партии”. Принимал активное участие в деятельности II Интернационала. Автор ряда работ по теории и истории социалистического движения. Основные сочинения: “Проблемы социализма” (серия статей, 1896—1898), “Проблемы социализма и задачи социал-демократии” (1899), “Очерки по истории и теории социализма. Сборник статей” (1890—1899), “В защиту свободы науки. Сборник статей” (1898—1899), “Возможен ли научный социализм?” (1901), “Социализм” (1922) и др. В конце 19 в. Б. поставил вопрос о статусе и действительности марксистского социализма в новой исторической ситуации. Б. призвал отказаться от революционного толкования материалистической диалектики, ут-

верждая, что основной принцип социального развития, особенно сложных систем, — эволюционный. Считал, что в усложнившемся по своей структуре современном обществе возможно лишь постепенное преобразование экономических, политических и других социальных институтов, а любая попытка насильственно прервать эту постепенность чревата кризисом или катастрофой. По мнению Б., процесс концентрации производства в промышленности замедляется, а в сельском хозяйстве практически не происходит, монополии устраняют анархию производства и ведут к исчезновению глобальных экономических кризисов, развитие акционерных компаний ведет к “демократизации капитала”, так как распространение акций является средством для совладения собственностью для широких слоев населения. Б. пытался доказать, что собственность в своей корпоративной форме есть признак наступающего процесса, при котором класс капиталистов постепенно вытесняется административной стратой, интересы которой совпадают с интересами большинства общества. В вопросе собственности Б. придерживался мнения, что “коллективная собственность” разовьется не вследствие насильственного уничтожения капиталистической собственности, а через постепенное обобществление, под которым Б. понимал создание “общественных и товарищеских предприятий”, основанных на кооперативных началах. Допускал возможность при социализме частной собственности на мелкие и средние предприятия, но исходной формой социалистических общественных отношений считал кооперацию, кооперативную собственность, а не государственное средство производства и так называемое общественное присвоение, которое “имело бы последствием безграничную трату производительных сил, бессмысленную экспериментацию и бесцельное насилие...”. Б. одним из первых среди социалистов поставил вопрос о саморазвитии и приспособляемости капитализма, результатом которых является изменение содержания классовой борьбы (затухание и поиск социальных компромиссов), демократизация форм капиталистической собственности и государства, сохранение мелких и средних предприятий, повышение и выравнивание жизненного уровня различных социальных слоев и групп, большая доступность образования, возможность создания на производстве самоуправленческих структур и т. д. В развитии демократии Б. видел не только средство, но и цель, сущность социализма. Отсюда вытекали, по мнению Б., и следующие задачи социал-демократии: постепенная социализация частной собственности, демократизация общественных ин-

ститутов, так как партия не может уповать на грядущий всеобщий кризис капитализма, ибо экономическое развитие свидетельствует о стабилизации капиталистического хозяйства. Новые социально-экономические реалии, утверждал Б., опровергли тезис Маркса и Энгельса о политической революции как единственно действенном средстве преобразования капиталистического общества и диктатуре пролетариата как необходимым и достаточном средстве переустройства экономики на социалистических принципах. Эти реалии, по Б., свидетельствуют о том, что движение к социализму возможно только реформаторским путем. Отсюда и знаменитый, столь часто критикуемый в прошлом революционными марксистами лозунг “конечная цель — ничто, движение — все”, в содержание которого сам Б. вкладывал следующее: чтобы прийти к “конечной цели” — к социализму, необходимо иметь ряд соответствующих предпосылок (рабочий класс должен созреть до своей эмансипации), которые создаются лишь в процессе “движения”. Поэтому, по Б., марксистское понимание социализма, в котором политическое и экономическое освобождение пролетариата осуществляется исключительно в ходе революционного захвата власти, является лишь абстрактной, лишенной конкретно-исторического содержания схемой. Эти мысли были продолжены Б. в работе “Возможен ли научный социализм?”, где было показано, что рассмотрение социализма как цели и неизбежного результата общественного развития за рамками социалистической доктрины и социалистического движения бессмысленно, так как социальные науки (в частности, социология) не в состоянии с достоверностью естественнонаучного знания обосновать, что общественный строй, за установление которого борются социал-демократы, наступит при любых условиях и обстоятельствах. Социализм, являясь учением о будущем обществе, в силу этого не поддается строго научному исследованию и доказательству, ибо основа всякой действительной науки — опыты, которого социалистическая доктрина не имеет: “...поэтому термину “научный социализм” я предпочел бы другое понятие, которое могло бы достаточно ясно выразить ту мысль, что социализм зиждется на основах научного познания, признает науку своим конститутивным элементом, но при этом не претендует на статус научного знания, близкого к созданию завершённой системы представлений о социализме”. Взгляды Б. на теоретические проблемы социализма, на перспективы социалистического движения критиковались радикальным крылом этого движения — революционными социалистами (Ленин, Плеханов, Ф. Меринг, Р. Люксембург и др.), в среде которых ревизия Б. отдельных положений Маркса и Эн-

гельса была воспринята как полный отказ от теории и метода марксизма, а его социалистическая программа — как альтернативная не только идеям марксистского социализма, но и социализма вообще. У Б. было много последователей, прежде всего среди германской социал-демократии, во Франции — мильерянисты, в России — “легальные марксисты” (Струве), “экономисты” (С. Прокопович, Е. Кускова). В современном социал-демократическом движении существует немало сторонников Б., он считается классиком современного социализма на Западе, положившим начало размежеванию реалистической и утопической традиции в социалистической теории. Его идеи легли в основу концепции “демократического социализма” — наиболее распространенной теории социалистического реформаторства. (См. “Демократический социализм”).

Е. М. Прилепко

БЕСКОНЕЧНОЕ — философская категория для характеристики бытия в его целостности и структурной расчлененности, его пространственных и временных, качественных и количественных свойств, видов и форм движения и развития. Проблема Б. была поставлена в самых первых учениях различных направлений мировой философии и впоследствии постоянно обогащалась достижениями математики, астрономии, физики и других естественных наук. В европейской философии одним из первых к проблеме Б. обратился Анаксимандр в своем учении о существовании “апейрона” (беспредельного). Согласно же Платону, “сросшие во единое” предел (конечное) и беспредельное (Б.) являются началами, заключенными в “вечно сущем”. Понятие Б. подверглось серьезной критике в учении Зенона из Элеи, который против представления о множестве вещей выдвинул ряд апорий, имея целью защитить и лучше обосновать точку зрения своего учителя Парменида, утверждавшего, что бытие едино, неподвижно и неизменно. Основным аргументом против множественности вещей у Зенона является необходимость вещей (в случае признания этой множественности) одновременного признания вещей бесконечно малыми (так как их можно было бы делить до бесконечности) и бесконечно большими (так как не было бы конца для накопления все новых и новых частей). В апориях против Б. (против множественности вещей), как и в апориях против движения, Зенон обнаружил действительную противоречивость этих понятий и на этом основании отверг их. Анаксагор выдвинул учение о “гомеомериях”, неразрушимых элементах (“подобночастных”), которых он признавал Б. количество (вопреки Эмпедоклу) и, вопреки Демокриту, считал бесконечно делимыми. Анаксагор предвосхитил современное математическое

учение о бесконечных множествах, в которых часть может быть не только конечной, но и бесконечной: примером такого бесконечного множества является натуральный ряд чисел, частью которого является ряд четных (или нечетных) чисел, который тоже бесконечен. В математике учение Анаксагора нашло благоприятную почву благодаря открытию пифагорейцами несоизмеримых величин — величин, которые не могут быть представлены рациональными числами: открытие иррациональных чисел, например. Аристотель отчетливо различал два вида бесконечности: потенциальную и актуальную. Создатель формальной логики, законы которой отказывают противоречию на право быть характеристикой адекватного миру мышления, Аристотель не признавал актуальную бесконечность, поскольку ее понятие противоречиво. В средневековой философии обращает на себя внимание диалектика Б. и конечного, развиваемая Николаем Кузанским. В бесконечности сливаются противоположности: диаметр окружности, являющийся отрезком прямой (как и вписанный в круг треугольник), сливается с самой окружностью, если сделать ее бесконечно большой. Эти идеи были восприняты и развиты Бруно в его учении о бесконечности миров во Вселенной, подобных земной жизни. Поддерживая и аргументируя мысль о бесконечной протяженности материальной субстанции Декарта, Спиноза бесконечность субстанции основывал на абсолютном характере ее существования. Преодолевая “дурную” бесконечность причинно-следственных связей, Спиноза приходит к пониманию природы как “причины самой себя”. Английский материализм 17—18 вв. в лице Гоббса и Локка отверг тезис о бесконечной протяженности субстанции. Кант, рассматривая связь Б. с конечным, понимал отношение этих категорий как антиномию чистого разума, как свидетельство его ограниченности и бессилия. Гегель, упрекая Канта в субъективизме и агностицизме, выступил с попыткой создать подлинно диалектическую концепцию Б. Диалектическое единство конечного и Б., по Гегелю, служит тем мостом, по которому человечество от познания конечного идет к познанию Б. Но Гегель отказывает конечному в подлинной объективности, конечное — лишь отблеск бесконечной идеи. Высмеивая и критикуя “дурную” бесконечность, образом которой является прямая линия, неограниченно продолжающаяся в обе стороны, Гегель выступил за “истинное” Б., образом которой для него является круг, линия всецело наличная и замкнутая на себя. В рамках марксизма проблема Б. считалась составной частью всех важнейших вопросов философии — о сущности внешнего мира и его развития, сущности человека и его познания и т. п. Б. (вместе

с конечным) трактовалась как атрибут материи. Логический аспект проблемы Б. был представлен в понятии диалектической логики “Б. логическое” (С. Церетели). Категория Б. входит в понятийный аппарат современного неотоцизма, в контексте идеи о бесконечности интерпретаций входит в философскую парадигму постмодерна.

Г. В. Белыев

БЕСКОНЕЧНОЕ ЛОГИЧЕСКОЕ — понятие диалектической логики, введенное грузинским философом С. Б. Церетели (1907—1966). Б. Л., по определению Церетели, “есть то, отрицание чего утверждает его же. Точнее: это есть утверждение чего-либо отрицанием его же”. Так, говоря, что нет убеждений, мы высказываем убеждение, т. е. подтверждаем существование убеждений. Б. Л. противоположно конечному логическому. Согласно Церетели, на категорию конечного логического опираются и ее выражают Аристотелевы положения о законе тождества, противоречия и исключенном третьем. К широко известным Аристотелевым законам формальной логики, помимо закона достаточного основания, Церетели добавляет закон различия, также открытый (лучше сказать: переоткрытый) Лейбницем в форме утверждения: “Все различно”. Например, по словам Лейбница, нет даже двух одинаковых листьев. Субстанциальный плюрализм Лейбница — положение о бесконечном многообразии субстанций (монад) и их сугубой индивидуальности — является онтологической проекцией закона тождества неразличимых (последний как раз и трактуется как закон различия), согласно которому не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. Конечное логическое есть всякая мысль, которая полагает (или отрицает) другие мысли (в соответствии с законом тождества или только с законом различия). Природу конечного (вообще конечного, а не только логического конечного) хорошо выражает понятие муда у Спинозы. Конечное, говоря словами Спинозы, есть то, что существует в другом, что имеет причиной другое и для осмысления чего необходимо осмысление другого. По Церетели, конечное есть также то, отрицание чего утверждает “просто иное”, но не “свое иное”. Например, истлевшее (сгнившее, измеленное и т. п.) зерно превращается во что-то другое (в “просто другое”), а не в растение (“свое иное”), т. е. выпадает из естественной цепи саморазвития. Точно так же и отношение мыслей в их подчиненности (соответствии) законам формальной логики образует систему конечных образований (конечное логическое), когда каждая мысль выпадает из цепи саморазвития, а сама эта цепь не имеет внутренней логики развития: включает противоречия, диалектиче-

ские скачки и отрицание. Как и конечное логическое, Б. Л. существует в форме суждений и умозаключений. Диалектическое понимание проблемы суждения (как и других форм мышления) означает умение отличать суждение как идеальное образование от его языкового (материального) воплощения в виде грамматического предложения. Суждение логически рефлексивно, так как отрицание суждения само есть суждение. Рефлексивность суждения (и вообще логическая рефлексивность) непонятна для формальной логики, тем более для такой логики, которая сводит логическое к грамматическому. Согласно Церетели, диалектический подход к проблеме субъекта суждения, в качестве которого формальная логика называет заранее сформированное понятие, заключается в том, что ни понятие не предшествует суждению, ни, наоборот, суждение не предшествует понятию. Они подразумевают и требуют друг друга, но так, что оба имеют одно начало. Субъект есть понятие в начале его полагания. С диалектической точки зрения предикат суждения в отношении субъекта является и тождественным и различным. Вследствие этого не может быть только аналитического или только синтетического суждения (как это было у Локка и Канта). Одно и то же суждение является и аналитическим и синтетическим. Связка “есть” (копула) имеет двойственную природу, она диалектична, так как показывает, что единичное, субъект, есть также не единичное, а общее. Диалектический подход трактует суждение как мысленное высказывание, заключающееся в утверждении — отрицании. Отсюда — понятие “бесконечного” суждения, согласно которому наряду с формально-логическими видами только положительных или только отрицательных суждений (“третьего не дано”) существует третий вид как определенное единство первых двух видов. Примером такого суждения может служить гегелевское высказывание, характеризующее противоречие механического движения: “Движущееся тело одновременно находится и не находится в одном и том же месте, т. е. одновременно находится в другом”. Бесконечное суждение может быть понято как вывод умозаключения, в котором снимается (разрешается) антиномия, представленная посылками этого умозаключения. Например, афоризм Сократа: “Я знаю, что я ничего не знаю”. Таким образом, формами существования Б. Л. являются особого вида суждения (умозаключения), из которых могут быть построены законы, теории, концепции, гипотезы и т. п. и которые выступают в качестве логических способов прорыва горизонта формальной логики.

Г. В. Белыев

БЕСОВСКАЯ ТЕКСТУРА — метафорический (однако, несмотря на это, широко распространенный в постмодернистской текстологии) термин Р. Барта, фиксирующий ризоморфную (см. Ризома) организацию текста. Ризоморфность последнего обусловлена двумя пластами причин. Во-первых, согласно парадигмальным презумпциям постмодернизма, текст не имеет устойчивой структуры и центра (см. Ацентризм), а потому и определенности значения (см. Означивание), — он может быть охарактеризован не столько посредством понятия константной “структуры”, сколько посредством понятия процессуальной и не-финальной “структуриации” (см. Текстовый анализ), предполагающей перманентную подвижность гештальтных параметров текстовой среды, последовательную смену различных способов конфигурирования и, соответственно, означивания последней. Во-вторых, в контексте постмодернистской концепции интертекстуальности (см. Интертекстуальность) актуализируется исходное значение общеевропейского корня *text* (лат. *textus* — ткань, переплетение): феномен текста — в полном объеме этимологии данного термина — представляет собой текстуру, образованную вследствие сплетения воедино различных семантических линий (смысловых “нитей”), извлеченных из других, внешних по отношению к рассматриваемому, текстов. Именно в данном аналитическом контексте Р. Барт вводит понятие “Б. Т.” текста (взамен линейной понятию и семантически однозначной “структуры”): “Текст же, в противоположность произведению, мог бы избрать своим девизом слова одержимого бесами (Евангелие от Марка, 5, 9): “Легион имя мне, потому что нас много”. Текст противостоит произведению своей множественной, бесовской текстурой”. По оценке Р. Барта, “каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык”. (См. также Номадология, Ризома, Интертекстуальность.)

М. А. Можейко

БЕССМЕРТИЕ — понятие, обозначающее преодоление смертности и забвения человека и человеческого рода. В обыденной жизни, в религиозной, философской и научной литературе употребляется в различных

смыслах. Можно выделить следующие наиболее часто употребляемые смыслы и соответствующие им виды Б.: действительное душевно-телесное продолжение жизни индивида после смерти (личное Б.); существование после смерти некой безличной психической сущности, которая поглощается абсолютной духовной субстанцией, Богом (метафизическое Б.); достижение на земле или в человеческом разуме некоторого вечного, непреходящего качества жизни (идеальное Б.); перевоплощение живущих на этой земле индивидов в будущие человеческие или другие живые формы (Б. как реинкарнация, или переселение душ); осуществление природно-биологической бесконечности человека, продолжение человеческой жизни через потомство (биогенетическое Б.); включение в вечный кругоборот природы субстрата человеческой телесности (материальное, физико-химическое Б.); бесконечное воздействие, влияние жизни и творчества когда-то жившего человека на умы, поступки и деятельность последующих поколений (социокультурное Б.); проявление значимости последствий прошлых событий человеческой истории в настоящем и сколь угодно далеком будущем (историческое Б.). Психологически каждый из видов Б. связан с надеждой на иммортализацию, преодоление смертности либо через продолжение жизни в потомстве (биогенетическое Б.), либо через продолжение своей жизни в результате своей деятельности (социокультурное и историческое Б.), либо через различные формы трансцендентной связи с вечными духовными сущностями и ценностями (метафизическое и идеальное Б.) и т. д. Вера человека в Б. и стремление к нему играют роль своеобразного психологического и ценностно-мировоззренческого гаранта цельности родового человеческого бытия и существования незбываемых высших ценностей и смыслов. Они обеспечивают психологическую защиту человека от страха смерти и дают ему возможность жить полноценной жизнью, невзирая на знание неизбежности своей смерти. Истоки представлений о Б. уходят в мифологическое сознание, приписывающее свойство Б. сверхъестественным силам и персонажам мифологии божевам. Древнегреческая мифология начинает истолковывать Б. не только как атрибут богов, но и как награду, дарованную богами героям за подвиги и человеческое совершенство (мифы о Геракле, Менелее и т. п.). Обычные же люди в древнегреческих мифах уходят в могилу, их тело превращается в тлен, а безликие и бессильные души вечно скитаются призраками в подземном царстве. У индусов и египтян была распространена вера в то, что в момент смерти якобы происходит переселение души из одного тела в какое-либо другое. Буддизм включил эту веру в учение о сансаре

и карме, согласно которым общественное положение человека есть результат деятельности его души в предыдущих перевоплощениях. Иудаизм в понятие Б. ввел представление о воскресении мертвых в судный день, перешедшее затем в христианскую и исламскую религии. В некоторых христианских текстах (например, в Послании апостола Павла) содержится представление о том, что воскресение мертвых для будущей жизни произойдет в телесном виде. Эта идея в дальнейшем получила более сложную интерпретацию. В догмате о воскресении Христа его Б. трактуется как чудесное Божественное озарение также и тела Христова естественными и сверхъестественными способностями, которые позволили ему чувствовать себя свободно и в поустороннем, и в потустороннем мире. Нечто подобное, согласно христианской религии, должно произойти и с человеком после второго пришествия Христа и дня Страшного суда. Протестантская церковь выдвигает положение о том, что воскресение ведет к восстановлению не физического тела, а некоего его энергетического эквивалента. Утверждается, что в христианстве нет никакого возражения против гипотезы, что деятельность души создает тело, которое в дальнейшем будет орудием ее жизни, тело, которое в то же время будет отличаться от наличного физического тела, хотя в определенной степени и будет находиться в отношении преемственности к последнему. Таким образом, идея личного Б. в христианстве связывается не только с духовным, но и с определенным телесным Б. Религия разрабатывает скорее вероучение не о Б. (иммортализме), а о посмертии (постмортализме), освящая реальную смерть и сохраняя одновременно толкование Б. как атрибута Бога. Философские учения античности и на Западе, и на Востоке рассматривали Б. как естественное состояние единой субстанции, обладающей космическим разумом. Метафизический принцип Б. человеческой души впервые в философии был обоснован Платоном. В диалоге “Федон” Платон утверждал, что душа безначальна и бессмертна. Ортодоксальные теистические концепции средневековой философии признавали Б. души как проявление божественного начала в человеке. Идея личного Б. прорабатывалась в европейской философии 17—18 вв. Лейбниц связывал Б. души не только с Богом, но и с бесконечным многообразием индивидуальных монад, образующих субстанцию. Он считал абсурдным признанием некоего безликого духа, в котором бесчисленные души тонут, как капли в океане. Безликость такого духа, по Лейбницу, обезличивает и связанные с ним души, лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. Б. жизни, с его точки зрения, находит объяснение в идее преформизма, согласно ко-

торой семенной зародыш организма не что иное, как его микроскопическая копия, передающаяся бесконечно из поколения в поколение. Конкретная телесная оболочка организма стареет и разлагается, но монада (душа), согласно Лейбницу, не теряя ни одного мига времени, организует другую. Кант разработал понятие идеального Б. как принципа осуществления высшего морального закона (категорического императива) в бытии человеческого рода, гарантом чего, по его мнению, выступала вера в существование Бога. В философии Гегеля понятие о Б. отождествлялось с законом вечного ритма бытия абсолютной идеи: осуществлением необходимости через непрерывное превращение возможного в действительное. Традиционная вера в личное Б. в гегелевском учении уступала место выявлению вечного непреходящего в жизни человека. Представление о воображаемых небесах заменялось понятием о Б. абсолютной идеи. Философия марксизма разрабатывала представление о Б. как вечном кругообороте материи со всеми присущими ей атрибутами и возможностью при соответствующих условиях порождать веземные формы разума. Акцентировалось внимание на понятии социального Б. личности как деятельности, направленной на прогрессивное развитие общества и благо всего человечества. Оригинальное толкование проблема Б. получила в русской философии второй половины 19 — начала 20 в. Так, в проекте “общего дела” Федорова предлагалось обратить все средства, включая науку, на объединение людей в общем деле физического воскрешения всех поколений человеческого рода и превращения слепой силы природы в орудие человеческого разума для Б. жизни, жизни добра без зла. В духовных исканиях русских писателей проблема Б. была проблемой поиска идеала, который мог бы служить руководством отношения человека к миру, возвеличивая в качестве высшей ценности не личное благо, а благо других людей (Л. Н. Толстой, Достоевский). Решение проблемы Б. тесно связано с пониманием смысла жизни и ответственности перед неизбежностью смерти. (См. также Воскрешение, Сансара, Реинкарнация, Метемпсихоза, Смерть.)

Е. В. Петушкова

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ (бессознательное психическое) — в наиболее распространенных значениях: 1) совокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, неосознаваемых им без применения специальных методов; 2) самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т. д.) психики человека; 3) форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не яв-

ляются предметом специальной вне научной рефлексии; 4) состояние человека, характеризующееся отсутствием сознания. В европейской рациональной традиции идея о Б. психическом восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнесисе — знании-припоминании и др.). В различных значениях и смыслах проблема Б. ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории. Существенный вклад в изучение проблемы Б. внесли: Спиноза (неосознаваемые “причины, детерминирующие желание”), Лейбниц (трактовка Б. как низшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь Б. с деятельностью нервной системы), Кант (связь Б. с проблемами интуитивного и чувственного познания), Шопенгауэр (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К. Карус (“ключ сознания в подсознательном”), Э. Гартман (“философия Б.”), Г. Фехнер (представление о “душе-айсберге”), Вундт (“неосознаваемое мышление”, “неосознаваемый характер процессов восприятия”, “неосознаваемые логические процессы”), Г. Гельмгольц (учение о “бессознательных умозаключениях”), Сеченов (“бессознательные ощущения или чувствования”), Павлов (“бессознательная психическая жизнь”), Бехтерев (активность Б.), А. Льебо и И. Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Лебон (бессознательный характер поведения людей; Б. как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая “коллективной душой” толпы), Жана (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многие другие. В 20 в. наиболее подробно и систематически представление о Б. разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены Фрейдом, создавшим психологическое определение Б. и учение о Б., а также Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном Б., Морено, разработавшим концепцию “общего Б.” и Фроммом, развивавшим идеи о “социальном Б.”. В общем совокупность этих психоаналитически ориентированных дополнительных идей и концепций дает определенное представление о природе и сущности Б. и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях. По Фрейду, 1) Б. — это психические процессы, “которые проявляются активно и в то же время не доходят до сознания переживающего их лица”; 2) Б. — основная и наиболее содержательная система психики человека (Б. — предсознательное — сознательное), регулирующаяся принципом удовольствия и включающая в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, им-

пульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся неосознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т. д. По мысли Фрейда, в Б. идет постоянная борьба Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности и самосохранения) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции и агрессии), использующих энергию сексуального влечения (либидо). Согласно психоаналитическому учению, содержание Б. включает в себя: 1) содержание, которое никогда не присутствовало в сознании индивида, и 2) содержание, которое присутствовало в сознании, но было вытеснено из него в Б. (желания, воспоминания, образы и т. д.). Принимая Б. и его содержание в качестве источника неврозов и личностных конфликтов, Фрейд создал психоаналитическую терапию, ориентированную на познание Б. и излечение пациентов через осознание Б. (вытесненного). Трактую Б. как “истинно реальное психическое” и подчеркивая, что “все душевные процессы по существу бессознательны”, Фрейд вместе с тем обращал особое внимание на борьбу Б. и сознательного (сознания) как одну из атрибутивных и базисных основ психической деятельности и поведения человека. Корректное определение Б. психического, исследование его, создание учения о Б. и внедрение представлений о нем в психологию и другие человековедческие науки были выдающимися достижениями Фрейда, влияние и значение которых трудно переоценить. По Юнгу, Б. состоит из трех слоев: 1) “личностного Б.” — поверхностного слоя Б., включающего в себя преимущественно эмоционально окрашенные представления и комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности; 2) “коллективного Б.” — врожденного глубокого слоя Б., общего центра и ядра психики, имеющего не индивидуальную, а всеобщую природу, репрезентирующего опыт предшествовавших поколений людей и включающего в себя сверхличное универсальное содержание и образцы, выступающие в качестве всеобщего основания душевной жизни; “содержаниями коллективного Б.” в основном являются архетипы — наследуемые всеобщие образцы, символы и стереотипы психической деятельности и поведения; 3) “психоидного Б.” — наиболее фундаментального уровня Б., обладающего свойствами общими с органическим миром и относительно нейтральным характером, в силу чего оно, не будучи полностью ни психическим, ни физиологическим, практически полностью недоступно сознанию. По Морено, существовавшим важным основанием и механизмом общения и взаимодействия людей является “общее Б.”, возникающее при продолжительном контакте меж-

ду партнерами и содействующее снятию интерперсональных ролевых конфликтов. По Фромму, значительную роль в организации человеческой жизнедеятельности играет "социальное Б.", являющее собой "вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества" и содержащие то, что данное "общество не может позволить своим членам довести до осознания". Непосредственные и опосредованные действия индивидуального, коллективного и социального Б. проявляются в диапазоне от элементарных психических актов до творчества и оказывают влияние на все стороны жизни людей в норме и патологии. В современной психологии обычно выделяют несколько классов проявлений Б.: 1) неосознаваемые побудители деятельности (неосознаваемые мотивы и установки); 2) неосознаваемые механизмы и регуляторы деятельности, обеспечивающие ее автоматический характер (операциональные установки и стереотипы автоматизированного поведения); 3) неосознаваемые субсенсорные (подпороговые) процессы и механизмы (восприимчивость и пр.); 4) неосознаваемые социальные программы (ценности, установки, нормы и т. д.). В психоанализе и постфрейдизме в качестве основных методов познания Б. (а также диагностики и терапии) используются: анализ свободных ассоциаций, анализ сновидений, анализ ошибочных действий повседневной жизни, исследование мифов, сказок, фантазий, символов и т. д. Существующая фрагментарность представлений о Б. и весьма значительная роль этой проблемы дают основания полагать, что создание современной общей теории психического Б. является одной из наиболее актуальных задач теоретической психологии. (См. также Предсознательное, Сознательное.)

В. И. Овчаренко

БЕХТЕРЕВ Владимир Михайлович (1857—1927) — российский невропатолог, психиатр, рефлексолог, физиолог и психолог. Доктор медицины (1881), профессор (1894). Окончил гимназию (1873) и Медико-хирургическую академию (1878) в Петербурге. С 1878 работал на кафедре нервных и душевных болезней Петербургской медико-хирургической академии. В 1884 стажировался по невропатологии и психиатрии в Германии (у Вундта и др.), Франции (у Шарко) и Австрии (у Т. Мейнерта и др.). С 1885 работал ординарным профессором и заведующим кафедрой психиатрии Казанского университета, заведовал психиатрической клиникой окружной лечебницы Казани. В 1885 создал первую в России экспериментальную психофизическую лабораторию. В 1890 разработал новый вариант метода самовнушения. В 1892 организовал в Казани первое

в России Общество невропатологов и психиатров, ориентированное на комплексное изучение психических процессов. В 1893 основал журнал "Неврологический вестник" — первый русский журнал по неврологии. В 1893—1913 работал профессором невропатологии и психиатрии и заведующим кафедрой Петербургской медико-хирургической (военно-медицинской) академии. С 1897 работал профессором Женского медицинского института. Организовал в Петербурге Общество психоневрологов и Общество нормальной и экспериментальной психологии и научной организации труда. Редактировал журналы "Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии", "Изучение и воспитание личности", "Вопросы изучения труда" и др. В 1908 организовал и возглавил Психоневрологический институт — оригинальное неправительственное заведение, многочисленные и разнообразные структуры которого были ориентированы на комплексное изучение человека и интеграцию науки, образования и практической деятельности. В 1918 организовал и возглавил Государственный институт по изучению мозга и психической деятельности (позже — Государственный рефлексологический им. Бехтерева институт по изучению мозга). Основал в Петрограде несколько институтов, клиник, бюро и т. д. Организатор и руководитель Государственной психоневрологической академии. Основные сочинения: "Роль внушения в общественной жизни" (1898), "Психика и жизнь" (1902), "Объективная психология" (1904), "Психорефлексология" (1910), "Гипноз, внушение и психотерапия" (1911), "Общая диагностика болезней нервной системы" (т. 1—2, 1911—1915), "Общие основы рефлексологии человека" (1917), "Рефлексология" (1918), "Коллективная рефлексология" (1921), "Внушение и воспитание" (1923), "Объективное изучение личности" (1923), "Психология, рефлексология и марксизм" (1925), "Проводящие пути спинного и головного мозга" (1926), "Мозг и его деятельность" (1928), "Автобиография" (1928) и около 600 других работ. Осуществляя реформуацию современной психологии, Б. разработал собственное учение, которое последовательно обозначал как объективную психологию (с 1904), затем как психорефлексологию (с 1910) и как рефлексологию (с 1917). Уделял особое внимание разработке рефлексологии как комплексной науки о человеке и обществе (отличной от физиологии и психологии), призванной заменить психологию. Широко использовал понятие "нервный рефлекс". Открыл и изучил проводящие пути спинного и головного мозга человека, описал некоторые мозговые образования. Установил и выделил ряд рефлексов, синдромов и симптомов. Многие годы исследовал проблемы гипноза и внушения. Более 20 лет изучал во-

просы полового поведения и воспитания ребенка. Многократно критиковал учения Фрейда, Адлера и другие психоаналитически ориентированные доктрины, вместе с тем способствовал проведению теоретических, экспериментальных и психотерапевтических работ по психоанализу (А. С. Грибоедов, А. К. Ленц, В. Н. Мясищев, И. А. Перепель, так как Розенталя и др.). Подготовил когорту российских психиатров и невропатологов.

В. И. Овчаренко

БИБЛИЯ (греч. *biblia* — книги) — собрание разновременных, разноязычных и разнохарактерных сочинений (были созданы на протяжении 13 в. до н. э. — 2 в. н. э.), которые провозглашаются иудаизмом и христианством священными и лежат в основе их догматики и богослужения. Б. состоит из Ветхого Завета, признаваемого Священным Писанием иудеями и христианами, а также Нового Завета, признаваемого богодухновенным только христианами. Ветхий Завет был написан на древнееврейском и арамейском языках, Новый — на древнегреческом. Ветхозаветная часть (иудейский канон) традиционно разделен на три отдела. 1. Тора ("Закон"), или "Пятикнижие Моисея", включающая в себя книги: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие. 2. Пророки, куда входят исторические книги: Иисуса Навина, Судей, 1—2 книги Самуила, 1—2 книги Царей, а также проповеди пророков Исайи, Иеремии, Иезекииля и двенадцати "малых" пророков. 3. Писания, которые включают Псалмы, Притчи Соломона, книгу Иова, Песнь Песней, книгу Руфь, плач Иеремии, книги Екклесиаста, Есфири, Даниила, Ездры, Неемии, 1—2 книги Хроник. Новозаветная часть (христианский канон), создание которого приписывается ближайшим последователям Иисуса Христа или их ученикам, содержит, во-первых, исторические книги: четыре Евангелия и Деяния апостолов, во-вторых, "книги учительные" — Послания апостолов и, в-третьих, пророческую книгу — Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис). Мировоззрение Б. в своей исторической дифференциации прошло ряд этапов, поворотными пунктами которых послужили четыре мировоззренческих принципа. Исходным мировоззренческим принципом явилась идея родоплеменного Бога, "Бога Авраама, Бога Ицхака, Бога Якова", который "вывел Израиль из земли Египетской". О такой родоплеменной значимости Бога говорил Ифтах в обращении к царю пределов Эмори: "Не владеешь ли ты тем, что дал тебе Кмош, бог твой? И мы владем всем тем, что дал нам в наследие Господь, Бог наш" (Суд 11, 24). Представления о Боге на этом этапе во многом складываются под влиянием общесемитских идей. В частности, в текстах Писания отразился космогонический миф о борьбе глав-

ного бога с князем моря или Змеем и обуздании им потопа. “В тот день обрушит Господь меч Свой тяжелый, и огромный, и крепкий на Ливийатана, Змея убегающего, и на Ливийатана, Змея извивающегося, и убьет Дракона, который в море” (Ис 27, 1). “Разве море я или Змей, что Ты поставил надо мной стражу?” (Иов 7, 12). Постепенно оформляется положение о едином Боге Адонае, защитнике Своего народа. “Иные конями, иные колесницами, а мы именем Господа, Бога нашего хвалимся. Они поколебались и пали, а мы стоим твердо” (Пс 20, 8; синод. Пс 19, 8). Второй мировоззренческий принцип восходит к иудейским пророкам. По их мнению, Бог пребывает вне постижения и достигаемости и являет себя только в исторических событиях. Пророки, повествуя о грядущей истории, становятся тем самым Его вестниками. Явление Бога в истории они называли “днем суда”, или “днем Господа”. “И на все кедр Ливанона, высокие и превозносящиеся, и на все дубы Башана, и на все высокие горы, и на все холмы вознесенные, и на всякую высокую башню, и на всякую укрепленную стену, и на все корабли Таршиша, и на все изукрашенные суда” (Ис 2, 13—16) придет “день Господа”. “И падет величие человека, и высокое людское унижится; и вознесенным один лишь Господь будет в день тот” (Ис 2, 17). Субъектом истории выступает народ, поэтому Бог обращается через пророков не к конкретному человеку, а к народу в целом. Ключевая идея, развиваемая в пророчествах, — коллективная ответственность, “верность” народа своему Богу. Основная же “метафизическая” оппозиция — языческие народы и святой народ. Важным аспектом “дня суда” является также торжество единобожия над языческими суевериями, когда все народы станут исповедовать одну веру. “В день тот будет дорога из Египта в Ашшур, и будет приходиться Ашшур в Египет, и Египет в Ашшур, и будет служить Ему Египет вместе с Ашшуром. В день тот будет Израэль третьим для Египта и Ашшура, благословение среди земли, которое благословит Господь, Владыка воинств словами: благословен народ Мой — Египет, и дело рук Моих — Ашшур и наследие Мое — Израэль” (Ис 19, 23—24). Все пророчества имеют политический и социальный аспект. Так, пророчества Исаяи (Йешайау) могут быть поняты только исходя из исторической ситуации войны с Ассирией (Ашшуром): “посему так говорит Господь Адонай, Владыка воинств: народ Мой, живущий на Ционе! не бойся Ашшура. Он порази тебя жезлом и трость свою поднимет на тебя, как Египет. Еще немного, очень немного, и ярость Моя обратится на истребление их” (Ис 10, 24—25). С некоторой осторожностью можно предположить, что движение иудейских пророков протека-

ло параллельно оформлению официальной культурной традиции, восходящей к проповедям Моисея (Мойше) и Аарона. “Милосердия хочу Я, а не жертвы, и богопознания более всеоживяющей” (Ес 6, 6). Третий мировоззренческий принцип возник из потребности найти опору уже в индивидуальном жизненном пути человека, а не только в контексте его связи с народом. Эта тема главным образом отражена в книгах Иова и Екклесиаста (Козлета). Наличие в мире зла — основная проблема, волнующая на этом этапе. “...Он губит и непорочного и виновного. Если этого Он поражает бичом вдруг, то попытке невинных посмеивается” (Иов 9, 22—23). “Видел я все дела, что делаются под солнцем, и вот, все — суета и томление духа” (Еккл 1, 14). Четвертый мировоззренческий принцип связан со становлением новозаветной эпохи. Бог, в лице Иисуса Христа, обращается уже не к “народу”, а к каждому человеку, при этом Он общается даже с мытарами и блудницами. “Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию” (Мф 9, 13). Развивается тема индивидуальной ответственности, поэтому основной “метафизической” оппозицией выступает оппозиция “человек — дьявол”. Отныне основная, если не единственная, заповедь — любовь к ближнему. “Дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего” (1 Ин 3, 10). Но если в ветхозаветную эпоху под “ближним” понимали только соплеменника и единоверца, то теперь это любой человек: “...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос” (Кол 3, 11). Ветхозаветные пророческие символы (“новое небо и новая земля, ибо прежде небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет”, “зверь с семью головами и десятью рогами”, “Вавилон”, “воскрешение мертвых” и т. д.) в христианской версии (Апокалипсис) обретают новый смысл, оказавшись погруженными в измерение личной судьбы и индивидуальной ответственности. Многоаспектность книг Писания позволяет применять к ним различные комплексы правил экзегезы. Наиболее системным таким комплексом следует считать мидраш — специфическую талмудическую экзегезу, основной принцип которой зафиксирован в призыве: “создадим ограду для учения (торы)”, причем под “оградой” подразумевается все множество логических выводов из постановлений Пятикнижия. В следующем перечне содержатся общепотребительные логические правила, характерные для Мидраша: 1. Законы, полученные путем логической обработки Торы, считаются столь же обоснованными, как и законы, непосредственно упоминаемые в ней. 2. Из книг Пророков нельзя вывести

ни одного нового по отношению к Торе, пускай и незначительного, положения. 3. Нельзя исключать прямой смысл Торы. 4. В тексте Торы всегда содержится хотя бы намек на закон. 5. Если частное положение приводится вслед за общим, то принимается только частное. Например, жертвы должны приноситься из “животных, из крупного рогатого скота, из мелкого скота” (Ваикра 1, 2; синод. Лев 1, 2). Это не значит, что жертвы могут приноситься из любых животных — только из крупного и мелкого скота. 6. Если общее приводится вслед за частным, то рассматривается только общее. 7. “Общее, и частное, и общее”. Первое общее сводится к частному положению, но частное есть всего лишь пример второго общего. 8. “Частное, и общее, и частное”. Общее применимо только тогда, когда оно соответствует одному из приведенных примеров. 9. Если два общих положения следуют друг за другом, то нужно поместить между ними частное и рассматривать их как “общее, и частное, и общее”. 10. Общее нуждается в частном примере, и частный пример нуждается в общем. 11. Если имеется два отрывка текста Торы, которые противоречат друг другу, то противоречие может быть разрешено с помощью третьего отрывка. 12. Законы, описываемые в Торе вместе, имеют подобие. 13. Закон следует интерпретировать, исходя из контекста. Например, такую заповедь декалога, как “не кради” (Шмот 20, 15; синод. Исх 20, 15), следует трактовать в сумме с другими заповедями декалога. А поскольку в них подразумеваются преступления, за которые полагается смертная казнь, закон “не кради” запрещает не воровство, а кражу человека, за что также полагается смертная казнь. 14. Строгие стороны более легкого наказания тем более должны быть справедливы для более строгого наказания, а легкие стороны более строгого наказания тем более должны распространяться на более легкое. 15. В Пятикнижии обычно используется в качестве примера самый распространенный случай. Например, “...мяса скотины, растерзанной в поле, не ешьте” (Шмот 22, 30; синод. Исх 22, 30). Неправильно было бы думать на основании данного случая, что разрешено есть мясо скотины, растерзанной в лесу. Скотина, растерзанная в поле, просто более частый пример. 16. На основе примера возможен вывод более общего правила. Ему предшествует вывод по аналогии “что мы нашли?”, согласно которому — как в этом законе следует использовать некоторое частное правило, так и в другом подобном следует применять данное частное правило. Но если исходный пример, дающий закон, отличается от того закона, основываясь на котором мы экстраполи-

руем правило второго на первый, то необходимо особое правило, которое и выводится из частного примера. 17. Каждый вывод должен иметь свой контекст: "...если это не относится сюда, то учи это здесь". 18. Необходимо учитывать совпадение слов при описании законов. Например, на основе отрывка "...смертью умрет, камнями будет побит, кровь его на нем самом" (Ваикра 20, 27; синод. Лев 20, 27) делается вывод: везде, где сказано "кровь его на нем самом", подразумевается казнь через побиение камнями. Главным условием, ограничивающим действие этого правила, является необходимость фиксации подобного случая в устной традиции. 19. Занижение численности в неопределенных случаях: "...если ты ухватил много, то ты не ухватил, если ты ухватил мало, то ты ухватил". Например, отрывок "...и вот ангелы Бога поднимаются и спускаются по ней" (Берейшит 28, 12; синод. Бт 28, 12) комментируется таким образом, что два ангела (минимальное множественное число) поднимаются и два спускаются. В христианской экзегезе особых логических правил комментирования выработано не было. В католицизме и православии интерпретация осуществляется в рамках церковного Предания, в протестантских движениях — исходя из буквального текстуального прочтения, зачастую избыточно приспособленного к современной культуре и быту. В результате этого практически полностью утрачивается историко-культурный контекст книг Писания. В ортодоксальном христианстве пристальный интерес к Пятикнижию осуждается как "ересь жидовствующих". Из книг Ветхого Завета только Пророки и Псалтирь имеют общезначимые канонические комментарии, содержание которых, как правило, составляют два ключевых положения: во-первых, избोधление пророками иудеев, во-вторых — то, что касается пророчеств о пришествии Избавителя или Мессии и о заключении Богом с людьми Нового Завета. Так, пророчество о Мессии: "...ибо младенец родился нам, Сын дан нам, владычество на ременах Его, и нарекут имя Ему Чудный, Советник, Бог Крепкий, Отец вечности, Мирный правитель" (Ис 9, 5). Пророчество о Новом Завете: "...вот наступают дни, говорит Господь, когда я заключу с домом Израэля и домом Йеуды новый завет. Не такой завет, который Я заключил с отцами их в день, когда взял их за руку, чтобы вывести из земли Египетской. Тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь" (Иер 31, 31—32). В современном протестантизме особое внимание уделяется Посланиям Апостолов. В настоящее время протестантская апплицирующая экзегеза

за является наиболее распространенной формой толкования книг Священного Писания. (См. Аджорнаменто, Дialeктическая теология.)

А. Н. Шуман

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

наверное, пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем — простого укоренения в запертом пространстве ее оппозиций, согласия с ними", — в данном контексте необходимо то, что Деррида называет "выдвинуть двойки жест". Подобный жест заключается в том, что "дерриданская деконструкция, имажинирующая собой систему традиционных бинарных оппозиций, в которых левосторонний термин претендует на привилегированное положение, отрицая притязание на такое же положение со стороны правостороннего термина, от которого он зависит ...состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а скорее в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения" (А. Истхоуп). Центральным аспектом постмодернистской критики Б. является отказ философии постмодернизма от артикуляции своей проблематики в контексте субъект-объектного противостояния. Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации субъект-объектных отношений в качестве жесткой оппозиции, в то время как в рамках классической культуры она конституировалась в качестве несущей семантической оси: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета. Данная установка типична именно для культуры западного типа с характерным для нее способом осмысления структуры деятельности, предполагающим семантический и аксиологический акцент на субъектной составляющей деятельности: агент деятельности, знания им программ деятельности операций и блок целеполагания. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции как основанной на ремесленном производстве (мастер как "demiourgos" — "творец вещи") с его культурным пафосом преобразования (характерно, например, что при строительстве дороги не обходили гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Акт деятельности артикулируется в этом контексте как действие субъекта, направленное на объект. (Показательна в этом отношении логическая система Аристотеля, с одной стороны, дифференцированно выделяющего целевую, действующую и формальную причины, фактически репрезентирующие субъектный блок деятельностного акта, с другой — лишь обозначаю-

щего объектно-предметный блок как таковой, фиксируя общую материальную причину.) В отличие от этого, для традиционной восточной культуры характерен акцент на объектно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающейся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тгнувшем злаки из земли, торопя их рост). Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Типичным примером могут в этом отношении служить аксиологические презумпции даосского принципа недеяния, радикально альтернативные презумпции активной жизненной позиции как нормативному требованию классической античной этики (полисный закон во времена Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определил свою позицию с оружием в руках). Но если классический этап развития европейской культурной традиции прошел под знаком субъект-объектного Б., то становление в ее контексте неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта — как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской (известный “кризис онтологий” 20 в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей “онтологического релятивизма” (Куайн) и в итоге приведший к экзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции *Dasein* Хайдеггером, “опыт феноменологической онтологии” Сартра, трактовка “открытого для понимания бытия” в качестве “Я” у Гадамера и др. (см. **Онтология**). Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться эксплицитной критике — как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского. Искусственный, типичный для западного типа рациональности разрыв

объективного мира и мира субъекта оценивается как пагубный в первую очередь для человека, чье бытие оказывается бытием в тотально дегуманизированном мире: как пишет Ж. Моно, известный представитель современного естествознания, о союзе субъекта и объекта, “древний союз разрушен. Человек... осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной”. В фокус критики сложившегося (субъект-объектного) типа рациональности попадает прежде всего то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко и прагматично артикулированным, т. е. опять же теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интресует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа (Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехнологическом векторе развития: Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шельски и др.) как угроза человеческому в человеке. По оценке А. Койре, мир классической культуры — это мир, “в котором, хотя он и вмещает в себя все, нет места для человека”. Негативные последствия этого раскола мира “на два чуждых друг другу” артикулируются также в экологическом и в носеологическом планах, — предметный релятивизм имеет своим следствием релятивизм когнитивный, — “существование двух миров означает существование двух истин; не исключено, однако, и другое толкование — истины вообще не существует” (А. Койре). В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определявшей предметность и специфику философии как концептуальной системы, фундировано исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Пространство текста задается постмодернизмом как то пространство, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: человек как носитель культурных языков (семиотических кодов) погружен в языковую (текстуальную) среду. “Сценическое пространство текста, — пишет Р. Барт, — лишено рампы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения: текст — это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): “глаз, коим я взирю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня”. Фактически в постмодернистской системе отсчета понятия субъекта и объекта могут быть конституированы лишь в спекулятив-

ных и односторонних концептуальных срезах ситуации текстовой семиотической тотальности. Однако разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования далеко не исчерпывается ее распадом, — оно гораздо глубже и предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т. е. фундаментальное расщепление определенности как объекта (предметности как таковой), так и субъекта, “Я” (парадигмальная фигура “смерти субъекта”). Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. **Пустой знак**) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. **Трансцендентальное означаемое**) приводит к тому, что понятие “объект” в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования. Соответственно любая попытка такого конституирования может своим результатом лишь симуляцию внезнакового феномена — то, что П. ван ден Хевель обозначил как “украденный объект”. Не случайным постмодернизм в зачине каждого (даже — в ретроспективе — классического) текста усматривает предполагаемое “слово *Esto* (пусть, например ...предложим...)” (Р. Барт). В постмодернистской системе отсчета единственной (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, “проблематичный процессуальный объект”, который “существует в экономии дискурса”. В подобном контексте утрачиваются традиционные основания дифференциации естественнонаучного и гуманитарного познания в собственном смысле этого слова, — четкая демаркация “наука о природе” и “наук о духе” оказывается в принципе невозможной. Эту ситуацию Лиотар обозначает как “разложение принципа легитимности знания”: “это разложение протекает внутри спекулятивных игр, ослабляя связи энциклопедической структуры, в которой каждая наука должна была занимать свое место... Дисциплины исчезают, происходит взаимопроникновение наук на их границах, что приводит к возникновению новых территорий”. Даже внутри предметного поля философского знания невозможна дифференциация традиционно выделяемых областей онтологии и философии сознания, философии истории и философии культуры. В связи с этим Апель констатирует применительно к современной философии снятие “принципиального различия между классической онтологией и новейшей европейской философией сознания”. Финальный распад субъект-объектной оппозиции лишает традиционную дихотомию естественных и гуманитарных наук ее предметного

критерия (и это при том, что утверждение постмодернизмом нарративной (см. Нарратив) природы любого знания лишает их дифференциацию и внутринаучного основания). Фактически, как пишет Х. С. Шнейдау, это означает “банкротство секулярно-гуманитарной традиции” и ориентирует на широкий междисциплинарный диалог — при понимании последнего как реализующегося не только и даже не столько между сопредельными дисциплинами, сколько между естественными и гуманитарными науками. (Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: так, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что “перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разято на части”.) Таким образом, постмодернизм, оформляющийся, по выражению Деррида, “на границах философии”, несет в себе интегрирующий потенциал и ценностную установку на междисциплинарный диалог. Применительно к сегодняшнему положению дел можно утверждать, что если в рамках постмодернистской классики субъект-объектное отношение растворяется в процессуальности семиотической игры, то в рамках такого феномена, как *after-postmodernism*, имеет место тенденция к конституированию проблемных полей философствования в контексте осмысления отношений, артикулируемых как субъект-субъектные (см. “Воскрешение субъекта”, *After-postmodernism*). Фактически в контексте современной версии постмодернизма традиционная субъект-объектная оппозиция разрушается до основания — вплоть до разрушения понятий субъекта и объекта в классическом их прочтении, — и на ее место выдвигается процессуальность спонтанных субъект-субъектных отношений. Согласно оценке Р. Руйтера, отказ постмодернизма от презумпции Б. влечет за собой радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и новое видение теологической проблематики, и переосмысление антропоприродных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо “вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и исходит к недуховной материи” (см. *Идеализм*).

М. А. Можейко

БИНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (1881—1966) — швейцарский психиатр, психолог и философ. Создатель экзистенциального анализа. Ученик и друг Э. Блейлера, Фрейда и Юнга. Действительный и почет-

ный член около 10 медицинских академий. Автор книг “Введение в проблемы общей психологии” (1922), “Основные формы и познание человеческого существования” (1942), “Феноменологическая антропология” (1947), “Воспоминания о З. Фрейде” (1956) и др. Родился в семье врача. Племянник О. Бинсвангера, в йенской клинике которого лечился Ницше. Медицинское образование получил в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. Работал в клинике Бургхельбли и был одним из первых психоаналитиков-клиницистов. В 1907 познакомился и подружился с Фрейдом. В 1910 стал президентом швейцарского психоаналитического общества. В 1911, вслед за дедом и отцом, возглавил известный санаторий Бельвю в Кройцлингене (в 1956 передал заведение сыну). В 1923 познакомился с Гуссерлем, чьи идеи оказали воздействие на развитие его мировоззрения. Несколько позже познакомился и многократно встречался с Хайдеггером и испытал влияние его философских идей. В 1930-х приступил к активному использованию идей, теорий и методологии экзистенциальной философии, антропологии и феноменологии при анализе различных теоретических и клинических проблем и осуществил переосмысление психоаналитических идей Фрейда. Особое значение придавал терапевтической антропологии и феноменологии. Произвел антропологический и феноменологический поворот психиатрии. Начал создавать собственную версию психоанализа — экзистенциальный анализ, название и философские основания которого заимствовал из экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Человеческое существование трактовалось Б. как единство трех временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. Сосредоточил внимание на “бытии-в-мире” как принципиальном феномене человеческого существования и исследовал его разнообразные формы на теоретическом и психотерапевтическом уровнях. Развивая хайдеггеровскую аналитику бытия человека, Б. отмечал, что наряду с миром “заботы” с присущим ему взаимным определением (“принятием-за-ничто”), существует модус “бытия-друг-с-другом”, в котором Ты и Я нераздельны и неслиянны; в этом модусе даже пространство-время структурированы иначе. По мысли Б., психозы и неврозы суть осмысленные индивидами способы трансцендирования, конституирования мира и самих себя. Создал ряд феноменологических описаний субъективных переживаний в процессе лечения: симптоматика нервно-психических расстройств возникает, по его мысли, как результат ограниченности горизонта человеческого видения. Один из временных модусов подавляет остальные, травмируя подлинное состояние пациента. Поддерживал активную переписку с Фрейдом,

Франком и многими другими специалистами в области психологии и философии. В 1936 на торжествах по случаю 80-летия Фрейда в Венском академическом обществе медицинской психологии прочел доклад “Восприятие Фрейдом человека в свете антропологии”, который содействовал усилению антропологических компонентов развивающегося психоаналитического учения. В 1942 опубликовал книгу “Основные формы и познание человеческого существования”, в которой изложил фундаментальные идеи экзистенциального анализа. В 1949 выпустил книгу “Генрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве”, развивавшую некоторые положения “патографических исследований” Фрейда. В 1956 награжден высшей наградой психиатров — медалью Э. Крепелина. В последнем периоде творчества уделял особое внимание проблемам любви. Считал, что быть человеком — значит любить. Усматривал в любви тайну человека и полагал, что подлинное человеческое бытие есть “бытие-в-любви” и “бытие-друг-с-другом”.

В. И. Овчаренко

БИОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ЗАКОН (греч. *bios* — жизнь и *genesis* — происхождение) — сформулированное Ф. Мюллером и Геккелем теоретическое предположение о том, что совокупность рядоположенных форм, которые живое существо минует в процессе своей индивидуальной эволюции от яйцеклетки до развитого состояния (онтогенез), представляет собой краткое и отличающееся самими разнообразными изменениями воспроизведение того ряда форм, которые проходят предки данного организма, либо воспроизведение основных форм данного вида с древнейших времен до настоящего времени (филогенез). В 20 в. Б. З. являет собой значимый в прошлом элемент истории науки.

А. А. Грицанов

БИОСФЕРА (греч. *bios* — жизнь, *sphaira* — шар) — область жизни на Земле. Существование на нашей планете особой естественной реальности — сферы жизни — отмечалось в науке уже в конце 18 — начале 19 в. (например, Ламарком), но впервые термин Б. был использован в 1875 австрийским геологом Э. Зюссом для обозначения всех живых организмов, населяющих Землю. В настоящее время существуют по крайней мере четыре понимания Б.: 1) совокупность всех организмов; 2) область современной жизни; 3) особая оболочка Земли, включающая наряду с организмами и среду их обитания; 4) выражение и результат исторического взаимодействия живого и неживого. В философском смысле особый интерес представляет разработка понятия Б. Вернадским, который предал ему несколько иной смысл по сравнению с его естествен-

нонаучным толкованием. Для обозначения совокупности населяющих Землю организмов он ввел термин “живое вещество”, а Б. стал называть всю ту среду, в которой оно находится, т. е. всю водную оболочку Земли, где на самых больших глубинах Мирового океана существуют живые организмы; нижнюю часть атмосферы, в которой обитают насекомые, птицы и человек, и верхнюю часть твердой оболочки Земли, в которой живые бактерии встречаются в подземных водах на глубине до 2 км. В Б. существует “пленка жизни” с максимальной концентрацией живого вещества; это поверхность суши, почвы, верхние слои вод Мирового океана. Между неживыми (косными) природными телами и живыми веществами идет непрерывный вещественный и энергетический обмен, выражающийся в движении атомов, вызванном живым веществом. В этом процессе и связанном с ним движении энергии проявляется планетарное, космическое значение живого вещества, которое связано с тем, что Б. является той единственной земной оболочкой, в которую непрерывно проникает космическая энергия. Живое вещество охватывает всю Б., создает и изменяет ее, однако по весу и объему оно занимает ее небольшую часть. Неживое вещество доминирует в структуре Б. По весу преобладают горные породы и в меньшей степени жидкая морская вода Всемирного Океана, а по объему господствуют газы в большом разрежении. Появление человеческой жизни в Б. привносит изменения в ее динамику. Если живые организмы взаимодействуют трофическими (пищевыми) цепями и в результате изменяют живое вещество и энергию Б., то человек включается в связи Б. на основе трудовой деятельности. Полагается, что вначале человек осуществлял биосферную “технология” (нахождение в природе готовых жизненных средств). Организация производства привела к новой форме отношения человека с Б. Человек тем самым выделил себя из природы и, как отмечал Вернадский, начал создавать культурную биогеохимическую энергию (земледелие, скотоводство). Таким образом, Вернадский пришел к выводу об эволюции Б. Земли, главным образом ее основной составляющей — живого вещества. Поэтому появление человека и его деятельность по изменению природной среды рассматривается как закономерный этап эволюции Б. Этот этап должен привести к тому, что под влиянием научной мысли и коллективного труда Б. Земли должна перейти в новое состояние, которое Вернадский предложил назвать ноосферой. (См. Ноосфера.)

А. В. Барковская

БИОЭТИКА — система представлений о нравственных пределах и границах проникновения человека в глубины окружающей среды; в на-

стоящее время конституируется как специальная область междисциплинарных исследований, фокус которых определяется в зависимости от типа рассматриваемых вопросов и природы этического анализа. Культурные основания Б. заключаются в нравственном осмыслении человеком своих неразрывных связей с природой и вытекающей отсюда моральной ответственности за сохранение последней. Б. также охватывает проблемы ценностного характера, включая широкий спектр социальных вопросов. Так, одна из целей Б. — выработка критериев и нормативов, допускающих или ограничивающих проведение тех или иных исследований на человеке (в том числе и экспериментальных) способных изменить его поведение, психику и в конечном счете создающих возможность манипулирования личностью. В Б. можно выделить проблемы медицинской, профессиональной и социальной этики. В разработке ее проблем участвуют философы (специализирующиеся как в сфере этики, так и в сфере философии науки), юристы, социологи, биологи, теоретики медицины и теологи. Актуализация проблем Б. обусловлена научно-техническим прогрессом, развитием генной инженерии, биотехнологии. Генная технология дает человеку могущество, которым он раньше не обладал: целенаправленно и быстро изменять природную среду. То, на что естественной эволюции иногда требовалось миллионы лет, человек может совершить теперь за небольшой отрезок времени. Метод генной технологии может быть применен в биотехнологии, клеточной биологии, генетике человека. С помощью генной технологии человек может глубже понять жизненные процессы на молекулярном уровне, что в будущем позволит улучшить основы наследственности человека, победить болезни. Генная технология и биотехнология могут вмешаться в судьбу человека: 1) это направленное изменение наследственного материала (техника рекомбинации ДНК); 2) идентичное воспроизведение генетически запрограммированной особи (клонирование); 3) создание химер (человек-животное) из наследственного материала разных видов; 4) внедрение биологических роботов, содержащих свою рабочую программу в виде биохимической информации и находящихся в положении, когда они самостоятельно организуются и размножаются. Методики оживления, трансплантация, вживление искусственных органов — все это заметно обогащает арсенал средств борьбы за человеческую жизнь. Речь идет о возможной перестройке физиологических процессов развития человека, его естественного рождения, что влечет изменение взгляда на вещи, казавшиеся неприкосновенными и неизменяемыми не только с позиции церкви, но и с точки зрения общечеловеческой морали (искусственное деторож-

дение, “пробирочные дети”, замораживание эмбриона и его реактивация спустя десятилетия). Подобные манипуляции могут привести к драматическому столкновению поколений. По каким критериям осуществлять генетическое вмешательство, на какие идеалы ориентироваться, какую цену платить? Из всего багажа общеэтических учений в Б., как правило, находят широкое применение лишь восходящее к классической традиции различение нормативного характера — речь идет о деонтологическом подходе и консеквентуалистском, или утилитаристском. Очевидно, что в рамках этих двух точек зрения совершенно по-разному может оцениваться экспериментирование на человеке: приверженец деонтологии будет на первое место ставить интересы того, на ком проводится эксперимент; сторонник утилитаризма будет больший вес придавать возможным результатам эксперимента для других людей. Идеалы и ценности гуманизма диктуют необходимость этического контроля над наукой, который должен быть открытым, междисциплинарным и направленным на защиту экологических и социальных интересов людей.

А. Т. Павлова

БИРУНИ (Абу Райхан Мухаммед Ибн Ахмед Аль-Бируни) (973—1048) — тюркский ученый-энциклопедист (философ, астроном, математик, географ, геолог, историк, этнограф, врач, поэт). Широкая образованность сочеталась у Б. с передовыми для того времени взглядами. Учился в различных городах Средней Азии и Иране. В 995—1010 жил в Иране, где в 1000 написал свой известный труд “Аль-Асар аль-Бакийя ан аль-курун аль-халия” (“Памятники минувших поколений” или “Хронология древних”). В 1010 правитель Хорезма Мамун ибн Мамун создал в Ургенче научный центр и пригласил Б. руководить им. В 1017 султан Газны Махмуд Газневи завоевал Хорезм и всех ученых перевел в Газну, где Б. и находился до конца своей жизни. В своих трудах Б. осудил завоевательную политику султана. В Газне Б. написал труды: “Ключ к познанию астрономии”, “Назидание Масуда”, “Книга об измерении размеров окружностей”, “Правила определения удельного веса минералов”. По различным данным, Б. написал около 150 произведений. В этих работах Б. приводит много важных данных, положений, высказывает передовые для своего времени мысли, близкие к современным выводам и обобщениям. В области природоведения Б. придерживался материалистических взглядов: он считал, что основу Вселенной составляет материя, которая находится в постоянном движении и качественном изменении. Б. выступал против

объяснения законов природы через догмы шариата, противопоставляя им научные доводы. Б. первым в Средней Азии высказал гелиоцентрическую точку зрения и вычислил расстояние между Солнцем и Землей. В теорию познания Б. внес ценное положение: «обилие наблюдений порождает способность запоминания виденного». По Б., избирательность памяти, ее способность к запоминанию зависят от аргументации того или иного положения. Б. считал память «даром Всевышнего Аллаха», но в то же время он доказывал, что «усердие и напряженные занятия служат основанием для достижения высокой памяти». В познании природы Б. большое место отводил логическим выводам и аналогии. В историко-географических трудах Б. приводит данные об этнографии, миграции тюрков на запад, о переселении их в Восточную Европу. Труды Б. переведены на английский, немецкий, русский и другие языки.

А. А. Галиев, А. В. Панфилов

БИСЕСУАЛЬНОСТЬ (лат. *bi* — два и лат. *sexus* — пол; буквально — «двойная сексуальность»). Наиболее распространенные значения: 1. Фундаментальная характеристика конституциональной природы человека, отражающая факт изначальной и постоянной двойственности его сексуальной организации, обусловленной присутствием в каждом человеке различных мужских и женских элементов, в зависимости от развития и соотношения которых формируются соответствующие типы сексуальных предпочтений и поведения. Первоначальные представления о двуполой (имеющей половые признаки обоих полов) природе человека были сформулированы в фольклоре и мифологии многих народов мира (например, древнегреческий миф о Гермафродите). Определенное развитие эта идея получила в античной философии (например, повествование Платона об андрогинах — двуполых существах, от которых произошли современные люди). В дальнейшем представления о бисексуальной природе человека развивались в философии, биологии и медицине. В 19 в. понятие «Б.» употреблялось в философской и психиатрической литературе. В современную постановку и исследование проблемы Б. наиболее существенный вклад внесли В. Флисс, О. Вейнинггер и Фрейд. Основываясь на данных биологии, физиологии, анатомии, эмбриологии и других наук, Флисс показал, что Б. является универсальным человеческим феноменом, обуславливающим ряд существенных параметров психической деятельности и поведения людей. Эти выводы были подтверждены Вейнинггером. В психоанализе Фрейда идея и концепция Б. получили развитие в контексте исследований пси-

хосексуальности и ее значения в человеческой жизнедеятельности. Основным выводом Фрейда было признание того факта, что все люди в силу своей биологической и психической природы, имеют одновременно и женскую и мужскую психосексуальные предрасположенности. Фрейд считал, что Б. является одним из факторов, предопределяющих конфликтную природу человека вообще и, в частности, определяющих внутриспсихические конфликты, связанные с противоречивыми (преимущественно неосознаваемыми) психосексуальными ориентациями самого индивида и противоречиями между его побуждениями и внешним миром. Некоторое сглаживание психосексуальных конфликтов происходит при осознанном выборе определенной половой роли и организации поведения в соответствии со своим биологическим полом. 2. В сексологии и сексопатологии — половое влечение индивида к сексуальным контактам с людьми обоих полов, выступающее в истинной и различных транзитивных (переходящих, в том числе ситуативных) формах. 3. Синоним понятий андрогиния (греч. *androgynes* — двуполый) — наличие у особи одного пола свойств и преимущественно вторичных половых признаков другого пола и гермафродитизм (греч. *Hermaproditites* — Гермафродит) — наличие у животного или человека признаков мужского и женского пола и др.

В. И. Овчаренко

БИХЕВИОРИЗМ (англ. *behaviour* — поведение) — одно из ведущих направлений в психологии конца 19 — начала 20 в. Явился также одним из оснований формирования так называемой «поведенческой» парадигмы в социологии (наряду с работами Тарда, Лебона и др. по формам коллективного поведения и психологическим эволюционизмом Урда, Ф.Г. Гиддингса и др.), т. е. психологического направления в социологии. Родоначальником Б. считается Э. Торндайк. Программа Б. и сам термин были впервые предложены Дж. Б. Уотсоном (1913). На формирование научных основ Б. большое влияние оказали работы Павлова и Бехтерева. Классиком социальной версии Б. является Б. Скиннер. В основе Б. лежит понимание поведения человека как совокупности двигательных, вербальных и эмоциональных реакций на воздействия (стимулы) внешней среды. Общеметодологической предпосылкой Б. явились принципы философии позитивизма, согласно которым наука должна описывать и анализировать только непосредственно наблюдаемое. Отсюда основной тезис Б.: психология (и социология) изучает внешнефиксируемое поведение, а не сознание, которое в принципе непосредственно не наблюдаемо. Нововведение же в Б. понимается как совокупность связей, сводимых к схеме «стимул—реакция». В качестве объясняющей под-

ход Б. может быть использована выработанная позднее в кибернетике обобщенная схема «черного ящика», предполагающая фиксацию сигнала «на входе» и «на выходе» и отвлечение от процессов, происходящих «внутри». Изначально Б. экстраполировал на социальную жизнь механизмы условных рефлексов, выявленные на основе экспериментальных исследований психики животных. Согласно Б., у человека имеется набор врожденных схем поведения, которые «достраиваются» в процессе научения вырабатываемыми сложными навыками, постоянно психологически подкрепляемыми в сложившихся стратегиях поведения и институционально контролируемы. Адекватность реакции на стимул определяется в ходе многократных проб и ошибок. Найденная адекватная реакция закрепляется подкрепляемым повторением, автоматизирующим и включающим ее в постоянный поведенческий «репертуар» («закон упражнения»). Закрепление реакции в «репертуаре» порождает тенденцию к ее воспроизведению в соответствующих типах ситуаций («закон эффекта»). Период наивысшего развития Б. в его классической форме приходится на начало 1920-х, когда его подходы получили развитие в антропологии, педагогике, а главное — в социологии. Однако бихевиористы, по сути редуцируя социальное к психическому, а то, в свою очередь, к условно-рефлекторному уровню психики и к ее физиологическим основам, в итоге «встретились с непреодолимыми препятствиями на пути объяснения и интерпретации социальных явлений в терминах этой биологической дисциплины» (Сорокин). Поворот к объективному изучению психики, разработка новых методик эксперимента, широкое привлечение в психологию математических средств составили сильную сторону Б. Однако устранение из психологии (а следовательно, и социологии) таких фундаментальных понятий, как сознание, мышление, воля и т. д., игнорирование социальной природы психики, примитивизация поведения человека дали повод для серьезной критики Б. (Фрейдизм, гештальт-психология, Выготский, Рубинштейн, Пиаже и др.). Результатом потери популярности Б. и попыткой самообновления стал необихевиоризм, возникший к 1930-м (работы К. Халла и Э. Толмена). В схему «стимул—реакция» было введено промежуточное звено — совокупность познавательных и побудительных факторов, — позволяющее анализировать регулятивные механизмы поведения. В социологии схема необихевиоризма созвучна принципам коррелятивного анализа в функционализме (независимая, латентная и зависимая переменная) как позволяющего описать реальную сеть социальных взаимодействий и взаимоотношений. То же можно сказать о различных вариантах теорий «со-

диальных ролей". Наибольшее же влияние бихевиористские идеи оказали на теорию социального обмена Блау и, особенно, Хоманса. Как "социальный Б." определял свою позицию Дж. Г. Мид, хотя он существенно дистанцировался от идей Б.

В. Л. Абушенко

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (1831—1891) — писательница, философ, религиовед, основатель Теософского движения. Русская дворянка, родилась в семье артиллерийского офицера в Екатеринбурге. С 17 лет путешествует по историческим, религиозным местам Египта, Греции, Средней и Малой Азии, Тибету, Америке, Китаю и Японии, Индии. С 1848 по 1875 совершает практически трехкратное кругосветное путешествие. Делает три попытки проникнуть в духовные центры Тибета, где впоследствии несколько лет изучает "Восточную Мудрость". В 1875 вместе с американским полковником Г. Олькоттом основывает Теософское Общество, главными целями которого были провозглашены: 1) построение всемирного братства человечества без различия национальности, религии и пола, ибо "принцип Братства Человечества есть одна из вечных истин"; 2) изучение всех философий и религий, проникновение в их сущность, рассмотрение учений разных народов как взаимодополняющих друг друга и учащих одной истине; 3) исследование сокровенных тайн природы, физических и духовных сил, скрытых в человеке. Б. активно участвует в создании филиалов Теософского Общества в Америке, Индии, Европе. Выступала против спиритизма и вульгарного оккультизма. Уходит из жизни, находясь за рабочим столом в Лондоне. Учение Б. — попытка синтеза достижений философско-религиозной мысли человечества: анализируя египетские, халдейские, индуистские, христианские, зороастрийские, гностические, буддистские и другие священные первоисточники, Б. указывает на единую сущность всех религий и философий, стремится объединить их стройной мировоззренческой системой, названной Тайной Доктриной. Рассматривая в каждой религии эзотерическую (тайную) и экзотерическую (внешнюю) части, Б. рассматривала их скрытую сторону, стремясь очистить ее от социально-исторической оболочки, наслоений догматики и искажений времени. Личность Б. и ее книги вызвали споры и при ее жизни, и особенно после смерти. Высоко оценили ее жизненный подвиг и вклад в мировую культуру Махатма Ганди и Дж. Неру, индийский философ К. Мурти, Н. К. Рерих. Е. И. Рерих именвала Б. "огненной посланницей Белого Братства". ЮНЕСКО объявило 1991 — годом Б. Основные труды Б.: "Разоблаченная Изида" (1876—1877), "Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии" (1884—1891), "Ключ

к Теософии", "Изыскания в оккультных науках", ряд литературных работ. Ею обнаружены "Драгоценные камни Востока", "Голос Безмолвия", "Станцы Книги Дзиан".

В. В. Лобач

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. 1907) — французский философ, писатель, литературовед. Основные сочинения: "Пространство литературы" (1955), "Лотреамон и Сад" (1963), "Бесконечный диалог" (1969), "Дружба" (1971), "Кафка против Кафки" (1981) и др. В своих работах стремился синтезировать учение о "воле к власти" Ницше, экзистенциализм Хайдеггера, субъективно-экзистенциальную диалектику Батая, неогегельянство Кожева. Основной сферой интересов Б. всегда оставалась литература, точнее — творчество писателей-модернистов (С. Малларме, Кафка, Гёльдерлин и др.), в философском обобщении которого он усматривал поиски "метафизической истины" человеческой судьбы. Задаваясь вопросом о своем отношении к миру, человек обнаруживает неустойчивость своей позиции, когда онтологический статус и "укорененность" субъекта в бытии подвергаются сомнению вследствие смертной природы самого субъекта. Конечность, "дискретность" индивидуального сознания приводят к радикальному пересмотру возможностей разума при обнаружении его оснований в дорефлексивном и допонятийном поле бессознательного желания. Бытие "поверхности" для установления собственной "глубины" с необходимостью нуждается в диалоге с другим, в роли которого выступает Ничто — смерть как абсолютно "иное". Субъект оказывается противопоставлен не просто негативности своего "зеркального отражения", но всему досубъектному, безличному, нечеловеческому, воплощенному у Б. в образе Сфинкса. Индивидуальное самосознание начинается, таким образом, с "опыта невозможного" (выявления и расширения собственных пределов, которые не совпадают с границами языковых норм, культурных традиций, социальных полей) и реализуется в трансгрессивной стратегии выхода за пределы социальности. Власть, понимаемая Б. как тотальное господство нормативной рациональности, есть социально прописанный закон, стремящийся к забвению своей анонимной основы — "воли к власти". Проблема нейтрализации власти решается через апелляцию к самой "воле к власти" посредством смещения позиции субъекта с "внешнего" на "внутреннее". В результате индивид не поддается однозначной идентификации в качестве "полного", до конца выявленного "онтологического знака" реальности, так как его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования в традиционном дискурсе (язык, имя, ценность) и дальнейшей эксплутации в качестве субъекта исто-

рии, культуры, космоса. Тем самым Б. отдает приоритет не "литературе" как жанру, а "опыту письма", противопоставляя "трансгрессивную текстуальность" желания книге как продукту социального производства и материальному воплощению "предела власти". (См. также Трансгрессия.)

А. Я. Сарна

БЛАУ (Blau) Питер Микаэл (р. 1918) — американский социолог, профессор Колумбийского университета, президент Американской социологической ассоциации в 1973—1974. Основные сочинения: "Динамика бюрократии" (1955); "Обмен и власть в социальной жизни" (1964); "Американская структура занятости" (1964); "Неравенство и гетерогенность" (1977) и др. В ранний период творчества испытал влияние М. Вебера и структурного функционализма, занимаясь проблемами структурных изменений в формальных организациях и анализом развития бюрократии в современном обществе. В последующем выступил против основных положений структурного функционализма, акцентируя дифференцирующую роль ценностно-нормативных образцов в современных социальных процессах, с одной стороны, и выдвинув программу масштабных эмпирических исследований — с другой. Реализацией этого поворота во многом явилось проведенное в конце 1960-х совместно с О. Данконом признанное классическим исследование динамики социальной структуры США, направленное на выявление межпоколенной мобильности. Теоретический пересмотр позиций привел Б. к формулированию к середине 1960-х своей версии социального обмена, классиком которой он и считается (наряду с Хомансом). В отличие от Хоманса, предложившего психологизированный вариант теории, Б. пытался соединить анализ поведенческих стратегий на микроуровне с исследованием выводимых из них макроструктур общества. Базисными в социокультурной динамике являются акты обмена. Любое социальное взаимодействие есть обмен чего-либо (прежде всего целенаправленного усилия-действия) на что-либо (стимулы). В качестве основных стимулов выступают соображения пользы, выгоды, награды. Обмен, согласно Б., — это такой тип ассоциации индивидов, который включает действия, зависящие "от получаемых от других лиц вознаграждений" и заканчивающиеся "при прекращении ожидания этих вознаграждений". Границы обмена задаются наличными разделяемыми участниками взаимодействия ожиданиями — возможными и приемлемыми вознаграждениями. В конечном счете в основе социального обмена лежат принципы, задающие модель экономического поведения, а теоре-

тико-методологические основы концепции редуцируемы к необихевиоризму. Опосредуемыми в схеме “стимул-реакция” у Б. выступают отношения власти, понимаемой как установление легитимной монополии на вознаграждения, организационно оформляемой в качестве рангов-статусов. Для легитимизации власти необходимы разделяемая участниками социальная норма, но выведенная за его рамки система ценностей и норм, конституируемая культурой. Макроструктуры возникают из сетей обмена, но не редуцируются обратно к ним, выполняя, наоборот, регулятивные и организационные функции, санкционируясь нормативно-оформленными ценностями культуры и, в свою очередь, санкционируя сложившееся распределение ресурсов и обеспечивая гарантии “вознаграждения” (“платы”). Вариативность и разнонаправленность цепочек обмена постоянно ставят акторов в ситуацию выбора, что приводит, с одной стороны, к их ранговой (статусной) иерархизации, а с другой — к постоянному продуцированию конфликтов в сетях социального обмена. Большинство из них гасятся в последующих актах обмена, в силу его подчиненности определенным принципам (законам). Б. выделяет семь таких законов, четыре из которых непосредственно описывают взаимозависимости действия и стимула, а три вводят “надиндивидуальные” характеристики обмена: стремление устоявшихся отношений к норме “справедливого обмена”; зависимость между силой власти социальных групп и нормами справедливости, а также уровнем отклонений от норм; закономерности установления балансов между разными обменными цепочками (сетями). Часть конфликтных отношений не гасится непосредственно на микроуровне социума. Это связано с появлением аутсайдеров, для которых все более сужаются возможности участия и принятия ими решений в существующих обменных сетях, а также с возникновением сил, оппозиционных сложившемуся социальному порядку. Б. рассматривает оппозицию как “регенерирующую силу”, стремящуюся к перераспределению ресурсов через реорганизацию макроструктур (властных отношений, определяющих акты обмена) и делигитимизацию господствующих норм. Сила оппозиционная системе зависит от 4-х факторов: сплоченности, солидарности, политизированности и выраженности идеологии групп и партий оппозиции. (См. Социального обмена концепция.)

В. Л. Абушенко

БЛОК (Block) Марк (1886 — расстрелян фашистами в 1944) — французский историк-медиевист, ученый, заложивший основы методологической модернизации исторической на-

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

В. Н. Фурс

БЛОНСКИЙ Павел Петрович (1884—1941) — российский педагог, психолог и философ. Доктор педагогических наук (1935), профессор. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета (1907). Преподавал психологию, философию и педагогику в Московском университете, на Высших женских педагогических курсах и в Московском университете А. Л. Шанявского. В 1907—1914 написал ряд работ по философии и истории философии. В 1915—1916 опубликовал серию педагогических статей, направленных против казарменных порядков в школе и ее обособления от реальной жизни. Основные сочинения: “Философия Плотина” (1918), “Современная философия” (тт. 1—2, 1918—1922), “Трудовая школа” (1919), “Педагогика” (1924, 8-е изд.), “Педагогика” (1925), “Очерк научной психологии” (1921), “Память и мышление” (1935), “Очерки детской сексуальности” (1935) и ряд трудов по различным проблемам психологии, педагогики и педологии. Разрабатывал идеологию и теорию трудовой народной школы. В 1919 организовал и возглавил Академию социального воспитания (Москва) и до 1931 был ее профессором. С 1921 работал в научно-педагогической секции Государственного ученого совета Народного комиссариата просвещения РСФСР. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователем Русского психоаналитического общества. В 1920-х являлся одним из лидеров отечественной педологии. В 1930—1940 заведовал лабораторией памяти и несколько позже лабораторией мышления и речи в Институте экспериментальной психологии. Разработал генетическую (стадиальную) теорию памяти, согласно которой различные виды памяти (моторная, аффективная, образная, вербальная) соответствуют этапам развития человека, его речи, мышления и деятельности.

В. И. Овчаренко

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885—1977) — немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель “философии надежды” и “онтологии Еще-Не-Бытия”. Сумел в определенной мере дополнить интенцию европейской культуры на ананемис, воспитание, Прошлое установкой на “конкретную утопию надежды”, на Будущее. Учился у Зиммеля, М. Вебера, О. Кюппе. Диссертация (1908) по теме “Критический анализ Риккерта и проблема современной теории познания”. С 1911 начинается творческое сотрудничество Б. и Лукача. В 1917 эмигрирует в Швейцарию: осуществляет исследование “Политические программы и утопии в Швейцарии”. В 1919 возвращается в Германию. В 1933 — повторная эмиграция из Германии. В 1934 выслан из Швейцарии. Переезжает в Париж (1935). Эмигрировал в США (1938). (Хоркхаймер отказался принять Б. на работу

в Институт социальных исследований, переместившийся из Франкфурта в Нью-Йорк, по причине “слишком коммунистических” убеждений Б., а также его веры в утопию как ту философскую форму, которая позволит постичь современные общественные проблемы.) Профессор философии Лейпцигского университета (ГДР) (1949—1956). Директор Института философии при Лейпцигском университете (с 1949). Действительный член Немецкой Академии наук (1955, еще не разделенной). Национальная премия 2-го класса по науке и технике (1954). Отечественный орден за заслуги (1955). В 1956 в докладе о Гегеле критикует “закопленный марксизм”. За неортодоксальность воззрений был принужден покинуть кафедру. С 1957 — на пенсии без права публичных выступлений. Его сторонники были подвергнуты репрессиям. С 1959 — гостпрофессор в Тюбингене. Премия по культуре от Объединения немецких профсоюзов (1964). Международная премия мира немецких издателей (1967, в другие годы этой премии удостоивались Марсель, Тиллих, Ясперс, Гвардини, Бубер). Почетный доктор Загребского университета (1969). Почетный доктор Сорбонны и Тюбингенского университета (1975). Основные работы: “Вадемекум для нынешних демократов” (1918), “Дух утопии” (1918), “Томас Мюнцер как теолог революции” (1921), “Наследие этого времени” (сборник очерков, 1924—1933), “Следы” (1930), “Наследство нашего времени” (1935), «История и содержание понятия “материя”» (1936—1938, опубликована в 1952 под названием “Проблема материализма — его история и сущность”), “Свобода и порядок. Очерк социальных утопий” (1946), “Субъект-Объект. Комментарий к Гегелю” (на испанском языке в 1949, первое немецкое издание — 1951), “Авиценна и аристотелевские левые” (1952), “Христиан Томазиус, немецкий ученый без убожества” (1953), “Принцип надежды” (в трех томах — 1954, 1955, 1960), “Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия” (1961), “Тюбингенское введение в философию” (1963), “Атеизм в христианстве” (1968), “Experimentum Mundi” (1975) и др. Философия Б. трактовала не существующее еще будущее человечества как подлинно человеческое пространство. (“Мир — это никогда не закон”, это всегда “тенденция” и “эксперимент”. “Материя” же — это всего лишь “По-Возможности-Сущее”). Согласно Б., и животворящий Эрос Платона, и “отчаянная надежда” у Гераклита, и “потенция бытия” — материя у Аристотеля, и ориентированная в будущее диалектика Гегеля являют собой разноплановые фрагменты такого подхода. (По мнению Б., практически вся домарксистская философская традиция обращена в прошлое, ибо она трактует настоящее в контексте тезиса об идеале со-

вершенства, уже достигнутого в Абсолюте.) Несущей категориальной конструкцией системы Б. выступает понятие “надежда”. Человек обречен на состояние неизбежной надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. (Согласно Б., Настоящее постижимо посредством “гештальта неконструируемого вопроса” — “Для Чего?” Или: “Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидается нас?”.) В исконном космическом (присущем и до- и сверхчеловеческим мирам) импульсе “голода”, осуществляющемся в мире человека как “надежда”, реализуется, согласно Б., возможное будущее, “Еще-НеБытие”. С точки зрения Б., “сознательный человек — животное, насытить которое труднее всего. Если у него отсутствует необходимое к жизни, то эту нехватку он осуществляет как никакое другое существо. Если он имеет необходимое, то вместе с удовлетворением появляются новые вождения, которые мучают ничуть не меньше...”. Онтологический статус “Еще-Не-Бытия” задан, по Б., тем, что стремление конструировать потенциально возможное, “еще не завершенное” — необходимое основание для освободительного преодоления людьми недостаточной адекватности земного бытия. Преодоление разделение субъекта и объекта (“отчуждение”), которое, согласно Б., неизначально, люди своей активностью призваны воссоединить этот разрыв, тем самым создавая реальность (“Все”, “совершенство”, “предельное блаженство”, Царство Свободы, коммунизм), адекватную подлинной себе самой. Пафос этого истинно философского пути, его начало и конец у Б. — формула “Я есмь”: “У самого себя. В Мире как Родине. Здесь и Теперь”. Альтернативной возможностью является “Ничто” — конец мирового процесса. Надежда, как и страх, — аффекты ожидания, первая так же включает в себя и “знание о будущем”. Анализируя “формы воплощения” надежды, Б. различал “дневные мечты” (грезы, иллюзии, плоды воображения) и “ночные грезы” (схожие со “сновидениями”, толкуемые Фрейдом). Особо продуктивным было вычленение Б. “малых дневных мечтаний” в контексте того, что Бессознательное — это не только “Уже-Не-Осознанное” (по Фрейду), но также и “Еще-Не-Осознанное”, сопротивление которому отнюдь не невротично, а продуцируется самим предметом постижения. С точки зрения Б., для воплощения лучшего в человеке для истории необходимы индивиды, способные активно действовать в пространстве становящегося. По Б., лишь часть людей живет и действует в “Теперь”, остальные же (в Германии в середине 1930-х — крестьянство, разоряющиеся государственные служащие и т. п.) лишь

внешне в нем присутствуют, исконно принадлежа своим образом действий временному пласту “Раньше” и идеалам “готического” образа жизни, “нордической чести” и т. д. Данная “теория неодновременности”, эксплицировавшая процессы самоидентификации этносоциальных групп, объясняла механизмы глухого неприятия немцами Веймарской республики дня сегодняшнего, ту “застывшую ярость”, которая и привела фашистов к власти. По мнению Б., “субъективный фактор есть потенция, не замкнутая эволюционным процессом, объективный фактор есть также незамкнутая потенциальность мировых мутаций в рамках его законов, которые в новых условиях меняются, но не перестают быть законами”. Человек становится соразмерен масштабам того, что должно стать, лишь конституируясь как адекватная этим процессам тотальность собственных внешних и внутренних условий и их определений. “Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, т. е. то, что древние утописты называли “царством человека”. Марксизм, согласно Б., — воплощенный “акт надежды”, соединяющий конкретную “теорию-практику” с “объективно-реальной возможностью” эволюции мира. Подлинная философия, по мнению Б., таким образом, являет собой “систему теоретического мессианизма” и “руководство” для “пророков” и “провозвестников будущего”: “...философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды — или она не будет обладать никаким знанием”. Религия у Б. — не только продукт отчуждения и самоотчуждения человека, но и ожидание “нового неба” и “новой земли”. “Теократическое” пространство, по Б., элиминирует человека из процесса порыва к новому, “еретический” же — оспаривает существующий порядок вещей, взывая к Новому. “Коммунистическая космология” Б. постулирует достижимость, реальность воплощения Бога в грядущем мире — мире, где мышление тождественно бытию, где тем самым преодолевается ограниченность природы человека и он становится бессмертным. Известная “дуга Б.” (“мир — утопия”) постулировала главную идею его философского учения: непрерывную устремленность человека к обретению возможной Родины в контексте процессуальной трансформации окружающего мира. Несмотря на то, что Б. нередко именовали “философом Октябрьской революции” (Б. воспринял как “скандал” успешный социалистический переворот в России, а не в Германии), он уже в 1918 обозначил Ленина как “красного царя” и “Чингисхана”. По Б., “революция по Ленину” неизбежно вернет Рос-

сию к ее самодержавному прошлому. Б. на протяжении всей своей жизни отстаивал идею о множественности потенциально возможных моделей социализма, будучи убежденным в том, что советский опыт ни в коем случае не может выступать как эталон. (См. также Надежда.)

А. А. Грицанов

БЛУМЕР (Blumer) Герберт (1900—1987) — американский социолог и психолог. В 1925—1952 — в Чикагском, с 1952 — в Калифорнийском (Беркли) университетах. Представитель Чикагской школы, ученик Дж. Г. Мида. Пытался переинтерпретировать методологические установки прагматизма (в варианте инструментализма Дьюи) в терминах теории своего учителя. В 1937 предложил термин “символический интеракционизм” для обозначения концепции, классиком которой он по праву считается (кроме Дж. Г. Мида ее основы были заложены некоторыми работами Кули и Морено). Основная работа Б., излагающая его концепцию символического интеракционизма, — “Символический интеракционизм. Перспективы и метод” (1969). Б. исходил из установки Дьюи на определение значения объекта исходя не из его свойств, а из его роли в жизни людей. Объект — то, что он значит в ожидаемом и реальном взаимодействии. Причем устойчивость значений делает взаимодействие привычным, позволяет его институционализировать. В самом же взаимодействии можно выделить два уровня: 1) несимволический (объединяющий все живое) и 2) символический (свойственный только человеку). Люди производят жесты и интерпретируют жесты других, их поведение словесно отображается и “задается” во многом языком. Действия с символами предворяют, как правило, практически-преобразовательное действие. Посредством знаковой деятельности мы задаем дистанции, т. е. структурируем внешний мир. Развивая и изменяя значения, мы тем самым изменяем и сам мир. Поскольку социальная жизнь является в конечном счете продуктом интерпретаций, оценок и определений, продуцируемых индивидами, координирующими свое поведение, ее исследование должно быть ориентировано на осмысление символических процессов действующих субъектов и поддерживающих действие структур. Конституирующие реальность интерпретации действуют на двух уровнях — внутреннего и внешнего общения. Внутреннее общение продуцирует интерпретации как результат взаимодействия между двумя “Я”. Первое — “Мое”, т. е. видение себя глазами других, близкое “отраженному (зеркальному) Я” Кули (символы способны вызывать во мне ту же реакцию, что и у других). Второе — собственно “Я”, как

“субъективное Я” (мое видение самого себя). Второе “Я” — источник креативности, первое “Я” задает дистанцию по отношению к самому себе, позволяя занимать рефлексивную позицию. Внешнее общение задается стремлением к результату и кооперированию действий для его достижения с другим. Во внешнем общении от меня (как и от любого другого участвующего актора) требуется умение “принимать роль другого”. (Это требование распространяется и на исследователя, отрабатывающего свои теории в ходе “разведок” и “проверок”, позволяющих согласовать понятийный уровень социологии с фактическими событиями эмпирического мира.) На уровне же повседневных практик эта процедура необходима для согласования взаимных усилий на основе выявления образа “обобщенного другого” (Дж. Г. Мид). Следовательно, любое действие всегда есть “диалог”, который человек ведет с самим собой и другими. В этой связи Б. рассматривает проблемы формирования коллективного (“обобщенного”) действия и одним из первых вводит в социологию тему массового общества. Общество у него в целом задается процессуально через ситуации, в которых встречаются конструктивно действующие во взаимодействии индивиды, постоянно рефлексивующие и “дефинирующие”, т. е. порождающие дефиниции как идентификации мира, предзадающие предполагаемые способы обращения с предметами (объектами). Теоретическая программа Б. вылилась в требование методологического и методического переосмысления социологии, критику классических социологических доктрин, переоценку роли и сути социогуманитарного знания в целом. (См. Символический интеракционизм.)

В. Л. Абушенко

БОАС (Boas) Франц (1858—1942) — американский антрополог. Родился в еврейской семье в Германии. Изучал физику и математику в Гейдельбергском и Боннском университетах. Докторская диссертация по физической географии была посвящена проблеме цвета морской воды (1881). После экспедиции на Баффинову землю (1883—1884) заинтересовался антропологией. В 1886 переехал в США. Профессор Колумбийского университета (1896—1936). Основные сочинения: “Пределы сравнительного метода в антропологии” (1896); “Ум первобытного человека” (русск. изд., 1926); “Антропология в современной жизни” (1929); “Раса, язык и культура” (1940); “Общая антропология” (1944) и др. Б. стал основателем направления в антропологии, получившего наименование “исторический партикуляризм”. Среди его учеников — М. Мид, Бендикт, Э. Сэпир, А. Кребер и др. Б. выступил с критикой идей Тайлора, Моргана и всей концепции эволюционизма за ее стремление к генерали-

зации и поиску универсальных законов развития культуры. По Б., социокультурные вариации чрезвычайно значительны, а информация о них слишком фрагментарна для того, чтобы заниматься построением универсальной теории. Основываясь на идиографической методологии неокантианства, Б. считал, что каждая отдельная культура имеет свою длительную и уникальную историю. Для понимания отдельной культуры требуется реконструкция ее индивидуального пути развития. Подчеркивая уникальность каждой культуры, Б. фактически отвергал возможность построения универсальных теорий. Другой значительной чертой исторического партикуляризма Б. был принцип культурного релятивизма, согласно с которым в культуре не существует высших и низших форм и, следовательно, понятия прогресса. Такие термины, как дикость, варварство, цивилизация, по Б., отражают лишь этноцентризм тех народов, которые считают собственный образ жизни более нормальным, чем у других. Вместо бесплодного теоретизирования, свойственного эволюционизму, Б. призывал антропологов к скрупулезному собиранию эмпирических материалов, основанному на том же принципе культурного релятивизма. В данном случае он означал отказ исследователя от установок собственной культуры и ориентации на познание другой культуры, исходя из ее собственных ценностных ориентаций. Одним из важнейших достижений Б. стала аргументированная критика положения социального дарвинизма о единстве процессов биологической и культурной эволюции. Основываясь на примерах языковых и культурных различий в пределах одной и той же расы, Б. удалось доказать, что, раса, язык и культура являются самостоятельными аспектами человеческого существования.

П. В. Терешкович

БОВУАР (Beauvoir) Симона де (1908—1986) — французская писательница, теоретик экзистенциализма, основоположница радикального феминизма, спутница жизни Сартра. Окончила Сорбонну (1927). Преподавала в Марселе, Руане, Париже. Лауреат Гонкуровской премии. Основные сочинения: “Второй пол” (1949), “Приглашенная” (1943), “Мандарины” (1954), “Воспоминания примерной дочери” (1958) и др. Согласно убеждениям Б., люди, существуя в “трагически двусмысленных” условиях и будучи при этом изначально свободными, призваны нести ответственность за “направление собственных жизней”. Процедуры осуществления человеком морального выбора в той или иной ситуации в принципе не могут и не должны коррелироваться некими универсальными и поэтому недостаточными правилами. Наши поведенческие реакции целиком и полно-

стью индивидуальны: характер и нравственность личности конституируются в процессе самого акта выбора. Ясные и однозначные правила игры элиминируют, по мнению Б., потребность в личных решениях. Этические императивы и максимы материализуются через человеческие поступки, ибо люди, вынужденные существовать в условиях вакуума моральных директив и отсутствия ответов на вопросы экзистенциального порядка, обретают свободу исключительно под давлением обстоятельств. Достижение же свободы предполагает не устранение неизбежной амбивалентности жизненной ситуации, а экзистенциально-личное осмысление ее. (Такие взгляды Б. вкуче с аналогичными воззрениями основных представителей экзистенциализма вызвали жесткую критику многих современников. Тезис Б. о том, что преступления против личности и собственности несоизмеримо простительнее неискупимых политических преступлений, поскольку эти последние посягают на смысл истории, был охарактеризован Марселем как проповедь позитивности и допустимости подчинения человека людьми, возмнившими себя избранными хранителями смысла истории, доступного далеко не всем.) Свобода, по Б., не является потенциальным уделом каждого: «обречен на свободу» любой, осуществивший мужественный акт определения именно своей — уникальной — системы нравственных координат и тем самым оказавший сопротивление мировому злу. Формулируя главные основания феминизма («Второй пол»), Б. полагала, что быть женщиной означает не столько принадлежность к особой биологической категории людей, сколько причастность к особой социопсихической реальности — «женственности». В контексте модели мировосприятия мужчины, по Б., женщина понимается в первую очередь как существо, соотношенное с ним, как определенная «инакость», как «другое». Такая ситуация одновременно порождает как «овещнение» женщины вкуче с утратой ею свободы, так и определенный набор сексуально-поведенческих и культурных преимуществ. По мнению Б., положение женщин в обществе качественно отлично от состояния человечества в целом, ибо мужчины сформировали мир, в котором женщина («иная») обречена выступать «вторым полом». Не столько биология, с точки зрения Б., сколько традиционалистская женственная эмоциональность и сопряженная с ней самооценка задают и предопределяют тип распределения социальных ролей в обществе. Несмотря на то что исторический опыт, по Б., демонстрирует предельно широкий спектр жизненных позиций, которые могли занимать женщины, ни одна революция и ни одна освободительная доктрина не оказались в состоянии обеспечить реального равен-

ства полов. Миф о женской природе, реконструируемый Б. на материалах творчества ряда авторов (в том числе А. Бретона и Стендаля), по ее мнению, постулировал и укоренил в массовом сознании традиционный архетип о всеобъемлющей эмоциональности женской природы, о ее изначальной неидентичности мужчине. Б. в ходе исследования этапа детства и юности людей (особенно девочек), а также устройства и этапов возрастных (как правило, скачкообразных и внезапных!) изменений в устройстве женского тела сформулировала весьма парадоксальный вывод о том, что *женщинами не рождаются, женщинами становятся*. Репертуары достижения женщиной подлинного равноправия с мужчиной, по мнению Б., не могут быть парциальными: весьма значимое всеобщее экономическое освобождение должно быть дополнено культурно-нравственным переворотом. Б. полагала, что приоритетный сексуальный инстинкт, присущий мужчинам, в конечном счете уступает по биологической энергетике и психической значимости женской любви. Мисолом ее, по мнению Б., выступает обретение гармонии между женскими эротизмом и нарциссизмом и воплощение мистической ориентации любящих женщин на поиск Бога в предмете своей страсти. Не отвергая того обстоятельства, что сексуальные различия будут всегда оказывать значимое воздействие на отношения полов, Б. утверждала, что женственность как особое социопсихическое свойство не должна оставаться решающим инструментом самоопределения женщины в мире, равно как и компенсирующим механизмом в системе властных отношений между полами. Признание универсальной человеческой природы женщины и мужчины — основа того культурного переворота, который, с точки зрения Б., в состоянии предвосхитить истинную женскую эмансипацию. Как утверждала Б., «эмансипировать женщину — значит отказать от того, чтобы ограничивать ее соотношенностью с мужчиной, не отрицая эту последнюю; пусть она будет независима, и тогда она будет существовать и для него тоже; признавая друг друга за личность, каждый из них все же останется друг для друга иним». Судьба женщины, в контексте идей Б., не может оставаться уделом мужской половины человечества. Женщина обязана восстановить свое человеческое достоинство в процессе творческого самоутверждения, она в исторической перспективе, с точки зрения Б., не может не обрести подлинную свободу и равноправие. (См. **Феминизм**.)

А. А. Грицанов

БОГ — сакральная персонификация Абсолюта в религиях теистского типа: верховная личность, атрибутивная тождеством сущности и существования, высшим разумом,

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

ставляет собой систему ритуальных действий, призванных реализовать достижение реальных целей сверхъестественными средствами, и основана на вере в наличие сверхъестественной, пронизывающей весь мир сущности, посредством которой возможна трансляция воздействия от части к целому, от изображения к предмету, от имени к носителю и т. п. Для обозначения этой сущности в качестве общеупотребительного принят соответствующий термин меланезийской мифологии — “мана”. Представления о всепроникающем растворении мана в мире могут быть оценены как нулевой цикл в истории пантеизма (ср. о брахмане в Веда-нте: “брахман пронизывает все, как масло — все молоко”). Развитие означенных векторов сознания и наложение их друг на друга инспирирует системное оформление ранних религиозных верований языческого характера (см. Язычество), в контексте которых оформляется первая форма религиозного сознания, предполагающая понятие Б. — политеизм. Эволюционная тенденция развития архаического сознания к антропоморфизму обусловила трактовку сверхъестественной сферы как пантеона (греч. pan — все и theos — бог, букв. — все боги), объединяющего различных конкретных Б., каждый из которых имеет свой облик и культ, однако все они интегрально характеризуются либо переходным от зооморфного к антропоморфному (Древний Египет), либо окончательно антропоморфным (Древняя Греция и Древний Рим) характером. Дальнейшее развитие религиозного сознания приводит к трансформации политеистических представлений и оформлении монолатрии как результата структурно-функциональной дифференциации пантеона и выделения из него одного Б. как покровителя этнической группы (Ашшур у ассирийцев, Яхве у еврейского племени союза Израиль, Зевс у греков, Перун у славян и т. д.) или местности (Мардук как покровитель Вавилона, Пта — Мемфиса, Амон — Фив, Афина — Афин, Гера — Микен, Асклепий — Эпидавра и т. д.). Монолатрия, предполагающая антропоморфные представления о божестве и фундированная идеей выделенности одного — верховного — Б., является важным этапом оформления монотеизма как собственно теизма и формирования комплекса представлений о Б. Интегративные социальные тенденции (объединение племен, связанное с ним покорение городов и т. п.) обусловили и усиление интегративных тенденций внутри монолатрического политеизма, приведших к формированию зрелых, т. е. последовательно монотеистических, форм теизма. Так, например, образ Яхве исторически эволюционирует от местного племенного Б. к общев-

рейскому, а затем переосмысливается в единого и единсущего Б. как персонифицированный Абсолют. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н. э. — 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским учением о “личном Б.”, задавая тенденцию переосмысления космологического полуметафорического демиургоса-ремесленника платоновской техноморфной космологии (см. Античная философия) в Демиурга-Творца. Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Б., в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (гилеморфизм как соответствие каждой субстанции своей духовной форме; оформляющий у Августина и восходящий к Платону экземпляризм сотворенного — см. Гилеморфизм); неоплатоническая идея эманации (см. Эманация) переосмысливается как истечение света Божественной истины в праведные души (“свет веры”). Если для эволюционных стадий теизма был характерен гилозоизм как оживотворение и одухотворение мира, оформившийся позднее в пантеизм, предполагающий растворенность Б. в природе (от фалесовского “мир полон богов” до концептуального пантеизма Ренессанса), то важнейшим моментом классического теизма является идея трансценденности Б. по отношению к миру (от лат. transcendere — переступить): Б. вне и сверх мира, он Творец его и Вседержитель. Последнее означает, что Б. не только творит мир, но и перманентно присутствует в нем, направляя его развитие к сакральной высшей цели (см. Провиденциализм) и вмешиваясь в случае необходимости в естественный ход событий (см. Теургия). Понимание мира как творения Божьего, с одной стороны, в определенной степени десакрализует его, ибо тварный мир оказывается нетождественным трансцендентному Творцу (ср. с пантеизмом), что открывает определенный простор для когнитивных и практических манипуляций с этим миром; с другой же стороны — тезис о “свечении благодати Творца в благости творения” инспирирует, напротив, эмоционально окрашенное отношение к теургически понятому миру. В этом отношении классический теизм противопоставит оформляющемуся в 17 в. деизму, допускающему творение мира разумной силой, но не подразумевающему персонификации последней и не допускающей ее последующего вмешательства в развитие эволюционирующего по естественным законам творения (см. Деизм). Строгий теизм аврамических религий (христианства, иудаизма и ислама) предполагает трактовку “живого Б.” как единого и единственного при абсолютном “отсутствии подобных”

(Библ., Второзак., VI, 4; Коран, II—256, III—1). Теизм аврамического типа не просто центрируется вокруг идеи персонифицированного абсолюта, но и характеризуется предельно напряженным переживанием его личностного характера, задающего возможность личного общения с Б. (идея восходит к ветхозаветному сюжету об Аврааме, вступившем в диалог с Б. и доказавшем в личном общении свою преданность ему). Такая глубоко личностная коммуникативная установка, основанная на принципиальной диалогичности интерпретации Б., задает особую акцентуацию эмоционально-чувственных форм религиозного сознания в теистских вероисповеданиях: экзальтацию в отпадении от культа, экстатический восторг любви к Б., испепеляющий комплекс вины, содрогание “страха Божьего” и глубоко интимное, потрясающее основы психики переживание раскаяния. (Данную Августином “психологическую” интерпретацию Троицы как вечного Божественного самопознания и любви экзистенциально рассматривает как свое предвосхищение.) Однако впоследствии на эту поведенческую и в целом мировоззренческую парадигму, восходящую к текстам Священного Писания, накладывается — начиная с патристики — унаследованная от античности и восходящая к текстам неоплатоников парадигма рациональной аналитики внеположенного Абсолюта, что порождает в религиях теистского типа (в частности, в христианстве) традицию концептуального истолкования Б., которая конституируется как теология и фундируется совмещением фактически несовместимых установок отношения к Б.: сакрально-трепетного личного общения, диалога откровения, с одной стороны, и предметно-теоретической аналитики — с другой. Это противоречие достаточно остро ставит в теологии проблему богопознания. Понимание Б. как трансцендентного миру уже само по себе задает вектор его принципиальной непознаваемости в исчерпывающе завершеном плане: “сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна” (Василий Великий, ок. 330—379), а потому “человек не может постигнуть сущность Божества” (Григорий Палама, 1296—1359). Подлинное богопознание возможно лишь как результат откровения (см. Откровение). Первое откровение о себе Б. дает Отцам Церкви, и тексты Священного Писания как воплощение этого откровения интерпретируются в этой связи как “Богодухновенные”, а потому сакральные. Последнее исходно понималось в тотальном плане (тертуллиановский тезис о святости каждой буквы в Писании); в контексте современных тенденций модернизации — относится только к содержанию Писания (апостольской керигме), порождая символические (в частности, нравственно-аллегорические) версии его

толкования, а также многочисленные программы экзистенциализации (в рамках католического аджорнаменто) и демифологизации (протестантская диалектическая теология, начиная от Бульзмана) Библии (см. **Аджорнаменто, Диалектическая теология**). Логическим завершением идеи постижения Б. лишь посредством откровения является оформление такого варианта богопознания, как мистика, предполагающая непосредственное созерцание Божьего лика, узрение вечной истины, данной в акте откровения, принципиально невербализуемого и потому неинтерсубъективного. Православие фокусирует внимание именно в этой парадигме богопознания: идея принципиальной невозможности постижения сущности Божьей на основании логического закона тождества (Флоренский), ориентирующая на личный мистический опыт концепция спиритуалистического интуитивизма (Н. О. Лосский) и др. Вместе с тем, поскольку Б. не только трансцендентен миру, но и сопричастен ему как его Творец, постольку теизм тем не менее допускает в определенной мере возможность познания Б. посредством познания его творения. Так, католицизм, например, культивирует теологический принцип “аналогии бытия” (лат. *analogia entis*) Б. и его творения, сформулированный августиновской теологией и возведенный Фомой Аквинским в фундаментальный принцип схоластической метафизики, согласно которому отношения аналогии не предполагают ни абсолютного различия, ни тотального сходства, но, напротив, “сходство в различии и различие в сходстве”. Однако практическое применение данного принципа неизменно дает многозначный результат вследствие неопределенности понятия бытия, что было зафиксировано в томизме (Фома де Вийо) и стало предметом специального анализа в неотомизме (Э. Пшивара). Кроме того, при допущении относительного познания Б. “по плодам воли его”, т. е. посредством изучения природных и социальных форм тварного мира, бытие Б. трактуется как невыразимое посредством категориальных средств и фиксируется только в специальных надкатегориальных определениях — трансценденталиях (позднелат. *transcendentalia* — от лат. *transcendeus* — переступающий). Система трансценденталий, предложенная иезуитским теологом Суаресом и доминировавшая в схоластике вплоть до 18 в. (см. Суарес), включает в себя такие Божественные определения, как *ens* (сущее), *res* (вещь), *aliquid* (нечто иное), *unum* (единство), *verum* (истина), *bonum* (благо). Именно и только в них может быть передана полнота Божественного бытия, и именно посредством них Б. “возвещает о себе” в миру, а потому в схоластике действует принцип “каждое бытие есть единство, истина, благо”, и достиже-

ние его есть путь к постижению истины и благодати Творца. Этот же принцип, сформулированный как “гармонический параллелизм Творца и творения” (Б. Лакебринк), культивируется и в неотомизме. И хотя в понимании оснований веры как восточно-, так и западнохристианские традиции ориентируются на внелогические парадигмы (принцип “сердечной веры” в православии и томистский тезис о вере как основе принятия догматов вероучения), тем не менее теология в качестве основного своего раздела включает в себя фундаментальную теологию, или апологетику — рационально-теоретическое обоснование своей конфессиональной доктрины. Семантическим ядром апологетики являются доказательства бытия Божьего как основанные на откровении, но рациональные по форме аргументы в пользу существования Б., нужные в чисто методических и дидактических целях: “для приведения к сознательной вере”. К классическим доказательствам относятся: онтологическое, предложенное Августином (поскольку Б. мыслится как всеовершенное существо, постольку из его онтологически заданных свойств не может быть исключено такое свойство, как существование), космологическое (поскольку наличный мир существует как данность, постольку он, как и все сущее, должен иметь свою до- и внемировую, т. е. трансцендентную, причину, каковой может выступить только Б.-Творец), телеологическое (совершенство и целесообразность мира невозможны иначе, нежели как результат разумной целенаправленной Божественной воли). В различных версиях апологетики эти классические доказательства дополняются и другими, среди которых особенно распространенным является нравственное (бытие Б. как необходимый гарант воздаяния). Соответственно этому в структуре атеистического сознания (см. Атеизм) выделяется так называемая философская критика религии — наряду с естественнонаучной и исторической, — специально посвященная рационально-логическому опровержению доказательств бытия Божьего с позиций различения денотата и десигната понятия (онтологическое доказательство), исходя из трактовки материи в качестве *causa sui* (космологическое) и основываясь на презумпции действия объективных законов эволюции (телеологическое). Однако, поскольку бытие Б., строго говоря, будучи предметом веры, не может быть ни доказано, ни опровергнуто с помощью рациональных средств, постольку — параллельно эволюции апологетики — в рамках теизма развивается и программная тенденция “возврата к евангельской вере”, которой реализоваться в эмоционально-психологической, глубоко личной форме — помимо рационально-схоластической книжной традиции. Эта программа максимально проявляет-

ся в протестантизме с его отказом от классической системной теологии и оформляющимся в его рамках антиинтеллектуалистским течением пиетизма (см. Пиетизм), понимающего веру как “личное переживание Б.”, отчетливо обнаруживает себя в православной установке на то, что “вера не нуждается в доказательстве”, а также периодическим вспыхивает в католицизме — от францисканского отрицания учености как помехи в деле любви Христовой до признания Паскаля в том, что ему нужен “Бог Авраама, а не Бог философов и ученых”. В рамках христианства конституируется также и специфичная для него (в сравнении с другими вероучениями теистского типа) проблема интегральной персонализации Б., а именно проблема интерпретации Троицы. Относясь к последовательному монотеизму, христианство тем не менее, согласно своему центральному догмату, мыслит Б. как единого в трех ипостасях (ликах): Б.-Отец, Б.-Сын и Б.-Дух Святой. Напряженный параллелизм единственности Б., с одной стороны, и его ипостасности — с другой, инициирует оформление внутри христианства различных версий интерпретации соотношения трех ликов Божьих (см. Филиокве), а также провоцирует движения антиринитаризма и унитаризма (см. Антиринитаризм, Троица). В рамках ортодоксального христианства Б. трактуется как триединство ликов, которые соотносятся между собою как нераздельные и неслиянные (личностная природа Б. в христианстве позволяет использовать эти термины в коммуникативной концепции экзистенциального психоанализа — см., например, теоретическую модель “бытия-друг-с-другом” Бинсвангера). Личностное восприятие Б. как коммуникативного партнера (абсолютного Ты) задает в теистских религиях парадигмальную установку на восприятие межличностной коммуникации как таковой в качестве сакрально значимой: практически во всех теологиях теистского характера субъект-субъектные отношения моделируются — по аналогии с “богообщением” — как отношения с самоценной и самодостаточной личностью (см. концепцию “малого кайроса” — “подлинного” отношения людей друг к другу — как прояснения сакральной истории сквозь ткань профанной у христианина Тиллиха или концепцию “Я — Ты” как мира одухотворенных аутентичных отношений — в противоположность утилитарно-отчужденному миру “Я — оно” — в диалогическом персонализме иудея Бубера). Оформлению такой аксиологически акцентированной установки по отношению к коммуникации способствует также и ориентация теологии на традиционную герменевтику с ее трактов-

кой понимания как воспроизведения исходного авторского смысла (что вполне естественно при развитии герменевтической проблематики в русле такого феномена, как экзегетика, — см. Экзегетика) — в отличие от постмодернистской ориентации на “означивание”, вкладывание своего смысла в деконструируемый текст или поступок другого (см. Означивание). Именно в контексте теистской интерпретации Б., коммуникации и понимания возможна вся глубина содержания описанной Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Б., вскочили и бросились друг на друга, но, поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: “Забыто!” В собственно постмодернистских философских анализах (прежде всего относящихся к новейшим тенденциям в развитии постмодернизма — см. After-post-modernism) понятие “Б.” также осмысливается в контексте коммуникационной парадигмы, в частности в контексте концепции Другого (см. Другой): если Другой является, согласно этому подходу, тем единственным зеркалом, в котором может быть конституировано Я как таковое (см. Я), то коммуникация с Б. — это та единственная коммуникация, которая осуществляется “без посредника” (Жиар). В этом отношении “Бог — не Другой. Он — Бог. Бог — это единственное существо, о котором я не могу сказать, что это — “я”, но я также не могу сказать, что Он — Другой по отношению ко мне. О каждом существе можно сказать — это не я, это — Другой... К Богу это суждение неприменимо. И именно эта неприменимость говорит о том, что есть Бог” (Гвардини). (См. также Теизм, Теология, Богословие.)

М. А. Можейко

БОГДАНОВ (псевдоним), Малиновский Александр Александрович (1873—1928) — русский философ, до конца своих дней оставшийся убежденным марксистом, политик и идеолог российской социал-демократии, один из создателей партии большевиков, ученый-естествоиспытатель, писатель-фантаст. В 1893 поступил на естественное отделение Московского университета. В 1894 арестован за участие в народовольческом Союзном Совете землячества, исключен из университета и выслан в Тулу. В 1895 поступил, а в 1899 закончил медицинский факультет Харьковского университета. С 1896 наметился отход Б. от народовольческих идей к социал-демократизму, в 1899 Б. определил себя по убеждениям как “работника научного социализма”. Осенью 1899 арестован за пропаганду и после четырехлетнего поднадзорного пребывания в Калуге и Туле примкнул в 1903 к большеви-

кам, став ближайшим соратником Ленина. (По данным опроса учащих-ся средних учебных заведений России в 1903, Б. — наиболее читаемый автор-обществовед.) Принимал активное участие в революционных событиях 1905—1907. В конце 1909 вышел из большевистской партии, а после 1911 полностью отошел от политической деятельности, во время Первой мировой войны был военным врачом. Не поддержал лозунга превращения империалистической войны в гражданскую. Б. положительно оценил Февральскую (1917) революцию, считая ее способной содействовать демократическому развитию России. После Октябрьского переворота (1917) был членом президиума Коммунистической академии (1918—1926), читал лекции в Московском университете. В 1918—1920 принимал активное участие в Пролеткульте, не разделяя культур-экстремизма многих его предшественников. С 1921 Б. занимался исключительно естественнонаучными проблемами переливания крови, омоложения организма, продления жизни. В 1926 возглавил первый в мире Институт переливания крови. Умер в результате эксперимента, поставленного на самом себе. Основные сочинения: “Краткий курс экономической науки” (1897); “Основные элементы исторического взгляда на природу” (1899); “Революция и философия” (1905); “Эмпириомонизм. Кн. 1—3” (1904—1906); “Очерки по философии марксизма” (1908); “Падение великого фетишизма. Вера и наука (о книге В. Ильина “Материализм и эмпириокритицизм”)” (1910); “Философия живого опыта” (1913); “От монизма религиозного к научному” (1913); “Наука об общественном сознании” (1914); “Вопросы социализма” (1918); “Курс политического экономии” (в соавторстве с И. И. Скворцовым-Степановым, 1918—1920); “Всеобщая организационная наука (тектология)” (Ч. I—III; 1913—1922) и др. Б. явился также автором двух фантастических романов, написанных в традиции социальной утопии, — “Красная звезда” (1908) и “Инженер Мэнни” (1912). Советская научная историография в силу ряда причин идеологического характера тенденциозно подходила к оценке философского и идейно-политического наследия Б. Хотя сам Б. до конца своей жизни считал себя социал-марксистом, он в то же время категорически отвергал ортодоксальность в марксизме, получившую, как он полагал, широкое распространение в среде российской социал-демократии, имея в виду Плеханова и Ленина. В этом основа всех разногласий Б. с большевиками, приведшая к 1917 к полному разрыву с ними. (Б. подверг сокрушительной критике сочинение Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”.) Наука и гражданская свобода, наука и социализм — таково философское и идейно-политическое кредо Б. На

протяжении всего своего творчества Б. проводил идею: “Наука сделает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия”. Убежденность в неограниченных возможностях научного знания, вполне характерная для того времени, сочеталась у Б. с убежденностью, что общество способно поставить под свой контроль “условия жизни”. Отсюда вытекали постоянные поиски таких познавательных форм (“бесконечно широких”) и “бесконечно пластичных”, которые способны были бы охватить все разнообразие “беспредельно прогрессирующей жизни”. В этом плане Б. обратил особое внимание на труды Оствальда и Маха, придя к выводу, что учение Маркса (в частности, его диалектика как “последнее слово научно-эволюционного метода”, хотя и не достигшее “полной ясности и законченности”) вполне совместимо с новейшим естественнонаучным позитивизмом, монистическим пониманием общественной жизни и развития. Марксизм, по Б., “единственное в наше время по существу философское политическое течение”. Эти идеи были отражены Б. в работе “Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904—1906)”, в которой была сделана попытка разработать единую познавательную картину мира с “организационной точки зрения, т. е. как процесса формирования, борьбы и взаимодействия комплексов и систем различных типов и ступеней организованности”. В “Философии живого опыта” Б. продолжил развитие идей эмпириомонизма, а в работе “От монизма религиозного к научному” дал обоснование борьбы за научный монизм, устраняющий философию вообще. По Б., философские понятия — дух, материя, субстанция и т. п. — суть “идолы и фетиши познания, порожденные трудовыми отношениями в определенные эпохи и не имеющие смысла за их пределами. Их можно заменить универсальным понятием “энергии”, служащим познанию для того, чтобы “представить все явления как соизмеримые”. Вслед за Махом Б. осуществил собственную интерпретацию сдвигов в гносеологической ситуации в контексте революции в физике. В отличие от Ленина, реально отстававшего в границах данной проблематики уровня решений философии Дидро, Б. стремился двигаться вперед. Именно в философии эмпириомонизма Б. нацупил отдельные нити к “организационному подходу”, приведшему к созданной им “организационной науке” — “тектологии”, обобщившей интегративные тенденции в естественнонаучном и социальном познании. Сам Б. определил тектологию как “общее учение о нормах и законах организации всяких элементов природы, практики и мышления”. Будущее показало, что некоторые положения тектологии Б. предвосхитили идеи кибернетики (принцип обратной связи, идея моделирова-

ния и др.), а сама теоретическая концепция оценивается как первая серьезная попытка системно-кибернетического анализа функционирования социальных структур и управления ими. В основе социальной концепции Б. лежала трудовая теория общества, краеугольный камень которой, согласно Б., — “теория трудовой стоимости в той коллективистической форме, которая дана Марксом”. Социализм представляется Б. как нетоварная хозяйственная система с происходящими в ней на всех социальных уровнях процессами обобществления, органически ей присущими и претворяемыми в жизнь классом социалистических пролетариев, так как именно он “совмещает в себе функции организатора и исполнителя и воплощает опыт коллективной человеческой практики”. Второй составляющей богдановской концепции социализма являются представления об организации человеческого общества через организацию человеческого знания, через “научно организованный труд”: “Все — трудящиеся, и в сфере труда они удовлетворяют жажду творчества... Они совершенствуют технику и познание — а стало быть, и собственную природу”. И тектология как всеобщая организационная наука всегда задумана Б. именно как наука о строительстве социализма на основе всего социального опыта, накопленного человечеством. Концепция социализма Б. (по обозначенным им методам борьбы промышленного пролетариата и средствам достижения поставленных целей) значительно отличалась от ленинско-большевистской. Б. скептически относился к идее диктатуры пролетариата, а мировая война привела его к выводу о неготовности реального европейского пролетариата к роли класса — строителя социализма. При этом Б. до конца считал рабочий класс единственной движущей силой социалистических преобразований, но в рамках особой формы рабочего движения — через преодоление его “культурной несамостоятельности”, через его “культурное вызревание” при буржуазно-демократическом строе (лозунги Рабочего Университета, Рабочей Энциклопедии и пролетарского искусства). Б. не признавал социалистический характер Октября 1917, считая этот переворот отказом от теории марксизма, сдачей позиций социализма, обосновывая данную идею тем, что движущей силой Октября был не рабочий класс, а солдатские массы, армия. Б. резко осудил политику военного (“государственного”) коммунизма, назвав его “ублюдком капитализма”, не верил в способность Советов стать основой государственно-правового устройства общества. Именно Б. ввел в оборот обозначения “военный коммунизм”, “государство-коммуна”, “совизношенность” (“советская изношенность”). По мысли Б. из его записной книжки о работе Ленина “Материализм

и эмпириокритицизм”, “в борьбе за единоличную диктатуру он (Ленин. — Е. П.) был объективно прав: таков был уровень его стада, это была необходимость; а единичные, случайно развившиеся сильные индивидуальности европейского типа не могли столько прибавить, сколько отнять, подрывая самим своим существованием в организации основной ее, авторитарный тип связи — при его ограниченном образовании целые области “духа” его стада остались бы вне его контроля, под воздействием этих индивидуальностей. Отсюда попытки захватить и эти области, ребяческие, но через 10—15 лет имевшие успех, который свидетельствует о поразительном умственном рабстве стада (профессора, цитирующие с благоговением детскую книгу)”.

Е. М. Прилепко

БОГОСЛОВИЕ ПРАВОСЛАВНОЕ — 1) веро- и нравоучение Православной Церкви; 2) комплекс дисциплин, изучающих основы веро- и нравоучения Православной Церкви, которые в своем дидактическом варианте излагаются в определенной системе, терминологии, методе; 3) дисциплины о богослужении Православной Церкви, его смысле, истории, времени и месте совершения; 4) критический разбор возражений против веро- и нравоучения Православной Церкви, а также мнений, претендующих на православность, но не являющихся таковыми; 5) иногда к Б. п. относят церковное право, историю Церкви и др. Источниками Б. п. являются Священное Писание (Библия) и Священное Предание (традиция понимания Священного Текста), а также ее определенное мировоззрение и мистический опыт. Библия и Предание не противопоставляются друг другу, напротив, Предание является тем контекстом, той духовной средой, в которой создается Библия; Священное Писание в известной степени само является Преданием — тем, что восполнено и проповедано Иисусом Христом, передано через апостолов и записано в середине — конце 1 в. Более того, именно Предание сформировало Библейский канон таким, каким мы имеем его сегодня. Первоначально Церковь была далека от намерения создавать богословские системы. Проповедь Евангелия и созерцание Бога — вот что было целью христианина: “Мы знаем только, что Бог един, един и пришедший Мессия. Един Дух, едина вера и крещение. Говорить больше нам не дано. Если скажем — ошибемся, если будем исследовать — останемся беспомощными” (Иаков Афраат). Но по мере распространения Церкви появлялось множество искажающих и редуцирующих исходный смысл учения толкований, в связи с чем возникала необходимость сформулировать определенные формулы — догматы, фундирующие основные положения веры: “Злоба ере-

тиков... вынуждает нас... говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследования запрещенных... Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех тайн, которые следовало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ” (Св. Иларий). По этой причине появляются первые Символы Веры. В 325 и 381 создается Никео-Цареградский Символ Веры, который по сей день читается во всех Православных храмах. Такое же значение имеют вероопределения всех 7 Вселенских Соборов. Первая богословская система возникает в 8 в.: “Точное изложение Православной веры” Св. Иоанна Дамаскина. Позже появляются авторитетные труды, изъясняющие эти вероопределения “Православное исповедание” Геннадия II Константинопольского (1455—1456); “Ответы” Иеремии II Константинопольского протестантским теологам Виттенберга и Тюбингена (1576, 1579 и 1581); “Исповедание веры” Митрофана Александрийского (1625); “Православное исповедание” Петра Могилы, Митрополита Киевского (1640); “Исповедание веры” Досифея Иерусалимского (1672); “Послание Восточных Патриархов” (1848), “Православно-христианский катехизис” Филарета Московского (1839), выдержавший более ста изданий. Все эти книги именуются в Б. п. символическими. Из русских богословов наиболее полные труды в этой области написали митрополит Макарий, митрополит Филарет Черниговский, епископ Сильвестр, протоиерей И. Малиновский. К базовым для Б. п. относятся следующие положения: 1. С одной стороны, утверждается принципиальная непознаваемость существа Единого в Трех Лицах Бога ввиду Его совершенной трансцендентности, с другой — утверждается вездесущие Бога, присутствующего в бытии мира Своими свойствами и энергиями, которые в определенной мере познаваемы для человека — поскольку Бог Сам открывает Себя человеку, сообразному и собожественному Себе. Эта антиномичность обуславливает возникновение двух противоположных методов богословия — апофатический (отрицательный) и катафатический (положительный). 2. Центральным православным догматом является учение о Троице: Троица — Единый (т. е. единственный) Бог, существующий в Трех Лицах (Ипостасях). Каждому Лицу в одинаково бесконечной мере принадлежит качество свойства Бога (всеведение, всемогущество и др.), но наряду с этим каждая Ипостась имеет Свое личное свойство: Бог-Отец ни от кого не рождается и ни от кого не исходит, Бог-Сын предвечно рождается от Отца, Бог-Дух предвечно исходит от Отца через Сына (см. Филлоксве).

3. Человек познает Бога, себя и окружающий мир посредством разума и веры (естественное и сверхъестественное Откровение). Православие не только не унижает достоинство разума, но призывает к его усовершенствованию, освещению — но не через скептицизм, который логически завершается сомнением не только в существовании Бога, но и самого субъекта мысли, а через очищение сердца (средоточия духовных чувств, творческих и интуитивных способностей человека). В Б. п. не только не противопоставляются вера и разум, но даже никогда не различаются окончательно вера в Бога и знание (Кирилл Иерусалимский). Вера должна быть разумной (этим она отличается от суеверия), а знание должно быть верным, т. е. соответствовать вере (например, в его ценность или, по крайней мере, возможность). Область вероопределения Церкви может быть только недоступная чувственному и рациональному познанию сфера (объявляя догмат, Церковь тем самым указывает на отнесенность его содержания к сфере не знания, а веры, выводя его тем самым за пределы рациональной критики. Некоторые догматы выведены посредством силлогизма из Св. Писания, поэтому необходимость догмата, а также его конкретное содержание и обоснование в традиции предполагают в Православии предельное осмысление каждым верующим по мере его возможностей. 4. Мир сотворен Богом из ничего. Возможность предвечного сосуществования Богу праматери, пространства или времени отвергается. Мир был создан за шесть “дней” (евр. йом — неопределенный промежуток времени, этап). Венцом творения является человек. Православные верят, что люди — не единственные разумные существа. Перед сотворением материального мира было создано множество ангелов, бесплотных духов (ввиду их инобытия, непричастности к формам и условиям нашего существования, ибо, с точки зрения Б. п., абсолютно духовен только Бог). Между духовным и материальным миром Б. п. усматривает тесную связь и единство. 5. По своей физической природе человек, согласно Б. п., только лишь одно из живых существ на земле — млекопитающее. Но по своим духовным свойствам он мыслится как бесконечно превосходящий мир. Исключительность человека — в его сообразности Богу и уподоблении Ему (Образ и Подobie). Образ — это душа, а Подobie — степень индивидуальной проясненности образа Бога в человеке. Изначально люди одинаковы и равны в сообразности Богу. Но подобием, т. е. результатом усилий самосовершенствования, все неповторимы: с одной стороны, это вертикальная шкала, но с другой — в подобии заключена несравнимость

и самоценность человека, каждой личности. Своей душой человек принадлежит к миру невидимому, а телом — к материальному. Он — граница между мирами. Православная антропология исходит из идеи изначального единства Бога, человека и природы. Тайна человека — в Боге, тайна мира — в человеке, тайна Бога — в мире и человеке. Этим обусловлена необходимость самопознания и познания природы. Человек сотворен с тем, чтобы он, уподобляясь Богу, как бы становился Богом и был соучастником Его замысла о творении. “Если ты будешь низко думать о себе, то напомины тебе, что ты — созданный *Bo*r” (Григорий Богослов). Второй основной идеей антропологии является учение о грехе. Человек не вынес испытания свободой — соблазнился перспективой легкого становления Богом. Человек не пожелал дурного, но избрал недостойное средство, — между тем, с позиций Б. п., нельзя быть Богом вне Бога, и в поиске “автономного пути” к божественной власти человек потерял, что имел: соотношение Бог-человек-мир было нарушено. Между Богом и человеком появляется непреодолимая пропасть, вследствие чего человек меняется так, что природа не видит в нем более своего господина и становится ему врагом. Вражда поражает самого человека: душа и тело становятся двумя противоборствующими стихиями. Познание становится ущербным, а вера — слабой. Человек воспринимает свою плоть как нечто вневложное себе и враждебное. Вместе со своим идеальным (райским) состоянием человек потерял бессмертие. Бог, спасая человека, помещает его в другие условия существования, более соответствующие его искаженным потребностям. При этом он обещает, что в будущем произойдет искупление (спасение от последствий греха), пришествие в мир Того, Кто победит змия. До той поры, согласно Б. п., все люди умирали в ожидании Мессии, а их души (даже праведников) шли в ад, понимаемый как место, лишенное Божественного света, где души пребывали отлученными от Бога. 6. Спасение Б. п. связывает с приходом Мессии, который рождается среди народа Израиля, — “Бог является во плоти” (1 Тим. 3, 16); “Слово (Логос) становится плотью” (Ин 1, 14). Рождество Иисуса Христа именуется в Б. п. Боговоплощением. Второе Лицо Св. Троицы принимает человеческую природу посредством рождения от Девы Марии и Св. Духа. Две природы (Божественная и человеческая) соединены воедино в Лице Иисуса Христа, поэтому Его называют Богочеловеком: по формулировке Симеона Нового Богослова, “Он родственник нам по плоти, а мы сродни Ему по Божеству”. 7. Согласно Б. п., Христос спасает человечество Своим учением, исключительность которого заключалась в том, что Он пришел

не рассказать об Истине, — Он Сам есть Истина: как одним человеком в мир вошел грех, так через одного Человека является оправдание и искупление Кровью Сына Божьего. Крестная жертва Христа искупает грехи мира, так же как Его Воскресение побеждает смерть. Согласно Б. п., Христос перед вознесением исходит душою в ад, где проповедует Евангелие всем, кто умер от века, и тех, кто уверовал. Христос выводит из плена тьмы к вечной жизни. В Б. п. ценностью акцентирована перспектива Второго пришествия Иисуса Христа. Если в первый раз Он приходит нищим странником, то во второй раз Сын Божий явится во всей своей славе и могуществе. К этому времени все мертвые восстанут, чтоб предстать пред Богом в душе и теле. За каждую мысль и слово человек дает отчет — прежде всего перед судом своей совести, которая будет очищена от “культурных влияний” и заговорит во весь голос от имени Бога. 8. С позиций Б. п., человек может спастись только в Церкви и посредством Церкви — тех средств, которые она предлагает верующим: веры, покаяния, таинств. Особое значение в деле спасения каждого имеет Крещение, Исповедь, Евхаристия (причащение Истинного Тела и Крови Иисуса Христа, преподаваемых под видом хлеба и вина). Видимым средоточием Церкви, согласно Б. п., является иерархия, мыслящая как сохраняющая апостольскую преемственность рукоположения: на ныне здравствующих епископов возлагали руки при их возведении в священный сан другие епископы, которые в свою очередь получили посвящение от других епископов и т. д., — если развивать эту цепь назад в историю, то мы непременно достигнем самих апостолов. Вне этой преемственности нет Церкви. 9. Для Б. п. характерна специфическая парадигма сотерологии: чтобы спастись, человек должен свободно пожелать, чтобы ему были вменены заслуги искупительной Жертвы Иисуса Христа. Ни аскезой, ни другими делами человек не может заслужить спасение — спасение есть дар благодати, усваиваемый верой в покаянии, освидетельствованном добродетелью. (ср. с концепцией “добрых дел” в католицизме и программой перфекционизма в протестантской этике). Наибольший вклад в развитие Б. п. внесли такие отцы Церкви, как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Злаогуст, Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский (4 в.), Максим Исповедник (7 в.), Григорий Палама (14 в.). (См. также *Теология*.)

о. Сергей Лепин

БОГУШ Франтишак Ксаверий Михал (1746—1820) — теолог, философ, историк, писатель Великого княжества Литовского (ВКЛ). Окончил иезуитский коллегийум и Виленскую иезуитскую академию. После

запрещения ордена иезуитов (1773) был домашним учителем у реформатора ВКЛ А. Тизенгауза, вместе с которым побывал в Германии, Франции, Италии. После отставки Тизенгауза жил в Вильне. За участие в восстании Т. Костюшко интернирован в Смоленск. Позже вернулся в Вильню, с 1804 — в Варшаве, полностью посвятив себя науке. Автор работ: “Философ без религии” (1785), “О начале народа и языка литовского” (1808), “Литературная жизнь М. Почебута”, “Похвала Иохиму Хрептовичу”, “Воспоминания об Антонии Тизенгаузе” и др. Многие работы Б. остались неопубликованными.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. 1929) — французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: “Система объектов” (1968), “Зеркало производства” (1973), “Символический обмен и смерть” (1976), “Симулякры и симуляция” (1981), “Фатальные стратегии” (1983), “Транспаранс Зла” (1990) и др. Начиная свою творческую деятельность с попытки критического переосмысления марксизма посредством обращения к структурно-лингвистическому психоанализу Лакана и структурной лингвистике Соссюра. В результате от дополнения критики политической экономии Б. перешел к оригинальной разработке теории знака, символических объектов и коммуникаций, а затем создал собственную теорию с привлечением обширного исторического материала. Критика “политэкономии знака”, в отличие от марксистской, анализирует не товарную форму стоимости, а ее знаковую природу, где выделяются функциональная логика потребительской стоимости, основанная на принципе полезности, экономическая логика меновой стоимости (принцип эквивалентности), дифференциальная логика знаковой стоимости (принцип различия) и логика символического обмена (принцип амбивалентности). Опираясь на экономические концепции Мосса и Батая, Б. подчеркивает особую значимость логики символического обмена, поскольку именно ее нарушение способствует “абстрактной рационализации” объектов и превращению их в товар или знак. Этот процесс означает планомерное редуцирование, сведение качественного разнообразия объектов обмена к единой форме стоимости, сочетающей в себе потребительскую, меновую и знаковую формы и обращающей сами объекты в товар. Отсюда, согласно Б., следует ход, радикально изменивший судьбу европейской цивилизации: товар и знак последовательно отождествляются и подменяют друг друга, разрушая механизмы традиционного контроля смыслов, а затем и весь лежащий в основе культуры процесс означивания как технологии “символического производства”. Такая трансформация знаков произошла в эпоху Возрож-

дения и привела к тому, что универсальным языком обмена становится абстрактный код, аналогичный деньгам в качестве всеобщего эквивалента стоимости и получающий независимость от предметной материализации. В результате нарушается символическая структура всех типов коммуникации, господствовавших в доиндустриальных обществах и подразумевавших “обратимость” знака не только во взаимодействии с материальным эквивалентом, но и со значением этого знака, его смысловым содержанием. Код обретает автономность в своей собственной сфере смыслов, независимой от объектов, и в исторической экстраполяции стимулирует зарождение и развитие капитализма, пользующегося именно возможностью разрыва и дистанцирования “означающего” от “означаемого” в присвоении реальной власти прибавочной стоимости. Власть — это возможность не только непосредственного обладания объектами, но и придания им произвольной моральной ценности, приравняваемой к экономической стоимости, а в дальнейшем — создание системы смыслозначения и номинации как тотального экономического, политического, идеологического контроля. Целью системы является воспроизводство и стабилизация единства социума, с необходимостью требующего “вытеснения” смерти не только из сферы социальности (ради иллюзии бессмертия социального организма во вневременных формах символов культуры), но и из самой реальности, которая подвержена энтропии, распаду и аннигиляции, а потому не обеспечивает стабильного соответствия конечной, ускользающей в небытие предметности по отношению к непрерывно воспроизводимой и возобновляемой знаковости. Поставленная перед такой сверхзадачей, система испытывает перенапряжение и, предотвращая самоуничтожение, сознательно упрощает свою цель до “симуляции вечности” за счет отказа от реальности, замкнутости на себя, автореферентности и самосовершенствования, которое исторически выглядит как “подделка социальности” (от Ренессанса до промышленной революции), “производство социальности” (в эпоху развития капитализма) и “симуляция социальности” (на современном этапе). К данному моменту исчерпывает себя и процесс исторической трансформации закона стоимости, последовательно видоизменяющегося из “естественного” в “товарный” и “структурный” посредством перехода знака на нескольких этапах из “стройной видимости” в “стройную симуляцию”; от адекватного отражения глубинной реальности — к ее извращению, “маскировке отсутствия” и утрате всякого соответствия ей. В результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от сво-

их референтов и получают полную автономность сигналов — “симулякров”, воспроизводящих и транслирующих смыслы, неадекватные происходящим событиям, и факты, не поддающиеся однозначной оценке. Современный мир, согласно Б., — это мир промышленных моделей “симулякров”, производящих самих себя, циркулирующих в условности своего бытия и апеллирующих только к своей собственной реальности. Вся иная реальность, в том числе историческая, оказывается для нас имплантированной в область средств массовой информации и характеризуется сверхтекучестью, сверхпроводимостью, контаминацией и перенасыщенностью. Проходя через стадии “соблазна” или “совращения”, мы оказываемся во вселенной “гиперреальной” симуляции, где “нереальность” возможна только в виде сходства “реального” с самим собой, где все события воспроизводят уже когда-то случившееся, а движение обречено на все возрастающую неопределенность: “фатальные стратегии” сменяются фрактальной формой рассеивания. “После оргии”, когда “все состоялось” и “взрывной момент современности” окончательно исчерпан, — такими чертами характеризует Б. современное состояние западной культуры. На протяжении последних двадцати лет Б. ставил диагноз постиндустриальному обществу и предлагал “экономить” конец века”, посредством перейти сразу в 2000 год, поскольку он “уже состоялся”, а асимптотическая траектория истории обречена на бесконечное приближение к своему концу, никогда не достигая его и удаляясь в противоположном направлении. (См. также Бинаризм, “Логика Пер-Нозля”, Порнография, Постистория, Симулякр, Симуляция, Соблазн.)

А. Я. Сарна

БОКЛЬ (Buckle) Генри Томас (1821—1862) — британский мыслитель и историк. Испытал большое влияние идей Конта. Главное сочинение — незаконченная двухтомная “История цивилизации в Англии” (1857—1861). Предпринял попытку применить к истории закон причинности в духе материализма, отвергая соответствующие гипотезы о предопределении, сверхъестественных вмешательствах либо господстве случайностей, и тем самым “поднять историю на один уровень с другими отраслями знания”. Особое внимание обращал на статистически значимые составляющие в поведении больших масс людей. Установил, что “все должно быть результатом двоякого действия: действия внешних явлений на дух человека и духа человеческого на внешние явления”. Разделял представления географического детерминизма, объясняя эволюцию народов

влиянием ландшафта, климата, почвы, рациона питания и даже “общего вида природы”. Различал ландшафты, способствующие развитию рас-судка и логической деятельности (Европа), которые предзадавали подчинение природы человеку, и ландшафты, возбуждающие воображение (районы возникновения древнейших цивилизаций и пояс тропиков), которые способствовали процессу подчинения человека природе. Пищу Б. трактовал как вторичный фактор, зависящий от климата и почвы, при этом “почвой обуславливается вознаграждение, получаемое за дан-ный итог труда, а климатом — энергия и постоянство самого труда”. Главным фактором исторического развития считал умственный прогресс и накопление практических знаний и умений людей. “Умствен-ный фактор” трактовал как “истин-ный двигатель” общественной эво-люции, что “может быть доказано двумя различными путями: во-пер-вых, тем, что если не нравственное начало движет цивилизацией, то оста-ется приписать это действие одно-му умственному; а во-вторых, тем, что умственное начало проявляет та-кую способность все обхватывать, которая совершенно достаточно объ-ясняет необыкновенные успехи, сде-ланные Европой в продолжение не-скольких столетий”. Б. признавал важную роль безграничной “энергии человека” в сравнении с ограничен-ностью ресурсов природы. Прогрес-сизм и научная основательность Б. сделали его труды весьма популяр-ными (но только кратковременно — лишь в третьей четверти 19 в.).

А. А. Грицанов

БОЛИНГБРОК (Bolingbroke) Генри Сент-Джон (1678—1751), виконт (1712) — английский государственный деятель, философ, публицист. Первый английский теоретик истори-ки как науки. Учился в колледже в Итоне. Почетный доктор Оксфорд-ского университета (1702). Член парламента (1701), военный министр (1704—1708), государственный сек-ретарь (1710—1714). Возглавлял ка-бинет министров (1714). В философии примыкал к идеям и концепциям Локка и Шефтсбери. Основные рабо-ты: “Письма об изучении и пользе истории” (1735; впервые опублико-ваны в 1752; в 18 в. в Англии вышло пять изданий этой работы, во Фран-ции — также пять, четырежды “Письма...” издавались в 18 в. на немецком языке), “Рассуждение о пар-тиях” (1733—1734), “Идея о Короле-Патриоте” (1749), “Философские труды” (собрание эссе и разноплано-вых интеллектуально-литературныхopusов, написанных в 1727—1733, изданы в 1754) и др. (пятитомное со-брание сочинений Б. было издано по-смертно, в 1754). В контексте разде-ляемых общеполитических парадигм

Б. вполне в духе своего времени вы-ступал как сторонник эмпиризма и сенсуализма, как приверженец си-стемы Мальбранша, полагая, что то обстоятельство, что “природа по ви-димости или на самом деле как бы подсказывает нам даже сложные формы идей и отношений, равно как и идеи субстанции, не вызывает со-мнений”. Более того, по Б., даже “планы” и “способы” интеллектуаль-ной рефлексии людей фундируются самой “природой”. (Б. писал: “Я рас-сматриваю систематическое созерца-ние природы, под которой я понимаю всю систему божественного творения, поскольку она нам открыта, как универсальный источник всех наук, в том числе теологии и этики”). В противовес явной гносеологичес-кой и политической ангажированно-сти интеллектуалов Нового времени Б. ориентировался на ценности ан-тичного философствования с элемен-тами ренессансного мировосприя-тия. Тексты Б. предлагают читателю скорее проникнуться авторским ви-дением мира, нежели принуждают его к согласию посредством изощ-ренной аргументации. Творчество Б. было своеобразным возрождением традиций творчества древнегречес-ких рапсодов, содержащим при этом элементы свободомыслия и деизма. По мнению Б., “истинному христи-анству учил Господь. Теологическое же христианство — это религия, изоб-ретенная людьми и своей претензией на непогрешимость первого сокру-шившая его. Человеческие страсти, человеческие интересы, человеческие заблуждения — и не только тех или других докторов богословия, а всех экуменических церковных со-боров — от Никейского до Тридент-ского, каждый из которых внес свою лепту в составление современной путанно-непоследовательной и раз-бухшей системы теологического хри-стианства”. В одном из писем к Свифту Б. подчеркивал: “Если под свободо-мыслящим человеком Вы понимаете человека, свободно пользующегося собственным разумом и доискиваю-щегося до истины без пристрастия и без предубеждений, неизменно ей приверженного, Вы имеете в виду мудрого и честного человека, кото-рым и я стремлюсь быть. Способ-ность различать правое и неправое, истину и ложь — способность, кото-рую мы называем разумом и здра-вым смыслом, которая каждому да-руется нашим щедрым Творцом, но которую большинство людей, прене-брегших ею, утеряло, является све-том разума и должна руководить всеми его действиями. Отбросить это правило и направлять нашу мысль божественным откровением — столь же абсурдно, как лишиться себя глаз, отправляясь в путь”. Трактуя в каче-стве основания этики “универсаль-ную базовую желательность”, Б. по-нимал под последней “себялюбие” (“истинное себялюбие и социаль-ность — одно и то же... создатель уч-редил, что они совпадают”). По мне-

нию Б., “все личные и общественные несчастья” проистекают из того, что “близкое, хотя и меньшее, благо бу-дет определять поведение большин-ства людей в противовес гораздо большему, но более отдаленному — даже по нашим собственным мер-кам — благу”. “Моментальные” и “могущественные” страсти несоиз-меримо более эффективно обуслов-ливают поведение человека, нежели “медленный” и “холодный” разум, полагал Б. Философские взгляды и предположения Б. были призваны стимулировать реальную просвети-тельскую значимость его моральных оценок, формулируемых в контексте достаточно оригинальных описаний исторического процесса. (Ряд фунда-ментальных идей Б. по вопросам ме-тодологии и философии истории — о задачах постижения и “пользе” истории, о способах изучения ее, о критериях различения в ней главно-го и второстепенного, о степени до-стоверности древнеримской и ветхо-заветной историографии — оказали существенное влияние на творчество Вольтера и традицию, которую приписыва-ются последнему.) Главное для Б. в этом смысле — раскрытие потен-циала исторического материала для нужд не только настоящего, но и бу-дущего. Согласно Б., историческое познание — предпосылка и основа человеческого познания как таково-го: история у Б. суть философия, на-ставляющая людей верным пра-вилам поведения в общественной и частной жизни. (“Поскольку период чудес и откровений остался позади, у человека нет иного способа знать о грядущем, чем попытаться предви-деть его, исходя из истории прошлого и настоящего”). Б. отлучал от под-линной истории тех, для кого исто-рия или забава, или способ сбора салонных анекдотов, или нудная профессия, или средство обретения ученой славы. Традиционалистской “эрудитски-эмоциональной” трак-товке истории Б. противопоставил рационально-экспериментальную методику ее постижения в духе выс-ших образцов Просвещения. По Б., философское осмысление истории предполагает не столько конструирова-ние абстрактной теории историче-ского процесса, сколько исследова-ние реальной истории как процедур духовной деятельности людей в об-ласти политики, этики, права, сопря-женное с рациональной критикой исторической традиции библейского типа. Б. отмечал, что “история с умыслом и систематически фальси-фицировалась во все времена и что пристрастие и предубеждение — причины как произвольных, так и непроизвольных ошибок даже в луч-ших из историй”. По Б., в этой обла-сти “церковные власти во все времена показывали пример”. Тем не менее, утверждал Б., это “не может и не должно служить основой для бес-предельного скепсиса в отношении достоверности всей истории”. До-статочно надежным эмпирическим

основанием для истории нового времени Б. рассматривал «множество историй, исторических хроник и мемуаров, заполнивших библиотеки со времени возрождения наук и начала книгопечатания». Значительно опередила свое время мысль Б. о принципиальной изменчивости историко-научных интересов людей, вызываемых текучестью сопряженного «событийного ряда»: «... даже в зрелом возрасте наше желание знать, что произошло в прошлом, подчинено исключительно нашему желанию соотнести это с тем, что случилось в наши дни...» При этом, согласно мнению Б., «объективно обусловленное спеление» этого ряда приводит к тому, что, в частности, «новая история показывает причины в тех случаях, когда современный опыт видит одни только следствия». Особый акцент Б. делает на ответственности в выборе аксиологических установок как самим историком, так и самим читателем. (Раздумывая о замысле очередного труда, Б. писал: «...не обращая внимания на суждения и практику даже ученого мира, я очень хочу изложить всем мои собственные...») Надеясь интеллектуальную элиту Англи привилегией свободомыслия (размышления современника о «божественной природе королевской власти» как источнике монархических прерогатив Б. обозначил как «тупое и рабское представление», как «один из величайших абсурдов, когда-либо изложенных на бумаге»), Б. считал возможным и оправданным доминирование религиозных максим в сознании народа, отстаивая, впрочем, мысль о желательности определенной их модернизации. Б. был убежден в здравости идеи «суда исторической справедливости» — пусть и в том облике, когда под идеей оценки ушедших правителей воздают должное вождям современным, выступающим «под реальными именами».

А. А. Грицанов

БОЛЬШЕВИЗМ — идеология, теория и социальная практика экстремистского направления в российском революционном движении начала 20 в. Возникновение Б. как самосознающего интеллектуально-политического течения традиционно связывается с расколом социал-демократии на втором съезде РСДРП в 1903. Явившись катализатором и основной движущей силой гражданской войны в России (1917—1920), партия большевиков осуществила захват власти в стране. Общественно-политические процессы 20 в. во многих государствах, ряд из которых (Китай, Корея, Куба, страны так называемого социалистического лагеря) были насильственным путем трансформированы в социалистическом и коммунистическом духе согласно канонам и догмам Б., способствовали его интернационализации. Характерными чертами Б. как социального феномена считаются следу-

ющие: 1) принципиальное рассмотрение городских по происхождению маргинальных и деклассированных общественных прослоек и групп, объединенных в организации орденско-религиозного толка, в качестве ведущего субъекта процессов разрушения аграрно-сословного общества; 2) сведение всей палитры задач глобальных общественных трансформаций к проблемам захвата и удержания государственной власти; 3) акцентированное и осознанное стремление к достижению общественного равенства через нивелирующий социальный геноцид; 4) приоритет нелегитимных, насильственных методов социального управления и контроля; 5) ликвидация свободы слова, информации и мнений, агрессивная социальная демагогия; 6) ориентация на гражданскую войну в форме перманентных массовых репрессий как на атрибут существования общественных организмов; 7) вера в возможность волевых, «силовых» решений экономических проблем за счет массового применения принудительного труда; 8) деформация и миниатюризация индивидуальных и общественных потребностей людей как главное средство компенсации социальных ожиданий общества; 9) государственная автаркия и проповедь национально-государственной исключительности; 10) предпочтение, отдаваемое процессам перераспределения, а не производства материальных благ в интересах класса новой номенклатуры. Б. (в любых версиях) неизбежно являет собой феномен политизированной уголовщины, ориентированной на захват всей полноты государственной власти. (Ср. с мыслью Бухарина в 1923 на XII съезде РКП(б): «Характерным для методов фашистской борьбы является то, что они больше, чем какая бы то ни было партия, усвоили себе и применяют на практике опыт русской революции. Если их рассматривать с формальной точки зрения, то есть с точки зрения техники их политических приемов, то это полное применение большевистской тактики и специально русского большевизма: в смысле быстрого собирания сил, энергичного действия очень крепко сколоченной военной организации, в смысле определенной системы бросания своих сил... и беспощадного уничтожения противника, когда это нужно и когда это вызывается обстоятельствами») В 20 в. Б. зарекомендовал себя как универсальный инструмент для осуществления экспроприации материального богатства общества в интересах космополитичных, амбициозных и асоциальных групп людей. В контексте новейших философских проблематизаций феномен Б. обращает на себя внимание по следующим причинам: а) потерпев фиаско в укоренении в Средней Азии и Закавказье дискурса, фундированного «классовой основой», идеологи Б. совершили идеологический парадигмальный

поворот, увязав (впервые в истории) национальную идентичность с территориальными топосами — нации в СССР начали конституироваться в качестве территориальных образований; б) в контексте идеи о неизбежном конфликте «культур» и «цивилизаций» (см. Данилевский, Шпенглер) смысл архикривовой большевистской революции в России может быть интерпретирован как силовая замена русско-российской «культуры» космополитичной коммунистической «цивилизацией». (См. Ленин, Сталин, Марксизм, Социализм, Коммунизм, Тоталитаризм, Берия.)

А. А. Грицанов

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), настоящее имя — Джованни Фиданца (1217—1274) — средневековый схоласт. Доктор теологии (1253), епископ Албанский, удостоен титула «Серафического Доктора». Окончил факультет искусств в Париже, где изучал философию и встретился со своим будущим учителем Александром из Гельса (1185—1245), который произвел сильное впечатление на молодого Б. Благодаря своему учителю Б. стал склоняться к неоплатонизму, рафинированному в святоотеческой христианской традиции. В 1243 Б. принимает сан монаха ордена францисканцев, в рамках которого выступает — при ретроспективной оценке его статуса во францисканской традиции — как центральная фигура концептуализации францисканства, исходно артикулировавшего себя в качестве противостоящего книжной учености. Б. — автор трактата «Путеводитель души к Богу», где раскрывается его талант как богослова и глубокого мистика. Основная идея этого труда — переход («транзитус») из мира рабства в мир свободы с помощью жезла креста Господнего. Это путь духовного просветления по шести ступеням духовной иерархии. Подъем начинается с низшей — тварного мира. Тут Бог познается через следы, оставленные в природе, так как мир есть образ и подобие Бога, вся Его сущность выражена в нем. Затем на следующей ступени человек должен понимать гармонию в мире вещей, виновник которых Бог. Третья ступень — узрение Бога внутри себя, в душе с помощью благодати. На четвертой ступени душа преобразуется, благодаря чему на пятой ступени духовной эволюции души практикующих созерцают Бога в Его непреходящей славе. На шестой ступени душа сливается с Ним, но при этом остается личностью. В 1267—1268 Б., будучи уже генералом францисканского ордена (с 1257), вступает с авероистами в диспут и пишет трактат «Сопоставления». В эту трилогию входят такие шедевры средневековой мысли, как «Декалог», «Дары Св. Духа», «Шестоднев». Б. не разделяет теоло-

гию и философию. Он призывает видеть в теологии философию, обретшую вертикаль от конечного к бесконечному в свет Откровения. Философия эта — пролог к богословию. Мир — это книга, которую нужно прочесть и понять, что это микрокосмос участвующий в бытии, а бытие — Бог. Б. сравнивает Бога с сеятелем, разбрасывающим семена. В Боге есть причинный разум, от которого исходят законы мироздания. Именно здесь находятся идеи вещей, созерцающие которые Бог творит мир и посредством которых управляет миром. Материя также не лишена некоторой активности, ибо содержит зародыши форм, которые Бог актуализирует окончательно. Б. не смог ясно ответить на вопрос о том, что если материя сотворена Богом “из ничего”, то откуда она приобретает присутствующую ей определенную активность. В вопросах гносеологии Б. был верен теории иллюминации. Нужно озарение, неземной свет, который сцепляет единичные вещи и соотносит их с Творцом. За свою жизнь Б. написал 65 сочинений, что очень много для средневековья. Его сочинения (в 11 томах) были изданы в 1882—1902 отцами Bonaventura-Collegium во Флоренции.

И. А. Нестерович

БОНАПАРТ (Bonaparte) Мари (1882—1962) — французский психоаналитик. Принцесса греческая. Получила хорошее домашнее образование. В 1907 вышла замуж за греческого принца Георга. С 1925 пациентка, последовательница, корреспондент и друг Фрейда. Публиковала статьи по различным проблемам психоанализа. Систематически оказывала Фрейду всяческое содействие в разрешении различных проблем. В 1926 была членом-соучредителем Парижского психоаналитического общества и незадолго до смерти стала его почетным президентом. В 1927 финансировала создание журнала “Французское ревю психоанализа”. В 1928 опубликовала работу “Идентификация дочери с мертвой матерью”, навеянную событиями собственной жизни (мать Б. умерла через месяц после ее рождения). В 1930 в статье “Печаль, некрофилия и садизм” осуществила анализ мотивов некрофилии у Э. По и садизма у Ш. Бодлера. В 1934 принимала активное участие в создании Парижского института психоанализа и читала в нем лекции по теории инстинктов. Переводила и публиковала книги Фрейда. После прихода к власти в Германии национал-социалистов помогала эмигрировать психоаналитикам и другим лицам, подвергавшимся нацистским преследованиям. Спасла около 200 человек. Активно защищала Фрейда и его семью во время оккупации Австрии нацистами (1938). Финансировала выкуп Фрейда и помогла ор-

ганизовать его эмиграцию. Спасла, выкупила и опубликовала (1950, более полное издание 1985) письма Фрейда к В. Флиссу с 1887 по 1904, являющиеся одним из существенных источников по истории создания и развития психоанализа. В 1953 опубликовала работу “Женская сексуальность”, в которой исследовала комплексы женственности и мужественности и подвергла критическому анализу некоторые идеи Э. Джонса, М. Клейн, Хорни и др. Изучала проблемы фригидности, символики, фаллических компонентов и многие другие. Состояла членом Международной психоаналитической ассоциации и была ее вице-президентом. Содействовала организации и финансировала экспедицию Г. Рохейм по психоаналитическому и антропологическому изучению племен аборигенов Центральной Австралии, Новой Гвинеи и др. Автор книги “Эдгар По. Психоаналитический очерк” (1933, с предисловием Фрейда) и ряда работ по различным проблемам психоанализа.

В. И. Овчаренко

БОРХЕС (Borges) Хорхе Луис (1899—1986) — аргентинский мыслитель и писатель. Классик жанра эссе-новелл. Президент Аргентинского общества писателей (1950). Директор Национальной библиотеки Аргентины (1955). Удостоен литературной премии Форmentor (1961). Основные сочинения: “Страсть к Буэнос-Айресу” (сборник, 1923); “Луна напротив” (сборник, 1925); “Расследования” (сборник, 1925); “Пространство надежды” (сборник, 1926); “Язык аргентинцев” (сборник, 1928); “Обсуждение” (сборник, 1932); “Всемирная история низости” (сборник, 1935); “История вечности” (сборник, 1936); “Замурованные тексты” (сборник, 1936—1940); “Сад расходящихся тропок” (сборник, 1942); “Антология фантастической литературы” (совместно с А. Бьой Касаресом и С. Окампо, 1943); “Вымышленные истории” (сборник, 1944); “Алеф” (сборник, 1949); “Антология германских литератур” (совместно с Д. Инхенерос, 1951); “Новые расследования” (сборник, 1952); “Создатель” (сборник, 1960); “Иной и прежний” (сборник, 1964); “Введение в английскую литературу” (совместно с М. Э. Васкес, 1965); “Книга о воображаемых существах” (совместно с М. Герреро, 1967); “Руководство по фантастической зоологии” (совместно с М. Герреро, 1967); “Введение в литературу США” (совместно с Э. Самбарин де Торрес, 1967); “Хвала тьме” (сборник, 1969); “Сообщение Брунди” (сборник, 1970); “Золото тигров” (сборник, 1972); “Предисловия” (сборник, 1975); “Книга песка” (сборник, 1975); “Сокровенная роза” (сборник, 1975); “Железная монета” (сборник, 1976); “История ночи” (1977); “Что такое буддизм” (совместно с А. Хурадо, 1977); “Краткая антология англо-

саксонской литературы” (совместно с М. Кодама, 1978); “Думая вслух” (сборник, 1979); “Тайнопись” (сборник, 1981); “Девять очерков о Данте” (сборник, 1982); “Семь вечеров” (сборник, 1982); “25 августа 1983 года” (сборник, 1983); “Порука” (сборник, 1985) и др. Главными темами творчества Б., локализуемого им самим в интервале между смысловыми полюсами-циклами “мифологии окраин” и “игр со временем и пространством”, выступили: универсальное, неизбывное, вневременное состояние творческого томления человеческого духа; интеллектуальный героизм разума, готового в погоне за ответами на загадки бытия преступить черту жизни и смерти; пафос и значимость религиозно-философских исканий и борений в истории людей; литературно-просветительский потенциал философских и теологических систем; эстетическая общность и ценность самых разнообразных, порой даже взаимоисключающих, этических учений. История культуры, разворачивающаяся в гиперпространстве всемирной Библиотеки (бесконечной книги), где издревле обитает философские гипотезы, художественные образы и метафоры, символы веры и мудрости многих веков, должна, по мнению Б., восприниматься, оцениваться и переживаться столь же осязаемо и реально, сколь и мир, населенный вещами и людьми. Вселенная (она же Дворец и Сад) для Б. — метафора Книги (она же Библиотека или Слово). Согласно Б., критик, переводчик, читатель — соучастники процедур литературного процесса наряду с писателями. Ипостаси, в которых мы постигаем дискурсы любых текстов, с точки зрения Б., задаются нашим со-творчеством, ибо смыслы и интерпретации, рождающиеся в нас и для нас при чтении, таинным мыслям их авторов. “...Каждый писатель, — утверждал Б., — создает своих предшественников. Написанное им преобразует наше понимание прошлого, как преобразует и будущее”. Судьба любого художественного или философского произведения имманентна ему самому: всякий текст (декодируясь вновь и вновь в ходе странствий в “возможных мирах” индивидуальных и коллективных восприятий, представлений и реконструкций) способен обретать самые неожиданные и ранее неочевидные содержания и ассоциации. Повторение их невозможно, поскольку читатель всегда замкнут в “саду расходящихся тропок”, в лабиринте перманентно умножающихся призрачных пространств и времен. Автор у Б. не знает, что пишет — “то, что человек пишет, должно выходить за рамки его намерений... именно в этом таинственность литературы...”. Б. был убежден в том, что, “если чувствуешь, что задачи литературы таинственны, что они зависят от тебя, что ты по временам записываешь за Святым Духом, ты можешь надеяться на многое такое, что не зависит от те-

бя. Ты просто пытаешься выполнять приказы — приказы, произнесенные Кем-то и Чем-то". Чтение, по Б., всякий раз являет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого в сознании когда-то пройденного пути, погружение же в текст изоморфно наблюдаемому перемещению фокуса семантического просвета — гераклитовское "все течет" ощутимо в полном объеме лишь в момент личностно артикулированной подмены самого Гераклита Тобой, а также любым Другим, занявшим его место. Этот духовный феномен, обозначенный Б. как центральная тема "философии эха в культуре", занимает, по его мнению, особое место в совокупности механизмов социокультурной трансляции. "Эхо" реализуется, по Б., переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками — всем спектром возможных процедур оперирования текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых разнородных и непохожих эпох, культур и цивилизаций. (С точки зрения Б., "все мы — граждане Рима, а еще раньше — Греции".) Тем более что, согласно Б., четыре "вечные" темы всегда будут оплодотворять благородные стремления людей к постижению истины и самих себя: Поиск, Падение Города как Мира, Возвращение Героя и Самопожертвование Бога. Философия у Б. — не более и не менее чем "смысловое небо" — версия универсального метаязыка как метафоры мироустройства, аналогичная единому и бесконечному макрокосмосу математики 20 в., ориентированной на поиск универсального в единичном. Человечесоразмерность, трактовка человека как своеобразной эмблемы, "меты" нашей Вселенной позволительно трактовать принципиально значимыми для Б. индикаторами эвристичности философских учений. Идеи и мысли Платона и Спинозы, Шопенгауэра и Зенона Элейского, Беркли и Лейбница — мыслителей, эксплицировавших параметры мироздания человеческими качествами и горизонтами, — выступали излюбленными темами эссе и новелл Б. Идея Времени в контексте опровержения его абсолютности, идея Бога как самого смелого фантастического предположения в истории людей, идея брэнности человеческого существования сплелись в творчестве Б. как проблема ипостасей иллюзии Вечности, всегда присущей человеку и выступающей в обликах рока, судьбы, личного предназначения, тождества с собой либо с собственным прошлым и, наконец, смерти. Б., по утверждению французского философа Ж. Б. Ж., стремился предложить людям "нечто большее, чем науку, непрестанное вопрошание самых глубин неведения", облекая его в форму "снов о других мыслях или снах" и четко осознавая, что "всякая мелочь дает начало бесконечной цепи размышлений". С точки зрения Б., "число сюжетов и метафор, по-

рожденных человеческим воображением, ограничено, но эти вымышленные истории могут стать всем для всех, как Апостол". Только осуществившись в качестве "всего для всех", по Б., пророк обретает надежду и шанс стать самим собой. Б. персонафицирует особый жанр в словесности 20 в.: предощущая неизбежный выход художественно ангажированного "серьезного" интеллектуализма из рамок классического реализма, он модернизировал формальный строй последнего, придав ему измерение уникальной беллетризированной эрудиции. Некоторые критики (например, постмодернистка К. Брук-Роуз) усмотрели в этом литературном феномене стремление "элитарного изгоя" — Б. — использовать "технику реалистического романа, чтобы доказать что она уже не может больше применяться для прежних целей". Данная характеристика контекстно сопряжена с естественным признанием того, что Б. не может быть отнесен к какому-либо, пусть даже самому изысканному и респектабельному творческому направлению. Итогом его литературной деятельности явилась уникальная для всемирной истории совокупность авторских текстов, репрезентирующих собой в конечном счете всю мировую культуру в миниатюре. (Не случайно прообразом гениального слепого старца-энциклопедиста Хорхе в романе "Имя розы" Эко избрал именно Б.). (См. также Лабиринт.)

А. А. Грицанов

БОРЬБА — в истории философии одно из основных понятий философских школ диалектического и волюнтаристского толка. Созидательная функция Б. подчеркивалась Гераклитом, полагавшим ее "отцом всех вещей, отцом всего". У Гераклита Б. полярных сил не результатруется попеременным их преобладанием, обе борющиеся силы всегда сосуществуют, всегда налицо, обуславливая целостность процесса. (Повидимому, достаточно точную цитату Гераклита воспроизвел Платон: "расходящееся всегда сходится".) У Гегеля Б. выступала сущностью и основой процесса диалектического движения: синтез может быть достигнут только через внутреннюю Б. противоположностей и их снятие. Для Ницше Б. была атрибутивна дионисическому началу бытия человека. Дарвин сделал популярным понятие "Б. за существование". В революционной и эсхатологической ипостасях исторического материализма Б. реально предстала в качестве центральной категории и основной теоретической несущей конструкции: Б. классов за политическую власть, а в идеале — перманентное состояние гражданской войны в обществе трактовались как основной двигатель позитивных социальных изменений.

А. А. Грицанов

БОСС (Boss) Медард (1904—1990) — швейцарский психиатр, психоаналитик и философ, один из лидеров экзистенциального анализа. Основные сочинения: "Психоанализ и дизайн-анализ" (1957); "Основы медицины и психологии" (1975) и др. Профессиональную карьеру начинал как психиатр в швейцарской клинике Бургхельци, возглавлявшейся Э. Блейером. В 1938 начал сотрудничать с Юнгом. Критиковал противоречия фрейдизма и психоанализа, в том числе теорию бессознательного. Постепенно склонился к позиции экзистенциального анализа Бинсвангера. В 1950-е активно включился в разработку экзистенциального анализа. Познакомившись с Хайдеггером, стремился всемерно использовать его идеи в разработке новой версии психоаналитической теории и терапии. (По его просьбе Хайдеггер несколько лет подряд — в 1959—1970 — приезжал в Швейцарию, где познакомил психоаналитиков и психиатров со своей философией; так называемая школа в Цоликоне.) С течением времени несколько отошел от позиции Бинсвангера (обозначив постулаты "гуманистической психологии" как метафизические и субъективистские) и начал разработку собственной версии экзистенциального анализа. В 1970-е особенно активно разрабатывал проблему экзистенциальных оснований медицины, психологии и психоанализа. Разработал своеобразную программу экзистенциальной перестройки психологии и медицины. Ориентировал свою психотерапию на помощь пациенту в преодолении запретов и выборе соответствующего ему способа существования. Целью "экзистенциального анализа" как новой версии психоанализа считал изменение неврозов и психоза посредством преодоления предвзятых понятий и субъективных интерпретаций, заслоняющих бытие от человека. По мысли Б., психотерапия должна фундаментальна на "открытости" пациента бытию: "бытие-в-мире" суть целостный феномен; разграничение же внутреннего и внешнего, психического и соматического — рудимент картезианства. Согласно версии Б., метапсихология Фрейда отнюдь не является атрибутивной для процедур постижения человеческой экзистенции, ибо для этого не обязательны репертуары интерпретации и экспликации бессознательного.

В. И. Овчаренко

БОХВИЦ Флориан (1799—1856) — белорусский философ, писатель, брат жены А. Мицкевича. Родился в местечке Мир, учился в Несвиже, затем на юридическом факультете в Киеве, по окончании которого некоторое время работал адвокатом в Новогрудке. Женясь, занялся сельским хозяйством. В 1838 вышло

в свет его первое сочинение “Форма моего мышления”, затем, в 1838—1841, — “Сущность моего мышления...” (ч. 1 и 2), в 1842 — “Основы моих мыслей и чувств”, а в 1847 — “Мысли о воспитании человека”. Специализация Б. — моральные и педагогические проблемы. Отстаивал приоритет религии во всех человеческих мыслях и делах, что можно рассматривать как реакцию на идеи свободомыслия и атеизма эпохи просвещения. В философии педагогики предлагал программу гармонизации религиозного, морального и гуманитарного воспитания, высказав ряд общезначимых педагогических идей.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

БОХЕНЬСКИЙ (Bochenski) Юзеф Мария (1902—1995) — польско-швейцарский философ-неотомист, член ордена доминиканцев (с 1927). Изучал право (Львов), политэкономия (Познань), философию (Фрейбург, Швейцария), теологию (Рим). С 1931 — доктор философии, с 1935 — доктор теологии, с 1966 — почетный доктор юриспруденции Университета Нотр-Дам (США). Работал в Италии (университет Ангеликум в Риме — 1935—1940), Польше, потом во Фрейбурге: директор Института восточноевропейских исследований (1950—1972), декан философского факультета, профессор современной философии. Во время войны служил в Польской армии. На 81-м году жизни получил лицензию пилота. Основатель журнала “Studies in Soviet Thought” (1961) и серии “Sovietica” (1959). Основные сочинения: “Логика Теофраста” (1939), “Диалог” (1950), “Формальная логика” (1956), “Современная западная философия” (1957), “Методы современного мышления” (1965), “Марксизм-ленинизм” (1976) и др. Б. исследовал проблемы современной логики, истории философии, философии религии. В его работах содержится классическое изложение неотомистской онтологии, которая рассматривается им как функция метафизики. “Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта”, — подчеркивал Б. Основная проблема онтологии — соотношение материи и формы. Материя относится к форме, как потенция к акту. Можно вывести понятие первой материи как чистой потенции для любых форм. Б. выделяют четыре типа форм, связанных между собой отношениями выводимости и снятия (неорганическое тело, жизнь, бытие животного, бытие человека). Человек обладает бессмертной душой, схватывающей (в своем высшем совершенстве) достоинства предшествующих форм бытия. Человек знает цели и способен выбирать, обладает максимальной возможной на земле полнотой бы-

тия. Гносеология Б. исходит из двух томистских принципов: “интеллигентности” (порядок творения через посредство божественной идеи и воплощение ее в вещи таковы, что возможен обратный путь восхождения к идее) и “соучастия” (всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога). Акт сознания — это ассимиляция разумом заключенной в вещи идеи. Полагал, что неотомизм может привлекать для собственного развития отдельные тезисы феноменологии и аналитической философии, развивая и реализуя тем самым в современном католицизме установки адорнаменто. Б. являлся одним из теоретических лидеров антикоммунизма: марксизм, по Б., — вера, лишенная научного обоснования, с явно выраженным детерминантой тотального атеизма. Согласно Б., Марксу часто приписываются взгляды Энгельса, Плеханова, Ленина и пр., кроме этого нередко вольно перенеприетрируются взгляды его самого. Маркс у Б. ставил перед собой задачу чисто теоретическую — создание “научного социализма” и социологии (одним из основателей которой, с точки зрения Б., он по праву и считается). Марксизм поместил в собственное теоретическое основание не выдержавшие испытания временем концепты “класс”, “прогресс”, “диалектический материализм”, а также организовывался как доктрина по принципу идейной секты во главе с гуру. Творчество Б. сыграло весомую роль в процессах успешной полемики демократических мыслителей против их ортодоксальных марксистских оппонентов, особенно в условиях значимого фона религиозного мировоззрения.

А. А. Грицанов

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480—524, казнен) — римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики. Государственный деятель. По обвинению в государственной измене был заключен в тюрьму, где в ожидании казни написал художественно-философское сочинение “Утешение философией”. Б. созданы учебные руководства по арифметике, геометрии и музыке, в частности, были переведены “Начала” Евклида и “Арифметика” Никомаха. Б. перевел и прокомментировал логические сочинения Аристотеля, а также “Введение” Порфирия к аристотелевским “Категориям”, что сыграло основополагающую роль в процессе введения аристотелизма в концептуальный оборот в рамках схоластики, радикально повлияв тем самым на содержательные приоритеты и оформление векторов развития последней. Так, именно после перевода Б. Порфирия схоластической проблематикой ассимилируется проблема универсалий (см. **Универсалии**). Посвятил ряд работ теологической тематике. Основные сочинения: “Наставление

в арифметике”, “Наставление к музыке”, “Комментарий к Порфирию”, “О категорическом силлогизме”, “О гипотетических силлогизмах”, “О логическом делении”, “Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества”, “Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” сказываться о божестве субстанциально”, “Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными”, “Против Евтихия и Нестория”. Философские воззрения Б. в целом характеризуются эклектичностью, сочетанием учений Платона, Аристотеля, неоплатонизма и стоицизма. Проблема универсалий решалась Б. следующим образом: роды и виды существуют только в единичном, а мыслятся только как общее. Из десяти аристотелевских категорий Б. обозначил категорию сущности как субстанцию, все же остальные — как акциденции, что привело к образованию в схоластической традиции устойчивой метафизической пары “субстанция — акциденция”. Известная в схоластике метафизическая пара “форма — материя” также выделена Б. из четырех причин Аристотеля. В соответствии с последней парой он упростил аристотелевское понятие божественной субстанции, которое им было определено как чистая форма. По утверждению Б., Бог не имеет привходящих свойств, все его свойства атрибутивны, в них бытие совпадает с тем, что обладает этим бытием. Например, “величие” — это не отдельное божественное свойство, а весь Бог, т. е. атрибут. Б. пытался оправдать христианские догматы разумом. Так, понятие Троицы он представил конъюнкцией трех терминов, тождественных по субстанциальному признаку “божественности”. При этом “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” не являются субстанциальными признаками, так как ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не выражают сами по себе всей божественной природы.

А. Н. Шуман

БРАК — исторически обусловленная, санкционируемая и регулируемая обществом форма взаимоотношений женщины и мужчины, определяющая их права и обязанности друг к другу и их детям. Типы и формы Б. существенно изменялись в ходе исторического развития. Беспорядочные брачные отношения в пределах первобытного рода (промискуитет) сменились дуально-родовым или групповым Б., предполагавшим половую связь не между конкретными лицами, а между родами (экзогамия). Постепенно сексуальные отношения между мужчиной и женщиной, принадлежащими к разным родам, сузились до однопоколенных, приведших к парному Б. Первоначально каждый из супругов жил в своем роду, затем муж стал переходить в род жены (матрилокальный Б.), а позже — жена в род мужа (патрилокальный Б.). С разви-

тием земледелия и скотоводства повышается роль мужчины в ведении хозяйства, в заботе о детях и имуществе. Б. становится монолокальным: супруги входят в состав одной семьи и одного хозяйства. Распад родоплеменных отношений сопровождался отмиранием полигамии и зарождением моногамии. Жена и дети подпадают под власть мужчины — главы семьи. В социально неоднородном обществе, вопреки законам половой любви, Б. заключались преимущественно по экономическим возможностям семей; стратность соблюдалась и в сфере семейно-брачных отношений. Массовое вовлечение женщин в общественно-производственную деятельность, вызванное промышленной революцией, рост образованности и культуры женщины способствовали их социальной защищенности и установлению бытового равенства с мужчиной. В современном цивилизованном мире полигамия — скорее исключение, чем правило. Сегодня Б. — чаще всего добровольный союз мужчины и женщины, основанный на взаимной склонности, оформленный в установленном законом порядке, направленный на создание или сохранение семьи. Несмотря на то что правовая защита супружества и кровнородственных отношений — одна из гарантий социальной защищенности личности, не все мужчины и женщины прибегают к юридическому оформлению Б. Одних устраивают свободные сексуальные отношения, других — церковный Б., третьих — фактический Б. Фактический Б. — это добровольный союз, совместное проживание мужчины и женщины, не оформленные в установленном законом порядке; отношения сугубо на неформальной основе. Встречаются и фиктивные Б., заключаемые чаще всего по меркантильным соображениям без намерения создать семью. В идеале Б. — союз мужчины и женщины, основанный на любви, верности, взаимоподдержке, чувстве долга и ответственности за судьбу друг друга и детей. В ряде стран наряду со свободой Б. существует и свобода его расторжения, что выражается в разводе. Развод — свидетельство утраты нравственной сущности Б. Функционирование Б. осуществляется не в отрыве от социально-экономических, религиозных, нравственных, правовых, имущественных и иных отношений людей. Все эти процессы несут на себе отпечаток времени и развиваются в рамках исторических противоречий. Назначение Б. — обеспечение супружеского счастья посредством эмоционально-сексуальной и нравственной взаимной удовлетворенности, чадолубия, материального благополучия, постоянного роста духовности. Однако на пути реализации этой задачи стоят многочисленные преграды экономического, имущественного и психологического характера, преодолеть которые не всегда возможно. Во многих странах мира сегодня наблюдается рост час-

тоты и количества разводов, снижение рождаемости ниже уровня, необходимого для простого воспроизводства населения. В современном обществе происходит варьирование моделей брачных отношений, что связано с трансформацией социальных связей и форм организации социокультурной жизни, динамизмом осуществляющихся подвижек, воздействием идеологии разнообразных социальных движений (феминизм, движение сексуальных меньшинств и т. д.). Существенное влияние на отношения Б. оказывает и юридическое расширение прав детей.

С. Д. Лаптенюк

БРАХМАН (санскр. — священная сила) — в умозрении и сопряженных философских учениях Древней Индии на ранних их этапах обозначение ритуальной процедуры, заклинания (древнейшие тексты Вед); позже — это сила, придающая совершаемому жертвенным обрядом должную действенность; в развитой форме — абсолютное духовное начало, имманентное и трансцендентное, внеположенное миру феноменов и познаваемое лишь наивысшей духовной интуицией религиозного плана. (Со времен Упанишад спекуляции об отношении Брахмана к самости отдельного человеческого существа составляют главную тему веданты.) Б. — вечно существующий творческий и жизнеутверждающий принцип, который все созидает, поддерживает, хранит, растворяет и затем вновь возвращает к самому себе. Б., будучи недоступен вербальному описанию, невыразим в позитивной терминологии и непостижим любыми логическими системами, как правило, определяется негативно (неслышимый, невидимый, нерожденный, немислимый, непроявленный, “не это, не это” и т. п.). Подлинная универсальность Б. достижима посредством осознания им самого себя. Обретая в процессе самопознания субъективный аспект, Б. выступает тождественным атману (как объект субъекту и мир индивиду). Согласно учению Шанкары, явившего собой кульминацию исторической эволюции меры “нагруженности” понятия Б. как мирообъясняющей категории, Б. являет собой образ абсолютного мирового единства.

А. А. Грицанов

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838—1917) — австрийский философ и психолог. Родился в Германии. Племянник немецкого поэта-романтика К. Брентано. Брат известного экономиста Л. Брентано. Род Б. известен с 12 в. и происходит из Италии; с 18 в. предки Б. обосновались в Германии. Изучал философию и психологию в Мюнхене, Вюрцбурге, Берлине (у Ф. А. Тренделенбурга — известного специалиста по философии Аристотеля) и Мюнстере. В Мюнхене и Вюрцбурге также изучал

теологию. В 1864 принял сан католического священника, преподавал в Вюрцбурге, где в 1866 прошел габилитацию по философии (в 1862 защитил диссертацию “О различных значениях сущего у Аристотеля” в Тюбингене; габилитационная работа — “Психология Аристотеля, в особенности его учение о nous poitikos”). Высказал несогласие с утверждением на Первом Ватиканском Соборе догматом о непогрешимости Папы, вынужден был оставить преподавание. В 1872 посетил Англию, где встречался со Спенсером и Дж. Г. Ньюманом, вступил в переписку с Миллем. Покинул Германию, переехал в Австро-Венгерскую империю и начал преподавать в Венском университете. В 1880 женился, сняв с себя сан католического священника, вынужден был оставить должность профессора, но продолжал преподавать в статусе приват-доцента. Как воспреемник круга идей Б. Больцано (1781—1848) считается подлинным основоположником австрийской философской традиции, зачинателем “австрийского способа философствования”, зарождавшегося и развивавшегося во многом в оппонировании идеям и стилю немецкой трансцендентально-критической философии. В Вене преподавал до 1895. С 1896 (после смерти жены) жил во Флоренции (принял итальянское гражданство), с 1915 — в Цюрихе. Последние годы жизни тяжело болел (глаукома, головные боли), умер в 1917 (от перитонита, во время диктовки) в Цюрихе. В творчестве Б. выделяют два этапа (переломным считается 1902). Во время второго периода Б. осуществил поворот к концепции реизма (традиции, развитой во Львовско-Варшавской школе, в частности Котарбиньским), характеризующейся смещением внимания с актов человеческого сознания к изучению предпосылок и условий их возникновения. “Нервом” собственного интеллектуального развития Б. было длительное колебание между теологическими и философскими проблемами, внешне обозначенное его отстранением от преподавания, сложением им сана священника, объявлением о выходе из церкви. В философской эволюции Б. очевиден переход от увлечения комментированием и интерпретацией текстов Аристотеля, Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Уильяма Оккама к идеям интенциональной природы сознания и “эмпирической психологии”, а впоследствии — к новому возврату к кругу идей Аристотеля и разработке концепции реизма. При жизни было опубликовано всего несколько небольших философских работ Б. (“О различных значениях сущего Аристотеля” — 1862, “Психология с эмпирической точки зрения” — 1874, “Четыре фазы философии и ее нынешнее состояние” —

1895, “О классификации психологических феноменов” — 1911) и один сборник стихотворений (если не считать статей, докладов и небольших брошюр). Он всегда был прежде всего “говорящим”, а не “пишущим” философом. К настоящему же времени усилиями его учеников и последователей издано порядка 20 полновесных томов его сочинений. Судьба идей Б. была обусловлена интеллектуальным статусом тех философских направлений 20 в., в границах которых они использовались и многие из которых были основаны его учениками. Изначальное влияние Б. связано с его преподавательской деятельностью сначала в Вюрцбургском, а затем в Венском университете, ставшем его усилиями своеобразной “философской Меккой”. Среди слушателей Б. — Гуссерль, отмечавший, что именно лекции Б. помогли ему сделать философию делом своей жизни, З. Фрейд, Т.Г. Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К. Штумпф (ему Гуссерль посвятил свои “Логические исследования”) и А. Марти (один из создателей философии языка), философ — создатель “теории предмета” Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, основатель Львовско-Варшавской школы К. Твардовский, а также ближайшие ученики — О. Краус и А. Кастиль, посвятившие себя изданию работ Б. (при содействии Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством. Признавали значимость воздействия идей Б. на свои разработки Хайдеггер и Шелер, а также российские философы Н. О. Лосский, Франк, Шпет. Так называемая “эмпирическая школа Б.” пустила корни по всей Европе — его ученики возглавляли кафедры в Праге, Черновцах, Львове, Мюнхене, Берлине, Инсбруке, Граце, Вюрцбурге. Отдавая дань уважения Б., его слушатели, без которых сейчас трудно представить философию и психологию 20 в., активно “конструктивно преодолевали” его теоретические гипотезы. В итоге в историю философии Б. вошел несколько “однобоко” — только как основоположник “реалистической” линии (неореализм и критический реализм, представленные именами Мура, С. Александра, Уайтхеда, раннего Рассела, У. Монтегю, Э. Холта, Р. Б. Перри, А. Венцля, Селларса, А. Лавджоя, Сантьяны и др.). Однако учет реальных результатов, достигнутых в контексте мыслей и предположений Б. его учениками, превращает его из полузабытого мыслителя в фигуру первой философской величины 20 в. Главным образом это касается разработанного им методологического принципа — интенционализма, который он считал поворотным пунк-

том всей философии в Европе. В разработке теоретических основ и стилистики своей концепции Б. изначально исходил из тезиса о “крайнем упадке” современной ему философии. Отсутствие значимых для него авторитетов определяло постоянное возвращение философа к текстам Аристотеля. Некоторое исключение среди мыслителей этого периода делалось им лишь для представителей английской философской традиции — в частности, Милля, Спенсера, Ньюмана, идеям которых Б. постоянно критически оппонировал в своих текстах и выступлениях. Осознание завершенности определенной европейской философской традиции наряду с осмыслением собственного места на “изломе” эпох, осуществленные Б. достаточно рано (по свидетельству К. Штумпфа — в 1860), привели мыслителя к необходимости определения своей метафилософской позиции и новых принципов европейского философствования (основанного на интенционализме). Провозвестником последнего Б. и рассматривал себя. Таким образом начала складываться “теория четырех фаз развития философии”, развиваемая им всю творческую жизнь, ставшая рамкой его творчества и фундировавшая его отношения с учениками. В Европе, согласно Б., к середине 19 в. произошла смена трех культурно-исторических периодов — Древности, Средневековья и Нового времени, — каждый из которых последовательно миновал четыре фазы развития. Каждый период, по мысли Б., знал фазу восходящего развития философии и три фазы ее постепенного упадка и вырождения: фазу утилизации философского знания (своеобразная эпоха “просвещения” каждого периода), фазу философского скепсиса и фазу догматизации философии и ее отрыва от культурных практик соответствующих периодов. Вершинами развития первой фазы для него (соответственно) выступали Аристотель, Фома Аквинский и триумvirат Ф. Бэкона, Декарта и Локка. Фазу догматизации в третьем периоде являл собой, по мнению Б., немецкий трансцендентально-критический идеализм, представители которого и трактовались философом как главные оппоненты: без преодоления их наследия, по Б., невозможен выход в новый период культурно-исторического развития Европы. С точки зрения Б., немецкий критический трансцендентализм засвидетельствовал тупики, в которые зашла классическая философия. Начиная с Канта философия ушла в мир гносеологии и чистого созерцания. Необходимо вернуться, не отрицая определенного идеального созерцания, к эмпирической точке зрения. Исходной для “выправления” философии, по мысли Б., является психология, которая одна может правильно поставить проблему сознания, предоставить точные и достоверные высказывания о нем. Основой исследо-

вания должен явиться предельно широкий критический анализ имеющихся мнений, дабы прийти к их подлинному основанию. Реализовать поставленную цель можно, по утверждению Б., только построив *интенциональную теорию сознания*, снимающую догматизированные оппозиции объективного и субъективного, души и тела, материализма и идеализма и т. д., и основанные на ней *новую логику* (логику экзистенциальных суждений) и *новую этику* (этику непосредственного созерцания ценности). Фактически речь идет о ревизии всей предшествующей философской традиции. Структурность мира задается, согласно Б., структурностью сознания: последнее же может быть правильно понято только внутри дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), противопоставляемой им опирающейся на физиологические исследования психологии генетической. Только первая (Б. называл ее еще и “психогнозией”) суть психология в собственном смысле слова и одновременно — единственно возможная форма научной философии. Ее “эмпирическая точка зрения” предполагает, по мысли Б., анализ феноменов нашего сознания, т. е. того, что непосредственно дано в опыте (во внутреннем восприятии). Отсюда следуют две ближайшие задачи: 1) определение сути психических феноменов как таковых; 2) классификация этих феноменов. Согласно Б., исходное основание анализа — система Аристотеля, переинтерпретированная Фомой Аквинским. Следовательно, основная методологическая установка должна исходить из аналитичности. Классическая философия исходит из оппозиции естествознания, изучающего “особенности и законы тел” на основе нашего внешнего опыта, с одной стороны, и психологии, которая должна дать знание о законах души как субстанционального носителя представлений и других качеств, которые также непосредственно нам даны (в соотношении с представлениями) во внутреннем опыте, т. е. только в том, что мы непосредственно находим в самих себе и “о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам”. Как полагал Б., традиционно проводимая граница между внешним и внутренним условна не только в силу того, что есть феномены, принадлежащие полю исследования и естествознания и психологии. Обнаруживается, что “...не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического — психическим, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние — физическое”. Необходим подход, снимающий противоречие между исследовательскими установками, акцентирующими либо один, либо другой аспект. В основании сложившегося противопоставления лежит различие сущего

и явлений, а соответственно наук о психическом и наук о физическом (т. е. о телах) на основе гипотезы о том, что “в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является”. Однако существование предметов так называемого внешнего восприятия, т. е. тел вне нас, не доказуемо. “В противоположность сущему они всего лишь феномены”. Относительно же мира внутреннего мы располагаем “ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании”. Кто сомневается в этом, полагал Б., приходит к крайнему скептицизму, что лишает смысла всякую познавательную установку (суть третья кризисная фаза развития философии). В основе заблуждений, говорящих о разрыве внешнего и внутреннего, по Б., лежит точка зрения субстанциализма, т. е. признания субстанции в качестве первопричины внешних явлений и трактовка души как субстанциального носителя психических состояний. Но такого рода субстанции не даны ни в ощущениях, ни во внутреннем опыте. Следовательно, их признание вводит в “догматизм” и “мистицизм” (четвертая кризисная фаза развития философии), к чему и пришла в конечном счете классическая философия. “Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе”. Это, с точки зрения Б., науки о физических и психических феноменах — соответственно. Идущее от Аристотеля определение психологии, порождающее субстанциализм, должно быть заменено: надо создать своего рода “психологию без души” (выражение А. Ланге). Это исходная методологическая установка — психология суть наука о психических явлениях. Следующий методологический шаг Б. — собственно поиск основания различия психических и физических феноменов, которое не должно основываться на дефинициях по правилам традиционной логики. Объяснить различие можно не посредством всеобщего, а с помощью примера. При этом изначально необходимо различать то, что дается (содержание) и сам акт “давания”, речь же следует вести только о последнем. В этом случае пример психического феномена — представление, но как не то, что представляется, а как акт представления: например, не звук (представляемое, т. е. физический феномен), а слышание звука. Акт же представления, по схеме Б., является основанием суждения и желания (любви — ненависти). “При этом слова “представлять”, “быть представленным”, как мы их употребляем, значат то же, что и “являться”. В итоге основание дальнейшего анализа — четкое различие физического феномена как предмета нашего восприятия (внешнего) и сопровождающего его психического

феномена, хотя поверхностный наблюдатель и склонен их смешивать. Надо различать, например, боль как кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувство боли, которое связано с собственным ощущением. “Сообразно со сказанным выше, — отмечает Б., — мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях”. Согласно Б., различие физических и психических феноменов в предшествующей традиции пытались осуществить лишь негативно. Физические — это те, которые имеют протяженность и пространственную определенность, психические же — это те, которые являются непротяженно и без расположения в пространстве (Декарт, Спиноза, Кант). Пространство, таким образом, у последнего — суть форма внешнего чувственного созерцания. Но уже Беркли, например, показал, что физические явления цвета свободны от всякой протяженности или пространственной определенности. И хотя можно согласиться с тем, что психические феномены не есть пространственно протяженные, данный критерий различия верен, но недостаточен. Как полагал Б., есть и другие основания различия. “Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета и что мы, хотя и в несомненно двусмысленных выражениях, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т. д.”. У представителей схоластики, по мнению Б., это же выражалось и как “быть в чем-то предметно (объективно)”, что отнюдь не предполагало его понимания как обозначения действительно существования вне духа. Такой философский ход, подчеркивает Б., встречается уже у Аристотеля и Филона Александрийского, но первый из них впал в противоречие в учении о слове и идеях. Данная теоретическая линия была продолжена Августином и Фомой Аквинским, который постулировал, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви — в любящем, желаемое — в желающем (Св. Дух интенционально переживается посредством любви). По Б., есть “еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то вре-

мя как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии”. То же, что схватывается через посредство внутреннего восприятия, воспринимается как непосредственно очевидное (внутреннее восприятие — единственное, что непосредственно очевидно; оно только и есть восприятие в собственном смысле слова). По Б., опосредованное восприятие внешнего не дает такой очевидности и, следовательно, достоверности существования внешнего. Тогда собственно восприятие — это всегда внутреннее восприятие и никакое иное. Собственно психические феномены — это те, по отношению к которым возможно восприятие как таковое (т. е. внутреннее): “...с таким же успехом мы можем сказать, что только они — феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло — лишь феноменально и интенционально”. Как утверждал Б., если мы признаем, что физические феномены, находящиеся в нас интенционально, существуют вне духа — в действительности, мы впадаем в противоречие. Их интенциональному существованию может не соответствовать никакое действительное существование, и “...мы не слишком уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании”. Ибо, по мнению Б., “...то, чего мы здесь коснулись, является не чем иным, как так называемым единственным сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии”. Психические феномены зачастую являются по несколько одновременно и всегда даны как единство, а физические никогда не бывают в наличии более одного раза. Лучшее других названных признаков своеобразие психических феноменов выражает наличие у них интенционального внутреннего существования. Как утверждал Б., поскольку предметом психологии мы полагаем лишь психические феномены, следующий методологический шаг осуществим лишь в результате выяснения содержания понятия “сознание”. Однозначность определения последнего требует его ограничения лишь феноменами познания, обозначающего класс “психических феноменов” или “психических актов”. “Сознание”, по Б., указывает на объект, по отношению к которому сознание и является сознанием, а также напрямую характеризует психические феномены по их отличительному свойству — интенциональному внутреннему существованию объекта. Тем самым любой психический феномен не может не являться сознанием об объекте, порождая через структурность сознания структурность мира. Мир

доступен лишь в качестве наличествующего во “внутреннем сознании”. Лишь акт сознания обладает, с точки зрения Б., действительным бытием. Однако тем самым возникает парадоксальность понимания бессознательного для интенционализма. Возникает вопрос: может ли и каким именно образом сознание конституировать самое себя в качестве предмета и есть ли тогда возможность существования психических феноменов, которые не были бы объектами сознания? С идейных позиций, занятых Б., классическое решение, признающее существование бессознательного, не выдерживает методологически выдержанной критики. Опыт не может свидетельствовать против наличия бессознательных представлений, но он не может их удостоверить, иначе они перестали бы быть бессознательными. В этом ключе Б. анализирует как философию бессознательного Э. Гартмана, так и четыре выявленные им методологические установки, на базе которых возможно “введение” представлений о бессознательном. Мыслитель последовательно и скрупулезно рассматривает каждую позицию: 1) есть что-то в опыте, что требует признания бессознательных психических феноменов как своей причины; 2) за неким данным в опыте должен в качестве следствия следовать некий психический феномен, даже если он не является в сознании; 3) возможно доказать, что при сознательных психических феноменах сила сопровождающего их сознания является функцией от их собственной силы и что в определенных случаях, когда последняя является положительной величиной, первая может быть лишена какого-либо положительного значения; 4) можно показать, что признание каждого психического феномена объектом психического же феномена приводит к бесконечному усложнению душевных состояний (т. е. к “дурной бесконечности”). Выводы, к которым пришел в результате Б., не позволяют ему с достаточным на то основанием признать бессознательные психические феномены. С другой стороны, недостатки и традиционные аргументы для опровержения гипотезы “бессознательного сознания”. Их (сами эти аргументы) в последующем блестяще преодолел один из слушателей Б. — З. Фрейд, заложивший психоаналитическую традицию в социогуманитарном знании. Сам же Б. больше был склонен к иному решению вопроса — отрицанию возможности бессознательного психического акта, но такому отрицанию, которое позволило другому его слушателю — Х. фон Эренфельсу — заложить основания теории гештальта и задать линию когнитивизма в социогуманитарном знании. Б. достаточно четко осознавал парадоксальность сло-

жившейся ситуации. Представление о бессознательном должно включать сознание об этом феномене, или иначе: сознание о существующих в нас психических феноменах дано в них самих (оно “впечатано” в сам психический акт, в данном случае — в “бессознательный”). В обоснование своего выбора Б. вынужден был еще раз по-новому проаргументировать свою позицию, опираясь на дополнительный разбор четвертого основания доказательства существования бессознательного. Его, по мысли Б., можно проиллюстрировать, построив следующий ряд: слышание звука (представление звука) — представление о представлении звука (представление о слышании) и т. д. Последовательность таких представлений остается бесконечной, если не будет заканчиваться бессознательным представлением, т. е. мы вынуждены будем признать в простейшем акте слышания бесчисленное множество душевных действий. Но это абсурдно. По схеме Б., акт и объект акта даны нам одновременно. Звук никогда не противостоит слышанию: “...мы лишь привыкли к тому, чтобы мыслить слышание как познание, а содержание слышания как действительный предмет, и, так как реальным не оказывается ничего, кроме слышания, — именно таким образом мы приходим к тому, чтобы рассматривать это слышание направленным на себя самое”. Получается, что объект внутреннего представления сливается с самим представлением, а оба они принадлежат одному и тому же психическому акту. Однако само представление принадлежит предмету, на который оно направлено. Поэтому неверно утверждение о наличии внутреннего наблюдения, направленного на себя самое. Надо различать звук как первичный, а само слышание — как вторичный объект слышания. Тогда обнаруживается, что представление звука без представления слышания немислимо (хоть и не доказуемо, а является предметом веры), но представление слышания без представления звука — очевидно противоречиво. Слышание направлено на звук и только таким образом охватывает себя самое наряду с ним и вдобавок к нему. Согласно модели Б., нечто, что является лишь вторичным объектом акта, может в нем осознаваться, а может и не быть в нем наблюдаемо. Наблюдению подлежит скорее то, что относится к предмету как первичному объекту. Лишь когда этот акт сам становится для нас первичным объектом, он становится наблюдаемым (т. е. он сам становится “предметом” последующего акта). “Психический акт слышания, кроме того, что он представляет физический феномен, в своей тотальности становится для самого себя одновременно и предметом, и содержанием”. Тотальность же не оставляет места для бессознательного. То, что

быть верно и для всех основанных на них душевных явлений, т. е., по Б., “в нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления”. Итоговый вывод проведенного анализа — нет “бессознательного сознания”, всякий исследовательский акт сопровождается соответствующим актом сознания. Сознание же является всякое обладающее содержанием психическое явление. Однако содержание по-разному дано в разных видах предвзятости психических феноменов. Наряду с представлениями необходимо говорить о суждениях, через которые нам дано знание, так как “исследовательский акт помимо своей направленности на первичный объект содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте”. С точки зрения Б., правильность внутреннего восприятия не доказуема, но она непосредственно очевидна и через представление может быть “перенесена” на объект. Осуществляет это сопровождающее психический акт познание, которое всегда явлено через суждения. Суждение внутреннего восприятия состоит в простом признании представляемого во внутреннем сознании феномена — “следовательно, со всяким психическим актом связано двоякого рода внутреннее сознание: относящееся к нему представление и относящееся к нему суждение — так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта”. По мысли Б., опыт также показывает, что наряду с представлениями и суждениями существует и третий вид сознания психического акта — относящееся к нему чувство (удовольствие — неудовольствие, акты любви и ненависти, или интересы), которое мы от него получаем и которое вносит свой вклад в полноту акта, окончательно оформляя его тотальность. Сознание тотально, тотален, следовательно, и любой психический акт, в нем слиты воедино представление, суждение (познание) и чувство, эмоция (акты любви — ненависти), которые Б. рассматривает как три класса психических феноменов. Представления конкретно-наглядны и могут быть даны как в чувствах, так и в суждениях, выступая основой как тех, так и других. Со своей стороны всякий психический феномен является предметом сопровождающего его познания и санкцией для желания — действия (движений души: чувств, эмоций). К акту представления предмета должны быть добавлены два отношения к этому представляемому предмету: отношение признания или отвержения (т. е. познавательное отношение, задающее истинность — неистинность) и отношение, санкционирующие нравственность и не санкционирующие безнравственность (т. е. задающие субъекту определенную линию поведения). Тем самым

мышление и желание, будучи направленными на один и тот же объект, направлены разным способом и задают разное отношение к нему. Как полагал Б., поскольку в известном смысле задача суждения есть установление истины или лжи, постольку в этом отношении любое суждение либо истинно, либо ложно. И тогда возникает классическая проблема об основаниях и критериях истинности суждения. В поисках ответа на этот вопрос, по мысли Б., классическая логика шла по пути, предложенном Аристотелем, — истина трактовалась как «соответствие суждения действительным вещам». Тем самым под истину подводилось онтологическое основание. В кантовской линии философствования была предпринята попытка деонтологизировать логику, указав в качестве основания истины «объективную значимость», т. е. по сути априорную способность к синтетическому суждению. Этот путь реформы логического знания Б. считал тупиковым. Ему оказывалась ближе иная линия реформирования философии, укорененная в английской традиции и берущая начало у Юма. По мнению Б., истина задается не только и не столько правилами — иначе каждое суждение, которое не покоится на достаточном основании (или высказывается вслепую), должно было бы признаваться ложным (а это не так). Соответствующее основание нужно искать в переформулировке понятия предмета, его трактовке как имманентного предмета психического акта, т. е. как интенционального предмета. С этих позиций «суждение является истинным, если оно приписывает вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней, либо отказывает вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней». Будучи предметом сопровождающего его внутреннего знания, указывает Б., психический акт, «помимо своей направленности на первичный объект, содержит в себе и себя самого — в качестве представляемого и познаваемого — во всей своей полноте». Это делает возможным несомненность и непосредственную очевидность внутреннего восприятия, фиксируемого в экзистенциальных суждениях о существовании или несуществовании предмета в психическом акте. Мышление здесь представляет собой совершенно простой акт, оно судит здесь с очевидностью и задает убежденность в правильности последующих логических построений. Аналогичный анализ Б. осуществляет и с актами желания. Его не устраивают основания санкционирования поведения, сформулированные в современной ему этике (особенно утилитаристской). Он предлагает собственное решение проблемы: поведение человека задается выдвигаемыми целями и избираемыми для их достижения средствами. В пределе всегда должна формулироваться цель, к которой стремятся единственно ра-

ди нее самой (иначе не было бы никакого стремления). Проблема же в том, что и предельные цели могут быть различными, а это предполагает акт выбора. Тем самым вопрос переводится в плоскость обоснования этого выбора. Одно из первых возможных решений, по Б., — выбрать цель, которую разумно можно считать действительно достижимой. Однако в качестве таковой может выступать и «дурная» цель. Следовательно, надо сделать следующий шаг — из достижимого выбрать наилучшее. Правда, и здесь возникает вопрос: а что есть наилучшее? Последний уже невозможно решить, согласно Б., не приняв методологию интенционализма. По аналогии с проблемой «истины — лжи» в суждении можно заключить, что, как из двух противоположных способов отношения (признание или отвержение в экзистенциальном суждении) один будет непременно верен, а другой — неверен, так и в нравственном выборе один случай будет характеризовать приязнь (любовь), а другой — неприязнь (ненависть). Соответственно один из двух противоположных способов поведения — правильный, в то время как другой — обязательно неправильный. Как отмечал Б., «мы называем что-либо добрым, если относящаяся к этому любовь правильна. То, к чему относится правильная любовь, — достойное любви, — есть добро в широком смысле слова». И только самодостаточная предельная цель, только добро само по себе может быть сопоставлено с истиной. Предмет же любви опять-таки должен быть избран на уровне очевидности внутреннего восприятия. Тем самым Б. допускает релятивизацию этического, так как выбор осуществляется «здесь-и-сейчас», исходя из возможного; однако не могут быть относительно нравственность, принцип любви к ближнему и самопожертвование во имя родины и человечества. В результате проведенного анализа Б. утверждал, что: 1) всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом; 2) всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным — первичным и вторичным — объектом; 3) сознание всегда интенционально, направлено на объект; 4) психический акт является осознанием предмета тройным образом — он представляет, познает и чувствует; 5) в совокупности своих отношений психический акт является предметом как своего само-представления, так и своего само-познания и само-чувствования; 6) не только само-представление представляет, но и само-познание как представляет, так и познает, а само-чувствование не только представляет, но и познает, и чувствует. Следует отметить, что в позднем своем творчестве Б. изменил статус первичного объекта психологического акта, отказав ему не только в реальном, но и в интенциональном бытии (имеет место не мыс-

лимое, а мыслящее, т. е. акт мышления). На базе этих методологических установок европейская философия, по убеждению Б., способна начать новую эру своего существования — после того, как были завершены три предшествующих круга ее развития: Древность, Средние века и Новое время (закончившееся идеями Шотландской школы и немецким трансцендентальным идеализмом). Ретроспективный взгляд из конца 20 в. позволяет со значительной долей вероятности констатировать, что задуманный Б. проект в целом удалось осуществить.

В. Л. Абушенко

БРИДЖМЕН П. У. — см. ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ.

БРИЛЛ (Brill) Абрахам (1874—1948) — американский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины (1903), профессор психиатрии Нью-Йоркского университета. В юности переехал из Австрии в США (1889). Окончил Нью-Йоркский городской колледж (1898) и медицинский колледж Колумбийского университета (1903). Испытал влияние философии Спинозы. В 1903 поступил на работу в Нью-Йоркскую государственную больницу. Изучал невропатологию и психиатрию в Нью-Йоркском институте психиатрии под руководством А. Майера. Занимался психотерапией и в качестве одного из ее основных средств использовал гипноз. Сотрудничал с К. Абрахамом и Юнгом, которые ознакомили его с теорией и практикой психоанализа. Совместно с Э. Джонсом посетил Фрейда в Вене. После знакомства с Фрейдом, его новейшими идеями и результатами психоаналитической терапии увлекся психоанализом. В 1908 вместе с Э. Джонсом принял участие в работе первого Международного психоаналитического конгресса в Зальцбурге. В 1908 вернулся в Нью-Йорк. Открыл частный кабинет и стал практикующим психоаналитиком. В 1908—1910 был единственным врачом-психоаналитиком в США. Обучал психоанализу Дж. Патнема, С. Джеллиффа и др. В 1910 начал чтение лекций по психоанализу в Колумбийском университете. Руководил работой ряда конгрессов Американской психоаналитической ассоциации (1920, 1929—1935). Опубликовал серию статей по проблемам исследования и терапии неврозов. Особенно интересовался вопросами психического самоубийства, шизофрении, культур-антропологическими моментами восприятия запахов, динамики остроумия и юмора, оговорками и др. Оценивал остроумие как сознательный механизм продуцирования удовольствия, присущий высокой степени развития цивилизованного человека. Исходя из психоаналитического по-

нимания природы и сущности человека и гуманитарных ценностей, выступая против уголовного преследования гомосексуалистов. В 1912 опубликовал работу “Психоанализ: его теория и применение”, ставшую первой американской книгой по психоанализу. В 1927 был соорганизатором первого общеобразовательного комитета Нью-Йоркского психоаналитического общества. В 1933 стал первым председателем отделения психоанализа при Американской психиатрической ассоциации. В 1947 подарил свою личную библиотеку Нью-Йоркскому психоаналитическому институту. Автор книг: “Фундаментальные концепции психоанализа” (1921), “Вклад Фрейда в психиатрию” (1944), “Лекции по психоаналитической психиатрии” (1946) и др.

В. И. Овчаренко

БРОДЕЛЬ (Braudel) Фернан (1902—1985) — французский историк-медиевист, представитель школы “Анналов”, возглавивший редколлегию журнала “Анналы: экономики, общества, цивилизации” в 1956. Окончил лицей Вольтера и Сорбонну. С начала 1920-х до середины 1930-х Б. — преподаватель одного из лицеев в Алжире (первая научная статья — “Испанцы в Северной Африке” была опубликована в 1928). С 1949 — зав. кафедрой современной цивилизации в Коллеж де Франс, председатель жюри по защите диссертаций по истории. Главным администратором созданного по его инициативе “Дома наук о человеке” (с 1962). Почетный доктор университетов Брюсселя, Оксфорда, Мадрида, Женевы, Варшавы, Кембриджа, Лондона, Чикаго. Основные сочинения: “Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.” (в 3-х томах, 1979; т. 1 был издан в 1967); “Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II” (1949); “История и социальные науки. Длительная временная протяженность” (1958); “Записки об истории” (сборник статей, 1969) и др. Главными характеристиками понимания истории по Б. выступают определенная “конфронтация” географии и собственно истории (главный “персонаж” исторического исследования у Б., как правило, географический ареал), а также весьма своеобразная диалектика пространства — времени, находящая свое выражение в идеях эшелонированности исторической действительности и циклического характера эволюции общества. Б. полагал правомерным рассмотрение исторической реальности в разных преломлениях, помещая быстротечные событийно-политические феномены на ее верхний уровень, долговременные социально-экономические тенденции — на средний и, наконец, вневременные природно-географические констан-

ты — на нижний. Теория о множественности времен в истории (предшественником Б. в которой выступал Гурвич) постулировала таким образом наличие трех основополагающих типов длительности, присущих разным уровням исторической реальности: а) “время чрезвычайно большой протяженности”, протекающее на природном (время природных ритмов) и макроэкономическом (время экономических структур) уровнях и “как бы неподвижное”; б) время больших “циклов” и хозяйственных “конъюнктур” (длящееся в социальной сфере); в) краткое и “нервное” время “короткого дыхания” — время событий. Человеческая свобода оказывается, по мнению Б., не более чем “пенной” на поверхности “океана” неподвижных “структур”. Анализируя в традициях “Анналов” течение “глобальной истории”, Б. вычленяет в ее границах экономическую, социальную, политическую и культурную “системы”, включающие в себя далее ряд “подсистем”. По Б., “согласно этой схеме, глобальная история (или, лучше сказать, история, имеющая тенденцию к глобальности, стремящаяся к тотальности, но никогда не могущая стать таковой) — это исследование по меньшей мере этих четырех систем самих по себе, потом в их взаимоотношениях, в их взаимозависимости, их чешуйчатости”. Реконструкция глобальной истории являет собой у Б. уяснение динамики взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в форме их единонаправленной, синхронизированной и равноускоренной эволюции, а представляет неравномерные и смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойственен собственный специфический временной ритм. (Применительно к исследованию “Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II” Б. отмечал: “Единственная проблема, которую мне нужно было решить, заключалась в том, чтобы показать, как разные времена движутся с разной скоростью”.) Легитимизировав в научном обороте исторической науки понятие “длительная временная протяженность” (*longue durée*), Б. подчеркивал, что главной сферой его исследовательских интересов является “почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история непрерывно повторяющегося диалога человека с природой... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для ущерба и ударов, наносимых временем”. Осуществляя в своем ставшем классическим исследовании “Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.” детальный анализ трех пластов экономической жизни человечества (материальной повседневности, рыночной экономики и капитализма) в их эволюции, Б. пытался ответить

на вопрос, сформулированный в первом издании первого тома книги в 1967: “...каким образом тот строй, та сложная система существования, которая ассоциируется с понятием Старого порядка... могла прийти в негодность, разорваться; как стало возможным выйти за ее пределы... Как был пробит, как мог быть пробит потолок? И почему лишь в пользу некоторых, оказавшихся среди привилегированных на всей планете?” Архитектоника монументального труда Б. оказывается созвучной его трактовке природы и сущности общественных процессов, имевших место в данный исторический период. Первый том был посвящен рассмотрению структур повседневной жизни людей, которые, согласно Б., выступали в качестве “правил, которые слишком долго удерживали мир в довольно трудно объяснимой стабильности”. Содержание второго тома продемонстрировало процессы существования и постепенного взаимопроникновения структур рыночной экономики, с одной стороны, противостоявшей, по Б., “массиву инфрээкономики”, т. е. материальной повседневной жизни людей (питание, одежда, жилище, техника, деньги), — с другой. Приметы же капитализма в этот период Б. усматривал в спекулятивных операциях, торговле на дальние расстояния и процедурах банковских кредитов. Третий том излагал возможные подходы к проблеме организации истории мира во времени и пространстве: эксплицировались механизмы чередования (на протяжении пяти или шести веков) господства определенных экономически автономных регионов планеты (Венеция, Генуя, Англия и т. д.). Исторические изыскания Б. не только (в известной степени вопреки “историко-психологическому духу” “Анналов”) продемонстрировали возможность создания экономически-центрированной, однако при этом полифакторной истории общества, но и явились образцом сочетания классических традиций системной философии истории и новаторских интеллектуальных методик и приемов второй половины 20 в. (См. также “Анналов” школа.)

А. А. Грицанов

БРОДСКИЙ Иосиф Александрович (1940—1997) — русский поэт. В 1964 был арестован и приговорен к 5 годам ссылки за “тунеядство”. С 1972 — в США, где вышли его поэтические сборники “Стихотворения и поэмы” (1965), “Остановка в пустыне” (1970), “В Англии” (1977), “Конец прекрасной эпохи” (1977), “Часть речи” (1977), “Римские элегии” (1982) и др., книга эссе “Меньше, чем один” (1986). В 1987 был удостоен Нобелевской премии. Б. создал уникальный поэтический мир, в котором ярко воплотился ряд конституирующих особенностей постмодернистского художественного мировоззрения. Так, демонстративный отказ постмодер-

низма (см. Постмодернизм) от конструирования устойчивой и единой картины мира (см. Постметафизическое мышление) очевидно коррелирует с глобальной релятивностью картины мира Б., для которой в первую очередь характерен повышенный интерес к “альтернативным вариантам поведения, мироощущения, жизни, бытия” (А. Жолковский). Трагически-ироничная поэзия Б. идиосинкратична по отношению к устойчивому и окончательному знанию; его дискурс локализован в сфере субъективного и неабсолютного мнения, относительных и подвижных точек зрения — отсюда значимость в его лирике мотива множества миров и возможностей (“Невозможность свиданья превращает страну в вариант мироздания”; “Когда ты вспомнишь обо мне — а это гласит о двадцати восьми возможностях...”) и педалирование проблемы видения и оценки мира “с точки зрения воздуха” и “с точки зрения времени” и “смотря по вере”. Истинная ценность любого суждения в мире Б. может оказаться проблематизированной и размытой; такое размытие чаще всего осуществляется путем погружения слова, выражения, утверждения в бесконечные уточнения, пояснения, автопровержения, комментарии, обсуждения точности употребленного слова или выражения и их смысла, оплетающие дискурс плотной сетью, которую то и дело прорывает ироничный авторский голос, напоминающий, что вся эта относительность относительна в квадрате, ибо существует в мире текста (“Коню не до уха под носом. Тем более, хи-хи, колесам. Не то чтобы весна, но вроде. Разброд и кривизна”; “Итак, пускай длина черты известна нам, а нам известно, что это — как бы вид четы, пределов тех, верней, где места свиданья лишена она, и ежели сия оценка верна (она, увы, верна), то перпендикуляр, из центра восстановленный, есть сумма сих пронзительных двух взглядов”). Еще одним способом размытия истинной ценности суждения оказываются та или иная трансформация общеизвестных цитат, “крылатых слов”, пословиц и т. п., как правило представляющая собой их пародийную деконструкцию (“Служенье Муз чего-то там не терпит”; “Не стану жечь тебя глаголом, исповедью, просьбой”; “Кто там скачет, кто мчится под холодной мглой, говорю, одиноким лицом обернувшись к лесному царю”). При этом излюбленный способ коммуникативной организации текста у Б. — это нарочитое обнажение парадоксальности лирической коммуникации (см. Коммуникация), совмещающей автокоммуникативность (см. Автокоммуникация) со внешней адресованностью; наиболее типично в этом смысле демонстративное, последовательно обыгрываемое обращение к фиктивному адресату, которого “здесь нет” или “увы, не существует вообще в природе”.

Так принцип альтернативности бытия транспонируется Б. в принцип альтернативности мира и текста. Глобальная текстуализация мира неуклонно осуществляется Б. путем уничтожения границ между “как бы” и “на самом деле” (см. Правда), между словом и вещью, между персонажем и рифмой, между “ты”-персонажем и “ты”-читателем, между “я” пишущим и “я” живущим (см. Скриптор), причем последний обладает арсеналом весьма разнообразных средств, при помощи которых он пересекает границы текстового пространства (“Генерал, скажу вам еще одно: Генерал! Я взял вас для рифмы к слову “умирал”; “Плачу. Вернее, пишу, что слезы льются, что губы дрожат”; “Мне, как поэту, все это чуждо. Больше: я знаю, что “кое-муждо”... Пишу и вздрагиваю: вот чушь-то”). Таким образом, любой выбор: между теми или иными вариантами бытия, между теми или иными способами его осмысления, между существованием в реальном мире или в мире текста — оказывается у Б. неокончательным, неабсолютным и, в сущности, совершенным условным. Интересно, что эта позиция была хорошо отрефлексирована самим поэтом, заметившим однажды, что он относится к категории людей, у которых “нет иллюзий относительности объективности взглядов, которые они исповедуют; напротив, они настаивают на своей субъективности прямо с порога... как правило, они полностью сознают уязвимость, присутствующую их взглядам и позициям, которые они отстаивают”, что связано “с их инстинктивным, отнюдь не земным пониманием того, что крайняя субъективность, предвзятость и, в сущности, идиосинкратизм суть то, что помогает искусству избежать клише. А именно сопротивление клише и отличает искусство от жизни”. (См. также Постмодернизм, Языковые игры.)

Е. Г. Тарасевич

БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548—1600) — итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576). Поклонник Каббалы. Создатель религии космоса. Основные работы: “О причине, начале и едином” (1584), “О бесконечности, Вселенной и мирах” (1584), “Изгнание торжествующего зверя” (1584), “О героическом энтузиазме” (1585), “Светильник тридцати статуй” (1587), “Сто шестидесять тезисов против математиков и философов нашего времени” (1588), “Свод метафизических терминов” (1591), “О безмерном и неисчислимых” (1591), “О монаде, числе и фигуре” (1591), “О составлении образов” (1591) и др. Проповедовал свои идеи в университетах Англии, Германии, Франции, Швейцарии. Приговорен к смертной казни инквизицией за еретический религиозный мессианизм. Сожжен на костре в Риме. Учение Б. — специфический по-

этический пантеизм, основанный на новейших достижениях естественного научного знания (особенно гелиоцентрической системе Коперника) и фрагментах эпикуреизма, стоицизма и неоплатонизма. Бесконечная вселенная в целом — это Бог, он находится во всем и повсюду, не “вне” и не “над”, но в качестве “наиприсутствующего”. Универсум движим внутренними силами, это вечная и неизменная субстанция, единственно сущее и живое. Единичные вещи изменчивы и вовлечены в движение вечного духа и жизни в соответствии со своей организацией. Б. неоднократно отождествлял Бога с природой, с ее разнообразными процессами и вещами, с материей (по Б., “божественным бытием в вещах”). В целом пантеизм Б., материалистический в ряде своих положений, содержал определенную легитимизацию и реабилитацию материи (тоже начала, которое, по Б., “все производит из собственного ложа”) в контексте преодоления схоластической концепции существования множества “форм”, не связанных с материей. Согласно Б., элементарные фрагменты сущего, “*minima*”, одновременно относятся к материальному и психическому; свойства микрокосма (как интеллектуальные, так и психические) Б. распространяет на природу в целом. Все бытие таким образом трактуется Б. в рамках парадигм панпсихизма и гилозоизма. (Как отметила один из комментаторов творчества Б. — Ф. А. Йейтс, у него “Земля, поскольку она живое существо, движется вокруг солнца египетской магии; вместе с ней движутся по орбитам планеты, живые светила; бесчисленное число иных миров, движущихся и живых, подобно огромным животным, населяет бесконечную вселенную.”) “Мир одушевлен вместе со всеми его членами”, а душа может рассматриваться как “ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи”. Мировая же душа у Б. — носитель такого атрибутивного свойства, как “всеобщий ум”, универсальный интеллект. Понятие Бога в результате замещается Б. понятием “мировая душа”. Согласно Б., земной и небесный миры физические однородны, не возникают и не исчезают, образуя лишь неисчислимо количество разнообразных сочетаний. Бесчисленные солнца со своими населенными (по Б., “другие миры так же обитаемы, как и этот”) планетами движутся по собственным орбитам. “Вселенная есть целиком центр. Центр Вселенной повсюду и во всем”. (В отличие от Коперника, Б. преодолел постулаты о конечности мироздания, замкнуто-го сферы “неподвижных” звезд, и о статичном Солнце как центре Вселенной.) Космология Б., пересматривая тезис Аристотеля и схоластов о дуализме земного и небесного, по-

стулировала воду, огонь, землю и воздух в качестве элементов всего мироздания. Допущение Б. о том, что мировая душа с необходимостью порождает не только феномен одушевленности, но также и населенность множества иных миров, реально трансформировало категорию “Универсума” в понятие “Вселенная” — вместелице самых различных форм жизни, отличных от земных в том числе. Лучшая процедура служения Богу (“монаде монад”) — познание законов универсума и законов движения, а также осуществление жизни в соответствии с этим знанием (цель философии у Б. — постижение не трансцендентно-субъективного Бога христианства, а “Бога в вещах”). Вера, по Б., “требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы”, в то время как философские изыскания по поводу “истины относительно природы и превосходства творца ее” предназначены лишь тем, кто “способен понять наши рассуждения”. Стремление к пониманию естественного закона, согласно Б., — самый высоконравственный удел. Волю Бога, по мнению Б., необходимо искать в “неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство...”. Важную роль в конституировании новоевропейской культурной парадигмы сыграло и переосмысление Б. куртуазного лирического канона в свете философской традиции, наполнение его радикально новым — гносеологическим — содержанием: идущая от трубадуров идея семантического совпадения “небесной любви” к Донне с восхождением к божественному благу (см. “Веселая наука”, Любовь) трансформируется у Б. в своего рода интеллектуальный героизм любви к мудрости, в рамках которого “философия предстает обнаженной перед... ясным разумением”. Мудреца — искателя истины — Б. сравнивает в этом отношении с Актеоном, преследующим богиню “в лесах” (т. е. непознанных сферах, “исследуемых самым незначительным числом людей”) и “меж вод” (т. е. в зеркалах подобий, отражений и проявлений истины), — но если созерцание божественной наготы обращает Актеона в зверя, неся ему смерть, то для мудреца, созерцающего истину, Б. видит радикально иную перспективу: пророчески предрекая себе “смерть, принесенную мыслями”, он тем не менее видит в “героическом энтузиазме” познания путь к божественному подъему: “...едва лишь

мысль взлетает, // Из твари становлюсь я божеством //... // Меня любовь преображает в Бога”. Возвышенный полет любви обретает у Б. характер философского взлета духа, и любовь к мудрости наделяется ореолом интеллектуального эротизма. “Героический энтузиазм” Б. (как он сам обозначил собственное мировосприятие) по значению для истории свободного человеческого Духа не уступает интеллектуальным подвигам самых гениальных мыслителей всех времен. 9 июня 1889 в Риме на площади Цветов — месте его сожжения — в присутствии 6000 делегатов от народов и стран мира был открыт памятник Б.

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846—1924) — британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма. Основные работы: “Принципы логики” (1883); “Видимость и действительность” (1893); “Эссе об истине и реальности” (1914) и др. В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметно влияние Канта, Юма, Беркли. В отличие от “исторцистского” направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии — положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве. В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно. Отсюда требование Б. о воздержании “от спекуляции о генезисе” (т. е. от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, т. е. философии. Задача последней — критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное — на непротиворечивость. Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием “подлинности” и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности. Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предметом своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение в них сущности от существования. Все попыт-

ки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости вовлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстрактных другими. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость. Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту. Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности. К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных вещей, за которыми не способен установить “внутренние” отношения. Только философия, в отличие от науки и обычного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, т. е. абсолютной реальности. Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики — принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их “дополнения” до целого, никогда не достигая “предела” в этом “дополнении”. Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте. Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решается только диалектически. Первый акт — критика “данности” (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй — отрицание этой “данности”, но и “дополнение” ее. Третий — критика вновь образованной “данности”. Затем следует повторение цикла. Импульс к постоянному “дополнению” есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения. Однако это доступно лишь “непосредственному восприятию”, трансцендирующему себя (экспандирующая составляющая истины) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истины). В “непосредственном восприятии” слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта и объекта. Таким образом, реальная действительность есть духовный Абсолют — единая, всеобъ-

емлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самостоятелно и не автономно, человек суть часть субстанционального целого как общественное существо (выход в обоснование консерватизма). Для Б. неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих позиций зло — моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усовершенствование, т. е. в самоосуществлении нравственного субъекта, “реального я”, исходящего не из наличной “суммы обстоятельств”, а из поиска своего места в гармонизируемом обществе. В этом отношении Бог, указывает Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

В. Л. Абушенко

БУБЕР (Buber) Мартин (или Мардохай) (1878—1965) — еврейский философ-диалогист. Родился в Вене. После развода своих родителей в 1881 был отправлен к дедушке и бабушке во Львов. В 1892 вернулся в Лемберг к отцу, женившемуся вторично. С этого периода увлекается чтением трудов Канта и Ницше. В 1896—1904 учился в университетах Австрии, Швейцарии, Германии (Вена, Цюрих, Берлин, Лейпциг) на факультетах философии, истории искусств, филологии. Во время обучения в Венском университете был вовлечен в сионистское движение (больше по культурным, чем по политическим соображениям), писал статьи в защиту евреев, изучал иудаизм (см. **Иудаизм**) и хасидизм (см. **Хасидизм**). С 1901 по 1903 был редактором еженедельника “Die Welt”, центрального печатного издания всемирной сионистской организации. В период с 1897 по 1909 Б., рожденный и живущий в мире двух культур — немецкой и еврейской, остро ощутивший кризис, к которому подошла немецкая культура и все человечество, обратился к духовным гениям больших, но не изолированных друг от друга феноменов человеческой истории (Германия, Христианство и Еврейская история), к Николаю Кузанскому, Бааль Шем Тову, Ницше и др. Б. поставил целью создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма. Результатом религиозно-философских размышлений Б. стали работы “Истории Рабби Нахмана” (1906), “Легенда Бааль-Шема” (1908), “Экстатические конфессии” (1909), “Три источника Иудаизма” (1911) и др. В 1921 Б. знакомится с Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923—1933 — профессор философии и этики университета во Франкфурте. Публикует “Я и Ты” (1923),

“Хасидские книги” (1928), “Религия и философия” (1931), “Борьба вокруг Израиля” (1933). После прихода к власти Гитлера в 1933 был отправлен в отставку с профессорского поста и эмигрировал в Швейцарию, откуда в 1938 переселился в Палестину. В 1938—1951 — профессор философии Еврейского университета в Иерусалиме. В этот период начал пропагандировать идею конструктивного диалога между евреями и арабами, после Второй мировой войны — между евреями и немцами. Свой первый лекционный тур по странам Европы Б. совершил в 1947. В 1951—1952 читал курс лекций в США. Издал “Пути в утопию” (1947), “Проблема человека” (1948), “Видения добра и зла” (1952), “Моисей” (1952), “Прадистанция и отношение” (1952), “Введение в диалогический принцип” (1954), “Пророчество, Начало и Конец” (1955), “Царство Божие” (1956), “Два разговора” (1962) и др. Награжден премией Гозса Гамбургского университета (1951), премией Мира книготорговой организации ФРГ (1953) и премией Эрасмуса Амстердамского университета (1963). Основной идеей книги “Я и Ты” — программного исследования Б., является стремление отыскать “третий путь” между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о “бытии как существующем”, так и непреодолимое тождество “ego cogito”. В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную — феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда “со-бытием” с другими людьми. Разграничение двух сфер: “Я — Это”, где осуществляется вечное отношение человека к миру, и “Я — Ты”, где реализуется аутентичное бытие, — явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. “Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, — писал Левинас, — различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения — в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания”. Основная идея философии диалога Б. заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие “Между” подчеркивает раз-

рыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые несводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие “Между” выражает радикальную “другость” иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой — остается отданным этой “другости”, так как она есть не что иное, как “вечный Ты”, как Бог (пассивная позиция). Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. “Истинным признаком межличностного сосуществования” Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, “опирается на установление и признание инаковости другого человека”. Только благодаря данному признанию оказывается возможным обращение и разговор, “присутствие в общении”. В собственном имени существительном Б. видит “наивысшую словесную форму”, содержащую сообщения “отдаленному” субъекту о том, что “в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие”. Эти формы являются еще сигналами, но одновременно уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что “в языке слов” обращение в некоторой степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы “непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность — не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре”. Понятие истинного разговора Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. “Истинный разговор, т. е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей”. Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я — Это. В основание буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие,

которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от аутокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения.

С. В. Воробьева

БУДДА (санскр. просветленный) (ок. 567—488 до н. э.) — основатель мировой религии буддизма и создатель оригинальной философской концепции. Согласно преданию, Сиддхартха Гаутама, наследный принц царства шакьев (отсюда его прозвище Шакиямуни — отшельник из рода шакьев) в 29 лет, после того как знамя (старик, больной, покойник и нищий странник) показали ему неизбежность страдания, стал отшельником. Многолетний опыт аскетического подвижничества убедил его, что и этот путь не обеспечивает спасения; наконец, в возрасте 40 лет, после продолжительной медитации под деревом пипал (смоковницей), он достиг просветления и до конца жизни проповедовал новое учение о спасении. Его центральным элементом являются “четыре благородные истины”: 1) вся человеческая жизнь есть страдание; 2) причиной страдания является желание; 3) возможно прекращение страдания; 4) есть путь, ведущий к прекращению страдания (“благородный восьмеричный путь”, определяемый как “срединный” — разумно избегающий крайностей как низменного стремления к наслаждению, так и бесполезного аскетического самоистязания). В изложении своего учения Б. исходил из наличия двух различных уровней понимания — мирян и монахов. К первым обращено этико-религиозное содержание буддизма, состоящее из набора заповедей и жизненных норм; наградой за благою жизнь на земле является блаженство на небе. А для узкого круга посвященных предназначено концептуальное ядро буддизма — философская теория реальности и идеал Нирваны. Философское содержание учения Б. связано с двумя элементами “восьмеричного пути” — “правильным знанием” и “правильным сосредоточением”. Основа “правильного знания” — концепция “взаимозависимого возникновения”: каждая вещь возникает под воздействием других и сама оказывает на них влияние; тем самым утверждается принцип всеобщей относительности — нет ничего постоянного и устойчивого, все непрерывно изменяется. Обратной стороной этого принципа оказывается концепция элементов-дхарм, возникающих и исчезающих в течение

одного мгновения: реальность предстает как безличный и безначальный поток, состоящий из взаимосвязанных моментальных “вспышек”. При этом отрицаются не только материальные, но и духовные субстанции, в первую очередь — индивидуальная душа как устойчивая целостность, место которой также занимает последовательность дхарм. “Правильное знание” углубляет понимание истины страдания: философский смысл страдания заключается в непрерывном волнении (возникновении и исчезновении) дхарм, лежащем в основе тягостного непостоянства человеческого существования. “Правильное сосредоточение” представляет собой регулярную концентрацию внимания, останавливающую мельтешение элементов эмпирического опыта; практика медитации постепенно успокаивает процесс жизненного волнения и позволяет достигнуть Нирваны (букв. “угасание”). Нирвана недоступна рациональному описанию (именно потому, что основой ее достижения является мистический опыт трансовой медитации) и представляет собой высшее из возможных состояний человека, полное и окончательное избавление от страданий. (См. Буддизм.)

В. Н. Фурс

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

хаяна выходят из первоначальной школы Тхеравады (“Учение старейшин”). Хинаяна проповедует индивидуальный путь спасения. Махаяна указывает на необходимость служения людям. Главное отличие Хинаяны от Махаяны в том, что последняя кроме Гаутамы Будды и Майтрейи признает Иерархию Света, возглавляемую многими Бодхисатвами (Бодхи — озарение, пробуждение; “саттва” — сущность) и Тарами (женскими Божествами). Основателем Махаяны на Юго-Западе Индии был Нагарджуна (2 в.), на Северо-Западе — Асвагоша (Ашвагоша), поэт, драматург, философ (80—150). В 1—5 вв. образуются две основные школы Махаяны: мадхьямики (Нагарджуна, Арьядэва (3 в.), Васубандху (5 в.)); и йогачары (Асанга (4 в.), ученик основателя школы Майтрейнатхи (3—4 вв.), буддийские логики Дигнага (5—6 вв.) и Джармакирти (6—7 вв.)). Около 5 в. возникает особое течение Ваджраяна (“алмазная колесница”), параллельное индийскому тантризму. Для философии Ваджраяны характерно стремление к синтезу всех школ Б. с учетом практики йоги, почитанием духовного учителя — ламы (отсюда название ламаизм). Именно из этой школы идет и священо охраняется учение о стране духовного благоденствия, где мир духовный сочетается с материальным — Шамбале, о существовании духовного Братства, с которым были связаны все великие Учителя человечества (см. труды Н. К. и Ю. Н. Рерихов). Теософская доктрина Блаватской и Учение Агни Йоги представляют собой новые версии предания о Шамбале (так называемое русское Беловодье). В Тибете возникают две махаянские школы: Желтых Шапок (Гелугпа) и Красных Шапок (Дугпа). Основателем и реформатором Гелугпа является учитель Цон-Капа (Цзонхава (1357—1419), автор классического трактата “Лам-рин” (“Степени пути просветления”). Дугпа основана учителем Падма-Самбхавой (755—791). Он участвует вместе с философом Шантаракшитой в пропаганде Б. в Тибете. Среди методов обучения Падма Самбхава применял йогическую практику, магию, теургию. Написал комментарий к классическому тексту “Бордо тодол” (см. Тибетская “Книга мертвых”). Наряду с этими школами в Тибете существует самое древнее верование Бонпо, заимствовавшее многое из Б. и тантризма. В Китае Б. приспособивался к местным учениям Лао-Цзы и развивался в синтетической форме с даосизмом (Чань-Б.), в Японии — с синтоизмом (Дзэн-Б). Видным теоретиком и философом современного Б. является Судзуки. В европейской философии Б. и его первоисточники начинают изучаться только с начала 19 в. Среди востоковедов России большой вклад в изучение Б. внесли В. П. Васильев, И. П. Минаев, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, Ю. Н. Ре-

рих. Священными текстами и первоисточниками Б. являются: “Лалитавистара” (Жизнеописание Будды), “Трипитака” (Типитака-пали) (букв. Три корзины) — свод священных книг, содержащих космогонию, правила жизни монахов в сангхе, логику, изречения Будды (“Дхаммапада”), методологию и гносеологию Б.; “Абхидхарма” Васубандху (“Энциклопедия Б.”), ряд Сутр, особенно “Праджняпарамита”; Гандхур (108 томов) и Данджур (225 томов) — палийский канон Б. литературы и др. Основная философско-этическая идея Б. связана с Учением о “четырех благородных истинах”, преподанных Буддой в первой Бенарской проповеди: 1) существует страдание воплощенного бытия, проистекающее из постоянно возобновляющихся рождений и смертей; 2) причина этих страданий в омраченности, в жажде самоудовлетворения, в болезнях, несовершенстве; 3) прекращение страданий заключается в достижении состояния просветленного вмещения, при котором создаются возможности выхода из кругооборота бытия на земле; 4) путь к прекращению страданий состоит в постепенном усилении элементов, направленных на совершенствование для уничтожения причин бытия на земле, и в приближении к великой истине. Существует “восьмеричный путь” к истине: правильные 1) мышление, 2) речь, 3) действие, 4) распознание, 5) жизнь, 6) труд, 7) воспоминания и самодисциплина, 8) концентрация. Мировоззренческая система Б. строится на таких главных категориях и понятиях, как дхарма (элемент, Закон), карма (действие), сансара (поток бытия), Нирвана (букв. угасание — состояние Просветленности), ниdana (колесо причинно-следственных связей), сангха (община). Космология Б. описывает мир, состоящий из трех лок (сфер): камалока (чувственный, реальный мир); рупалока (мир форм, иллюзорный); арупалока (мир без форм, сфера чистого сознания). Одной из важнейших в Б. является учение Калачакры (“Колесо Времени”). Ее суть во взаимосвязи человека и Вселенной. Калачакра существует как учение о циклах (малых 12-летних, годовых — 60-летних, а также космических). Календарное летоисчисление — эзотерическое “Колесо Времени”. Эзотерическая доктрина Калачакры связана с сокровенными астрологическими знаниями о периодах эволюции Вселенной и жизни человека. Мир в Б. представляется бесконечным сочетанием дхарм, элементарных частиц, своего рода вспышек жизненной энергии. Весь мир — “волнение” дхарм. Психологическое страдание есть постоянное переживание беспокойства. Страдание, равно как и удовлетворение, создают следствия для новых рождений и сочетаний дхарм. Если не изменять характера переживаний, то человек не сможет выйти из круга рождений

и смертей (сансары). Своими поступками, чувствами, мыслями человек складывает карму (судьбу). Благородная и нравственная жизнь улучшает карму. Препятствуют достижению Нирваны 10 оков: иллюзия личности, сомнение, суеверие, телесные страсти, ненависть, привязанность к земле, желание наслаждения и успокоения, гордость, самодовольство, невежество. “Из трех видов действий наиболее губительно не слово, не телесный поступок, но мысль” (Изречения Будды. Маджжима Никая). Человек есть комплекс сочетаний скандх и в то же время — звено между двумя последующими состояниями жизни. Освобождение достигается прекращением “волнения” дхарм, т. е. уничтожением желаний, страстей, мыслей, всего не отвечающего праведному восьмеричному пути. Нирвана есть состояние абсолютного спокойствия, проникновения в истинную сущность вещей, безгрешность и независимость от внешнего. Спокойствие — лишь внешний признак, не выражающий сущности состояния. “Нирвана есть качество вмещения всех действий, насыщенность всеобъемлемости”. Именно в состоянии озарения притекают истинные знания. Для достижения освобождения в ряде школ Б. разработаны специальные методы, методики и процедуры, служащие преобразованию психофизических характеристик личности, ускоряющих ее эволюцию, трансмутирующих несовершенные сцепления дхарм (скандхи). Особое развитие они получили в школах йогачаров, ваджраяны, в которых соединена практика индийской йоги, китайского даосизма, древних магических религий. Человек должен исполнять свою Дхарму (Закон, Долг), которая в жизни связывается с нравственными представлениями. Буддизм учит отказу от собственности, равенству всех людей, жизни в общине (сангхе). Он выступил против ритуальных форм религиозной жизни, против абстрактно-догматических исканий. Начав с отрицания внешней религиозности, Б. в ходе исторического развития пришел к ее признанию. Будда стал олицетворяться с Универсумом, возникла теория Космического тела Будды. В ваджраяне это понятие Ади-Будды — верховного единого Божества. Из буддийской сангхи, трудовой монашеской общины, выросли монастыри, церкви, иерархия священнослужителей. Культ Б. стал охватывать семейно-бытовую жизнь, праздники, создал систему социальных институтов, позволяющих рассматривать Б. как единое религиозное государство со своими регионами — школами и традициями. Догматическое восприятие учения Будды привело к социальному расслоению и дифференциации приверженцев религиозных направлений. Б. оказал сильное влияние на образ жизни в Индии, при своем зарождении и развитии выступив в оппозиции брахманизму.

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

В. В. Лобач

“БУДЕТЛЯНСТВО” — понятие социальной философии Хлебникова, применяемое им для обозначения: 1) объединения русских кубофутуристов (Хлебников, А. Крученых, В. Маяковский, Д. Бурлюк, В. Каменский и др. — см. **Футуризм**); 2) особой социальной общности, моделируемой в качестве совокупности единомышленников (среди современников), которые ориентированы на “будущее” (идею социального идеала) и видит в его приближении смысл своей деятельности, — Хлебников называет их “изобретателями” в противоположность “приобретателям”; 3) для характеристики людей будущего, которые, по определению, должны быть творческими людьми, способными посредством науки подчинить себе и преобразовывать историческое и социальное время согласно собственной воле. Как кубофутуристы, представители Б. рассматривали свое искусство в качестве средства переосмысления феноменов культуры, жизни и человека. Последовательное нивелирование ими оснований культуры явилось реакцией на ситуацию в русском искусстве и науке начала 20 в.: прежняя литература представлялась им набором манипуляций со словами, смыслы которых либо были уже давно утрачены, либо “стерлись” от длительного, но “бесплодного” использования. Б. провозгласило в качестве лозунга современности требование: “Долой слово-средство, да здравствует Самовитое самоценное Слово!” (Хлебников), тем самым выразив свою главную интенцию к “перетворению” реалий культуры. Используя приемы временного, смыслового и сюжетного сдвига (см. **Сюжет**), Б. создает произведения, призванные вызывать “резонанс” в душах читателей и слушателей. Однако Б. не представляло собой монолитного движения. Существенны различия в методологии “словотворчества”, используемой ими, при универсальном единстве общей позиции, заключающейся в том, что следует не “через мысль” выявлять семантику “самовитого слова”, а “через слово” выходить “к непосредственному постижению” истины (А. Крученых). Так, Д. Бурлюк акцентировал внимание на “каноне сдвинутой конструкции”, А. Крученых использовал принцип “сдвига логики русского стиха”, или экспериментально-эмпирический метод; Хлебников — собственно “словотворчество”. Б. придерживалось общемодернистской програм-

мы, которая может быть охарактеризована глубинными интенциями выработки новой по сравнению с предшествующей традицией методологии продуцирования текстов, призванных разрушать укрепившиеся в общественном сознании представления о канонах, нормах и правилах художественной практики. Модернизм Б. — это одновременно и этап в развитии экспериментальной и авангардистской литературы, живописи, культуры и искусства начала 20 в., и метод своего рода социальной прогнозтики. В контексте Б. может быть особо выделена фигура Хлебникова, который наряду с модернистским использовал и постмодернистский по своим характеристикам тип философствования (см. “Замысловатый язык”), ориентированный на имперсональную мета-культурную игру и фундированный отказом от философии “со-существования” (см. Тождества философия), от установки на целостную систематизацию и теоретизацию действительности (см. Постметафизическое мышление), от возможности сигнификации вне социокультурного контекста, выражаемого текстуальными цитатами и конструкциями.

Ф. В. Пекарский

БУДНЫЙ Беньш (кон. 16 — нач. 17 в.) — белорусский гуманист, писатель, переводчик античных авторов. Окончил Кёнигсбергский протестантский университет. Жил при дворах белорусских магнатов (Ф. Скумина, А. Хрептовича), служил экономом у Миколая Криштофа Радзивила. Свои взгляды излагал в предисловиях и комментариях к переводимым и издаваемым им книгам. У Б. заметна тенденция к христианизации античной этики и модернизации самой античной философии, стремление найти общечеловеческие принципы и нормы морали. Б. исходил из того, что человек должен жить в согласии со своей природой, т. е. разумно и нравственно. Этический идеал — мудрец-философ как свободный человек, не боящийся никого и ничего. Умение владеть собой — условие достижения подлинной свободы и счастья, которое невозможно без добротности, знаний и духовности. Этические взгляды Б. находились в целом под значительным воздействием стоического идеала, который он и пытался синтезировать с христианской моралью. Кроме переводов известна его работа “Краткие и ясные повести, называемые по-гречески Алафегматами” (1599), представляющая собой философско-этические сентенции, возникшие при изучении жизни древних философов и политических деятелей. Работа многократно переиздавалась на разных языках (в том числе и на русском — первое русское издание было осуществлено по распоряжению Петра I) вплоть до начала 18 в.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

БУДНЫЙ Сымон (ок. 1530—1593) — мыслитель Беларуси эпохи Возрождения, религиозный реформатор, филолог, педагог, поэт. Получил хорошее образование в Краковском университете, возможно, продолжил образование в Базельском протестантском университете. С 1558 — проповедник кальвинизма в столице Великого княжества Литовского (ВКЛ) — Вильне. С 1560 — проповедник в Клецке. В Несвиже создал типографию, воспользовавшись шрифтом Скорины. Здесь в 1562 был издан “Катехизис” на белорусском языке, а также вышла книга “Оправдание грешного человека перед Богом”. В атмосфере относительной веротерпимости в ВКЛ Б. прошел серьезную философско-теологическую эволюцию от кальвинизма к антиринитаризму, заложив идейные предпосылки социнианства. Результаты этой духовной работы отражены в его произведениях (“Краткое доказательство того, что Христос не есть тот же самый Бог, что и Отец”, “По поводу аргументов Симлера” (Симлер — швейцарский теолог, выступивший с критикой Б. за то, что тот привнес в Писание собственные мысли), “О наиболее важных положениях христианской веры”, вышедших после 1573 в Лоске), в переписке со швейцарским теологом Г. Булингером. Начало пересмотру взглядов Б. было положено его работой по анализу известных ему переводов Библии (в том числе и “Библии” Скорины) для своего польского ее перевода и развернутого комментария к нему (1572, однако, издателями был опущен комментарий). В 1574 переиздал “Новый завет” со своими комментариями и предисловием. Религиозно-философская концепция Б. оригинальна и весьма радикальна. В частности, он отрицал многие догмы религии, выдвигая деистические и натуралистические принципы, склоняясь к трактовке Бога как космической первопричины, отвергая Троицу как фантастическую сущность. Дух, по Б., — не равнозначная субстанция, а атрибут Бога, Иисус Христос — человек, избранный Богом для спасительной для человечества миссии. Б., отрицая бессмертия души, утверждал, что душа — не что иное, как человеческая жизнь. А если прибавить к сказанному его рационалистические трактовки чудес, то становятся вполне понятными те нападки, которым он подвергся со стороны церкви (в 1582 был лишен возможности проповедовать, а в 1584 он был исключен из братской общины). Б. эволюционировал ко все более рациональным идеям и мировоззрению, причем, по свидетельству ряда его оппонентов, к концу жизни Б. приходит якобы к абсолютному атеизму. Во всяком случае, Б. — один из наиболее последовательных рационалистов в нашей философской мысли, причем не только в вопросах теологии, но и в социальной философии. Б. отстаивал приоритет инди-

видуального разума, выступал против крайностей интеллектуальной нетерпимости и догматизма мышления. Средством их преодоления считал свободу высказывания своих мыслей и полемическое обсуждение возникающих разногласий. Понятия разума возникают из чувственного опыта, а не являются врожденными. С другой стороны, они постоянно нуждаются в переинтерпретации, в извлечении и экспликации истин, находящихся в текстах (в том числе и в Писании) в свернутом виде. Истина — такое положение, которое не противоречит разуму и опыту человека и требует охвата для своего обоснования максимально широкого круга фактов. Она не безразлична к контексту, из которого извлекается. Основа светской жизни человека — личная моральная ответственность перед Богом за свои поступки. Особый интерес представляет трактовка Б. понятия “логос”. Он понимал его как единство мысли и его практического выражения — языка, считая его универсальным понятием. В социальной философии Б. отстаивал рационализированное государственное устройство типа просвещенной монархии с хорошо действующей правовой основой и принципиально боролся с леворадикальными антиринитариями (социальными утопистами, провозглашавшими необходимость отмены частной собственности и всякой власти). Б. отстаивал приоритет свободы личности (в чем был близок Пико делла Мирандоле и продолжал традиции Скорины). Основные работы Б. по социальным вопросам — “Оборона достоверного учения про светскую власть” (1580) и “О светской власти” (1583). Существует версия, что он является и автором предисловия к работе А. Фрыча Моджевского “Об усовершенствовании Речи Посполитой” (1577). Взгляды Б. были развиты в социнианстве, снявшем атеистически окрашенный радикализм Б., а также в трудах его друга Цяпинского. (См. Антитринитаризм, Социнианство.)

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871—1944) — русский религиозный философ, богослов, экономист. Окончил юридический факультет Московского университета (1896). Профессор политической экономии в Киве (1901—1906) и Москве (1906—1918). Депутат Второй государственной думы. В 1918 принимает священнический сан. В 1919 переезжает в Крым, где преподает политэкономии и богословие. С 1923 — в эмиграции, декан и профессор догматики русского Богословского института в Париже (1925—1944). Основные сочинения: “О рынках при капиталистическом производстве” (1897), “Капитализм и земледелие” (1900), “Основные проблемы теории прогресса” (1903), “От марксизма к идеализму” (1903), “Без плана” (1904), “Неотложные задачи (О союзе христианской полити-

ки) (1906), "Героизм и подвижничество" (1909), "Два града. Исследования о природе общественных идеалов" (1911), "Философия хозяйства" (1912), "Свет Невечерний" (1917), "Тихие думы" (1918), "Купина неопалимая" (1927), "Друг жениха" (1927), "Лестница Иаковля" (1929), "О Богочеловечестве" ("Агнец Божий", 1933; "Утешитель", 1936; "Невеста Агнца", 1945), "Апокалипсис Иоанна" (1948), "Философия имени" (1953) и др. Занял уникальное положение в духовной панораме своей эпохи, став типичным выразителем православного реформационного сознания. Начиная как марксист, однако стремление углубить Марксову теорию привело Б., особенно под влиянием гносеологии Канта, к разочарованию в идеях Маркса и переходу "от марксизма к идеализму". Решающее влияние на духовную эволюцию Б. имели учения В. С. Соловьева, Флоренского, Шеллинга. Философия, согласно Б., есть саморефлексия или логическое начало жизни как не разгадываемой умом, а лишь переживаемой тайны бытия, единства логического и алогического, что приводит мысль к Абсолюту и сверхлогическому знанию, антиномии трансцендентного и имманентного, в попытках разрешить которую философия обращается к высшей форме опыта — опыту религиозному. Однако здесь заключена трагедия философии: стремление создать систему, философ обнаруживает невозможность логической дедукции мира из самого себя. Закономерно, что в эмигрантский период Б. обращается к чисто богословскому творчеству, хотя и пронизанному философскими темами. Основной мотив философии Б. — оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия. Четко различая Абсолют и космос, что выражено в его исходном тезисе "...миру не принадлежит бытие — оно ему дано", Б. считает, что именно этим утверждается творческая сила и неистощимость мира. Представляя множество бываний, тварное бытие имеет универсальную подоснову — материю, т. е. духовную телесность, живое, рожающее начало всего многообразия мира. Исток и направленность творческой активности материи в контексте проблемы "Бог и мир" Б. раскрывает в учении о Софии, ядре его философии. В процессе эволюции Б. приходит к идее двух Софий (или двух ее центров). Первая, или Божественная, София есть душа, идеальная основа мира, всеорганизм идей или божественных замыслов. Вторая же, тварная, становящаяся София есть просвечивающий в самом мире лад бытия, потенциальная красота, которую призван осуществить человек. Б. с большим трудом, в основном логическими ухищрениями, удавалось преодолеть явный крен его софиологии к пантеизму, а также ее отдельные несоответствия догмату Трехипостасности. Необходи-

мость решения задачи оправдания мира приводит Б. к пониманию его как объекта труда, хозяйства (домостроительства). Падшее бытие характеризуется борьбой жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Хозяйство и выступает как процесс (в перспективе охватывающий весь космос) расширения поля свободы, превращения материи в живое тело (организм), очеловечивания природы, иными словами, как культура, т. е. трудом реализуемый рост жизни. Возможность хозяйства вытекает из софийности природы, ее единственности человеку, что раскрывается Б. посредством анализа потребления, основанного на изначальном тождестве всего сущего ("метафизическом коммунизме бытия"), и производства как взаимопроницаемости субъекта и объекта в силу их метафизической однородности. Высшее выражение софийности хозяйства — искусство как теургия (или софиургия). В процессе ософиения мира раскрывается и тайна познания, являющегося элементом самой жизни, где я и не-я изначальное тождественны, причем в силу единства логического и алогического в жизни мышление характеризует антиномизмом. Софиологический анализ хозяйства явился матрицей, по которой Б. строил другие софиологии: пола, творчества, власти, смерти. Очевидно, что софиология Б. оборачивается антропологией, рассматривающей человека в качестве центра мироздания, микрокосма, соединяющего в себе относительное и абсолютное, что делает возможным как обожествление жизни, так и сатанинский соблазн самоости. Человек трансцендентен Богу: получая от Него план своей жизни, он воссоздает не "образ", но "подобие" и свободен только в способе отношения к этому плану. В итоге человек растворяется в человечестве (хозяйство есть исключительно общественный процесс) как полноте человеческих сил. Эта всечеловечность индивидуальности есть, по Б., антропологическая аксиома. Путь преодоления антиномичности человека — в религиозном самоуглублении, что делает антропологию христианской и эсхатологией. Религия и есть живое чувство связи ограниченного Я с бесконечным и высшим, стремление к совершенству, это разрешение вопроса о ценности моей жизни, моей личности на основе мистического осознания того, что человек есть о-Боженная тварь, Бог по благодати. Уклонение от начертанного Христом пути есть своеволие, зло как внесофийный паразит бытия. Очевидна противоречивость учения о свободе Б.: фактически свобода фаталистична, являет собой неустрашимый момент акта творения, но при этом распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. На первом плане у Б. всегда была историософская тема. Обратившись к анализу социологии (социаль-

ной науки), Б. обнаруживает недостаточность ей конкретного творчества жизни (причинности через свободу) и необходимость ее онтологического обоснования. Для историософии Б. характерно трагическое и катастрофическое ощущение истории как неудачи, сочетаемое с уверенностью конечного восстановления ее софийности во вневременном плане. Основу общечеловечности, ее фермент составляет религия, и история должна быть понята как борьба двух градов — человекобожия и богочеловечества. Человекобожие выражено в теориях прогресса, задающих ложный, внесофийный путь истории. Богочеловеческий процесс есть ософиение твари как принятие благодати, движущей и творящей силой чего является церковь. При этом в обоих вариантах предполагается активная деятельность человека. В первом случае это — героизм, направленный на внешнее воздействие и ведущий к самообожению и сатанизму; во втором — подвижничество, т. е. ориентация на внутреннее устроение личности, осознание своего долга, собственных обязанностей. В этой концепции наиболее явна реформационная направленность творчества Б., закономерность его обращения к теоретическим и практическим вопросам христианской политики и пафос разработанности им концепции "христианского социализма". Христианство, согласно Б., должно понять и принять правду социализма, отвергая, однако, его претензии на полное решение проблемы социального зла в рамках истории. Ряд работ Б. посвятил анализу судьбы России, усматривая исток ее трагедии в кризисе византийского православия, которое не было и не могло быть воспринято народом аутентично и выродилось в обрядовое. Путь возрождения России, согласно мысли Б., — покаяние и внутреннее религиозное преображение человека, его духовное самоопределение. (См. Софиология.)

Г. Я. Миненков

БУРДЬЕ (Bourdieu) Пьер (р. 1930) — французский социолог, этнолог, автор оригинальной концепции, рассматривающей метаисторические основания социологии. В 1955 закончил Высшую педагогическую школу, где его учителями были Альтюссер и Фуко. Преподавал философию в лицее г. Мулен. В 1958 уехал в Алжир. Первые опубликованные работы: "Социология Алжира" (1961), "Труд и трудящиеся в Алжире" (1964) и др. С 1964 — в Париже, директор-исследователь в Высшей исследовательской школе. В 1975 Б. основал и возглавил Центр европейской социологии, а также журнал "Ученые труды в социальных науках". С 1981 — действительный член Французской академии. Заведует кафедрой социологии в Коллеж де Франс. Основные

работы: “Воспроизводство” (1970), “К социологии символических форм” (1970), “Политическая онтология Мартина Хайдеггера” (1976), “Различения” (1979), “Вопросы социологии” (1980), “Практический смысл” (1980), “Урок об уроке” (1982), “*Homo academicus*” (1984), “Начала” (1987), “Ответы” (1992), “Правила искусства” (1993) и др. Критический характер взглядов Б. определяется стремлением предложить теорию социальной практики, далекую от поиска правил и норм рационального действия, одновременно преодолевая при этом традиционные для социологии оппозиции реализма и номинализма, объективизма и субъективизма. Метод Б. — порождающий (генетический) структурализм: социальная реальность идентифицируется как ансамбль отношений, пространство социальных позиций, определенных друг другом и историей их формирования. Социальное пространство многомерно, структурируется на основе распределения различных видов капиталов (экономического, культурного, символического), выступающих как инструменты и цели борьбы внутри пространства. Социальное деление функционирует одновременно и как принцип видения, как категории восприятия и оценивания, т. е. как ментальная структура, являющаяся во многом продуктом инкорпорирования объективных структур социального пространства. Для агента это означает обладание “габитусом” — системой диспозиций, которые служат схемами восприятия и организующими действия. Диспозиции, приобретенные в результате опыта, изменяющиеся в зависимости от времени и места, производят стратегии как ориентированные практики, которые оказываются объективно подогнанными к ситуации, но являясь ни продуктом сознательного стремления к цели, а продуктом механической детерминации, но продуктом практического чувства. Чувство игры неравномерно распределено в обществе, усваивается с детства через участие в социальной деятельности и отношение с некоторым полем. Поле (экономики, политики, религии и т. д.) — исторически сложившееся, относительно автономное пространство игры со своими институциями и логикой функционирования. Действие, обозначающее момент встречи между соответствующими друг другу “габитусом” и полем, принимает в расчет совокупность адекватных качеств, присущих позиции в социальном пространстве, исходя из того, какую структуру нужно произвести. Большинство значимых стратегий являются результатами коллективных решений, включающих коллективную историю семьи или класса, поэтому они воспроизводят не только индивидуальную пози-

цию, но и социальные группы. Чтобы понять морфологические изменения, следует учитывать символические структуры, обладающие властью конституирования и легитимации порядка. Социальные классификации транслируются через систему образования и по сути представляют собой формы господства. Различные агенты, в том числе социология как наука, участвуют в борьбе за монополию легитимной номинации. Социологическая критика социологии, или социология социологии, вскрывает отношения, сложившиеся внутри поля социологического производства, и служит инструментом освобождения от общих мнений — политических категорий, осуществляющих символическое насилие. Такая же критика необходима, по Б., и для других полей.

Д. М. Бульинко

БУРЖУАЗИЯ (франц. bourgeoisie от позднелат. *burgus* — укрепленный город; англ. аналог — middle class — средний класс) — историко-социологическое понятие для обозначения социальной категории населения, выступающей генератором и носителем общественных отношений капиталистического типа (см. Капитализм, Демократический капитализм). Становление Б. как особого социального слоя и ее превращение в господствующий класс созданного ею индустриального общества традиционно ассоциируется с экономическим развитием государств Западной Европы (первоначальное накопление, рост городов, переход от цеховой организации ремесел к мануфактуре и, далее, к крупному машинному производству). Особое значение для формирования Б. имела легитимация идеи свободного владения собственностью и ее неприкосновенности, вначале осуществляемая по инициативе церковных структур: абсолютное право частного лица, группы лиц или корпорации индивидов свободно распоряжаться в первую очередь землей без каких-либо ограничений и условий (особенно со стороны государства) чрезвычайно усилила склонность людей к сбережениям, постепенно трансформируясь в практики перспективного инвестирования. Классическая социально-структурная триада (духовенство, воины, крестьянство), вошедшая в обиход к исходу “первого феодального периода” (датируемого интервалом 2—12 вв., по схеме Ле Гоффа), впоследствии модифицировалась в схему деления общества на духовенство, дворянство и третье сословие. (Последнее включало в себя лишь высший слой Б. — нотаблей: не только “все незнатные”, но и большинство буржуа оказывались вне данной классификационной модели; такая неопределенность результировалась в конфликте между сторонниками завершения Великой Французской революции на этапе победы верхов третьего сословия и приверженцами идеи триумфа всего народа — всей Б.) Став экономи-

чески господствующим классом в ходе осуществления промышленных революций, Б. овладела (в различных объемах) также и институтами политического влияния и власти. Коллективно разделяя преданность определенным убеждениям, отстаивая веру в определенные права индивида, провозглашая определенный стиль мышления, репрезентируя определенный образ жизни, осознавшая самое себя как специфический общественный класс в 19 в. Б. оказалась в состоянии мобилировать модернизировать собственную систему ценностей. Идеи конституционализма, индивидуализма и социализма, интернационализма и национализма, культовой роли разума, трактовка государства как продукта общественного договора, принцип свободы торговли, требования отмены рабства и цензуры — были сформулированы представителями класса Б. Инновации в категориально-понятийных комплексах социально-гуманитарных дисциплин эпохи господства Б. оказались также сопряжены с формированием принципиально новых, “человечесоразмерных” языковых средств описания природы людей: такие понятия, как характер, сознание, эго, склонность, апатия, чувствительность, подражание, благообразие, зародились в западноевропейских языках в 17—18 в. В перечне глобальных достижений духовности человечества, в первую очередь обеспечивающих перманентное развитие планетарного гуманизма, безусловное ведущее место занимают буржуазные ценности принципиального и пафосного отказа от социальных методик и технологий, превращающих человека в элемент “мегамашины” (размещение между государством и индивидом защитного пояса институтов частной собственности) вкпе с переходящим от поколения к поколению механизмом государственного управления, позволяющим государству реально и эффективно контролировать государство (на основе комбинации рынка, права правительства контролировать бизнес и действительно децентрализованной системы разделенных властей). (См. также Пролетариат, Средний класс, Модернизация концепция.)

А. А. Грицанов

БУРИДАН — см. **ЖАН БУРИДАН**.

БУХАРИН Николай Иванович (1888—1938) — большевистский политический деятель, философ и социолог. Впервые арестован и сослан во время обучения на выпускном курсе экономического отделения юридического факультета Московского университета (1911). После Октябрьского (1917) переворота — ответственный редактор центрального органа большевистской партии газеты “Правда” (1917—1929); член Политбюро ВКП(б) (1924—1929), академик АН СССР (1929), главный редактор газеты “Известия” (1935—1937). Арестован в 1937. Расстрелян

в 1938. Реабилитирован, восстановлен в звании действительного члена АН СССР (1988). Основные сочинения: “Политическая экономия рантье” (завершена в 1914, опубликована в 1919); “Классовая борьба и революция в России” (1917); “Азбука коммунизма” (в соавторстве с Е. А. Преображенским) (1919); “Экономика переходного периода” (1920); “Теория исторического материализма” (1921); “К постановке проблем теории исторического материализма” (1923); “О мировой революции, нашей стране, культуре и прочем (Ответ академику И. Павлову)” (1924); “Атака. Сборник теоретических статей” (1924); “Ленин как марксист” (1924); “Судьбы русской интеллигенции” (1925); “Ленинизм и проблема культурной революции” (1928); “Политическое завещание Ленина” (1929); “Дарвинизм и марксизм” (1932); “Учение Маркса и его историческое значение” (1933); неопубликованная рукопись “Философские арабески” (1937) и др. В ранней работе Б. “Политическая экономия рантье” марксистские по духу приемы критики австрийского экономического маргинализма (Бем-Баверк, Менгер, Визер) дополнялись социологическим анализом их творчества. Согласно Б., их воззрения являлись идеологией буржуа, уже выброшенного из производственного процесса, решающие экономические интересы которого лежали в сфере потребления, — идеологией рантье. Переведенная на многие языки эта книга имела редкий успех для сочинений ортодоксально-марксистского характера. Анализируя “колоссальную экономическую мощь” современного империалистического государства, Б. постулировал появление законченного типа “современного империалистического разбойничьего государства”, “железной организации”, которая “охватывает своими цепками загребистыми лапами живое тело общества”. По Б., это — “Новый Левиафан, перед которым фантазия Томаса Гоббса кажется детской игрушкой...”. Отсюда следовали, согласно Б., глобальный размах и беспрецедентная жестокость первой мировой войны между империалистическими государствами. В работах начала 1920-х Б. обосновывал необходимость в обществе с общественным разделением труда “определенного равновесия” всей системы; поиск закона этого равновесия и есть, по Б., основная проблема теоретической экономики. Оправдывая в “Азбуке коммунизма” революционное насилие, Б. утверждал, что трудовая повинность, бывшая при государственном капитализме “закабалением рабочих масс”, сейчас приобретает характер “трудоустройственной повинности масс”. Сила и принуждение позволяют преодолевать последствия гражданской войны, выковывая “настоящее равновесие из равновесия нарушенного”. По мнению Б., “пролетарское принуждение во всех

своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи...”. При этом, опасаясь бюрократизации советского общества, Б. писал, что это — “большая опасность для пролетариата. Не для того он разрушал старое чиновничье государство, чтобы оно выросло снизу”. В работе “Теория исторического материализма”, имевшей в официальном английском переводе (Нью-Йорк, 1925) подзаголовок “Система социологии”, Б., в частности, отстаивал идею о том, что “исторический материализм не является ни политической экономией, ни историей. Он являет собой общее учение об обществе и законах его развития, т. е. социологию”. (В 1962 известный американский социолог С. Липсет, соглашаясь с высказанной Сорокиным в начале 1920-х позитивной оценкой этого труда, отметил, что эта “книга представляет собой искуснейшую попытку видного марксиста привлечь во внимание сложившиеся тогда основные понятия социологической теории и социологических исследований”.) Развивая Марксов тезис о сути взаимосвязи базиса и надстройки, Б. подчеркивал не только существование разнокачественных компонентов последней, но и ту колоссальную значимость, которую имеют в общественной жизни психология, идеология, нравственность и обычаи. По Б., диалектика и общественные изменения объяснимы теорией равновесия: все категории социального или материального порядка находятся в состоянии движения, которое простирается из противоречий внутри данной системы. Любая же система стремится (аналогично адаптации в биологии) к достижению равновесия. Источник движения Б. усматривал не в “саморазвитии”, а в борьбе сил. Триаду Гегеля “тезис — антитезис — синтез” Б. пытался заместить схемой “первоначальное равновесие — нарушенное равновесие — восстановленное равновесие на новой основе”. В обществе, по мнению Б., равновесие осуществляется между такими его элементами, как вещи, люди и идеи. Стремясь отстоять ортодоксальный экономический детерминизм монистического типа, Б. писал: “Производительные силы определяют общественное развитие потому, что они выражают собой отношение между обществом и средой... А соотношение между средой и системой есть величина, определяющая в конечном счете движение любой системы”. Описывая всемогущую, единственную, всеобъемлющую организацию милитаристского государственного капитализма, в границах которого “централизация становится централизацией казармы, неизбежно усиление среди верхов самой гнусной военщины, скотской муштровки пролетариата, кровавых репрессий”, Б. своими словами пред-

сказал появление того, что впоследствии стало именоваться тоталитарным государством. В размышлениях 1915 он ассоциировал перспективу несоциалистической нерыночной экономики со складыванием первой в истории особой экономической формы. Это — “не капитализм, так как исчезло бы производство товаров; но еще менее это был бы социализм, так как сохранилось бы (и даже бы углубилось) господство одного класса над другим. Подобная экономическая структура напоминала бы более всего замкнутое рабовладельческое хозяйство при отсутствии рынка рабов”. (Позже, в 1930-е, Б. подверг резкой критике “этатизм и цезаризм” нацистской Германии. Он усматривал корни таких социальных явлений в “идее насилия, как постоянного фактора воздействия власти на общество, на человеческую личность”, в “реальной пропасти между кучкой господствующих эксплуататоров и массой эксплуатируемых”. Результатом становится складывание в качестве основания режима “обезличенной массы, со слепой дисциплиной, с культом иезуитского послушания, с подавлением интеллектуальных функций”. По мнению Б., фашизм создал всесильное “тотальное государство”, которое обезличивает все и вся, кроме начальства и “высшего начальства”. Обезличивание масс прямо пропорционально здесь восхвалению “фюрера”. Так подавляющее большинство народа превращается в функционеров государства, скованных вторгающейся во все области жизни дисциплиной. Все доминируется тремя этическими нормами: преданностью “нации” или “государству”, “верностью фюреру” и “казарменным духом”). Можно лишь гадать, в какой степени Б. относил эти характеристики к реалиям и перспективам сталинского СССР. В центре внимания теоретических исканий Б. (как истинно большевистского политического лидера) находились проблемы насильственного социалистического переустройства российского общества и в первую очередь целенаправленной трансформации самодетального населения (особенно остатков интеллигенции) в сословие покорных власти “новых людей”, осознанно разделяющих провозглашаемые властью идеалы. Разочарование в ряде тенденций эволюции советского общества 1930-х результатовело у Б. попытками обоснования дополнения Марксовой философии некоей социологической мысли в качестве введения к ней, а также постулированием социалистического гуманизма как “идеальной оси” времени и антитезы “фашистскому скотству”. При этом в духе сопряженной традиции Б. рассматривал философскую мысль в СССР как нечто тождественное “правильной” партийной идеологии и исполняю-

щую в этом контексте партийно-школярские цели и задачи. Анализ профессионального уровня текстов Б. вкпе с его пониманием ряда философских проблем (культура и фашизм, Марксова концепция взаимосвязи теории и практики, деятельностный характер субъект-объектных отношений, вопросы абстрактного и конкретного, нетрадиционное понимание свободы) свидетельствуют о том, что его социально-философское и социологическое творчество, безусловно, явилось в СССР (после уничтожения практически всей профессиональной философской традиции) одной из наиболее значимых версий послеоктябрьской общественной мысли. (См. также Большевик, Сталин.)

А. А. Грицанов

“БХАГАВАД-ГИТА” (Бхагавадгита) — (санскр. букв. — песнь Бхагавата, песнь Господа, т. е. Кришны-Вишну) — древнеиндийская религиозно-философская поэма. Первоначально самостоятельное произведение, созданное в 8—7 вв. до н. э., записанное в 3—2 вв. до н. э. Впоследствии вошла в состав “Махабхараты” (кн. 6, гл. 23—40). Состоит из 18 глав. Б. повествует о центральных событиях древнеиндийского эпоса — битве пандавов и кауров на поле Курукшетра. Арджуна, вождь пандавов, не желая убивать своих родственников, хочет уклониться от битвы и делится сомнениями с Кришной, играющим роль возничего. Кришна призывает его к выполнению воинского долга и излагает сокровенное учение, составляющее основное содержание поэмы. Учение Б. имеет сходство с Упанишадами и трактует высшую Реальность как Вечный, Безличный, Бескачественный Абсолют, Брахман. Б. разъясняет действие единого Мирового Космического Закона — Дхармы, учит освобождению души — Атмана человека и слиянию с Атманом Вселенной, который есть Брахман. Кришна излагает учение Йог — знания (джняна), бескорыстного и бесстрастного действия (карма), сосредоточения (дхьяна), любви к Богу (бхакти), царственного знания и царственной тайны. Описывая материальный мир посредством взаимодействия гун (нитей, качеств) — саттвы (чистота, безмятежность), раджа (страстность) и тама (тьма, невежество), — Б. придает высокий статус Ишваре — воплощенному Брахману (Господу). В духовном пути богопознания, анализируя различные практики йоги (сосредоточения, аскетизма, отрешенности, действия), Б. отдает предпочтение безраздельной и благоговейной бхакти, любви к Богу в ее многообразных формах. В традиции индийской религии Б. играет и ритуальную роль: тексты “Песни” выучивают наизусть и постоянно повторяют ее в опреде-

ленном ритме, достигая состояния непрерывного знания — припоминания, сравниваемого ими со струей бесшумно льющегося масла. Б., являясь как бы квинтэссенцией различных умозрительных систем, оказала влияние на многие школы индийской философии, особенно на веданту. С 9 в. составлено около 50 комментариев к поэме. Среди них труды Шанкары, Рамануджи, Тилака, Гхоша, Ганди. Идеи Б. имели важное значение для индийского возрождения 19—20 вв. (М. Рой, Рамакришна, Вивекананда, Радхакришнан). Европейская мысль познакомилась с текстом Б. лишь в 1785 благодаря английскому переводу Ч. Улкинсона. В России она стала известна благодаря переводу писателя и масона Н. И. Новикова (1788). К идеям Б. обращались Гёте и Гегель, Гумбольдт и Р. Эмерсон, Р. Роллан и Вернадский.

В. В. Лобач

БХАСКАР (Bhaskar) Рой (р. 1930) — британский социолог, представитель реалистского направления. Основные работы: “Реалистская теория науки” (1975), “Возможность натурализма” (1979), “Новое призвание реальности” (1989) и др. Важнейший элемент концепции Б. — различение транзитивных объектов науки, т. е. моделей и понятий, которые созданы для того, чтобы представлять нетранзитивные объекты сущности и структуры действительности. Разделяя человеческое действие, берущее начало в соображениях людей, и управляющие деятельностью социальные структуры, трансцендентальный реализм утверждает наличие “онтологической пропасти” между обществом и индивидами. Больше нельзя говорить, что структуру создают люди как агенты: если общество исторически предшествует индивидам, то возможны только процессы воспроизводства и трансформации. Так, структура власти воспроизводится без применения власти, а власть применяется в отсутствие какого бы то ни было конфликта. Социология интересуется не массовым или групповым поведением, а устойчивыми отношениями между индивидами (и группами) и отношениями между этими отношениями, которые и презентуют ее предмет. Отношения не означают взаимодействия; система опосредующих понятий, включающих обе стороны двойственной практики, обозначена как система позиций. Реляционная концепция позволяет сосредоточиться на ряде вопросов, связанных с распределением структурных условий действия (ресурсов к лицам и лиц к функциям), оценить вероятность конфликтов внутри общества, т. е. преобразований в структуре. Социология отношений совместима и с индивидуалистскими, и с коллективистскими теориями и должна занять положение обобщающей и исторической науки.

Д. М. Булышко

БЫКОВ Василь Владимирович (р. 1924) — белорусский писатель, общественный деятель. Участник Великой Отечественной войны. На фронте с 1943. Дважды ранен. Один раз родители были ивзещены о его гибели. Воевал в Румынии, Болгарии, Венгрии, Югославии, Австрии; старший лейтенант, командир артиллерийского взвода. Народный писатель Беларуси (1980). Герой Социалистического Труда (1984). Лауреат Ленинской (1986) и Государственной (1974) премий СССР, лауреат Государственной премии БССР имени Якуба Коласа (1978). Депутат Верховного Совета БССР (1978—1989), Верховного Совета СССР (1989—1991). Президент объединения белорусов мира “Бацькаўшчына” (1990—1993). Основные художественные произведения: повести “Мертвым не больно”, “Третья ракета”, “Альпийская баллада”, “Дожить до рассвета”, “Волчья стая”, “Обелиск”, “Сотников”, “Знак беды”, “На рассвете” и др. Произведения Б. переведены более чем на 50 языков мира. Тема человека на войне — главная для творчества Б.: военный героизм большой войны (в трактовке Б. — не более чем ее часть, и не самая значительная), ее мученики и ее неограниченный беспредельный трагизм. На раннем этапе творчества Б. относят к представителям так называемой “лейтенантской прозы”, среди кофрых самыми заметными фигурами выступали Г. Бакланов, Ю. Бондарев, А. Воробьев, В. Некрасов и др. По признанию самого Б., воздействие российской прозы было довольно сильным и продуктивным, но кратковременным. Уже в собственных партизанских сюжетах Б. работал вполне самостоятельно и, по признанию российских критиков, сам стал влиять на определенную часть российской военной прозы. В творчестве Б. историческая правда выходила далеко за рамки традиционного оптимистического реализма советской литературы. (Для иллюстрации иногда Б. сылался на позицию Камю, который считал, что с коммунизмом можно было или сражаться, или сотрудничать.) Мир, считает Б., едва ли может быть спасенным красотой, она сама всегда требует спасения, но оборона красоты на земле и на небе всегда была святым делом. Отказ от такой обороны, позиция “над схваткой” обрекает художника на поражение, а культуру — на вырождение. Высокохудожественная многомерная реконструкция человеческих ситуаций Выбора характерна для произведений Б.: экзистенциального выбора в условиях тотального воздействия внешних сил, стремящихся превратить человека в объект. По мысли Б., проявления подобной “стихии” не избирательны, но олицетворяющие ее силы предъявляют свои особые требования к каждой отдельно взятой личности. Персонажи Б. существуют в предельно экстремальных ситуаци-

ях, предполагающих актуализацию и самоактуализацию человека одновременно на границе и за пределами возможного — и именно в таких бытийных рамках оказываются востребованными действительные духовно-нравственные горизонты личности. Герои Б. обнаруживают свою подлинную экзистенцию как в пограничных, так и в бифуркационных ситуациях, предполагающих поведенческие альтернативы между истинным (подлинным) бытием и превращенными формами существования. Так, в “Сотниково” обречены на гибель были все, но предложение об измене особенно настойчиво делалось лишь одному из них — Рыбаку, желавшему выжить *любой* ценой. Даже ценой Греха. По версии Б., нравственный груз в итоге оказывается настолько тяжелым, что Рыбаку не удается даже очищающее самоубийство. В “Знаке беды” Б. формулирует и разворачивает одну из центральных проблем экзистенциалистски ориентированной литературы: о границах возможного компромисса для “повседневного” “маленького человека”. В этом контексте, по мысли Б., сама жизнь хуторян Степаниды и Петрака была не чем иным, как бесконечным компромиссом. К этому их вынуждала изначальная бедность, данная впоследствии большевистской властью надежда на лучшую жизнь и, наконец, угроза пожизненного и бессловесного рабства, животного существования с малыми шансами выжить при гитлеровском “новом порядке”. Возможности компромисса тем самым оказалась исчерпана. Выбор исчез, ибо любой жизненный сценарий нес с собой смерть. Размышляя о вопросах философии истории, Б. подчеркивает то, что ее уроки сами по себе на самом деле ничему не учат. Но это означает еще и то, что всякий раз после крушения люди обязательно и неизбежно начинают все сначала. Они займутся этим, по мнению Б., даже после любого “конца истории”. Философский пафос произведений Б. позволяет судить о нем как о достойном представителе литературы европейского экзистенциализма в его белорусской версии, особенно созвучной творчеству Унамуно и Камю.

К. И. Скуратович

БЫТИЕ — категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего); в структуре философии знания выступает предметом онтологии (см. Онтология); в теории познания рассматривается как базисная для любой возможной картины мира и для всех прочих категорий. Первые попытки разрешения проблемы источника существования того, что есть, — в мифологиях, религиях, в натурфилософии первых философов. Философия как таковая ставит целью прежде всего нахождение подлинного (в отличие от кажимого) Б. и его осмысление (или —

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

Д. В. Майборода

БЫХОВСКИЙ Бернард Эммануилович (1901—1980) — российский философ. Доктор философских наук (1941), профессор (1929). Лауреат Сталинской премии за создание “Истории философии” (т. 1—3, 1940—1943). Окончил факультет общественных наук Белорусского государственного

университета (1923). Работал преимущественно на кафедрах философии высших учебных заведений Минска, Ташкента и Москвы (в 1953—1973 профессор Московского института народного хозяйства им. Плеханова). Изучал различные проблемы истории философии и вопросы диалектического материализма. Развивал представление о философии как особым внеучебным способом постижения мира и проявления человеческого духа. В 1920-х неоднократно обращался к изучению психоанализа Фрейда. В 1923 в статье “О методологических основаниях психоаналитического учения З. Фрейда” исследовал эту проблему с точки зрения диалектического материализма. Квалифицировал психоанализ как материалистическое, монистическое и диалектическое учение. В 1926 в статье “Генеомические воззрения Фрейда” критиковал фрейдизм за биологизацию социальных явлений. В 1926 опубликовал книгу “Метапсихология Фрейда”, в которой осуществил философский анализ психоаналитической психологии. Исследовал психофизические учения Спинозы и Гоббса. В 1930 издал “Очерк философии диалектического материализма”, ставший одним из первых советских учебников по этой отрасли философского знания. Автор книг: “Враги и фальсификаторы марксизма” (1933), “Философия Декарта” (1940), “Метод и система Гегеля” (1941), “Маразм современной буржуазной философии” (1947), “Основные течения современной идеалистической философии” (1957), “Философия неопрагматизма” (1959), “Фейербах” (1967), “Дж. Беркли” (1970), “Кьеркегор” (1972), “Эрозия “вековечной” философии” (1973), “Гассенди” (1974), “Шопенгауэр” (1975), “Сигер Брабантский” (1979) и др.

В. И. Овчаренко

БЭКОН Роджер — см. РОДЖЕР БЭКОН.

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561—1626) — британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени. Как государственный и политический деятель Б. занимал видные посты в тогдашней Англии: генеральный прокурор и лорд-хранитель Большой печати, лорд-канцлер и т. д. Как философ Б. начинал с резкой критики средневековой схоластики, считая, что последняя ничего не дала миру, кроме “чертополоха споров и препирательств”. Главную причину ее бесплодия Б. видел в пренебрежении естественным, в низведении философии до роли служанки религии. Стремясь освободиться от богословия, Б. прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию

религии, с одной стороны, и философии и науки, с другой, посвящая далее всю свою деятельность пропаганде научного знания. В качестве его цели Б. провозгласил не знание ради знания, а господство человека над природой. В главном философском сочинении — “Новый Органон или истинные указания для истолкования природы” (1620) — он ставит задачу сформулировать правильный метод исследования природы. Б. был убежден, что природу можно покорить, лишь подчиняясь ее собственным имманентным законам, не искажая ее образа. На этом пути человек сталкивается с многочисленными препятствиями (“идолами” или “призраками”), мешающими его продвижению к истине. Причем эти “призраки” являются атрибутами самой человеческой природы, т. е. сам наш разум ставит себе эти преграды и ловушки. Б. выделяет четыре группы таких “идолов”: 1) “призраки рода” — обусловленные несовершенством устройства наших органов чувств; 2) “призраки пещеры”, связанные с узостью взглядов отдельных людей; 3) “призраки рынка”, или подверженность людей общераспространенным заблуждениям, которые возникают в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на их мышление, т. е. связанные со штампом обыденного словоупотребления; 4) “призраки театра”, обусловленные догматической приверженностью людей к односторонним концепциям. Своеобразным противоядием всему этому становится, по Б., мудрое сомнение и правильный метод. Б. обосновал эмпирический метод в качестве единственно правильного метода исследования законов природных явлений, описал различные виды опытного познания, способы и разновидности эксперимента, разработал и сформулировал основные закономерности индукции и индуктивного познания природы. К заслугам Б. принадлежит также подробная классификация наук, описывающая не только уже имеющиеся, но и те дисциплины, которые могут и должны быть разработаны в последующем. Осуществленная им классификация была признана и широко использовалась многими мыслителями, главным образом французскими просветителями. Социально-политические взгляды Б. характеризуются приверженностью идеям абсолютизма и монархизма. В 1627 публикуется утопическая повесть Б. “Новая Атлантида”, в которой излагаются принципы идеального устройства государства, а также проект государственной организации науки. Подробно описанный им научно-технический центр утопического государства Бенсалем в виде так называемого “Дома Соломона” стал своего рода прообразом современных научных сообществ (типа

академии наук), осуществляющих планирование и организацию всех научных исследований и активно внедряющих их достижения в производство. В своих трудах Б. предугадал возрастание роли науки в жизни человеческого общества. Уже при жизни Б. и особенно сегодня его имя часто упоминается рядом с именем У. Шекспира, труды которого целиком или хотя бы частично приписываются Б. (так называемая “проблема Шекспира”) в современном литературоведении).

Т. Г. Румянцева

БЮРОКРАТИЯ (фр. *bureaucratie*, буквально — господство канцелярии, от фр. *bureau* — бюро, канцелярия и греч.: *kratos* — сила, власть, господство) — способ осуществления публичных властных функций, специфическая форма устройства социальных организаций в обществе, сущность которой заключается в открытии центров исполнительной власти от воли большинства членов этой организации, в подчинении правил и задач функционирования организаций целям ее сохранения и укрепления. Б. — разновидность человеческой деятельности, превращающая функцию управления социальными системами в прямую или скрытую власть индивидов или социальных групп как самодостаточных, замкнутых на себя социальных сил (субъектов) в общественных взаимодействиях. Ход социально-экономического развития в 20 в. привел к выработке общих моделей работы организаций, которые описывали принципиальную структуру управления, стандартную иерархию должностей и постов, разделение функций, правила информативного руководства на различных ступенях, ответственность. Бюрократическая рационализация управления и организации власти в обществе были специально исследованы М. Вебером, выделившим признаки идеального типа бюрократической систем: эффективность, достигаемую через фиксированное четкое разделение обязанностей между членами организации; строгую иерархизацию власти по принципу “сверху вниз”; формализованную нормативную систему, обеспечивающую единообразие деятельности и стандартность (а также предсказуемость) схем принципиальных решений; обезличенность деятельности и нейтральность отношений между функционерами организации, в которой индивид выступает как частичная функция — носитель определенного должностного статуса. Все эти признаки необходимы для успешной работы любой организации и сами по себе еще не означают Б. Предполагается, что Б. — это обязательное подавление инициативы нижестоящих уровней организации как условие усиления собственных позиций и самосохранения как социальной группы. В этом ракурсе Б. исследовалась как особым образом

организованный социальный слой (“как бы класс”) и как носитель определенного “статусного сознания”, обладающие специфической системой ценностей. В центре последней находится комплекс представлений о карьере как иерархическом перемещении в управленческо-властном социальном пространстве благодаря личным усилиям и комплекс представлений о корпоративном этосе, предполагающем самоотожествление служащего с организацией, его целей с общими целями организации как условий личного успеха. Конечное основание подобной корпоративной культуры — ценность порядка как такового. Условия бюрократической организации формируют специфический тип личности, главными психологическими и моральными чертами которой являются политический, идейный и моральный конформизм, ориентация на выполнение нормативных формальных обязанностей, стандартизация потребностей и интересов. Б., как способ специализации и кооперации управленческого труда, — продукт многомерности человеческой деятельности. Б., как внутренний принцип организации отношений, “укорачивает” эту деятельность до непосредственных, жестких зависимостей, а затененные ее структуры использует в качестве источника собственной власти и привилегий. Узурпировав функции распределения первоочередных жизненных средств при социализме, Б. присвоила возможность распоряжаться не только ими (т. е. продуктами деятельности людей), но и самими жизнями граждан общества. Для описания такого положения вещей Г.Х. Поповым был предложен термин “административно-командная система”. Б. стала трактоваться как такая ее историческая разновидность, которая не может быть рассмотрена только в рамках отношений власти и управления, но обязательно предполагает анализ отношений собственности. Последняя в данном случае формально фиксировалась как “общественная” или “общенародная”, будучи выраженной через категорию “всеобщего”. На уровне повседневной практики это оборачивалось “ничейностью” собственности, что предоставляло Б. реальную возможность монополистически распоряжаться ею от лица общества как такового. Второй отличительной чертой бюрократического аппарата такого типа стала его максимальная идеологизированность в отличие от классической Б., что позволяло представить любое сопротивление системе как идейно-нравственное (а не только политическое и уголовное) преступление. Третья черта такой Б. — сращивание ее интересов (при всей ее выделенности и отделенности от остальных слоев общества) с нивелированным массовым интересом основной части населения по принципу “негативной дополненности” — принятие обезличен-

ных компромиссных правил игры внутри системы. Важные стороны этого процесса (в несколько иных терминах) также охарактеризовали Авторханов, Джилас и Восленский. (См. также Авторханов, Джилас, Восленский.)

В. Л. Абушенко, А. А. Грицанов

В

ВАЛЕНТИНОВ (Вольский) Николай Владиславович (1879—1964) — российский публицист, историк и философ. Деятель социал-демократического движения (до 1917 примыкал к меньшевикам). Учился в Горном и Технологическом институтах в Петербурге (1897—1898) и Киевском политехническом институте (1900—1901). Принимал участие в работе экономического семинара С. Булгакова. В 1897 начал революционную деятельность. Многократно арестовывался, ссылался, сидел в Бутырской тюрьме, был в эмиграции (Женева) и несколько лет нелегально жил в Харькове и Москве. В 1899 начал публиковать статьи в левой прессе. В 1905 был соредактором “Псковской газеты” — первой легальной социал-демократической газеты. С 1905 стал использовать псевдоним Н. Вольский (другие псевдонимы Е. Юрьевский, Н. Нилон и пр.). В последующие годы работал в редакциях различных газет и журналов. В 1908 опубликовал книги “Философские построения марксизма” и “Э. Мах и марксизм”. Интерпретировал философию Авенариуса и Маха как попытку создания основанной на опыте научной теории познания, направленной на сокрушение метафизических спекуляций. В 1911—1928 жил и работал в Москве (в 1917—1918 в газете “Власть народа”, в 1922—1928 в “Торгово-промышленной газете”). В 1928—1930 редактировал издание “Экономическая жизнь Советов” — орган Советского торгпредства в Париже. В 1930 перешел на положение эмигранта. Жил в Париже и вплоть до смерти работал и публиковал статьи в многочисленных эмигрантских и западных журналах и газетах. Автор книг “Крестьянство и земельная политика социал-демократии” (1906), “Мы еще придем. О современной литературе” (1908), “Встречи с Лениным” (1953) и др.

В. И. Овчаренко

ВАЛОВИЧ Астафий Богданович (ок. 1520—1587) — государственный деятель Великого княжества Литовского (ВКЛ), видный “фундатор” реформистско-евангелического движения на Беларуси, один из составителей Статута ВКЛ. Учился в одном из немецких университетов (возможно, и в Падуанском университете в Италии). Известен как гуманист, сторонник веротерпимости

и свободы мысли. Его заботами были изданы “Катехизис” и другие сочинения С. Будного. Философские ориентации В. проявились, в частности, в переводе и издании сочинения швейцарского теолога-кальвиниста Г. Булингера “О истинном принятии тела и крови Иисуса Христа”.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ВАЛЬДЕНФЕЛЬС (Waldenfels) Бернхард (р. 1934) — немецкий философ-феноменолог. С 1976 — профессор философии Рурского университета г. Бохума. Издаёт с 1975 вместе с Р. Бубнуром “Философское обозрение” (“Philosophische Rundschau”) и серию “Переходы: Тексты и исследование в области действия, языка и жизненного мира” (совместно с Р. Гратхоффом). Первое диссертационное исследование В. посвятил “сократовскому вопросу”; учился у Мерло-Понти в Париже, там же прочел “своего первого Гуссерля”. Результат знакомства с феноменологией — докторская диссертация В. на тему “Промежуточная область диалога”, в которой он попытался “развить феноменологическую теорию диалога, исходя из Гуссерля, Мерло-Понти, а также Левинаса...”. Позже, по словам В., он отошел от теории диалога, которая казалась ему слишком симметричной и центрированной на единственном Логосе. Его дальнейшие исследования стали попыткой развить некую “открытую диалектику” или нового рода рациональность, которая бы выходила за пределы всеохватывающего диалога. Путь к этой диалектике стали такие философские темы, как поведение, освобожденное от ограниченности бихевиоризма (“Игровое пространство поведения”, 1980) и рассмотренное в контексте таких понятий, как смысл, интенция, правило, контекст, образ и структура, став точкой пересечения феноменологии, философии языка и структурализма; “жизненный мир” (“В сетях жизненного мира”, 1985), понятий как многообразия или сеть “жизненных миров”, которые, несмотря на их разнообразие, имеют нечто их объединяющее; порядок (“Порядок в сумерках”, 1987), мыслимый как изменяемый, открывающий новые возможности и полагающий собственные границы (влияние, в частности, Фуко). Понятие порядка привело В. к такому мотиву его дальнейшей работы, как мотив Чуждого (das Fremde). Этот мотив В. обнаруживает в философии Гуссерля и понимает его, исходя из дифференциации сферы Я, в которой всегда можно обнаружить отношение к самостному и к чуждому самости. Чуждое — это то, что не реализуется в рамках некоего ограниченного порядка, что исключено как возможность и является в этом смысле внепорядковым. Тогда возникает вопрос: как же относиться к Чуждому? Для ответа на этот вопрос В. разрабатывает теорию ответа, реализующую в какой-то мере идею “от-

крытой диалектики” или нового вида рациональности. “Ответ выступает здесь способом, который позволяет заговорить Чуждому как Чуждому, без включения его в имеющийся порядок и лишения его чуждости” (“Жало Чуждого”, 1990). Нового вида рациональность обозначается В. как “респонзивная рациональность” (responsive Rationalität). Это не господство единого разума, а пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. В основе этой новой рациональности лежит возможный и действительный ответ (“Регистр ответов”, 1994). Ответ всегда раньше вопроса. Ответ — это не наполнение интенции спрашивающего неким содержанием, как это понимал Гуссерль, и не удовлетворение притязания, в понимании Хайдеггера. Ответ — это всегда отношение к Другому, реакция на его вызов (термин *response* первоначально заимствован из бихевиоризма). Респонзивная рациональность охватывает ограниченный ряд способов и средств ответа, начиная с доязыковых модуляций и заканчивая языковыми модальностями. Телесное отношение играет определяющую роль в этой рациональности. “Ответом является также чувства и телесное желание, а не только слово”. Такого рода рациональность открывает новый взгляд на Чуждое или Другое, который вечно ускользает от всех попыток привычной рационализации и нормирования. Из респонзивной рациональности вырастает новая респонзивная этика, исходным моментом в которой выступает отношение Я-Другой в пространстве ответа. Этика или этические отношения начинаются во мне самом, потому что Я никогда самим собой не исчерпываюсь и вынужден урегулировать отношение к тому Чуждому, с которым с неизбежностью встречаюсь. Такого рода отношение есть прообраз отношений в социальном мире, которые не вписываются в единственный порядок разума, а должны сосуществовать в пространстве порядков — культурных, политических, экономических и пр. — собственного и чужого. В настоящее время В. работает над четырехтомным проектом, посвященным исследованиям по “феноменологии Чуждого”. “Топография Чуждого” является первым (изданным в 1997) томом этого проекта. В. является признанным специалистом в области истории феноменологической философии. Об этом свидетельствуют такие его монографии, как “Феноменология во Франции” (1983), “Введение в феноменологию” (1992), “Немецко-французские мыслительныеходы” (1995).

О. Н. Шпарага

ВАН ЧУН (27 — ок. 98) — древнекитайский мыслитель, автор ряда философских трактатов. Сохранилась только книга “Взвешивание рассуждений” (“Луньхэн”), переведенная в Англии в 1907—1911. В. Ч. скептически относился к учению конфуцианцев. Материалистически переосмысливая многие мировоззренческие понятия, В. Ч. утверждал, что небо и земля телесны и поэтому могут находиться в движении. Основа неба — “ци”, необъятное, голубое, не имеющее ни начала, ни конца (“первозфир”, “изначальная субстанция”). Небо не имеет ни воли, ни желаний, ни разума. Оно подчинено закону естественности и недеяния. Все вещи естественно и спонтанно возникают из “ци”. Различная степень сгущения изначального “ци” в каждой вещи — причина различия вещей и их свойств. Человек, по В. Ч., также зарождается из изначальных частиц “ци”. В отличие от всех других существ, он обладает разумом и способностью познания. В. Ч. считал, что источник истолкования неба как способного действовать, переживать радость или печаль, наказывать и поощрять человека за поступки — сам человек. Пытаясь познать небо, люди также исходят из человека. Главный источник знаний В. Ч. видел в чувственном опыте. Отвергал мысль о врожденных знаниях мудрецов, однако полагал, что и ощущения не могут дать полного знания. Суть вещей постигается лишь с помощью строгого мышления, т. е. разума. В. Ч. учил почитать авторитет мудрецов древности, хранить традиции прошлого. В социально-этической области его взглядам присущ традиционализм и определенный фатализм, вера в судьбу. Особую популярность воззрения В. Ч. приобретают лишь в 20 в.

Е. В. Петушкова

ВАРТОФСКИЙ (Wartofski) Марк (р. 1928) — американский философ. Окончил Высшую школу музыки и искусств в Нью-Йорке (1945), Колумбийский университет (1952). Профессор Бостонского и Нью-Йоркского университетов. В. — редактор (вместе с Р. Козном) издания *Boston Studies in the Philosophy of Science* (1963). Основные сочинения: “Концептуальные основы научной мысли” (1968), “Фейербах” (1977), “Модели. Репрезентация и научное понимание” (1979) и др., редактор ряда философских журналов и сборников, активный участник международных встреч философов различных стран. Философско-методологическая концепция В. — историческая эпистемология — строится на принципах моделирования и исторического подхода к истине как на уровне индивида, так и на уровне социума. Объяснение того, как человек полу-

чает знания, по В., должно учитывать, что способы познания меняются с изменением форм социальной и технологической практики и форм социальной организации. Историческая эпистемология В. обосновывается обширным историко-философским материалом, рассмотрением теоретико-познавательной роли практики как общественного процесса, материалом генетической эпистемологии Пиаже и т. д. В. одним из первых в мировой философской литературе (1960-е) вводит фундаментальное понятие “модельного отношения”, т. е. отношения, в которое вступают моделируемое и моделирующее. Это позволило В. создать фундаментальную концепцию моделирования. Модели, по В., — это преднамеренно создаваемые артефакты. В. трактует артефакты как все то, что создается людьми путем преобразования природы и самих себя (это и формы социальной организации, и взаимодействия, и язык, и программы технологий, и навыки труда). Артефакты имеют, согласно В., статус промежуточных сущностей. В. подчеркивает, что модель — это не просто копия некоторого состояния системы, но и предполагаемая форма деятельности, “репрезентация будущей практики”. Для историко-философских работ В. характерно выявление современного звучания классических философских идей. Он выступает против попыток рассмотрения классической философии как донаучной философской метафизики, раскрывая значимость философии для интеграции всех форм духовной культуры.

Е. В. Петушкова

ВАРЬЯШ Шандор (Александр Игнатьевич) (1885—1939) — венгерско-русский философ. Принимал активное участие в революционном движении. В 1905 вступил в Венгерскую социал-демократическую партию. Позднее был членом Венгерской коммунистической партии и аведовал отделом агитации и пропаганды ее Центрального Комитета. В 1917 организовал союз социал-демократических учителей. В 1918 был назначен Советской властью Венгрии в университет профессором философии. После ее падения был приговорен к 12 годам каторги. В 1922 обменян на интернированных венгров. Приехал в Советскую Россию, где занимался научной и педагогической работой в высших учебных заведениях Москвы (с 1932 — профессор механико-математического факультета МГУ). Участник философских дискуссий 1920-х между “механистами” и диалектиками. Отстаивал позиции “механистов” и выступал против групп Деборина. Проявил интерес к психоаналитическому учению Фрейда и выступал как один из наиболее активных сторонников идеи использования отдельных элементов психоанализа, в том числе в связи с марксистской философией. Опубликовал статью

“Фрейдизм и его критика с точки зрения марксизма” (1925) и другие работы. В конце 1920-х работал в I Московском государственном университете, Научно-исследовательском институте им. К. А. Тимирязева и Российской ассоциации научно-исследовательских институтов. Автор книг “Маркс как математик” (1924), “История новой философии” (т. 1, ч. 1—2, 1925—1926), “Диалектика у Ленина. Популярное изложение философии диалектического материализма на основании сочинений Ленина” (1928), “Логика и диалектика” (1928) и других работ по философии, логике, психологии и истории революционного движения.

В. И. Овчаренко

ВАСИЛЬЕВ Николай Александрович (1880—1940) — русский логик. Основатель направления неклассической логики в России. Разработал специфическое “исчисление имен”, альтернативное аристотелевской силлогистике — в “исчислении В.” не являются общезначимыми (выводимыми) ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего. Многие свойства данной логической системы, как оказалось впоследствии, предвосхитили ряд положений двух современных систем неклассической логики: паранепротиворечивой и интуиционистской. В 1904, после сдачи госэкзаменов на медицинском факультете Казанского университета, В. получил степень лекаря с отличием. В 1910 был зачислен приват-доцентом на кафедру философии Казанского университета с разрешением читать на историческом факультете курс “Основные проблемы логики с их кратким историческим обзором”. В 1913 преподавал обязательный курс “Чтение отрывков из сочинений, входящих в Органон Аристотеля”. В 1914 читал лекции по метафизике Аристотеля и вел курс “Пограничные области логики и философии математики”. В 1917 утвержден в должности доцента, а в 1918 — в должности профессора кафедры философии Казанского университета. В. писал стихи (принадлежал к течению символизма) и занимался литературной критикой. Его логические взгляды были представлены в серии статей, опубликованных между 1910 и 1913. С 1923 В. страдал маниакально-депрессивным психозом, что помешало ему осуществить начатую программу по созданию принципиально новых, неаристотелевских логик. Основные работы: “О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого” (1910), “Воображаемая логика” (1911), “Воображаемая (неаристотелевская) логика” (1912), “Логика и металогика” (1912—1913), “Логический и исторический метод в этике (Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева)” (1914), “Лекции по психологии” (1915) и др. В. занял нейтральную позицию

в споре между ранним Гуссерлем, который приписывал логическим законам идеальный статус, и Б. Эрדманом, сторонником психологизма в логике, т. е. защищающим положение, что логические законы редуцируются к онтологическим отношениям и к свойствам психической конституции. С одной стороны, позиция Гуссерля не является приемлемой для В. потому что, по его мнению, не все основные положения логики неизменны для всякого возможного мира и обязательны для любого мыслящего существа. С другой стороны, позиция Эрдмана также отклоняется им, так как не все логические законы фиксируются относительно актуального мира и зависят от особенностей нашего логического мышления. Часть формальной логики, полностью абстрагированную от опытных элементов, В. называет “металогикой”. Данный раздел является, по В., “наукой о суждении и выводе”, тогда как в обычной логике исследуются формы суждения и вывода, пригодные главным образом для нашего мира. Основным законом “металогики” В. считает закон абсолютного различия истины и лжи: одно и то же суждение не может быть одновременно истинным и ложным. Впоследствии В. стал утверждать, что “металогика” должна выстраиваться на одних утвердительных суждениях — в ней должен действовать “закон исключенного второго”. (Следует отметить, что в интуиционизме разрабатывались впоследствии логические системы без знака отрицания.) Логические теории, изучающие наш мир, В. называет эмпирическими, логические же теории, изучающие возможные миры, не фиксированные относительно актуального мира, — воображаемыми. Воображаемые логики строятся В. на основе замены логических констант, которые имеют значимость только для актуального мира, на иные константы, благодаря чему создаются различные “воображаемые” миры. Логические отношения и константы, которые могут быть устранены из логики без утраты логической системности, должны считаться эмпирическими. Таким образом, эмпирический характер логики устанавливается в процессе ее преобразования в логику воображаемую, через отрицание каких-то положений, очевидных исключительно для нашего опыта. В качестве примера чисто эмпирических законов логики В. приводит законы противоречия и исключенного третьего. Закон противоречия, описывающий несовместимость двух исключаящих признаков относительно одного предмета, оказывается производным от специфической природы отрицания в нашем мире. В реальном мире допустимы только ощущения, соответствующие утвердительным атомарным предложениям, но если “вообразить” наличие двух типов ощущений, соответствующих как утвердительным, так

и отрицательным атомарным высказываниям, то такой мир потребует, по мысли В., логики уже трех измерений, т. е. трехзначной логики. Отсюда очевидно, что закон противоречия является частным случаем закона исключенного третьего. Он эмпиричен в силу того, что сводится к семантическому факту существования попарно несовместимых предикатов в нашем мире, — к факту, который может быть удостоверен только опытом. Мы же способны мыслить логическую систему, в основе которой лежит иной семантический принцип несовместимости предикатов, когда суждения насчитывают уже не две, а n разновидностей качественных различий. Такая теория будет логической системой n -измерений, в которой действует не закон исключенного третьего, а закон исключенного “ $n+1$ -го” (логическая система с n видами суждений по качеству предполагает, что “ $n+1$ -я” форма невозможна). Как видим, у В. отрицание общезначимости закона противоречия возможно благодаря отрицанию общезначимости закона исключенного третьего. В воображаемом мире отрицательное суждение может быть таким же элементарным, как и суждение утвердительное (в нашем мире отрицание признака A в предмете возможно лишь после того, как в нем появилось утверждение признака B , который исключает A). В таком случае будут существовать объекты, в которых одновременно обнаруживаются основания для утвердительного и отрицательного суждений. Тогда вступит в силу закон исключенного четвертого. В результате подобного анализа оказывается, что аристотелевская логика — только одна из многих логических систем. Ее отличие, с точки зрения В., в том, что она — орудие для познания *нашей* реальности, хотя возможны логики воображаемых реальностей. В той мере, в какой неевклидова геометрия есть геометрия без пятого постулата Евклида, воображаемая логика есть логика без законов противоречия и исключенного третьего. Закон исключенного третьего применим только к восприятиям и представлениям, например “лампа горит или не горит”. Поэтому лишь суждения о факте реализуют логический квадрат. Если же рассматривать воображаемую логику суждений о понятиях, то потребуются закон исключенного четвертого, который частным суждением придает форму общих суждений. Закон исключенного четвертого делает возможным реализацию логического треугольника на суждениях о понятиях. Заслуга В. состоит в том, что он не только обосновал правомерность построения неклассических логик, но и показал те семантические основания, которые необходимы для такого построения.

А. Н. Шуман

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1856—1925) — русский философ, логик, психолог. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, оставлен на кафедре философии для подготовки к профессорскому званию. В 1884—1886 — в Германии, работал у Фишера. С 1887 — приват-доцент, с 1890 — профессор Петербургского университета. Заведовал кафедрой философии. Читал лекции на Высших женских курсах и в Военно-юридической академии. Среди слушателей В. были Лапшин, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин и др. Один из организаторов Санкт-Петербургского философского общества (1898). В отличие от многих русских философов и ученых, В. принципиально дистанцировался от проблем общественно-политической жизни. Основные работы: “Опыт построения теории материи на принципах критической философии” (1888); “К вопросу о строении материи” (1890); “О Канте действительном и воображаемом” (1894); “Условия допустимости веры в смысл жизни” (1896); “Судьбы философии в России” (1898); “Логика как часть теории познания” (1909); “Новое и легкое доказательство философского критицизма” (1909); “Психология без всякой метафизики” (1914) и др. В. наиболее последовательно в русской традиции развивал идеи неокантианства (с заметным влиянием фиктеанства и юмизма). Свою позицию определял как русский вариант критической философии, основная тема которой — выявление собственных задач и методологический анализ возможностей построения когнитивных систем. Все наше знание, считал В., складывается из состояний нашего сознания, представляя собой ступени самопознания человека. Следовательно, любые данные опыта, полученные наукой, нуждаются в философском анализе, позволяющем переходить от частных суждений к общим синтетическим суждениям (они не выводятся из опыта и не носят характера врожденных идей). Анализ нашей познавательной способности показывает, что наличие общих синтетических суждений в познании (как его условие) предполагает признание исходных априорных форм, примысливаемых к опыту. Осознание “Я” невозможно без полагания чего-либо, что нашим “Я” не является. Мир является как противостоящий нам объект, полагаемый субъектом как “не-Я”, как объективация сознания (по “закону объективирования”). Априорные идеи, следовательно, неизбежное условие сознания. Они позволяют устанавливать связь (причинность) между внешней реальностью (объективированным предметом) и продуктами сознания (объективирующим сознанием). В силу того что “мы знаем только продукты нашего сознания

по поводу вещей”, невозможна натурфилософия как научное мировоззрение, игнорирующая субъективную природу опыта. С другой стороны, невозможна и научная метафизика, так как познать бытие вне его восприятия нельзя. Что скрывается за объективированными продуктами сознания, которые мы обнаруживаем через ощущения, неизвестно. Позже В. усилил этот тезис утверждением о том, что неизвестно и то, что скрывается за сознанием. Отсюда единственным предметом философского анализа является гносеология, понимаемая как логика — учение о границах знания и веры и условиях существования бесспорного знания. Эту позицию В. квалифицировал как логицизм, который появился в России как доказательство невозможности метафизики в виде знания (отличное от доказательств французского позитивизма, английского эмпиризма и немецкого критицизма). Задача гносеологии как логики — выработка критериев правильного мышления (основной закон которого — закон противоречия) и обоснование нравственно-обязательно отношения. Научное знание (как позитивистски истолковываемый опыт) — безоценочно. Философия также безоценочна в функции регулятора мышления (формально-логического анализа научных суждений), но требует ценностного обоснования нравственно-обязательно отношения. “Для нас невыносимо быть заключенными в мире явлений”, — отмечает В. Но коль скоро научная метафизика невозможна, признание зависимости сознания от чего бы то ни было (Бога, материи и т. д.) является предметом религиозного убеждения, веры, выбора, а не доказательства. Любое положительное (или отрицательное) высказывание о вещи в себе или истинно сущем бытии (т. е. любая онтология) вводит в познание метафизику. Необходимо в научном познании воздерживаться и от суждений относительно бытия или небытия субъективного (психического) опыта. С логицистской точки зрения нельзя сделать выбор в пользу любого из противоположных утверждений, пока на основе веры (обоснования нравственно-обязательно отношения) не будет сделан выбор в пользу определенной метафизической гипотезы. Одновременное допущение и недопущение идеи вещи в себе не согласуется с законом противоречия, но невозможно и одно-единственное, всеобщее и необходимое мировоззрение. На основании веры можно выбрать любую метафизику. Спиритуализм и материализм, теизм и атеизм равноправны как дополняющие знание гипотезы (свой выбор В. сделал в пользу религии, так как, по его мнению, сама совесть оправдывает религиозное чувство). Исходя из этой посылки, В. в разные

периоды творчества выступал и в защиту и с критикой противоположных метафизических ориентаций как предмета веры. Как особый вид веры (а не знания) он трактовал и атеизм, с протестом против придания которому привилегированной позиции (в свете работы Ленина “О значении воинствующего материализма”) В. выступил в 1922 в Петроградском философском обществе. Утверждая примат практического разума, В. считал, что научно разработанное мировоззрение должно опираться не только на знание, но и на морально обоснованную веру. Необходимость этого он показывал на примере психологии. В экспериментальной психологии (как безоценочной опытной науке, исходящей из принципа психофизического параллелизма) доказать существование чужой одушевленности невозможно. Чужая душевная жизнь не является предметом опыта, ничто внешнее не может быть рассмотрено как ее свидетельство. Гипотеза о чужой одушевленности, согласно В., вводится, исходя из определенного мировоззренческого выбора в “чистой психологии”.

В. Л. Абушенко

ВЕБЕР (Weber) Альфред (1868—1958) — немецкий экономист, социолог, философ. Младший брат М. Вебера. Преподавал в Берлинском и Пражском университетах (1899—1907); с 1907 — профессор кафедры экономики и социальных наук Гейдельбергского университета. Основные сочинения: “Германия и кризис европейской культуры” (1924), “Идеи по поводу социологии государства и культуры” (1927), “История культуры как социология культуры” (1935), “Принципы социологии истории и культуры” (1951), “Третий или Четвертый человек” (1953) и др. Находился под значительным влиянием идей Шпенглера. Стремился создать новую науку — социологию истории и культуры, соединяющую весь материал истории и познания современности, науку не философскую, но эмпирически интуитивную, установка которой заключалась бы не в выведении лежащего за пределами вещей смысла движения истории, но в сознательной ориентации на переживание образа как факта, единственно доступного человеческому познанию, неразрывно связанному с явлением. Эта наука, по мысли В., преодолевает границы “линнеевской системы”, понимая мир в его многообразии, текучести и взаимосвязанности, в периоды упадка и взлета. По В., под судьбой (без акцентирования ценности, как чистом феномене) в потоке истории подразумевается то, что в философии предполагается о прогрессе. Предшествовавшие попытки социологического объединения исторических событий и явлений культуры, по мнению В., принимали во внимание лишь факт интеллектуализации: Гегель, Конт,

Маркс, Спенсер с той или иной стороны подчеркивали роль интеллектуального развития человека. Но рефлексивное постижение, внутренняя интеллектуализация или внешняя рационализация существования есть просто техническое оформление материала жизни, поэтому возможные объективации — государство, право, экономика и другие формы общественных институтов — являются прежде всего продуктами процесса цивилизации, следовательно, для В., чисто биологическими образованиями, создаваемыми и сохраняемыми стремлением к существованию, а не объективациями культуры. Только когда жизнь от своей необходимости и полезности придет к стоящему над ними образу, будет существовать культура, в которой обретается целостность внутреннего бытия вместе с целостностью внешнего мира. Объективации становятся предметом, которому культура придает свой образ; само же “культурное” оказывается не абстрактным общим понятием, но совершенно конкретными “вещами”, имеющими значение всеобщего. Таким образом, задача социологически ориентированного культурологического исследования заключается в объяснении, исходящем от “чувства жизни”, динамического возрастания конкретностей, которые обозначены В. как культура. В этом потоке развития В. вслед за Шпенглером усматривал обособленные друг от друга исторические образования — культуры, обладающие каждая своей собственной судьбой, проходящие периоды роста, зрелости и упадка, создающие свои собственные формы общественного устройства. Общественный процесс действует в каждом историческом образовании согласно собственному закону, хотя обнаруживаются общие формы и типы рядов развития. Культурное волеие, процесс цивилизации и социологическая констелляция находятся в определенном динамическом взаимодействии, исследование которого позволит уяснить и истолковать периодичность и ритм движения культур. Абсолют, к которому в историческом процессе стремятся культуры, проявляет себя только в конкретной исключительности индивидуальных форм существования народов и времен. Культура, осуществляющая материально-общественный и духовно-цивилизационный “синтез жизни”, создает усредненный культурный тип народа, единство общности людей и их судьбы в истории. Требования конкретности социологического видения обращает предмет интереса В. на частное исследование уникального исторического образования Европы и современного облика немецкой нации как культурного типа в ситуации легитимирования “всеобщего распада форм”, приведшего к духовному кризису, разрешение которого видится В. в обращении к прежней динамике духовного развития. Ее выявление, учитывающее

тенденции цивилизации и цели культуры, и является непосредственной задачей социологического анализа истории.

С. А. Радионова

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864—1920) — немецкий социолог, философ и историк конца 19 — начала 20 в. Приват-доцент, экстраординарный профессор в Берлине (с 1892), профессор национальной экономики во Фрейбурге (с 1894) и Гейдельберге (с 1896). Почетный профессор Гейдельбергского университета (1903). Издатель (совместно с Э. Яффе и Зомбартом) “Архива социальных наук и социальной политики” (с 1904). Основатель (1909) Немецкого социологического общества. Профессор национальной экономики в Вене (с 1918) и Мюнхене (с 1919). Основные сочинения: “К истории торговых обществ в средние века” (1889), “Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права” (1891), “Национальное государство и народно-хозяйственная политика” (1895), “Объективность социально-научного и социально-политического познания” (1904), “Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии. Серия статей” (1903—1905), “Протестантская этика и дух капитализма” (1904—1905), “Критические исследования в области логики наук о культуре” (1906), “К положению буржуазной демократии в России” (1906), “О категориях понимающей социологии” (1913), “Хозяйственная этика мировых религий” (1916—1919), “Политика как профессия” (1919), “Наука как профессия” (1920), “Хозяйство и общество” (1921) и др. Диапазон научных интересов В. был чрезвычайно широк и охватывал проблемы социологической теории и методологии социального познания, теории капитализма и экономической истории, религиоведения и политико-юридических наук. В каждой из этих областей труды В. стали классикой. Для творчества В. было характерно сочетание серьезного научного интереса к истории с озабоченностью острыми политическими проблемами современности, а лейтмотивом его исследований является тема рациональности как исторической судьбы западного общества и организующего принципа познания. Конституируя в духе неокантианства методологическое своеобразие “наук о культуре”, В. настаивает на том, что социальное и историческое познание, так же как и естественные науки, должно быть свободно от субъективных оценок; основным средством достижения его научной объективности у В. является методологическая концепция “идеальных типов”. Элементарной единицей социологического анализа В. считает социальное действие, предполагающее а) осмысленность, субъективную мотивацию и б) “ориентацию на других”, придающую индивидуаль-

ному действию социальное значение. Индивиды, а не формы коллективности или общественные институты выступают в этой концепции реальными субъектами социального действия. Типология социального действия, разработанная В., включает: 1) целерациональное действие (цели и средства их достижения сознательно избираются индивидом, а критерием их адекватности является успех); 2) ценностно-рациональное (осмысленное действие организуется системой ценностей, определяющих человеческое поведение независимо от успеха); 3) аффективное (определяемое непосредственными эмоциональными реакциями) и 4) традиционное (определяемое привычкой). Типология социального действия лежит в основе веберовской концепции типов легитимного господства (власти, которая признана управляемыми индивидами). В основе легального типа господства (к которому относятся современные западные государства) лежит целерациональное действие, и мотивом признания власти служит соображение интереса; для этого типа характерен примат формально-правового начала и развитие бюрократии. Харизматический тип господства (харизма — экстраординарные личные способности лидера — героя, полководца, основателя религии и т. п.) основан на аффективном типе социального действия. Базой традиционного типа господства, для которого характерны вера в священность существующих властных порядков и патриархальность внутрисоциальных связей, является привычка к определенному поведению. Западное общество последних трех-четырех столетий, по В., характеризуется радикальной рационализацией его основных сфер, охватывающей хозяйственную деятельность, политико-правовые отношения и образ мышления. Именно универсальное господство рационального начала отличает современное общество от всех существовавших ранее (квалифицируемых В. как “традиционные”). При этом сам разум в трактовке В. дезигнируется и сводится к “формальной рациональности” — чисто технической калькулирующей способности. В работе “Протестантская этика и дух капитализма” В. предложил новаторское решение вопроса о генезисе капиталистического общества, связав его с европейской Реформацией. Именно протестантизм, придавший религиозное значение расчетливо организованной и нацеленной на умножение богатств мирской деятельности человека, заложил основы трудовой этики и рационализма, составивших ядро новоевропейского типа личности. Проблема связи религиозных установок и образа жизни (прежде всего хозяйственной деятельности) занимает центральное место и в более поздних работах В. по социологии религии. (См. также *Историцизм, Идеальных типов метод*).

В. Н. Фурс

ВЕБЛЕН (Veblen) Торстейн Бунд (1857—1929) — американский социолог, экономист, публицист. Основатель институционального направления в политической экономии. Доктор философии (1884). Преподавал в Корнельском (1890—1892), Чикагском (1892—1906), Стэнфордском (1906—1909) университетах, в университете штата Миссури (1910—1917). Основные сочинения: “Теория праздного класса” (1899), “Инстинкт квалификации и состояние ремесел” (1914), “Инженеры и система цен” (1921) и др. Основным мотивом творчества В. являлась критика современной социальной элиты Америки. В. сформулировал ряд положений общетеоретического плана, в которых отчетливо проявилось влияние распространенных в то время течений общественной мысли: марксизма, теории инстинктов, социал-дарвинизма и др. По В., эволюция социальных институтов — закрепленных обычаями способов регулирования общественной жизни — происходит под воздействием внешней среды путем естественного отбора. Основными факторами, вызывающими изменения в институциональных изменениях, считал прогресс техники и технологии, увеличение численности населения. Основным консервативным фактором — сложившиеся стереотипы мышления. Существующие институты всегда являются, согласно В., результатом прошлых процессов и никогда не находятся в соответствии с требованиями настоящего времени. Эволюционирующая институциональная структура взаимодействует с биологической природой человека, присущими ему инстинктами, среди которых В. выделял инстинкт мастерства, предопределяющий стремление человека к созидательной деятельности и материальному благосостоянию; родительское чувство, обуславливающее продолжение рода, заботу о семье и, в дальнейшем развитии, об общественном благе; праздное любопытство, выражающееся в стремлении к познанию окружающего мира и имеющее в своей основе более глубокий игровой инстинкт. Наряду с перечисленными В. указывал на наличие у человека инстинктов к самоутверждению, стяжательству и себялюбию, порождающих стремление к улучшению собственного положения за счет других. Следуя Моргану, В. выделял в истории периоды дикости, варварства и цивилизации. Для первого из них, по В., были характерны общинная собственность, уравнительное распределение и соответствующие институты, основывающиеся на инстинкте мастерства и родительском чувстве. По мере совершенствования технологии производство начинает превышать уровень, достаточный лишь для поддержания жизни, что создает возможность для

эксплуатации. Во всевозрастающей степени начинают проявляться инстинкты стяжательства и себялюбия. Вожди и жрецы присваивают избыток продукта сверх минимума средств существования. В результате разлагаются коллективистские институты, распространяется частная собственность. Высшей доблестью человека становится военный успех, а не трудовая деятельность. На смену дикости приходит варварство, возникает фундаментальный антагонизм между производительным трудом (статус которого резко снижается) и праздностью, получающей высокую оценку. Однажды возникнув, праздный класс продолжает существование и на стадии цивилизации, с успехом навязывая всему обществу собственные мировоззренческие установки. Основным конфликтом своего времени В. считал противостояние “мира бизнеса” (современной ему разновидности праздного класса) и “мира индустрии” (всех занятых производственной деятельностью, среди которых ведущая роль принадлежит инженерно-техническому персоналу). Возможность позитивного социального переустройства В. связывал с переходом власти от “бизнеса” к “индустрии”, переходом, который произошел бы, по мнению В., в результате всеобщей забастовки инженерно-технических работников. Паралич экономики, неизбежный в таком случае, вынудил бы “мир бизнеса” к отступлению. Концепция противостояния “бизнеса” и “индустрии” стала после В. весьма популярной в западной общественной мысли. В. также явился одним из создателей социологической теории потребления, рассматривая в качестве цели приобретения какой-либо вещи не столько удовлетворение естественных потребностей человека, сколько демонстрацию принадлежности индивида к тому или иному общественному классу.

М. Г. Баканова

ВЕДЫ (ведийская литература) — (санскр. *veda* — знание, от индоевр. корня *veid* — знать, видеть) — священные книги индусов, представляющие собой сборники гимнов, богослужебных формул, легенд. Их содержание составляет область сакрального мифологизированного знания. Возникновение гимнов связывается с переселением племен ариев на индийские земли во 2-м тысячелетии до н. э. Записывались в 1-м тысячелетии н. э. В. распадаются на четыре сборника: “Риг-В.” (“В. гимнов”), “Яджур-В.” (“В. жертвоприношений”), “Сама-В.” (“В. мелодий”), “Атхарва-В.” (“В. заклинаний”). Старейшей из них является “Риг-В.”, содержащая основные идеи других В. “Риг-В.” включает 1028 гимнов, разделенных на 10 мандал (кругов) и считается древнейшим памятником индоевро-

пейской духовной культуры. Известны две разновидности текста “Риг-В.”: 1) древняя самхита, представляющая собой единый текст, не разделенный на отдельные слова, в нем главным был ритм песнопения; 2) поздняя — парапатха, в которой текст искусственно разделен на слова, что устраняет трудности чтения, но нарушает заложенный ритм (согласно толкованиям Ауробиндо Гхоша, Е. И. Рерих). “Риг-В.” как и другие В. записана на так называемом “языке отцов” — ведийском санскрите, отличающемся живостью и богатством грамматических форм по сравнению с современным стилизованным санскритом. Основное содержание “Риг-В.” составляют изложенные в высокохудожественной форме обращения к Богам — Агни, Индре, Митре, Варуне, Соме, Ушас и др., восхваления сил Природы. “Риг-В.” вводит в мир ведической мифологии космогонистические гимны о Едином, о происхождении мира, о золотом яйце творения, о Пуруше — вселенском Человеке, об иерархии Богов. Высочайшую троицу лицетворяют Брахма, Вишну, Шива. Восхваляются солнечные Боги: Сурья — Солнце; Вишну — Бог, который периодически воплощается в великих Учителях человечества в критические точки земной истории. Особое место занимает Бог Огня — Агни, сведенный на землю жрецом Атхарваном для просвещения людей (ср. миф о Прометее). Другие В. часто повторяются в “Риг-В.”. Они более позднего происхождения, и в них более четко очерчиваются философско-религиозные основы индуизма: учение о переселении душ, о кастах, об аскетизме и др. К В. тесно примыкают Брахманы — комментарии к ведическим гимнам. Они составляют второй период развития древнеиндийской философской мысли. Толкования к В. пишутся, когда историческое время стало скрывать первоначальный смысл текстов В. Брахманы положили начало развитию ритуализма, жречества, что привело к расцвету обрядовости в индуизме. Третий период литературы В. связан с созданием Араньяк (санскр. — для изучения в лесу) — книга о правилах жизни отшельников; Сутр (санскр. — нить, правило) — сборник афористических высказываний философии индуизма — и особенно Упанишад (санскр. — сидеть около, у ног учителя) — философских бесед, разного рода поучений, передаваемых от учителя к ученику. Упанишад как бы завершают В. Отсюда их название веданта — “конец В.”. Эти источники относятся к классу шрути — “услышанное” (т. е. откровение). Они развивают такие понятия, как Брахман и Атман, Рита (“космический закон”), Сатья, дхарма, карма, мокша (освобождение), майя (иллюзия), авидья (незнание) и др. В них обсуждаются теологические проблемы (монотеизма и политеизма), теория познания, этические вопросы —

преодоление зла и страдания, духовные — пути, ведущие к освобождению “Я”. Авторитет В. признается шестью ортодоксальными школами индуизма. Буддизм же и джайнизм сдержанно относятся к В. Изучение В. составляет 25-вековую традицию, представленную именами Панини (языковед, грамматик ок. 4 в. до н. э.), Шанкары (философ-реформатор 8—9 вв. н. э.), Саяны (комментатор “Риг-В.”), Ауробиндо Гхоша (философ 20 в.). В Европе изучение В. начинается только с 19 в. (Г. Колбрук, Англия), позднее — А. Вебер (Германия), М. Мюллер (Англия). В настоящее время существует ведология как комплекс наук по изучению В.

В. В. Лобач

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

А. А. Грицанов

ВЕЙЛЬ (Weyl) Симона (1909—1943) — французская публицистка, философ и богослов, работы которой в общем своем количестве составляют 15 томов. Основные произведения: “Наука и восприятие у Декарта”, “Лекции по философии”, “В ожидании Бога”, Предвосхищение христианства в Древней Греции”, “Нужда в корнях”, “Дневники”, “Угнетение и свобода”. Еврейка по происхождению, из состоятельной семьи, еще учась в лицее, В. попала под сохранившееся на всю жизнь влияние Э. Шартье — философа и публициста, который в те времена был широко известен своими работами. В творчестве В. может быть выделено три вектора: собственно философский, политический и богословский. В системе взглядов В. эти векторы взаимообусловлены и образуют гармоническое единство, но анализирующему их на первый взгляд может показаться, что он имеет дело с тремя несводимыми друг к другу этапам ее творчества. В своем первом философском произведении, написанном в духе картезианских размышлений (но не в подражание ему, а в качестве своего рода трансформального выражения) В. полагает человеческую сущность в способности к действию (в противоположность Декарту, в концепции которого человеческая сущность определяется мышлением, отличающим человека от животного и составляющим в нем Образ Божий). Индивидуальная способность к действию, реализуемая при столкновении с другими субстанциальными деятелями, служит, по В., основой мышления: последнее основано на

элементарной геометрии поступка, зная которую мы сможем сообщить нашим намерениям метод, а также предвидеть их результаты. В своей деятельности, активности, направленной на преодоление мира, человек схватывает действительность и реальность мира и собственного бытия, а также получает единственную возможность реализовать свою человечность: по оценке В., только творя, человек уподобляется Творцу (см. Творчество). И именно в этом уподоблении он извлекается от иллюзий философского абстракционизма, исходящего в описании человека из отождествления его с трансцендентальным субъектом, и априорности самой мысли. Весьма значительной темой для творчества В. было осмысление роли языка в преобразовании мира: мысль, по ее оценке, в своем возникновении есть следствие соприкосновения языка и мира, в котором нами постигается порядок и вместе с этим осмысливаются такие категории, как необходимость и случайность. В. принимала активное участие в анархо-синдикалистском движении; по вечерам преподавала философию для бедных, уделяя значительное внимание творчеству Маркса; в 1936 В. сражается на стороне анархистов в Испании. Однако в завершение ее активной политической деятельности появляется философско-политический трактат “Размышления о причинах свободы и социального угнетения”, в котором В. фиксирует, что Маркс лишился еще одной сторонницы. Она считает, что Маркс сам не рассмотрел следствий своих же аналитик: вооруженное восстание, на которое делает ставку марксизм, реально ничего не изменит даже в том случае, если внешне оно закончится удачно, поскольку сами властные отношения в своей сути нисколько не меняются: слабые все равно остаются слабыми, и перевороты, совершаемые слабыми, ни к чему конструктивному не приводят, — они только закрепляют то, что уже давно совершилось. В некоторых своих выводах В. предвосхищает определенные положения теоретиков постиндустриального общества. Так, например, В. полагала, что уже в современном ей обществе власть все менее принадлежит буржуа, поскольку экономическая система, в которой они живут, совершенно неподконтрольна им. Эта система, управляемая обладающими реальной властью специалистами-приказчиками, сама управляется ими (см. Философия техники). Угнетение, по В., имеет свои корни не в отношении наниматель — подрядчик, а значительно глубже: в отношении человек — предприятие (здесь нельзя не заметить, что В. предугадывает некоторые положения “позднего” Хайдеггера). Угнетение возникает тогда, когда человек используется предприятием, а не наоборот. Отход от марксизма поставил В. перед определенной проблемой: она утратила по-

зитивную программу той самой направленной вовне деятельности, которая является, с ее точки зрения, основой всякого (в данном случае ее собственного) мышления. В 1934—1935 В. нанимается на службу простой рабочей, пытаясь практически осмыслить те понятия, о которых так много (и, по оценке В., не *aposteriori*) писал Маркс: сущность труда и производства, дух товарищества и сплоченности пролетариата. Однако и на этом пути В. постигло разочарование, по ее словам, раздробившее ее тело и душу: она не встретила ни единства, ни сплоченности, — лишь деградация и забитость, а в отдельных случаях — еще и внушенное марксизмом самодовольство. Этот феномен был наречен В. собирательным понятием “несчастье”. Несчастье, по мысли В., есть не столько констатация физической бедности и страдания, сколько указание на духовное опустошение, на духовную смерть, на разрушение личности, а то и вовсе ее утрату у рабочих. Переживание этого “несчастья”, по В., окончательно уничтожает призрак метафизического субъекта, якобы стоящего за индивидуальными актами и историей. Некоторое время спустя, находясь в глубокой депрессии, В., словно молитву, постоянно читала про себя стихотворение Дж. Джерберта “Любовь”. В один из моментов, повторяя его, В., по своей оценке, пережила Откровение: в мистическом экстазе пережила присутствие Христа, в котором она познала, что страдания и несчастье не могут быть препятствием для достижения абсолютного блага. В невинном страдании Христа бесполезное на первый взгляд несчастье становится чистым благом. Иисус был несчастным, но несчастье это никак не заслужено, а посему — необъяснимо. Но Христос смирился со Своим страданием как с волей Отца и продолжал любить и надеяться даже тогда, когда нечего было любить и надеяться было не на что. В этом случае несчастье становится совершенной связью между Отцом и Сыном. Несчастье лучше всего другого отрезвляет человека и избавляет его от аффекта ложного блага. Именно поэтому, согласно В., несчастье есть путь к истинному благу и любви, оно очищает любовь. В. утверждала, что Бог в любви творил этот мир не из величия Своего, а из Своего самоуничижения и умаления, перестав быть всем и позволив существовать иному. Но иное не должно было быть чужим. Для этого Отец посылает Сына в мир и отдает Его во власть царящей в нем необходимости, которая теперь должна была уступить благу, благодаря чему создание, сотканное из необходимости, как бы уподобляется вибрирующей струне, узелками прикрепленной к двум противоположностям: к Богу Абсолютному Бытию и к Богу Совершенно Беспомощному. В этом же ключе В. переосмысливается и такая категория, как власть. Абсолют-

ная власть у В. — власть, уподобленная божественной в отказе от использования силы и господства, в децентрализации собственной персоны в опыте иного (см. Ацентризм, Другой). В. умерла в творческом расцвете в возрасте 34 лет от туберкулеза. Примечателен и тот факт, что крестилась она только на смертном одре, и то от рук своего друга-несвященника. Врачи ее смерть назвали самоубийством, так как она отказывалась принимать пищу в необходимом для нее количестве потому, что ее сограждане в оккупированной Франции ели значительно меньше. Даже перед лицом смерти В. отстаивала свою философскую позицию. Ее рукописи, сохраненные друзьями, были в значительной своей части опубликованы только в 1950-х. При жизни творчество этой мужественной женщины было малоизвестным, прежде всего в силу того, что она в своей деятельности никогда не была ориентирована академически, придерживаясь своего рода античной концепции философии, согласно которой знание должно сделать человека мужественным и сообщить ему достаточно мудрости, необходимой для того, чтобы, познав истину, принять мир таким, каков он есть. Некоторые исследователи объясняют ее непопулярность не только ее неакадемическим стилем, но и женской дискриминацией или антисемитизмом. “Одинокое” творчество В. без всяких натяжек можно отнести к раннеэкзистенциальному руслу философии (см. Экзистенциализм), а некоторые исследователи относят В. к числу наиболее значительных мыслителей нашего времени (в философском словаре-справочнике Я. Мак-Грилла В. даже входит в число ста двадцати “великих мыслителей Запада”).

о. Сергей Лепин

“ВЕЛИКИЕ НЕВРОЗЫ” НАШЕГО ВРЕМЕНИ — наиболее распространенные и значимые формы современных неврозов, к которым относятся: 1) невроз навязчивости (поиск любви и одобрения любой ценой); 2) невроз власти (погоня за властью, престижем и обладанием); 3) невроз покорности (автоматический конформизм); 4) невроз изоляции (бегство от общества). Выделены Хорни — одной из создательниц и лидеров неотрейдизма. Согласно Хорни, эти неврозы лишь увеличивают отчуждение и самоотчуждение человека. Учение Хорни о “В. Н.” Н. В. и их влиянии на жизнь и судьбу людей наиболее полно изложено в книгах “Невротическая личность нашего времени” (1937), “Наши внутренние конфликты” (1945), “Неврозы и развитие человека” (1950) и других работах.

И. И. Овчаренко

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. В. К. был организован в 1922 Шликком на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета (“кафедре Маха”). В В. К. входили: Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Гёдель, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того как В. К. получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др. Участники В. К. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и “Логико-философского трактата” Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшейся собой платформу В. К., правомерно полагать программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики. Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В. К. разработали программу обновления научного и философского знания. Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в “Логико-философском трактате”. Характер современной им метафизики члены В. К. оценивали следующим образом: 1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений — к системам такого рода, следовательно, неприложимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смыслосложившие поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию. В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В. К., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук, — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно не осмыслены (“метафизические”

или философские предложения, оперирующие с понятиями типа “материя”, “абсолют”, “принцип” и т. п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной ее проверяемости, в то время как значение — способу ее верификации. С точки зрения представителей В. К. обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказываний научного порядка к intersubjectivному языку протоколов; г) трактовку тезиса о единстве знания в статусе как теоретического, так и практического постулата. В свою очередь, принцип верификации предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В. К.) проблем метафизики. Эти программные положения нашли выражение в манифесте В. К. “Научное миропонимание. Венский кружок” (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е В. К. издает несколько периодических изданий, среди которых журнал “Erkenntnis” (“Познание”), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами. К концу 1930-х В. К. прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В. К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды сциентистских течений в США и Великобритании.

А. В. Филиппович, А. А. Грицанов

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

“В. — Надежда — Любовь”. Различают В.-belief и В.-faith: если первая конституируется как гносеологический феномен отношения к истине, то вторая — как религиозная В., в рамках которой между субъектом В. и ее предметом отсутствуют элементы для когнитивной процедуры элементы знакового характера. Belief-В. сопряжена с отношением субъекта к объекту в рамках фундаментальной для культуры западного типа субъект-объектной оппозиции (см. Бинаризм) и соответственно с противопоставлением “Я” (см. Я) внешнему миру. Поскольку когнитивный процесс начинается с субъективного сенсорного опыта (см. Опыт, Сенсуализм), чьи корреляции с объектом имеют проблемный статус, постольку достоверность опыта выступает предметом belief-В. Применительно к faith-В. можно зафиксировать такие ее фундаментальные основоположения, как: 1) идея положенности души в духе, 2) презумпция интуитивной представленности сущностей, 3) презумпция внерассудочной природы В. (так называемое “созерцание совестию”). Необходимо также различать религиозную faith-В. и belief-В., реализующуюся в контексте религиозно окрашенных когнитивных процессов. При этом пантеистические религии (см. Пантеизм) ориентируют верующих на совершенствование faith-В., а теистические (см. Тезим) — предписывают придерживаться belief-В., т. е. доверия к Символу веры и сакральным текстам (см. Символ веры). Семантическая аранжировка и статус феномена В. в той или иной культуре во многом зависят от специфики соответствующей религиозной традиции, в первую очередь от принадлежности последней к такому направлению, как теизм. Религии теистского типа, централизованные вокруг феномена В., задают в осмыслении категориального строя культуры аксиологический вектор ее акцентировки как ценности. Дисциплинарно теологическая интерпретация В. предполагает ее истолкование не только и не столько как умственной убежденности в бытии Божьем, сколько как тотальную эмоционально-психическую установку переживания себя как пребывающего “в руках Божьих”. В рамках зрелого религиозного сознания на основе В. оформляется вероучение как система догматов, т. е. аксиоматических положений (греч. dogma — решение, мнение, общепринятое положение), принятие которых является необходимым условием подключения к той или иной религиозной традиции и осмысленным в рамках этой традиции как боговдохновенный (в христианстве “богодуховенный”) результат откровения, выраженный в сакральных текстах. Соединение вероучения со специальной религиозной деятельностью (отправление культа) в рамках определенной церковной

организации конституирует соответствующую конфессию (лат. *confessio* — вероисповедание). Официальная формулировка основополагающих догматов конкретного вероучения составляет его Символ В. Особой статус и значение феномен В. приобретает в религиях теистического направления (собственно, теизм и конституируется как вероучение, фундированное представлением о персонифицированном характере божества, предполагающем лично прочувствованную и напряженно переживаемую В.). Эволюция теизма может быть рассмотрена как усиление позиции В. и все более оцутимая ее акцентуация. Так, применительно к христианству, если в средние века В. воспринималась как данность верующего сознания и выражалась в первую очередь в благих делах и праведности поведения (медиевальное *religious* как синоним монаха) и послушания (“и бесы веруют и трепещут”), то в протестантской сотериологии доминирует постулат о спасении “В. единой” (принцип *sola fide*). В. как глубинная установка теистического сознания предполагает верность и доверие Богу (ср. однокоренные и родственные *faith — faith — faithfulness* в англ., В. — доверие — верность в русск. и т. п.). В качестве важного компонента В. выступает также уверенность в “воссиянии благодати” и благодати личной судьбы, препорученной промыслу Божьему. Логическим следствием этой установки выступает оформление молитвы как канонического текста (в противоположность импровизации языческого обращения к божеству): следует не обращаться ко Всевышнему с конкретно сформулированными просьбами (проявлять недоверие, как бы подсказывая нужное благодеяние), но славить, положаясь на мудрость Провидения (исполнение в христианском богослужении в качестве молитвы текста Никео-Цареградского Символа В. — “Верую”). К феноменам этого же ряда относятся и поступательное доминирование в истории христианства внутренней глубинноличной В. над внешне культовыми ее проявлениями (“в душе своей верую”), а также преобладание значимости “В. душевной” как основания дарованной благодати над так называемыми заслугами: от библейского “по В. вашей да будет вам” до лютеранского “во что веришь, то и имеешь”. Доверие к Богу предполагает отказ от своего рода подстраховки, от стремления обеспечить себе милость Божию эквивалентно-торговым обменом в рамках исполненного обета, равно как и от стремления гарантировать эту милость юридически справедливым договором о вознаграждении праведности благодатью: уже в раннем христианстве формулируется тезис о “даром дарованной благодати” (Августин), в протестантизме сама В. понимается как внушенная Богом “тогда и там, когда и где богоугодно было Богу” (Лю-

тер), и — более того — внушенная именно тому, кого он изначально сам, а не по заслугам избрал “ко спасению” (максимальное выражение презумпции доверия к Богу): В. дается свыше, и к общению с Богом приходят только через “сокрушение сердца”. В контексте европейской культуры гносеологическая позиция В. не может не прийти в противоречие с общекультурными установками рационализма. Собственно, это отмечает уже Библия: “Еллыны ищут мудрости, но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых” (1 Кор, 1: 22, 27). Столкновение В. с рациональной критикой, теоретически могущее осуществляться в различных формах, фактически представляют три исторически сложившиеся их варианта: 1) ортодоксальная форма (“верую, дабы уразуметь”) — позиция, официально принятая церковным каноном (авторство принадлежит Ансельму Кентерберийскому); 2) вольнодумствующая форма (“разумею, дабы уверовать”) — позиция, отторгаемая ортодоксальной церковью в качестве ереси (авторство принадлежит Петру Абеляру); 3) экстремальная форма (“верую, ибо абсурдно”) — знаменитое *scididile est quia ineptum* — позиция, являющаяся завершенным и логически абсолютным выражением самой сущности В. как гносеологической установки, не нуждающейся в рациональных основаниях и обоснованиях, но в силу своей крайности не выступившая в качестве официальной (авторство, приписанное традицией Тертуллиану, восходит к более раннему периоду — началу н. э.). Проблема соотношения разума и В., сыгравшая в истории христианства чрезвычайно значительную роль, проявляет свою остроту далеко не сразу, вызревая имплицитно. Эпистемологическая амбивалентность патристики, например, не фиксируется на уровне рефлексивной самооценки как проблема: Ориген ставит задачу синтеза античной философии (платонизма и стоицизма) с христианством; преемственность с античной философской традицией беспорочно фиксирует Юстин; “Рассуждение о воскресении мертвых” Афинагора как жанрово, так и методологически восходит к древнегреческому типу философствования. Экстремальная позиция Тертуллиана, демонстрирующего принципиальное дистанцирование от античного наследия и утверждающего несовместимость христианской В. с языческой мудростью, так и остается до поры до времени экстремальной, не получая широкой адаптации в массовой традиции. В целом, по оценке Жильсона, “патристика есть не что иное, как соединение античной философии с христианством”. Даже Августин без каких бы то ни было оговорок методологического характера формулирует задачу теологии как задачу “познать в свете разума принятое верой”; в работе “О христианской науке” (1), характе-

ризуя “высшую истину” как сверхразумную, он вместе с тем определяет статус опытных (медицина, астрономия) и математических наук, утверждая, что с их помощью человек постигает Божественное откровение. Позднее Беда Достопочтенный (ок. 673—755) усмотрит свою цель в согласовании знаний о природе и истории с библейским знанием (эта установка нашла свое практическое воплощение в составленных им пасхальных таблицах, рассчитанных наперед вплоть до 1064, посредством которых исторические события привязывались к летоисчислению от Рождества Христова). Однако в средние века увлеченность христианской теологии аристотелизмом (квинтэссенцией античного методологического рационализма) эксплицитно поставила проблему соотношения разума и В., эксплицировав тем самым глубинную внутреннюю противоречивость теологии как попытки рациональной концептуализации принципиально иррационального. В качестве попытки снятия этого противоречия в рамках средневекового христианства концептуально оформляется концепция единства знания и веры, идущая от патристики (Климент Александрийский и Ориген), — конституируется теория “двойственной истины”, основанная на принципе разделения сфер В. и знания. Классическим выразителем этой позиции является Иоанн Дунс Скот, разделивший теологию и философию по критерию предметности (если предмет теологии — Бог, то философии — бытие) и презумпции, исходя из которой философия может мыслить Бога не как такового, но лишь в качестве бытия (Гегель скажет бы “инобытия”), но это неадекватное постижение, ибо о сверхъестественных явлениях невозможно мыслить на основе чувственного опыта. По формулировке Гуго де Сент-Виктора (ок. 1096—1141), содержание догматов может быть или выше разума, или согласно с ним, но никак ему не противно. Иоанну Солсберийскому (ок. 1115 — ок. 1180) принадлежит генерально интегрирующий тезис о принципиальной невозможности противоречия между теологией и философией в силу радикального различия их предметных областей: спасения души — с одной стороны, опытного логико-рационального познания природы — с другой. (В мусульманской параллели аналогичная позиция в аналогичном контексте была высказана Ибн Рушдом.) На базе теории “двойственной истины” в средневековой культуре актуализируется интерпретация богопознания как осуществляемого двумя путями: естественным образом (через познание сотворенного мира, несущего на себе отпечаток благодати Творца) и сверхъестественным (непосредственно, через откры-

вение). На основе этой дифференциации в средневековой культуре конституируются в ставшем виде схоластика и мистика с их альтернативными программами — соответственно — рационального обоснования религиозных догматов посредством логических методов аргументации, с одной стороны, и культивации практики непосредственного узрения истины в акте Божественного откровения — с другой. Принципиальная конъюнктивность концепции “двойственной истины” задает ей неопределенный аксиологический баланс (в отличие от полной ясности исключаящей дизъюнкции), делая ортодоксальную формулу “верую, дабы уразуметь” по сути амбивалентной: если ортодоксальная схоластика томизма истолковывала ее в смысле независимости истины В. от позитивного знания, то мыслители Шартрской школы — в смысле независимости разума от В.; Сигер Брабантский (ок. 1240 — ок. 1281) — в смысле возможности и дозволительности для истины рационального знания приходиться в прямое противоречие с истиной откровения (как, например, выдвигая им теория вечности мира, противоречащая идее креационизма); а Роджер Бэкон — и вовсе в смысле зависимости теологии от наук. Строго говоря, именно и только Ансельм Кентерберийский как первый схоласт мог позволить себе свое безболезненно недизъюнктивное “верую и понимаю”. К 13 в. обострение ситуации уже требовало эксплицитно сформулированной и официально санкционированной уточненности. Исходные постулаты таковой были предложены Фомой Аквинским: принцип гармонии разума и В. зиждется на приоритете догматов В., зафиксированном в абсолютном варианте: в случае если рациональные выводы противоречат откровению, то это свидетельствует об ошибке в рассуждении. Кроме того, догматы были дифференцированы Фомой на постижимые рационально, т. е. выступающие предметом как теологии, так и философии (догматы о существовании Бога, бессмертии души и др.), и рационально непостижимые, недоступные логике и поэтому выступающие предметом исключительно теологического познания (догматы о троичности Бога, сотворенности мира, первородном грехе и т. д.). В томистской системе отсчета религиозные догматы и принципы рационального познания очерчивают автономные и непересекающиеся эпистемологические ареалы теологии и философии. Однако в методически-просветительских целях теология может использовать рационально-объяснительный потенциал философии, чтобы адаптировать эзотерические истины откровения к восприятию их массовым сознанием (Фома Аквинский актуализирует знаменитый те-

зис “философия есть служанка теологии”, авторски восходящий к Иоанну Дамаскину). В рамках этого подхода оформляется официальная позиция ортодоксальной церкви по проблеме соотношения знания и В. Уже в 1277 Парижский епископ Тамье осудил теорию “двойственной истины” как унижающую теологию, — ортодоксальная церковь заострила аспект непротиворечивости позитивных знаний истине библейского текста как необходимое подтверждение их истинности (борьба католической церкви против гелиоцентризма: гонения на Коперника, казнь Бруно, осуждение инквизицией Галилея, которое в 1979 папа Иоанн Павел II предложил отменить как несправедливое). В целом исторически отношение церкви к рациональному знанию эволюционирует от анафемы рационализму в знаменитом “Силлабусе” (“Перечне человеческих заблуждений нашего времени”, 1864) до тезиса “церковь — друг науки” в энциклике папы Пия XIII и конституции II Ватиканского Собора “Радость и надежда. О церкви в современном мире”, констатирующей необходимость позитивной оценки научно-технического прогресса и адаптации к его последствиям, в том числе и ментальным. Однако если говорить не о внешней, рефлексивной выраженной позиции, а о глубинных парадигмальных основаниях, то можно утверждать, что аксиологическое и содержательное влияние рационалистического культурного контекста европейской традиции как мировоззренческого фона эволюции христианства всегда задавало глубинную интенцию христианского вероучения к рациональности (при безусловной констатации доминанты В.). Так, базовая отрасль христианской теологии — апологетика, именуемая также “фундаментальной теологией” или “основной теологией”, целевым образом центрируется вокруг проблемы защиты (оправдания) вероучения с помощью доводов, обращенных к разуму (опять же, разумеется, при оговорке, что понятие разумом догматы должно принять “на В.”). Протестантизм, логически последовательно реализовав установку на спасение “В. единой”, не культивирует апологетическую теологию, заменяя ее “учением о принципах” и аргументируя это тем, что укорененная в живом чувстве В. не нуждается в рационально-логическом обосновании. Феномен В. центрирует вокруг себя значительную проблематику и в рамках философской традиции: как в сугубо гносеологическом, так и в более широком — общеантропологическом — плане. Во 2-й половине 18 в. в германской философии оформляется течение “философии чувства и В.”, задавшее исходный импульс разворачивания в истории философии традиций интуитивизма, философии жизни, экзистенциализма. “Философия чувства и В.” отвергает “ рассу-

дочное знание”, оцениваемое как неспособное открыть человеку в нем самом “безусловный источник свободы воли” (Ф. Г. Якоби). На передний план выдвигается “непосредственная данность” человеческого сознанию мира вещей (содержательное влияние философии Юма). Эта “непосредственная данность” синонимически обозначается Якоби как “В.”, “чувство”, “откровение”, “разум” в противоположность рассудку (предвосхищение кантовской их дифференциации). В силу понимания В. в качестве универсального пути познания Якоби не делает разницы между реальностью чувственного (естественного) и сверхчувственного (абсолютного) бытия — и то и другое равно выступают содержанием В., подобная “непосредственная данность” абсолютного бытия задает особый тип бытия индивидуального. Тонко уловив ностальгическую тоску человека нетрадиционного общества во вписанности в общину, растворенности патерналистского сознания в общности, т. е. по утраченному веру и уверенности, Якоби формулирует модель гармоничного индивидуального существования, основанного на В. Пребывание человека в мире (предвосхищение экзистенциалистской “заброшенности”) “спасено и оправдано” именно “непосредственной данностью” ему абсолютного бытия. Человек переживает (верит, чувствует и знает одновременно) “данность” абсолюта, который, в свою очередь, открывает ему “непосредственную данность” истока его личной индивидуальности и свободы воли как основы его причастности к абсолюту — апофеоз индивидуальности через поглощенность всеобщим. Аналогично философская концепция И. Г. Гамана фундируется радикальной критикой рационалистической культуры Просвещения: единство личности понимается им как комплексное, и его тотальность гарантируется “непосредственным знанием”, синонимичным В., которое противостоит дискурсивному рационализму. Идеи “философии чувства и В.” были восприняты современной западной философией как в рамках человеко-центристской проблематики (философия жизни, экзистенциализм), так и в рамках проблематики гносео-центристской (интуитивизм, иррациональные версии концепции непосредственного знания после Бергсона). Категория В. занимает значительное место в философии экзистенциализма, осмысливаясь как “философская В.” (Ясперс), синтезирующая в себе “В. в Бога” и “В. в науку”. Феномен В. занимает центральную позицию в неотомизме, придерживающемся модернизированной формулировки концепции “двойственной истины”: “законная автономия религии и науки” и “законная автономия науки в рамках законной автономии земных ценностей” (Иоанн Павел II). Синтезм современной культуры и тен-

денция науки к междисциплинарному синтезу понимается как основа для очерчивания ареала “пограничных вопросов” между теологией, философией и естествознанием; осознание естествознанием ограниченности своих сугубо рационалистических методов, не позволяющих ему воспринять сферу В. в качестве своего предмета, по оценке неомизма, создает “новое лицо” естествознания (О. Шпюльбек, Р. Кариш, Д. Бонифаци, Й. Ратцингер). В контексте заданного приоритета В. конституируется “интегрирующая функция междисциплинарного диалога” теологии, философии и естествознания, включающая в себя конвергенцию теологической, философской и конкретно-научной аргументации, формирование “конвергирующей” синтетической истины (К. Ранер, Х. Фриз, Ф. Рау).

М. А. Можейко, Н. С. Щекин

ВЕРИФИКАЦИЯ (позднелат. *verificatio* — подтверждение; лат. *verus* — истинный, *facio* — делаю) — логико-методологическая процедура установления истинности научной гипотезы (равно как и частного, конкретно-научного утверждения) на основе их соответствия эмпирическим данным (прямая или непосредственная В.) или теоретическим положениям, соответствующим эмпирическим данным (косвенная В.). Концепция верификационизма была разработана участниками Венского кружка, нередко сославшимися в этой связи на идею Витгенштейна о том, что “понимать предложение — значит знать, что имеет место, когда оно истинно”. (Хотя сам Витгенштейн как-то отметил: “Одно время я часто повторял, что для прояснения употребления какого-нибудь предложения не плохо было бы задать вопросом — как можно верифицировать это утверждение? Но это лишь один способ прояснить употребление слова или предложения... Некоторые люди превратили данный мной совет обратиться к верификации — в догму, представив дело так, будто я выдвигаю теорию значения”. Первая эксплицитная формулировка принципа верифицируемости была осуществлена Ф. Вайсманом в работе “Логический анализ понятий вероятности” (1930). В рамках логического позитивизма принцип верифицируемости мыслился (содержательно исчерпываясь почти полностью в рамках формализованного представления методов Маха и К. Пирсона) критерияльно исчерпывающим способом апробации научных утверждений, понятий в качестве “протокольных предложений” как фиксаций данных непосредственного опыта. Согласно Шлику, “первоначально под “протокольными предложениями” понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения

или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удается выразить факты в “протокольных предложениях”, без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания”. Возможный логический алгоритм осуществления верификационной процедуры Шлик характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_k$ — последовательную цепочку суждений $A_1, A_2, A_3 \dots A_k$. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа “... в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то”. Предложения, только и могущие, согласно концепции Венского кружка, фигурировать в научном знании, делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук — фактические истины. Прочие же предложения — или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам; или все еще научно не осмыслены (“метафизические” или философские предложения, оперирующие понятиями типа “материя”, “абсолют”, “принцип” и т. п.). Научная осмысленность предложенной оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение — способу его В. Позже, в книге “Философия и логический синтаксис” (1935), Карнап разграничил косвенную и прямую В. Первая предполагала непосредственную В. исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством В. закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия и предсказание верифицируется. Вследствие очевидности того, что не допускали чувственной В. многие подлинно научные предложения, а) “общие” предложения, не могущие быть подтвержденными конечным количеством опытных процедур; б) предложения, касающиеся будущего и прошлого, не подвластных сиюминутному наблюдению, принцип В. был смягчен в идею “возможной проверяемости” (в принцип “верифицируемости”). Наука 20 в., опровергнув процедуру В., как и сопряженную с ней идею независимости “чистого опыта” от самого экспериментатора, отдала некоторое предпочтение идее фальсификации и ориентировалась

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

А. А. Грицанов

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (1863—1945) — российский естествоиспытатель и мыслитель, основоположник геохимии, биогеохимии, радиогеологии. Окончил естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета (1885), профессор Московского университета (1898—1911), академик Российской Академии наук (1912). Организатор и первый президент Украинской Академии наук (1918—1919), Радиевого института, Комиссии по истории науки, философии и техники, Биогеохимической лаборатории, Комиссии по урану АН СССР. Член Чехословацкой (1926) и Парижской (1928) Академии наук. Основные сочинения: “Начало и вечность жизни” (1922), “Биосфера” (1926), “Очерки геохимии” (1927), “Проблемы биогеохимии” (1935) и многие другие. Труды В. обогатили естествознание оригинальными идеями и положениями, сыграли значительную роль в становлении многих современных научных дисциплин и современной научной картины мира. В системе философских размышлений В. находились вопросы истории и закономерностей развития научного знания, соотношения эмпирического и теоретического в научном познании, взаимосвязи философии и естествознания, социальных функций научного знания, проблемы социальной ответственности ученых и многие другие. Глубокие философские мысли были высказаны В. относительно пространственно-временной структуры мира, роли симметрии и асимметрии в явлениях жизни и т. д. Центральной в творчестве В. является идея об эволюции жизни на земле в результате появления ее из космоса, о возникновении биосферы и ее движении к ноосфере. На всех стадиях, по мнению В., жизнь продолжает испытывать космическое влияние. После появления из космоса и в дальнейшем вещество биосферы проникается космической энергией. Благодаря ей “оно становится активным, собирает и распределяет в биосфере полученную в форме излучения энергию, превращает ее... в энергию в земной среде свободную, способную производить работу... Твари Земли являются созданиями слож-

ного космического процесса...". На стадии ноосферы человек выходит в космос, человеческий разум становится космической силой. Уже на стадии биосферы жизнь становится главной геологической силой. В ноосфере такой главной геологической силой становится человеческий разум. Центральной движущей силой этого процесса является наука. Путь человека к своей "геологичности" охватывает два аспекта. Во-первых, захват человеком "техники своей жизни" все новых форм энергии (от мускульной до атомной): "этим путем он... овладел планетой, не только в ее веществе, но и в ее энергии...". Во-вторых, создание и развитие науки и логико-методологического аппарата мысли: "когда мы говорим о науке, мы должны иметь в виду, что в историческом ходе создания ноосферы, в котором проявляется наиболее резко биогеохимическая организация человечества, три исторических процесса имели наибольшее значение". Это, по В., создание математики, появление научного аппарата системы природы и системы мысли и формирование научного представления о положении человека в космосе. Это движение человеческого разума к статусу космической силы основывается, по мнению В., не только в науке, но и в духовной сфере. Так, идеалы демократии, по В. являются одним из важнейших аспектов сначала стихийного, а потом разумного геологического процесса. Человечество, по В., взятое в целом, становится мощной геологической силой, и перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть ноосфера. Учение В. о переходе биосферы в ноосферу — вершина его естественнонаучного и философского творчества. В. верил в космопланетарную роль научной мысли как новой геологической силы, в единство природных и социальных законов эволюции, в возможность человека и человечества управлять природными и социальными процессами. Тем самым В. продолжил традицию русского космизма — традицию поиска взаимосвязанного развития природного (космического) и антропо-социального в рамках единого коэволюционного процесса.

П. С. Карако

ВЕРОЯТНОСТЬ — в математике — количественная мера осуществимости события при наличии неопределенности, т. е. в ситуации, когда это событие характеризуется как возможное. Вкладывание того или иного содержания в каждое из понятий триады "количество — событие — неопределенность" порождает раз-

личное понимание В. Например, в случае так называемой классической, или элементарной, В. неопределенность порождается экспериментом (возможно, мысленным), имеющим конечное число несовместимых равновероятных исходов, событие — в осуществлении какого-либо из определенной группы исходов (называемых благоприятствующими событию), а В. события определяется как отношение числа благоприятствующих исходов к числу всевозможных исходов. Источником возникновения частотной В. является реальный эксперимент, частоты исходов которого обладают так называемой статистической устойчивостью. Индуктивная В. возникает при рассмотрении суждений как количественная оценка правильности заключения при условии правильности посылок. Субъективная В. характеризует степень уверенности субъекта в осуществлении события. Неопределенность типа той, которая приводит к классической и частотной В., называется случайностью, а событие — случайным. Если классическая и частотная В. представляют собой определенное число, то об индуктивных и субъективных В. чаще говорят на уровне "больше — меньше". Здесь усматривается определенная параллель с числовыми и порядковыми шкалами, рассматриваемыми в теории измерений. Формализация понятия В. (в основном В. случайного события) и терминов, связанных с ним, развитие соответствующего аналитического аппарата и методики решения прикладных задач составляют содержание раздела математики — теории В. и родственных ей дисциплин: математической статистики, метода случайных испытаний (так называемый "метод Монте-Карло"), теории стохастического управления и др. Надо отметить, с одной стороны, широкое применение вероятностных методов, с другой — серьезные трудности, возникающие при этом. В частности, известно большое число так называемых парадоксов теории В. — правильных на первый взгляд рассуждений, приводящих к выводам, которые противоречат либо опыту, либо другим рассуждениям. Эти трудности породили оживленные дискуссии, доходящие порой до отрицания правомерности применения некоторых традиционных вероятностных методов (Ю. И. Алимов). Причины указанных затруднений — как проблема построения соответствующей математической модели, так и проблема правомерности применения той или иной модели к данной задаче. Первая из этих проблем решается созданием строгой (как правило, аксиоматической) базы математической теории. Наиболее известной и широко применяемой является аксиоматика, предложенная в начале 1930-х Колмогоровым. В настоящее время развиваются и другие подходы: частотный (использующий, в частности, ряд идей Р. Мизеса),

сложностный, алгебраический, квантовый, так называемый нестандартный и др. Проблема применимости вероятностных методов решается на путях развития математической теории, углубления знания в соответствующих прикладных областях и осмысления накапливаемого опыта. Задача развития теории В. и ее применений содержит определенный философский аспект, что привело к формированию направления философских исследований, изучающего понятия В., случайности и т. п. В 1960-х Л. Заде ввел другое, отличное от В., понятие для количественной характеристики неопределенности, а именно "нечеткость" (или "размытость").

Н. Н. Леонов

ВЕРСТАК — в СМД-методологии — метафорический термин, обозначающий мыслимое и определенным образом интенционально организованное рабочее пространство порождения конструкторов методологического мышления. Представления о В. выражают инструментально-оперативный аспект методологической работы, а также стремление к демонстративности и "визуализации" интеллектуальных манипуляций. Последний аспект существен в коммуникативном отношении. Московский методологический кружок культивировал коллективные формы мышления, условием которых являлась организация рефлексивной интенциональности коллектива, его направленности на сам способ и средства мыслительной работы. Рефлексивная интенциональность, выраженная в метафоре В., противопоставлялась смысловой организации сознания, задающей другой, понимающе-интерпретативный, вектор мыслекоммуникации. "Верстачная организация" реализует ряд конкретных принципов и организационных представлений. Основной процесс на В. — процесс структурирования и преобразования определенного семиотического материала в конструкцию. Конструкцией может быть модель, схема, концепт. Это процесс всегда задачно-целевым образом организованный. Работа на В. предваряется рефлексивной "инвентаризацией" мыслительных средств и выделением тех, которые будут использованы. Предполагается четкая фиксация и разделение рабочего материала, с одной стороны, и инструментальных средств — с другой. Это два основных функциональных места, или топа на В. Само оперативное пространство, где материал и средства соединяются, также внутренне функционализируется и пространственно зонировается в процессе работ. Могут выделяться места или пространственные зоны для временных вспомогательных конструкций ("крепежа"), контекстуального материала, эталонов и парадигмальных средств и, наконец, выходных продуктов. Ретроспективное отделе-

ние продуктов от рабочих построений (“лесов”) и внешних контекстуальных наслоений по завершению цикла работ — обязательный момент “верстачной организации”. Оперирование на В. обретает внешне выраженный характер за счет многократного замещения этого оперирования знаковыми структурами. Каждый В. многослоен, одни структуры как бы “рисуются” поверх других и в конечном счете замещают их. Возникает многослойная “этажерка”, где каждый последующий слой — результат знакового замещения определенных действий и процедур в нижележащем слое. Замещающие знаковые структуры имеют двойную систему отнесения: с одной стороны, к интендированным предметам и объектам, с другой — к системе организации мышления. Структура В. и образована этими замещающими структурами, взятыми в своей организационной интенции. Текстуальная реконструкция В. неочевидна: текст описывает некоторую предметную ситуацию и выражает смысл, но скрывает структурную гетерогенность “обозначающего” в отношении его актуалгенеза. В тексте замещающие слои уплощены, а оперативно-инструментальные моменты построения зачастую элиминированы. В. как интенциональная структура может быть противопоставлен смыслу, а верстачная организация — смысловой организации. В основе этого различия лежит определенная трактовка отношений между мышлением и сознанием. Специфичным для мышления по этой трактовке признается замещение внешне выражаемого оперирования объектами — знаками и оперирования этими знаками. Роль сознания по отношению к этому замещению признается “ортогональной”, т. е. чисто механической и функциональной. Вся же морфология сознания, куда относятся смысловые структуры, полагается неспецифичной для мышления как такового, поскольку порождается вторичным “отражением” замещенных и замещающих структур. Смысл привносится процессом понимания. Понимание возвращает сознанию осмысленность вещей и знаков, утраченную в многократных замещениях на В.

А. Ю. Бабайцев

“ВЕСЕЛАЯ НАУКА” (старопровансальск. — *gayà scienza*) — 1. Одно из самоопределений южнофранцузской рыцарской культуры, презентировавшей свой идеал в куртуазной поэзии трубадуров 11—12 вв. Термин “В. Н.” выражает своего рода дисциплинарный характер любви трубадура к Донне как нормативной поведенческой парадигмы рыцаря (исходно сложение панегирических стихотворений супруге сюзерена входило в число обязательных требований рыцарского оммажа и вассального фуа). По формулировке Бернарта де Вентадорна, “В мире такой уж порядок: // Положено Донну

любить, // А Донне — к любви снисходить”. В куртуазной системе отсчета любовь мыслится не столько как индивидуальный личностно-субъективный психологический опыт, сколько как дисциплина (“наука”), которой можно овладеть, подключившись к соответствующей традиции. Последнее предполагает освоение жестко заданных норм куртуазного поведения как правил игры, соблюдение которых обеспечивает возможность пребывания в пределах куртуазного универсума как виртуального культурно-коммуникативного пространства внутри ортодоксальной христианской средневековой традиции. Дисциплинарный характер куртуазной поэзии позволил Хейзинге интерпретировать творчество трубадуров в категориях игры, возможность чего обеспечивается наличием эксплицитно сформулированных правил куртуазного канона, с одной стороны, и безграничной вариабельностью порождаемых в рамках этого канона ситуаций, с другой. Игровой характер куртуазной лирики был зафиксирован в свое время и Пушкиным, отметившим в этой связи, что “истинная страсть не может выражаться триолетами”. Более того, если куртуазная любовь как “галантная” наука предполагает овладение так называемыми “правилами любви”, то правила эти по своей природе реально являются правилами лирического стихосложения (одно из значений провансальск. *amor* — поэтический язык). В конечном счете любовь идентифицируется для трубадура с поэзией, а *ars amandi* отождествляется с правилами творческого мастерства (сам провансальск. термин “трубадур” восходит к старопровансальск. *trobar* — изобретать). Позднее, в немецком миннезанге, продолжившем традиции классической провансальской куртуазной лирики, данная имплицитная установка трубадуров отрефлексирована и выражена в явном виде: “Мирская мудрость в том порука: // Любовь от неучей бежит. // Любовь — блаженная наука // Для тех, кто смел и даровит” (Бургграф фон Ритенбург). Что же касается веселости, то веселье и радость (*joï*) входит в число фундаментальных рыцарских добродетелей, в рамках которых служить Аморю — значит: “Так жить, как хочет красота, // Честь, юность, здравый смысл, учтивость, // И радость, и сладкоречивость” (“Фламенка”). Не соблюдающий требования радости и нарушивший табу на ревность перестает — вне каких бы то ни было возрастных факторов — и быть юным (например, д’Арчимбаут во “Фламенке”, эволюционировавший от молодого красавца-жениха до дряхлого ревнивого старца за два года сюжетного времени). Отсюда — типичная для трубадуров формулировка Бертрана де Борна: “А чтобы Донну молодой считали, // Достойных чтить ей подаю совет”. Аналогично *gayà scienza*

должна удовлетворять требованию веселости (“без радости и песни нет” у Гираута Рикьера), т. е. предполагает способность певца поддерживать мажорную эмоциональную тональность лирики при неблагоприятном стечении обстоятельств и даже в случае получения от Донны отказа (“разум ставит запрет отчаянью” у Фолькета Марсельского). Таким образом, радость в любви выступает фундаментальным парадигмальным основанием куртуазной культуры, а ее семантико-аксиологическим обеспечением является подразумеваемое восхождение рыцаря к верховному благу и Божественной истине на путях любви к земной женщине, чья красота понята не просто как свечение благодати Творца в творении, но как безупречная презентация абсолюта в единичном (одним из оснований куртуазной культуры является ориентация на доплотиновский платонизм, транслированный в Южную Францию из арабизированной Испании), с одной стороны, и как откровение — с другой: “В своем весельи сколь любовь мудра!” (Пейре Видаль). В рамках более поздней традиции в контексте посткуртуазной версии лирической поэзии в 1324 в Тулузе была основана “Консистория В. Н.”, призванная поощрять бюргерских эпитонов трубадуров, редуцировавших сложный и многоуровневый символизм классической куртуазной традиции до непосредственной персонализации в образе Дамы — Приснодевы (от Донны — к Мадонне). 2. Произведение Ницше (1882), в рамках которого реализует себя стратегия “переоценки всех ценностей”. Важнейшим аспектом этой работы, выступившим позднее одним из центральных узлов преемственности в развитии философской традиции от модернизма к современности, явилась заложенная в “В. Н.” программная установка на методологичекие языковые игры (см. **Языковые игры**) и своего рода семантический волюнтаризм, оказавшие глубокое влияние на философию 20 в. (игровой этимологизм Хайдеггера, игровая концепция культуры Хейзинги, модель соотношения сакрального и игрового начал в истории у Р. Кайжа, трактовка игры в качестве фундаментального феномена человеческого бытия у Э. Финка, моделирование бытия интеллектуала как рафинированной игры смыслов и со смыслами у Гессе и т. п.). 3. Термин, метафорически используемый в философии постмодернизма (введен Деррида) для обозначения собственно философской, понятой не в качестве линейно разворачивающейся кумулятивной традиции приращения абсолютного знания, но как принципиально нелинейный флуктуационный процесс, подчиненный игре случайностей, генерирующей открытое пространство для неограниченной игры

смысла и семантического плюрализма: “игры смысла” у Делёза, “игры истины” у Фуко, универсальный “игровой принцип” у Деррида и др. Согласно позиции Фуко, именно в игровом режиме должна быть выстроена “история истины”, т. е. такая история, которая “была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом “игр истины”, игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, т. е. как то, что может и должно быть помыслено”. Не случайно, что Фуко выстраивает методологию исследования нелинейных динамик (см. *Генеалогия, Нелинейных динамик теория*) на основе переосмысления ницшеанской “В. Н.”. (См. также *Игра, Истина, Опыт.*)

М. А. Можейко

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов “философии жизни” Ницше, используемый им для обозначения высшей формы утверждения жизни, — того, как, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие, способ бытия сущего. Историю зарождения идеи В. В. сам Ницше датировал августом 1881, когда во время пути из швейцарской деревушки Сильс-Мариа в Сильвалпанд он присел отдохнуть у пирамидальной скалы и в это мгновение его озарила идея, появление которой предчувствовалось им последние несколько дней. Ницше предположил, что время в его бесконечном течении в определенные периоды должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея В. В. означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непрекращаемое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его В. В. “Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении — высшая точка мышления!”. Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность. Недаром впоследствии в “*Ессе Ното*” он зафиксировал эту мысль

так: “В начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6.500 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого (6000 футов по ту сторону человека и времени)”, т. е. у Ницше это взгляд на мир “с точки зрения вечности”. С этого момента Ницше пытается обозначить для себя новые цели и задачи, излагая человечеству открывшуюся ему новую идею. Однако в становлении и оформлении его мыслей существенную роль, как известно, играли не только собственно интеллектуальные мотивы; вполне равнозначными, а может даже и превалирующими по степени их влияния, были здесь и климатические, биографические, физиологические и прочие составляющие. Так, в сентябре этого же года резкое ухудшение погоды приводит к обострению у Ницше болезни и к появлению состояния сильной подавленности, когда дважды в течение двух месяцев он пытается покончить жизнь самоубийством. К числу составляющих подобного рода можно отнести и неудачную любовь к Лу Саломэ, приходящуюся примерно на это же время. Теперь мысль о В. В. покажется ему и невозможной и ужасающей. Уединившись на Итальянской Ривьере, Ницше в десять недель напишет “*Так говорил Заратустра*” — книгу, которая и замысливалась им как несущая идею В. В. Однако в первой части работы мысль о нем так и не появляется: его Заратустра не станет здесь учителем В. В., ибо он учит о сверхчеловеке. Существует ряд версий по поводу того, почему Ницше отказался, — как окажется, пока только на время, — от идеи Возврата. Одна из известнейших интерпретаций принадлежит Хайдеггеру, полагавшему, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сперва он должен был стать учителем “сверхчеловека”, чтобы привести донные существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может только будучи учителем В. В., и наоборот, т. е. Ницше не считал его тем, кто учит двойному и разному, ибо оба эти учения сопринадлежат, по Хайдеггеру, одному кругу. Что касается Делёза, то он, комментируя эту сторону проблемы, считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто “не созрел” для провозглашения В. В., ибо придерживался версии о “возвращении” как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего “низкого и маленького”. Только открытие избирательного характера Возврата позволило ему — выздоравливающему, как считает Делёз, постичь радость Возврата как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о В. В. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и на-

учного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению, правда, уже в совершенно иной ее версии, несколько не заботясь при этом о научном обосновании необходимости В. В.). Он напишет: “Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашлись бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит “да” жизни, я, увы, сам пробовав сказать да!” Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте тогдашних жизненных обстоятельств, Ницше заменяет его докторной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить “да” на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея “сверхчеловека” поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части “*Заратустры*”. Ницше не удовлетворяет более мысль о В. В., которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача — определить и направить людей на установление новых смысловых ценностей. Воплощением такого морально-идеала и станет для Ницше эстетизированный им художественный образ сверхчеловека, выполняющий роль своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего. На этом этапе творчества Ницше вновь проявляет себя действие кажущихся внешними факторов — биографических и прочих, когда первую книгу Заратустры вначале долго не издавали; однако, даже выйдя из печати, она не получила широкой огласки у читающей публики, — и это при том, что ее автор намеревался потрясти всю тогдашнюю литературную Европу. Вернувшись в так полюбившийся ему Энгадин, Ницше напишет вторую часть работы, в которой сила Заратустры не будет уже сочетаться с мягкостью. Появится совершенно другой Заратустра, под маской которого просматривается, быть может, и сам Ницше — обесилленный, отчаявшийся и раздраженный. Здесь, во второй книге, он вновь обратит свой взор в сторону идеи В. В., изменив, однако, ее первоначальный смысл и значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по оспосабливанию людей, образ которого теперь радикально деформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для “добрых христиан и европейцев”, “ужасного со своей добротой”), он вкладывает слова о В. В. Однако теперь, по мысли Ницше, они предназначены для того, чтобы унижить всех слабых и укрепить сильных, ибо только последние, знающие подлинную цену

жизни, оказываются в силах вынести ее вечную повторяемость. В итоге идея В. В. в ее новом облике вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи, если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой — о вечном круговращении? На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако, наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойной В. В. При этом сверхчеловек и может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и потому будет ликовать от мысли о В. В.; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру. Что же до обычных людей, — мысль о В. В. их пугает, так как они не в силах вынести вечную повторяемость жизни: “Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно приемлет свою судьбу”. В этом смысле идея В. В. есть конкретное выражение и своего рода художественный символ приятия жизни. “Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благословенно кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня с тобой” — так, очень двусмысленно говорит Ницше о новой жизни, о грядущих веках, не давая в заключительной части книги хоть сколько-нибудь прогрессивного развития идее В. В., сам признавая роковую загадочность и призрачность этой мысли. Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам окончательно сформулированного тезиса о В. В., предожив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погнубить, брошенный учениками в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом — орлом. Делёз был уверен, что идея В. В. и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день тема В. В. остается предметом не-

прекращающихся дискуссий; пожалуй, ни одна из идей Ницше не стала объектом столь многочисленных сомнений, опровержений и даже приступов негодования и насмешек. В этих спорах явно просматривается несколько основных точек зрения или позиций. Так, есть мнение о якобы полном безумии этой идеи, так как она была высказана уже поздним (читай: большим! — Т. Р.) Ницше. (“Безумная мистификация позднего Ницше, обманчивая и подражательная” — по словам так возмущавшего в свое время Хайдеггера комментария Г. Бертрама.) Мебиус в патографии “Патологическое у Ницше” (1902) также посмотрел в В. В. самый убедительный показатель умственного расстройства философа. Другие авторы придерживаются взгляда о том, что своим В. В. Ницше лишь подражает древним авторам, не раз высказывавшимся в пользу цикличности хода мировых событий. Так, А. Фулье выражает глубокое недоумение в связи с тем, что, будучи профессором классической филологии и досконально владея текстами древнегреческих мыслителей (Пифагор, Гераклит, стоики, Лукреций Кар и др.), утверждавших необходимость В. В., Ницше выдал эту старую, многократно высказанную мысль за свое личное, оригинальное открытие. Не мог, мол, он не знать и о новейших ее версиях у Лебона и О. Бланки, упоминаемых в хорошо знакомой ему “Истории материализма” Ф. Ланге. И наконец, существуют и многочисленные адепты ницшеанского учения о В. В., отстаивающие исключительную новизну и оригинальность этой, как они выражаются, “бездоннейшей” мысли философа и, более того, предлагающие при этом свои, очень изощренные, хотя и не бесспорные ре- и деконструкции В. В., тесно сопрягающиеся с их собственными философскими концепциями. Среди последних авторов особенно явно просматриваются фигуры Хайдеггера и Делёза. Так, Хайдеггер жестко связывает ницшеанское В. В. с еще одним основополагающим и первичным концептом его философии — волей к власти (см. Воля к власти), которая и составляет, по Ницше, главную черту сущего в целом. Само же это сущее представляет собой, согласно Хайдеггеру, некое бесконечное поступательное движение к какой-то определенной цели, а постоянное самовозобладание воли к власти, восстанавливающей себя в своей природе. Хайдеггер убежден, что через понятие В. В. Ницше пытается показать, как должно существовать сущее и что способом бытия последнего может быть только В. В. воли к власти как сущего в его существе. Через ту же волю к власти Хайдеггер связывает ницшеанское В. В. также и с понятием сверхчеловека, которое он рассматривает в качестве “образа чистой воли к власти и смысла (цели) единственно сущего”. Таким образом, обе идеи оказывают-

ся, по Хайдеггеру, сопринадлежными “одному кругу”, ибо каждое из них соответственно нуждается в другом. Оба эти понятия, или главные рубрики учения Ницше (наряду с “нигилизмом”, “переоценкой всех ценностей” и “волей к власти”, как перечисляет их Хайдеггер в “Европейском нигилизме”), глубоко взаимопринадлежат друг другу, и только в этой их взаимопринадлежности и можно понять суть всей ницшеанской метафизики в целом, уясняя в то же время смысл каждого из них в отдельности. Вслед за Хайдеггером идею об “истинности и оригинальности” учения Ницше о В. В. отстаивает и Делёз, предлагая, однако, свою собственную интерпретацию, органически вытекающую из его собственного философского учения. Кратко здесь можно выделить в качестве основополагающих два момента: 1) противопоставление мысли Ницше о В. В. ранее хорошо известным циклическим моделям древности; 2) мысль о необходимости различать В. В. само по себе и В. В. того же самого, т. е. подобного, одинакового, идентичного. Отстаивая уникальность ницшеанской идеи, Делёз полагает, что ее ни в коей мере не следует рассматривать в качестве повторения известных верований мыслителей древности. Он вспоминает здесь тот факт, что сам Ницше нисколько не был смущен подобного рода параллелями, говоря в “Ессе Номо” о сдержанности древнегреческих философов, включая и особенно часто упоминаемого в этом контексте Гераклита, в отношении этой идеи. По мнению Делёза, Ницше увидел в своем В. В. нечто принципиально новое по сравнению с когда-либо ранее высказывавшимся — то, о чем ни античная, ни древневосточная мысль даже не помышляли. “Мы не говорим, — пишет Делёз, — что вечное возвращение, то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы”. Разве бы мог Ницше считать свою мысль “чудодейственной”, если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту “уличную песенку”, чей мотив “вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как ощутимый закон самой природы”. Убежденность Делёза покоится на том, что ницшеанское В. В. не есть возвращение всего подобного, одинакового и равного; мы переходим ко второму тезису Делёза, согласно которому мысль Ницше гораздо сложнее и глубже идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия, ибо возвращается у не-

го не то же самое, но только отличное — утверждающая воля стать другим. Это всегда есть возвращение того, что способно к отличию, отбору, устранению средних форм и высвобождению высшей формы всего что есть, поэтому оно всегда есть избирательное бытие. Однако в то же самое время Делёз обнаруживает у Ницше обе версии В. В., соответственно излагаемые двумя его концептуальными персонажами — больным и выздоравливающим Заратустрой; из них один приходил в ужас от самой идеи В. В. того же самого, видя за ним возврат всего низкого и маленького. Что же касается выздоравливающего героя, то в заключительных частях книги он ощущает безумную радость от В. В. как избирательного процесса, утверждающего всеислие сверхчеловека. В таком контексте В. В. превращается в “вечное утверждение и созидание” нового. Как и Хайдеггер, Делёз говорит о необходимом соответствии и функциональной связи В. В. и воли к власти, которая, власть, созидает, мерится силой с другой силой, творит, превосходит себя, а потому есть становление себя другим. Возвращается, таким образом, не то же самое, а только единственно отличное, — утверждение, которое и составляет созидание. Делёз увидел поразительную таинственность и глубину мысли Ницше о В. В. в том, что для становления сверхчеловека требуется именно повторение, только таким образом возможно становление жизни как радость различия и многообразия самой жизни. И здесь точки зрения Делёза и Хайдеггера совпадают — и тот, и другой увидел в ницшеанском В. В. высшую форму утверждения полноты жизни. Абстрагируясь от обеих вышеизложенных интерпретаций этой идеи, желательно помнить, что фундаментом, своего рода теоретической основой В. В. стало у Ницше его учение о воле к власти, как принципе истолкования самого процесса мирового бытия; только оно и позволило ему выступить с идеей В. В. Так, согласно этому учению, сумма сил, или возможностей проявления воли к власти, ограничена; время же, в котором проявляется эта воля, бесконечно, — следовательно через огромные интервалы времени в мироздании с необходимостью должны наступать те же комбинации этих сил и те же сочетания основных элементов, поэтому картина жизни не может не повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше считал эту идею не просто новаторской и имеющей огромное значение; он рассматривал ее как потрясающий переворот и внезапное лучезарное откровение. Он называет ее великой, победоносной мыслью, сокрушающей все бывшие дотоле концепции жизни. Сознывая себя пророком грядущей

“великой и мощной жизни”, Ницше пытается направить людей к ней, но для этого он должен был убедить их принять эту жизнь такой, какая она есть сейчас, со всеми ее страданиями, муками и бессмысленностью. В этом контексте именно идея В. В. становится своего рода символическим выражением притягивающей Жизни, устремлением к заданному нами самими самим себе идеалу. Речь идет о притягивании жизни, какой бы она ни была, ибо, данная нам в вечности, она претворяется в радость и желание ее В. В. Этой же задачей оказывается подчинена и ницшеанская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, на встречу великому устремлению вперед, к созданию наилучшего осуществления воли к власти.

Т. Г. Румянцева

“ВЕЩЬ В СЕБЕ” — одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта. Данное понятие, обозначающее вещи, как они существуют вне нас, сами по себе (в себе), в отличие от того, какими они являются “для нас”, существовало в философии и до Канта и было тесным образом связано с тем или иным решением вопроса о способности нашего познания постигать “В. в С.”. Кант трактует “В. в С.” как нечто, существующее вне и независимо от сознания и являющееся источником действия на наши органы чувств, на человеческую способность восприимчивости, т. е. как источник всех наших созерцаний. В предисловии ко второму изданию “Критики чистого разума” (1787) Кант обосновал такое независимое существование внешнего мира (мира “В. в С.”) в качестве исходного материала нашего познания: “Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-то вздумал подвергнуть его сомнению”. “В. в С.” — это то, чем предметы познания являются сами по себе, как существующие вне и независимо от нас, от нашего познания, его чувственных и логических форм. Тезис о существовании вещей (в себе) вне сознания выступил таким образом исходным пунктом кантовской “Критики чистого разума”, являясь существеннейшей опорой всей его гносеологической конструкции. Со стороны “В. в С.”, по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит “аффицирование чувственности” и таким образом определяется в конечном счете все содержание постигаемого. Что же касается формы этого постигаемого, то она целиком определяется активностью человеческого интеллекта — априорными

формами сознания, которые, в свою очередь, также пробуждаются благодаря воздействию предметов “В. в С.” на органы чувств. Важнейшей характеристикой В. в С. в философии Канта является также тезис о том, что теоретическое познание возможно только относительно явлений, но не относительно “В. в С.”, т. е. постулат о непознаваемости последней и соответственно противопоставление явления, с одной стороны, и В. в С. — с другой. Благодаря такой трактовке “В. в С.” стала таким понятием, без которого, по словам одного из первых критиков Канта — Ф. Якоби, нельзя войти в его критическую философию и с которым невозможно в ней остаться; понятием, породившим массу проблем и противоречий, за которые Кант и его философия подверглись основательной критике. Ведь если “В. в С.” непознаваема (что в понимании Канта означает абсолютную неприменимость к ней категорий рассудка, ибо последние приложимы только к явлениям), то ей не могут быть приписаны и такие категории, как реальность и причинность, и тогда нельзя говорить о ее действительности и действительности, о том, что она является подлинной причиной человеческого познания. Эта идея явилась одним из наиболее существенных противоречий всей критической философии. Амбивалентность в понимании “В. в С.” связана в философии Канта и со вторым аспектом трактовки данного понятия. Обосновывая в “Критике практического разума” идеи свободы, бессмертия души, Бога, он переносит их в так называемый интеллигибельный мир “В. в С.”, который постулируется им в качестве не просто сверхчувственного, но и нематериального в онтологическом плане. В данном случае значение понятия “В. в С.” как бы удваивается: мир “В. в С.” отождествляется с трансцендентным, умопостижимым миром идей, а “В. в С.” лишается таким образом материалистической подкладки, приобретает исключительно идеалистическую окраску. В этом контексте совершенно непонятным становится то, каким образом трансцендентальная, сверхчувственная “В. в С.” может аффицировать наши чувства, вызывать ощущения и быть источником содержания нашего познания. Следует признать поэтому совершенно обоснованной ту критику, которой учение Канта о “В. в С.” подверглось со стороны его непосредственных последователей — классиков немецкого идеализма — Фихте и Гегеля. Первый делал акцент на необходимости элиминировать ее как такую из философии вообще (отрицая такие ее свойства, как объективное существование вне нас и независимо от нашего сознания). Второй же — Гегель — выступал главным образом против тезиса о непознаваемости “В. в С.” и наличия непреодолимого барьера между ней и явлением.

Т. Г. Румянцева

ВИВЕКАНАНДА СВАМИ (монашеское имя, настоящее — Нарендранатх Датта) (1863—1902) — индийский мыслитель, религиозный реформатор, вдохновитель национально-освободительного движения в Индии, общественный деятель, выступавший за объединение Востока и Запада. В 1880—1884 изучает западную философию, слушает курсы медицины и физиологии в Калькутском университете. Первая встреча с будущим Учителем — Рамакришной состоялась в 1880. Через 4 года он полностью принимает учение Рамакришны и проходит путь ученичества под его руководством. С 1893 совершает поездки в США, Англию, Китай, Японию, выступает с пропагандой веданты, ставит задачу соединения сознания Запада и Востока. В 1897 основывает религиозно-реформаторское движение “Миссия Рамакришны”. Истоки философии В. С. — в учении Вед о единстве Брахмана (Абсолюта) и Атмана (“Я”). Идея Бога у В. С. — это ведангическая идея о том, что Бог есть бесконечный Принцип, Абсолютный и Безличный. Все великие Учителя человечества, по формулировке В. С., приходят на Землю по ритму Вселенной, все они (Будда, Кришна, Христос и др.) — так же безличны, как Бог. Каждый человек — воплощение Божие, все люди равны в качестве воплощения Света, Всесильности, Божественного Принципа. В. С. опирается на абсолютный монизм Шанкары. Он развивает учение Рамакришны о единой сущности всех религий. Критически рассматривает церковную догматику христианства, буддизма, индуизма, стремится очистить учение Христа, Будды и других Пророков от узкой специфичности. Как реформатор В. С. выступал за освобождение народов Индии и всего человечества от нищеты, рабства, безграмотности на основе обращения к духовно-религиозному опыту преображения сознания людей. Индию считал “Гангом духовности”. Был знаком с идеями социал-утопистов, революционеров, встречался с Кропоткиным. В Индии В. С. боролся с традициями ранних браков, сожжения вдов, кастового неравенства, провозглашал необходимость единения индуизма и магометанства, равноправия женщин. Революция в обществе, по В. С., это революция в сознании масс, обращенных к истинной религиозной жизни. Для В. С. искусство, наука и религия — разные пути достижения одной и той же истины о Божественном предназначении человека. В. С. — проповедник и основатель “мужественного индуизма”, философии действия, служения людям (“...пока хоть одна собака в моей стране не имеет пищи, накормить ее — вот моя религия”). В. С. предостерегал от увлечения религиозной

“механикой”, Хатха-Йогой. Различные практики, тренировки — “рудименты религии”, истинная же религия — в беззаветной, безусловной бескорыстной бхакти (любви) к Богу и самоотверженном служении людям.
В. В. Лобач

ВИЗЕ (Wiese) Леопольд фон (1876—1969) — немецкий социолог, представитель формальной школы. Профессор в Ганновере (1908—1911), основатель (вместе с Шелером) и профессор Института социальных наук Кёльнского университета (с 1919), основатель и издатель журнала по социологии и социальной психологии (1921—1954). С 1933 жил и работал в США, с 1945 — в Западной Германии. Подобно М. Веберу, трактовал человеческое общество как сумму отношений людей, существующих через посредство действия. Истинной сутью человеческих сообществ В. считал “антропологически надвременное” “социальное” или “межчеловеческое”, состоящее в “спутанной сети” межличностных отношений. Ввел в общественные дисциплины как концептуально значимое понятие термин “социальная дистанция” — приближение или отдаление индивида по отношению к индивиду, группы по отношению к группе, индивида по отношению к группе и т. д., — который, по В., и позволяет выработать сущностное определение общественных процессов. Постулировал реальность в обществе социальных изменений, но не социального прогресса (кроме технической сферы). В учении о социальных образованиях (фикциях, которым сознание людей приписывает псевдообъективное существование) В. вычленил (в зависимости от их устойчивости, длительности существования, абстрактности и меры социальной дистанции) массу (“конкретные толпы, видимые и кратковременные”, “абстрактные толпы, невидимые и неопределенной длительности”); группу (с присущим ей личным участием индивидов) и абстрактные коллективы наподобие государства и церковных организаций. В. ввел также в научный оборот такие фундаментальные понятия, как “социальные отношения”, “социальная позиция”, “социальная ситуация”. Общественные изменения, согласно В., осуществляются в сфере нравственности: история, по В., включала в себя эпоху табу, эпоху морали, эпоху нравственности (современную).
А. А. Грицанов

ВИКО (Vico) Джамбаттиста (1668—1744) — итальянский философ. Профессор риторики университета в Неаполе (с 1699). Основатель философии истории и психологии народов. Обосновал ряд перспективных подходов этнологии и всеобщей теории права. Главное произведение: “Основания Новой Науки об Общей природе Наций” (1725) — первый систематический труд в европейской интеллекту-

альной традиции, специально посвященный анализу проблем философии истории (согласно В. — “Новой Науки”). В. осуществил всеохватывающий поиск закономерностей движения и сущности исторического процесса. В своем понимании принципов философии познания В. исходил из того, что “познанным может считаться лишь то, что сделано самим познающим”: истина и факт оказывались обратимыми. В. предполагал, что мир природы, сотворенный Богом, может быть познан только Им, мир же “гражданственности” создан людьми, и Наука о нем может быть им доступна. Познание прошлого, по мнению В., необходимо, чтобы постичь план Вечной Идеальной Истории. При этом постижение основ Новой Науки было возможно, по В., через реконструкцию мыслей и идей, объективированных в преданиях, мифах и т. п. Обосновал ряд перспективных подходов этнологии и всеобщей теории права. (В. выделял две формы познания: знание — через интеллект, сознание — как результат волевых усилий.) С точки зрения В., философия рассматривает Разум, из этого процесса проистекает знание истины. Филология же наблюдает самостоятельность человеческой воли, из чего проистекает сознание достоверного. Филология у В. вскрывает истинность фактов, философия же уясняет суть данных, предоставленных филологией, и вскрывает суть и смысл исторического процесса. Особо значимую роль в формировании облика Истории В. уделял Божественному Провидению. Замечания В. относительно исторической структуры человеческого сознания немаловажны и для миропонимания 20 в. Согласно В., “человек незнающий делает самого себя правилом Вселенной... он из самого себя сделал целый Мир. Как Рациональная Метафизика учит, что человек, разумея, творит все, так и наша Фантастическая Метафизика показывает, что человек, и не разумея, творит все, и второе может быть даже правильнее первого, так как человек посредством понимания проясняет свой ум и постигает вещи, а посредством непонимания он делает эти вещи из самого себя и, превращаясь в них, становится ими самими”. В. ввел в историческую науку, понимаемую им как знание человечества о собственных деяниях, компаративный метод, создал теорию исторического круговорота (из него он выводил бесконечный характер движения человечества). По В., все народы в силу имманентных причин и осуществления провидения развиваются параллельно, последовательно проходя изображенную в теогонических мифах “божественную” (бесгосударственную при господстве жречества), героическую (отображенную в героических эпосах) и челове-

ческую (описанную в традиции историографии) стадии эволюции. Государство возникает в героическую эпоху как система аристократического правления. Ее сменяют представительная монархия или демократия в эпоху человеческую — эпоху “естественной справедливости”. Развитие циклично. Достигнутое прогрессивное состояние общества, по В., необходимо сменяется стадией упадка к первоначальному положению. (При этом В. полагал, что степень разрушения предшествующего общественного организма тем значительнее, чем более высокий уровень зрелости и совершенства был им достигнут.) Бессчетная смена эпох у В. обусловлена конфликтами различных общественных слоев (отцов семейств и домочадцев, позже — феодалов и простолюдинов) и кризисными социальными переворотами.

А. А. Грицанов

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

вой философии” В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространный историко-философский экскурс. В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю? Отвергая традиционное представление о философии как науке о наиболее общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самым ходом развития культуры. Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала “переоценка всех ценностей”, а значит, философия может продолжать существовать, по В., только как учение об “общезначимых ценностях”. Философия, по В., “более не будет вмешиваться в работу отдельных наук... она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали, и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплести самые общие построения. У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей”. Следуя духу кантовского различения теоретического и практического разума, В. противопоставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем). Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансцендентальным характером и являющимися надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, таким образом, отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе. Ценности (истина, благо, красота, святость) — это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура, с их помощью и можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве неких самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они “значат”. Субъективно же они осознаются в качестве безусловного должностояния, переживаемого с аподиктической очевидностью. Проблему разъединенности мира сущего (природы) и мира должного

(ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, “священной тайной”, так как последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, так как не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы. Дуализм действительности и ценности становится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении их обеих. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а точнее, проблема спецификации метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей. Решающим в различении “наук о природе” и “наук о духе” (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен главным образом на выявление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений. Первый метод был назван В. “номотетическим”, второй — “идиографическим”. В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия, отличающегося своей индивидуальной неповторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, так как общие законы в принципе невыразимы с единичным конкретным существованием. Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как “индивидуальная свобода”; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку. Его “История древней философии” и “История новой философии” и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества. (См. также Баденская школа неокантианства).

Т. Г. Румянцева

ВИНО — алкогольный напиток (традиционно из винограда), получаемый в процессе искусственной ферментации. Один из древнейших религиозных символов амбивалентного типа. В ряде культов трактовалось как символ ложной жизни, ложного

света Вселенной, как творение Дьявола. (Предполагалось, что в рамках репертуаров потребления В. животная природа человека высвобождается от духовных уз, люди вовлекаются в противостоительные излишества.) Древние египтяне веровали, что виноград произрастает из крови мертвых, похороненных в земле. В., таким образом (в особенностях красное), ассоциировалось с кровавыми жертвоприношениями. Одновременно в ряде культовых систем В. связывалось с юностью и вечной жизнью, с божественным опьянением души. Воспето греческими и персидскими поэтами. По их мнению, В. предоставляет человеку шанс на краткий миг находиться в состоянии бытия, обычно присущего богам. В таинстве евхаристии верующий, вкушая хлеб и В., прищипывает тела и крови Христовых (“И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя...” — Матф. 26, 27—28). Многие авторы прибегали к образу В. в описании собственного оригинального мистического опыта (Макарий, сторонники суфизма и др.). (См. также Суфизм, Хайам.)

А. А. Грицанов

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (лат. *virtus* — потенциальный, возможный, доблесть, добродетель, энергия, сила) — 1. В схоластике — понятие, обрабатываемое категориальный статус в ходе переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: было зафиксировано наличие определенной связи (посредством *virtus*) между реальностями, принадлежащими к различным уровням в собственной иерархии. Категория “виртуальности” активно разрабатывалась также и в контексте разрешения иных фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. Фома Аквинский посредством категории “виртуальность” осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души животной и души растительной: “Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциональной формы, помимо одной только субстанциональной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами”. (Предположение о том, что некая реальность способна генерировать иную реальность, закономерности существования коей будут несводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигал еще византийский богослов 4 в. Василий Великий. Ср. замечание англ-

ийского ученого Д. Денетта (1993): “Ум есть паттерн, получаемый умом. Это довольно тавтологично, но это не порочно и не парадоксально”.) Позже Николай Кузанский в работе “О видении Бога” следующим образом решал проблемы виртуальности и актуальности существования и энергии: “Так велика сладость, которой ты, Господи, питаешь мою душу, что она всеми силами стремится помочь себе опытом здешнего мира и внушаемыми Тобой прекрасными уподоблениями. И вот, зная, что Ты — сила, или начало, откуда все, и твое лицо — та сила и начало, откуда все лица берут все, что они суть, я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвою и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально; я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может вернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограничена, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев, т. е. хотя в семени я вижу дерево, однако это начало дерева все еще ограничено по своей силе. Потому я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуально присутствие всех мыслимых деревьев. Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мраке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не сравнится никакая мыслимая представляемая сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной, и несеменной. Эта абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свергивать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина все, что она дает своему следствию. Таким путем я вижу, что абсолютная сила — лицо, или прообраз, всякого лица, всех деревьев и любого дерева; в ней ореховое дерево пребывает не как в своей ограниченной семенной силе, а как в причине и созидающей силе этой семенной силы... Стало быть, дерево в тебе, Боге моем, есть сам ты, Бог мой, и в тебе истина

и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в тебе есть истина и прообраз самого себя, т. е. прообраз и дерева, и семени. Ты истина и прообраз... Ты, Боже мой, абсолютная сила и потому природа всех природ”. При этом постулирование диады “божественная или предельная реальность — субстанциональная реальность, пассивная, существующая в собственном пространстве-времени” исключало возможность помыслить некую “иерархию” реальностей: объектная пара может мыслиться лишь в контексте “бинаризма” “соположенных” компонентов и как находящаяся вследствие предельности последних в состоянии внутреннего антагонизма. Становление монистической “научной картины мира”, заменившей божественные закономерности на “законы природы”, означало постулирование одной реальности — “природной” — при сохранении общекосмического статуса *virtus* как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического.) 2. В постклассической науке “виртуальная реальность” — понятие, посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их “константной” реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью — при завершении указанного процесса объекты “виртуальной реальности” исчезают. Как и в схоластике, категория “виртуальности” вводится здесь через оппозицию субстанциональности и потенциальности: виртуальный объект существует хотя и не субстанционально, но реально и в то же время — не потенциально, а актуально (Н. А. Носов). “Виртуальная реальность” суть “недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие” (С. С. Хоружий). При этом виртуальная реальность способна порождать виртуальную реальность следующего уровня, становясь по отношению к ней “константной реальностью” — и так “до бесконечности”: ограничения на количество уровней иерархии реальностей теоретически быть не может. Предел в этом случае может быть обусловлен лишь ограниченностью психофизиологической природы человека как “точки схождения всех бытийных горизонтов” (С. С. Хоружий). 3. В рамках “киберкультуры” — термин для обозначения космоса интерактивных феноменов, создаваемого для пользователей разнообразных компьютерных игр. (Ср.: “виртуальная деятельность” у Бергсона, “виртуальный театр” у

А. Арто, “виртуальные способности” у А. Н. Леонтьева.) Обретение понятия “виртуальная реальность” философского статуса было обусловлено осмыслением соотношения трех очевидных пространств бытия человека: мира мыслимого, мира видимого и мира объективного (внешнего). В современной философской литературе подход, основанный на признании плюрализма реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы виртуальной реальности, получил наименование “виртуалистика” (Н. А. Носов, С. С. Хоружий). (См. также *Возможные миры, Гиперреальность.*)

А. А. Грицанов, И. Д. Карпенко

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* — живой, жизненный) — 1. Течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфику этого мира и его качественное отличие от неживого. В. берет свое начало от древнего анимизма. Элементы В. содержались в философском учении Платона о бессмертной душе, в мысли Аристотеля о наличии у живых организмов особых внутренних целевых причин. Наиболее полно система В. была изложена немецким эмбриологом Г. Дришом (конец 19 — начало 20 в.). Методологической основой его В. явилась “машинная теория жизни”. С позиций последней было трудно объяснить открытые факты регуляции процессов развития, способности отдельных клеток на самых ранних стадиях деления оплодотворенной яйцеклетки развиваться до полноценного организма, явлений регенерации и т. д. Механистические представления о природе клеточных делений и взаимосвязи клеток в многоклеточном организме не позволяли объяснить сущность процессов регенерации и регуляторный характер процессов развития. Эти процессы составляли, по убеждению Дриша, сущность явлений жизни. Но эта сущность определяется, по Дришу, так называемой “энтелехией”, фактором, “закрывающим в себе цель”. Данный фактор, будучи нематериальным и действующим вне пространства и времени, создает пространственную организацию живого, определяет ее целесообразность. Существование в живом нематериальных и непознаваемых факторов, определяющих его качественное отличие от неживого, признавали и другие представители В. (И. Рейнке, Р. Франсэ и др.). Для В. характерны абсолютизация качественного своеобразия живого, отрицание роли химических и физических закономерностей в нем, негативное отношение к тем биологическим теориям и концепциям, которые дают материалистическое объяснение явлениям жизни. Например, Дриш активно выступал

против эволюционной теории Дарвина, концепции наследственности Г. Менделя. 2. Концепция современной философии, преодолевающая традиционный комплекс представлений о смерти. Проект “нового” В. был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, определившего жизнь как “совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти”, и переставшего трактовать смерть как “неделимое мгновение”. Тремя “важнейшими нововведениями” Биша в понимание проблем В. правомерно полагать следующие: “постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели “насилственной смерти” вместо “естественной смерти” (Делёз). Ср. с мыслью Фуко: “Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представляла как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он “испарил” ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей в частях, постепенных и таких медленных, что “по ту сторону” они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия: то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм”.

П. С. Карако

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889—1951) — австрийско-британский философ, профессор Кембриджского университета (1939—1947), скиталец и подвижник. Основоположник двух этапов становления аналитической философии в 20 в. — логического (совместно с Расселом) и лингвистического. Автор термина “картина мира”. Поклонник учения позднего Л. Н. Толстого. (Шесть лет В. прочувствовал в провинциальных населенных пунктах Нижней Австрии, опубликовал учебник по немецкому языку для народных школ — вторую после “Трактата” и последнюю опубликованную при жизни В. его книгу.) В 1935 В. посетил СССР — в процессе поездки отказался от своего намерения принять участие в какой-либо языковедческой экспедиции Института народов Севера. Ему также предлагалось возглавить кафедру философии Казанского университета. Во время Второй мировой войны В. исполнял обязанности санитара в военном госпитале. Интенсивно занимался экспериментальными исследованиями в областях новейших технологий — работал с реактивными двигателями, ряд до-

стижений В. был запатентован. Автор ряда широко известных философских произведений, из которых наибольшее влияние на формирование современного ландшафта философской мысли оказали такие книги, как “Логико-философский трактат” (1921), “Философские исследования” (опубликованы посмертно, 1953), “Заметки по основаниям математики” (1953), “О достоверности” (1969) и др. Формирование личности В. происходило в тот период (конец 19 — начало 20 в.), когда венская культура достигла значительных высот в области музыки, литературы, психологии. Знакомство с творчеством Брамса, Казельса, с публицистикой основателя авангардного журнала “Факел” К. Крауса, несомненно, оказало влияние на становление богатой творческой индивидуальности В. Философия также рано вошла в круг его интересов. В юности В. читал работы Лихтенберга и Кьеркегора, Спинозы и Августина. Одной из первых философских книг В. была книга Шопенгауэра “Мир как воля и предствление”. Большое влияние на В. оказало знакомство с идеями Фреге, у которого он некоторое время учился, и Рассела, с которым он долгое время поддерживал дружеские отношения. Парадигмальными основаниями философского творчества В. явились принципы, вполне созвучные фундаментальным принципам миропонимания 20 в.: а) противопоставление В. этического и логического (того, что “может быть лишь показано”, и того, “о чем можно говорить”) — ср. “принцип дополнительности” Бора; б) отказ В. от сомнения в тех областях, где “нельзя спрашивать” — ср. “принцип неполноты” Гёделя; в) идея В., что “вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они, словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения... Если я хочу, чтобы дверь поворачивалась, петли должны быть неподвижны” — ср. “принцип неопределенности” Гейзенберга. В творчестве В. выделяют два периода. Первый из них связан списанием (во время нахождения в плену) “Логико-философского трактата”, первое издание которого было осуществлено в Германии (1921), а второе в Англии (1922). Основной замысел книги В. видел не в построении развитой теории предложения как образа мира, а в создании особой этической позиции, целью которой является демонстрация того тезиса, что решение научных проблем мало что дает для решения экзистенциальных проблем человека. Тот, по В., кто осознал это, должен преодолеть язык “Трактата”, подняться с его помощью еще выше. (В 1929 В. говорил: “Я вполне могу себе представить, что подразумевает Хайдеггер под бытием и ужасом. Инстинкт влечет человека за границу языка. Подумаем, например, об удив-

лении перед тем, что что-то существует. Оно невыразимо в форме вопроса, и на него нельзя дать никакого ответа. Все, что мы можем сказать, априори может быть только бессмыслицей. И тем не менее мы постоянно стремимся за границу языка. Это стремление видел и Кьеркегор и обозначил как стремление к парадоксам. Стремление за границу языка есть этика. Я считаю очень важным, чтобы всей этой болтовне об этике — познание ли она, ценность ли она, можно ли опедать благо — был положен конец. В этике постоянно пытаются высказать что-то такое, что сущности вещей не соответствует и никогда не будет соответствовать. Априори признается: какое бы определение блага мы не дали, всегда будет иметь место неправильное понимание, ибо то, что действительно имеют в виду, выразить нельзя. Но само стремление за границу языка указывает на нечто. Это сознавал уже св. Августин, когда говорил: “И ты, скотина, не хочешь говорить бессмыслицу? Говори одну бессмыслицу, это не страшно”. Что касается логической стороны, то в основе данного произведения лежало стремление В. дать точное и однозначное описание реальности в определенном образом построенном языке, а также при помощи правил логики установить в языке границу выражения мыслей и тем самым границу мира. (Вся философия, по убеждению В., должна быть критикой языка.) Несмотря на то что в “Логико-философском трактате” В. говорит о том, что “Я” есть мой мир и границы моего языка определяют границы моего мира, его позицию нельзя назвать позицией солипсизма, потому что В. не отрицал как возможности познания мира, что зафиксировано в его теории отображения, так и существования других Я, о чем свидетельствуют последние этические афоризмы “Трактата”. На логическую составляющую “Трактата” большое влияние оказала логика Фреге, из которой В. позаимствовал такие понятия, как “смысл”, “пропозициональная функция”, “истинное значение”, а также некоторые из идей Рассела: идею создания идеального логического языка; идею о том, что логика составляет сущность философии; гипотезу бессмысленности предложений традиционной метафизики. По мысли В., класс естественнонаучных предложений — это “совокупность всех истинных предложений”, а поскольку “философия не является одной из естественных наук”, она не в состоянии генерировать подобные предложения. (Требование Спинозы, что высказывания философа должны быть “без гнева и пристрастия”, В. дополнил — см. так называемый Большой машинописный текст — “правилом правомерности”: “...наша задача состоит в том, чтобы говорить правомерные вещи... вскрывать и устранять неправомерности философии, но не со-

здавать на их месте новые партии — и системы верований”.) Тем не менее в соответствующей традиции неоднократно отмечалось, что и витгенштейновские “положения вещей”, реально не существующие в мире, и его “элементарные пропозиции”, реально отсутствующие в речи, являлись собой скорее образно-мифологические фикции, нежели теоретические конструкции. (Именно терминологическая организация “Трактата”, являвшего собой скорее “развернутый мифопоэтический дискурс”, нежели жесткую работу по философии логики, обусловила то, что специализированная математическая логика 20 в. по большей части проигнорировала нюансированные размышления В., пойдя по пути Фреге — Рассела.) На неомифологические мотивы творчества В. не могли не оказать влияния постулаты квантовой механики с ее неделимыми и невидимыми элементарными частицами — ср. у Я. Э. Голоцверкера: “Новая наука о микрообъекте создает новую мифологию науки — мир интеллектуализированных объектов”. После опубликования “Логико-философского трактата” В. на целых восемь лет покидает философское сообщество. Одной из причин этого ухода послужило написанное Расселом предисловие к “Трактату”, в котором он остановился исключительно на логических достижениях книги, а ее этическую сторону оставил без должного внимания, что дало повод В. для резкой критики Рассела. С началом 1930-х связано начало второго этапа философской эволюции В., который характеризуется переходом от языка логического атомизма (объект, имя, факт) к новой “языковой игре”, целью которой является устранение ловушек естественного языка путем терапии языковых заблуждений, перевод непонятных предложений в более совершенные, ясные и отчетливые. По словам В., “весь туман философии конденсируется в каплю грамматики”. В первоначальном виде концепция В. была представлена в двух курсах лекций, которые он прочитал в 1933—1935. Позднее, при опубликовании, они получили название “Голубая и коричневая книга”. Свой наиболее законченный вид программа В. принимает в “Философских исследованиях”, основной работе позднего периода. В этом произведении главными выступают понятия “языковые игры” и “семейное подобие”. Языковая игра — это определенная модель коммуникации или конституция текста, в которой слова употребляются в строго определенном смысле, что позволяет строить непротиворечивый контекст. Языковая игра дает возможность произвольно, но строго описать факт, явление, построить модель поведения человека или группы, задать самим построением текста способ его прочтения. При этом на первый план выступает то, что можно было бы назвать “анатомией чтения” — ситуация,

когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными стратегиями. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и написано как текст, в то, что создается различными стратегиями чтения. Большое значение для В. имел вопрос о том, как возможна коммуникация различных языковых игр. Этот вопрос решался В. при помощи введения в свою систему концепта “семейное подобие”. В. утверждает и доказывает с помощью идеи “семейного подобия”, что в основе коммуникации лежит не некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. Идея “семейного сходства” используется В. для прояснения пути образования абстракций. В “Философских исследованиях” В. показывает, что тому, что в языке обозначается с помощью определенного слова или понятия, в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений, процессов, включающих в себя многочисленные случаи взаимопереходов. Такое понимание происхождения абстракций говорит о том, что метод “семейного сходства” является сугубо номиналистической идеей и служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия (например, “сознание”) лежит конкретная сущность. Кроме указанных выше, особое внимание В. привлекали проблемы природы сознания, механизмов его функционирования и их выражения в языке, проблема индивидуального языка и его понимания, вопросы достоверности, веры, истины, преодоления скептицизма и мн. др. В. пытался элиминировать из европейского философского мировоззрения картезианские оппозиции (объективного и субъективного, внутреннего как мира сознания и внешнего как мира физических вещей и явлений). По мысли В., подлинность “значения” слов, традиционно трактуемого как субъективные образы-переживания сознания индивида, можно установить исключительно в границах коммуникационного функционирования языкового сообщества, где нет и не может быть ничего сугубо внутреннего. (Даже переживание боли, всегда осуществляемое посредством определенных языковых игр и инструментария коммуникации, по мнению В., выступает способом его осмысления и — тем самым — конституирования.) Несмотря на то что в творчестве В. выделяют два периода, его взгляды представляют органическое целое по ряду ключевых вопросов — что такое философия, наука и человек. (Универсальной предпосылкой всего его творчества выступила максима: “Мы говорим и мы действуем”.) В. отверг мировоз-

зрение, согласно которому человек понимался обладателем сугубо собственного сознания, “противоположенного” внешнему миру, существом, “выключенным” из этого мира, “внешним” по отношению к нему, а также (благодаря науке) способным активно манипулировать окружающими вещами. (В контексте переосмысления проблемы “философия как зеркало природы” Рорти отстаивает идею, что лишь В. и Хайдеггер являют собой ведущих представителей философии 20 в.) Пожалуй, совмещение оригинального понимания В. сути самой философии и детальных реконструкций собственно философских “техник” (характеристики формулируемых вопросов, типы аргументации и т. п.) придало идейному наследию мыслителя особое своеобразие. В. пришел к выводам, что наука — это лишь одна из языковых игр, неукоснительное исполнение правил которой отнюдь не предзадано. Конституирование экспериментальной науки о человеке по шаблонам естественных наук, по В., неосуществимо. По его мнению, необходимо замещение традиционной психологии а) комплексным пониманием межличностной практики, фундируемой “жизненными формами”, как коммуникации по известным правилам; б) концепцией “языковых игр”, точно так же необосновываемых, как и сами “жизненные формы”; в) конвенциональным молчаливым согласием участников коммуникации относительно указанных правил на основе доверия к сложившейся соответствующей традиции. И как следствие только посредством философского анализа процессов речевой коммуникации в разнообразных речевых играх возможно осмысление того, что именуется психической жизнью человека. Проблема жизни вообще не может быть разрешена, по мнению В., посредством правил, предписаний и каких бы то ни было максим, ее решение — в осуществлении ее самое. По мысли В., “решение встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное”. Согласно взглядам В. как раннего, так и позднего периодов, философия — не учение или теория, не совокупность высказываний (ибо они бессмысленны), а деятельность, деяние, целью которого является прояснение языка, а следовательно, и мира, т. е. показ себя самое в действии. Философия, согласно В., “призвана определить границы мыслимого и тем самым неммыслимого. Неммыслимое она должна ограничить изнутри через

мыслимое”. Результатом этой деятельности должно явиться более четкое и ясное понимание предложений языка и его структуры. По мысли В., “правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т. е. кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией, — а всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, показывать ему, что он не наделен значением определенных знаков своих предложений”. Если на первом этапе целью интеллектуальных усилий В. выступал сконструированный по логическим законам язык, то на втором — естественный язык человеческого общения. По мысли В., структура языка суть структура мира. Смыслом творчества В. явилось желание гармонизировать реальность и логику при помощи достижения полной прозрачности и однозначной ясности языка. Мир, по В., — совокупность вещей и явлений, которую невозможно, да и нельзя, точно описать. Позитивизм В. тесно сопрягался с его мистицизмом; будучи своеобразным аскетом, стремившимся этикой трансформировать мир, размышляя преимущественно афоризмами, репликами и парадоксами, В. был убежден в том, что, “о чем нельзя сказать, о том нужно молчать” (такова последняя фраза его “Трактата”).

Ю. В. Баранчик, А. А. Грицанов

ВИТТЕЛЬС (Wittels) Фриц (1880—1951) — австрийский психоаналитик и писатель. Один из первых биографов Фрейда. Популяризатор психоанализа. Интересовался психоаналитическими идеями и в 1905 познакомился с Фрейдом. В 1906 стал членом психоаналитического кружка (“Общества психологических сред”), а затем и Венского психоаналитического общества. Осуществил психоаналитическое исследование комплекса сексуальных проблем. Стремился развить некоторые психоаналитические идеи Фрейда. В 1910 по личным причинам разошелся с Фрейдом и вышел из Венского психоаналитического общества. В последующие годы написал и опубликовал несколько книг по психоаналитической и пограничной проблематике. В 1924 выпустил книгу “Фрейд, его личность, учение и школа”, которая была издана на различных языках и содействовала популяризации и популярности психоанализа. Эмигрировал в США. Жил и работал в Нью-Йорке. Автор книг “Сексуальный голод” (1909), “Фрейд и его время” (1931) и др.

В. И. Овчаренко

ВИШОВАТЫЙ Андрей (1608—1678) — теолог, философ, один из основных деятелей социнианства в Великом княжестве Литовском и Польше. Внук Социна. Учился в Равковской академии (Сандомирское воеводство) у сторонников Социна,

в Лейденском университете и других учебных заведениях Европы. В Париже общался с Гассенди, в Гамбурге — с Гроцием. По возвращении был проповедником в социнианских общинах в Киевском воеводстве и на Волыни. После запрещения социнианства в Речи Посполитой эмигрировал в 1660 в Силезию, затем в Амстердам, где написал свои основные философско-религиозные сочинения (в 1665—1669 подготовил к изданию на латинском языке сочинения своих единомышленников “Библиотеку Польских Братьев” и в 1667 — главный свой труд — “О религии, согласной с разумом...”, издан в 1685). По своим взглядам В. — рационалист, продолжающий традиции С. Будного и Социна. Согласно В., только Разум — наивысший судья в вопросах религии и веры, он ведет к наивысшим истинам без помощи Откровения. Логическое познание имеет свои законы, приемлемые и для науки и для религии. Индивид имеет право на самостоятельное решение религиозных, философских и этических проблем (свою интерпретацию). Человеческий разум является естественным инструментом, данным Богом для познания и “распознавания” истины и лжи. (Истина истолковывалась В. в духе взглядов Декарта.) Учение Христа не может противоречить ни науке, ни философии. Таинства веры превышают способности человеческого разума, но не противоречат ему. Вера опирается на авторитет, а наука (знание) — на причинно-следственные связи. Воззрения В. и его единомышленников изучались корифеями европейской мысли (в частности, Лейбниц отвергал рационалистическое толкование В. христианского догмата Троицы). Они непосредственно предвзяли философию Просвещения.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ВЛАСТЬ — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. Традиция интерпретации В. в терминах воли (субъективной или коллективной) и дихотомии “господин — раб” восходит к Платону и Аристотелю. Преодолевая доминировавшие в средневековье сакральные представления о В., Макиавелли выдвинул идею о светском характере В., необходимой для сдерживания эгоистической природы человека и определяемой тактическими соображениями в отношениях “государь — подданные”. В доктрине европейского либерализма (Локк, Гоббс и др.) нашли свое развитие рационалистические взгляды на природу, источники и функции В. Работы Маркса и Энгельса сместили акценты на исследование политической В., основанной на классовых антагонизмах и определяемой в конечном счете материально-производственными отношениями. Проблема В. была систематически проанализирована в социологии М. Ве-

бера, который ввел понятие легитимности господства (признания В. управляемыми индивидами), выделил легальный, традиционный, харизматический виды, а также личностный и формально-рациональный типы В. В настоящее время при анализе В. принято рассматривать в качестве видов политическую, экономическую, государственную, семейную В., учитывать различные ее формы (господство, руководство, управление, организация, контроль) и методы (авторитет, право, насилие). Неклассические философские версии В. связаны со снятием оппозиции “правитель — подчиненный”, пересмотром понимания В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ницше. Он дезавуировал деятеля-субъекта как “присочиненного” к волевому акту. Безличная сила “воли к В.” лежит, по Ницше, в основании существования; познание мира, будучи “волей к истине”, оказывается формой проявления иррационального полифункционала “воли к В.” Идеи генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структуализма до “новых левых”. Фуко, исследуя комплексы “В. — знания”, рассматривал “структуры В.” как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки — Суверена) образования, специфика которых в том, что они — “везде”. Эта “вездесущность” В. задает ее новое видение как лишнего теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми полями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного; существуя в модусе самосокрытия, она обнаруживает свои подлинные “намерения” на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т. п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии. Р. Барт развивает и перерабатывает в русле “политической семиологии” ницшеанские интуиции об укорененности В. в “самом начале языка”. Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т. п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Р. Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. Более ради-

кальные трактовки В. содержатся в работах Делёза и Гваттари (В. как субпродукт “производства желания”), проясняющих бытийные аспекты В. через образы “В. ткани”, “В. организма” и т. д. Общая направленность неклассических концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию.

А. А. Горных

ВЛЕЧЕНИЕ (нем. *trieb*) — по Фрейд, стремление к удовлетворению неосознанной или недостаточной осознанной потребности субъекта, своеобразный первоисточник всякого психического движения и поведения организма, характеризующийся наличием источника энергии (силы), цели и объекта. Принципиального разведения терминов “В.” и “инстинкт” Фрейд не осуществил. Согласно Фрейд, В. происходит из внутренних источников раздражения и действует как постоянная сила, ориентированная на устранение возбуждения: “...под “влечением” мы понимаем только психическое представительство непрерывного внутри соматического источника раздражения в отличие от “раздражения”, вызываемого отдельными возбуждениями, воспринимаемыми извне. Влечение является, таким образом, одним из понятий для отграничений душевного от телесного. Самым простым и естественным предположением о природе влечений было бы, что они сами по себе не обладают никаким качеством, а могут приниматься во внимание как мерило требуемой работы, предъявляемой душевной жизни. Только отношение влечений к их соматическим источникам и их целям составляет отличие их друг от друга и придает им специфические свойства. Источником влечения является возбуждающий процесс в каком-нибудь органе, и ближайшей целью влечения является прекращение этого раздражения органа” (Фрейд). Согласно версии Фрейда, “...человеческие влечения бывают только двух родов. Либо те, что направлены на сохранение и объединение; мы называем их эротическими — в том смысле, как Эрос понимается в платоновском “Пире”, — или сексуальными влечениями, сознательно расширяя понятие “сексуальности”. Либо те, что направлены на разрушение и убийство: мы сводим их к инстинкту агрессии, или инстинкту деструктивности”. В. трактовалось Фрейдом также и как “наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния”, при этом постулировалось, что “психическое значение влечения повышается в связи с отказом от его удовлетворения”. Согласно точке зрения Фрейда, В. действуют постоянно, избирая своим объектом то, посредством чего

они могут достичь своей цели. Указывалось, что в числе объектов В. могут быть и части собственного тела. Фрейд полагал, что “влечения и их превращения суть конечный пункт, доступный психоаналитическому познанию”. (см. **Желание.**)

В. И. Овчаренко

ВНИМАНИЕ — сосредоточенность познавательной и практической деятельности субъекта в данный момент времени на определенном объекте или действиях. Физиологической основой В. является возникновение в коре головного мозга очага оптимальной возбудимости, вызывающее более или менее глубокое торможение окружающих участков. По активности субъекта в организации В. различают три вида В.: непроизвольное, произвольное и постпроизвольное. Непроизвольное В. — это сосредоточение субъекта на объекте в силу его особенностей как раздражителя. Непроизвольное В. — наиболее простой и генетически исходный вид В., вызываемый яркой эмоциональной окраской, силой и новизной раздражителя. Произвольное В., в отличие от непроизвольного, представляет сознательно регулируемое сосредоточение на объекте, определяемое поставленной задачей. Постпроизвольное В. возникает на основе интереса как проявление направленности личности и представляет собой сосредоточение на объекте в силу его ценности для личности. Выделяют также внешненаправленное (перцептивное) и внутреннее В. Внешненаправленное В. включено в перцептивную деятельность человека, внутреннее связано с осознанием личностью своего внутреннего мира, с самосознанием. Его объектами являются чувства, мысли, воспоминания. Основным свойством В., определяемые путем экспериментального исследования: объем, избирательность, устойчивость, распределение и переключение. Объем В. измеряется тем количеством объектов, которое может быть одновременно охвачено В. (у взрослого человека объем В. равен 4—6 предметам). Распределение В. выражается в возможности удержания в центре В. одновременно нескольких объектов. Переключение В. состоит в намеренном переносе В. с одного объекта на другой. Устойчивость В. проявляется в длительности сосредоточения его на объекте. Концентрация В. состоит в поглощении его одним объектом.

Т. В. Самушик

ВОЗМОЖНОСТЬ и ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ — модальные характеристики бытия, выражающие, с одной стороны, тенденцию становления, с другой — ставшую реальность. Если понятие В. выражает объективно существующую тенденцию изменения предмета, возникающую на основе

определенной закономерности его развития, то Д. — объективно существующее, наличное состояние предмета, конституированное в качестве фрагмента бытия. В широком смысле слова, Д., таким образом, есть совокупность всех реализовавшихся В. и предметно совпадает с феноменом наличного бытия. Выступая в качестве парных категорий, В. и Д. могут быть охарактеризованы с точки зрения взаимоперехода: В. возникает в рамках Д. как одна из тенденций и потенциальных перспектив ее эволюции, презентуя будущее в настоящем, воплощая тем самым эволюционный потенциал Д. (как, по примеру Аристотеля, статуя Гермеса в мраморной глыбе), а превращение В. в Д. (актуализация) порождает новые В. Однако претворение в жизнь одной из В., ее превращение в Д., означает в то же время и неосуществленность всех других, альтернативных В. (их сохранение в качестве В. или превращение в невозможность). Таким образом, в контексте взаимодействия В. и Д. конституируется категория невозможности как того, что не может быть артикулировано в качестве Д. ни при каких условиях и не может быть помыслено без нарушения логического закона непротиворечивости суждения. Наряду с этим, противостоят невозможности, В. противостоит и необходимости, т. е. тому, что не может не стать Д., в отличие от которой В. измеряет свой статус потенциальности с вариативной перспективой. (В связи с сопоставленностью Д. с необходимостью, В. — из соображений симметрии — ставится в соответствие со случайностью, которая характеризует В. или невозможности тех условий развития предмета, при которых В. — с необходимостью — превратится в Д.) Различные виды В. могут быть систематизированы как следующие типологические оппозиции: 1) формальная В., т. е. все то, что не исключено сущностными законами развития предмета и может быть помыслено в непротиворечивой форме в качестве потенциальных версий его развития (гегелевский пример о формальной возможности того, что турецкий султан станет папой Римским), и В. реальная, т. е. такая, которая не только может быть помыслена без нарушения законов формальной логики, но и сохраняет потенциал актуализации при ее сопоставлении с другими В. (в этом контексте конституируется понятие вероятности как количественной меры В.: “максимальная вероятность” означает акт превращения В. в Д.); 2) абстрактная В., т. е. такая, условия реализации которой, в свою очередь, выступают в качестве возможных, и конкретная В., превращение которой в Д. может быть осуществлено на наличном уровне развития предмета; 3) обратимая В., превращение

которой в Д. симметрично трансформирует статус прежней Д. в возможный (фигура маятникообразного взаимопревращения), и необратимая В., превращение которой в Д. придает прежней Д. статус невозможности. Термины В. (*dinamis*) и Д. (*energeia*) были введены впервые в “Метафизике” Аристотеля, однако объективно дифференциация актуального и потенциального существования обнаруживает себя уже в рамках натурфилософии, начиная со старших физиков: так, у Анаксимандра, Анаксагора, Демокрита Д. (т. е. наличный, эмпирически данный Космос) представляет собою лишь один из возможных вариантов организации исходного субстанциального начала как неограниченности В., причем эта В. обратима (например, ритмические пульсации космоизации и апейронизации мира у Анаксимандра, гераклитовский огонь, “мерами разгорающийся и мерами погасающий” и т. п.). Наряду с этим в философии элеатов оформляется апория о невозможности В., ибо сущее не может возникнуть ни из сущего (ибо в этом случае отсутствует реальное возникновение), ни из несущего (что невозможно). Аналогично в рамках мегарской школы (см. Сократические школы) оформляется идея о том, что возможной является только Д., ибо вне Д. не может быть В. (“возможность можно обладать только в акте”). На базе критики означенной аргументации (“такие утверждения упраздняют всякое движение и возникновение”) выстраивается концепция В. и Д. Аристотеля. В. связывается у Аристотеля с материальным, а Д. — с формальным началами, — под Д., таким образом, понимается то, что обрело форму, вид, эйдос. Аристотель интерпретирует взаимодействие В. и Д. в контексте процессуального изменения бытия (“осуществление того, что существует в В., есть движение”) при безусловном примате Д. (“существующее актуально возникает из существующего потенциально под действием существующего актуально”). Понятия В. и Д. лежат у Аристотеля в основе логической теории модальности, детерминируя классификацию суждений — по критерию модальности — на “ассерторические” (“суждения Д.”), “проблематические” (“суждения В.”) и “аподиктические” (“суждения необходимости”). В средневековой схоластике *energeia* и *dinamis* были переведены на латынь как *actus* (акт) и *potentia* (потенция), что обрисовывает основные векторы интерпретации их соотношения в рамках аристотелевской парадигмы. Однако многочисленные неортодоксальные ответвления и вариации схоластических концепций, задающие радикально новые ракурсы видения проблемы В. и Д., выходят далеко за границы этой схемы. В этом контексте наиболее плодотворна доктрина Иоанна Дунса Скота, интерпретирующего понятия В. и Д. в кон-

тексте модальной онтологии: В. рассматривается им как сфера концептуальной непротиворечивости, логическая В. иного мироустройства как альтернатива Д. В новоевропейской философии механицизм и радикальная ориентация на естествознание обусловили отрицание объективного существования В. как случайной (в связи с трактовкой случайности как проявления незнания): “случайным и возможным называется вообще то, необходимому причину чего нельзя разглядеть” (Гоббс). У Лейбница положение о всеобщей необходимости, исключающей какую бы то ни было В., фундирует известный тезис о сущем мире как единственно возможном и, следовательно, наилучшем. Наряду с этим в качестве гипотетической модели в философии Лейбница была выдвинута идея о “конкуренции” между различными В. как вариантами мира, в контексте которой была сформулирована мысль о своего рода шкале вероятностей реализации той или иной версии бытия. Критическая философия Канта трактует В. и Д. в качестве априорных категорий модальности: “что согласуется с формальными условиями опыта (что касается наглядных представлений и понятий), то это возможно... Что согласно с материальными условиями опыта (ощущение), то действительно... То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, существует необходимо”. В рамках гегелевской концепции осуществление синтетического рассуждения В. и Д.: В. выступает как абстрактный момент Д.: “В. есть то, что существенно для Д., но она существенна таким образом, что она вместе с тем есть только В. Реализованная В., конституировавшаяся в качестве Д., обретает все параметры существования: Д. есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего; Д. есть конкретное единство сущности и явления”. Высказанные в рамках классической философской традиции версии отношения В. и Д. (в частности, идеи Иоанна Дунса Скота, Лейбница, немецкой трансцендентально-критической философии) сыграли значительную роль в становлении модальных концепций семантического анализа в рамках неклассической философской парадигмы (Карнап, С. Кангер, Р. Монтегю, Хинтикка, С. Крипке, А. Прайор, А. Мередит, И. Томас и др.). Проблема взаимоотношения В. и Д. артикулируется в неклассической философии как проблема возможных миров (см. **Возможные миры**). Проблема В. и Д. актуальна и для социального вектора философствования, ибо принципиально статистическая природа социальных закономерностей имеет своим следствием шлейф нереализованных В., тянущийся за реализованной и свершившейся Д., и если для историка предметом изучения является только имевшее место быть (Д. исто-

рии), то для философа в качестве предмета выступают именно те веера канувших в Лету В., которые открывались каждым поворотным событием прошлого.

М. А. Можейко

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

тическую модель креации как абсолютно интерминированного акта: Бог в акте свободы воли, не руководствуясь никакими внешними факторами, творит мир, исходя из собственного нерелексированного импульса. В этой связи модальная логика Аристотеля переосмысливается Иоанном Дунсом Скотом — в духе средневекового реализма — как модальная теория бытия: наш мир как действительность, сущее, наличное бытие — лишь один из бесконечного множества потенциально возможных — в сопоставительном перфекте — миров, и причина реализации Богом этого, а не иного проекта принципиально непостижима даже для Божественного разума. Это очерчивает радикально новый горизонт трактовки свободы в европейской культуре. Трагуемая доселе как свобода воли — в силу ее артикуляции в социально-политическом приложении — свобода осмысливалась как отсутствие внешнего целеполагания, деятельность по собственному внутреннему побуждению (что конституирует свободу лишь на уровне субъективной составляющей деятельности, в принципе не снимая несвободы, задаваемой объективными параметрами внешней среды как условия протекания деятельности и позднее имплицитно зафиксированной в марксистском определении свободы как “познанной необходимости”). В отличие от этого, в скотизме сфокусированная на Бога свобода, сопрягаясь с абсолютностью любых возможностей, фактически оказывается тотальной. В новоевропейской философии идея В. М. актуализируется Лейбницем в контексте проблемы необходимости и случайности: “необходимо истинное” трактовалось им как универсально характерное для всех без исключения В. М., а “случайно истинное” — как встречающееся лишь в некоторых из них. Обрисованные философские идеи задают в европейской культуре вектор, инспирирующий фундаментальную разработку проблемы В. М. в рамках логической семантики и вероятностной логики (вплоть до рассмотрения интерпретации как процедуры конституирования В. М. как предметных). “Принцип терпимости” Карнапа, позволяющий произвольно задавать параметры как игровой речевой коммуникации, так и концептуального конституирования онтологий, задает вероятностную глубину артикуляции идеальных объектов, выступающих сферой верификации любого формализма (“описания состояния”) как В. М. вне прямой онтологизации. В аналитической философии С. А. Крипке фиксируется примат объективной модальности (модальность *de re*) над языковой модальностью (*de dicto*). В этом контексте в работах Крипке оформляется концепция “имен собственных” как очерчивающих свои десигнативные значения, не апплицируясь однозначно на предметный денотат. В от-

личие от имен-десигнаторов, изоморфно сопряженных с предельно определенным денотатом и выполняющих свою референтную функцию в любом из В. М., “имена собственные” в иных В. М., сохраняя свое десигнативное содержание, могут иметь в качестве денотата иную предметную область. Семантика В. М. как модальная концепция в контексте неклассической логики была разработана Хинтиккой с учетом игровой интерпретации логических процедур (см. *Языковые игры*). Серьезное содержательное продвижение проблематики В. М. было осуществлено в работах С. Кангера, Р. Монтего, А. Прайора, А. Мередита, И. Томаса и др. В силу принципиально статистической природы закономерностей исторического процесса социально-философская прогностика не может не конституироваться в качестве моделирования гипотетических В. М., понятых в строго социальном смысле — как миры возможных социальных жизнеустройств. В этой связи любой транзитивный период истории — это потенциальный звездный час философии, обладающей интеллектуальным и прогностическим потенциалом для удовлетворения социальной потребности в перспективных моделях развития и стратегиях социальных реформ и т. п. Реализация философией своей прогностической функции применительно к социальной сфере, предполагающая в качестве своего исходного нулевого цикла трактовку наличного социального устройства как существующего “не более так, чем иначе”, оказывается далеко не индифферентной для социального контекста и воспринимается отнюдь не в академической шкале ценностей, остро ставя проблему соотношения философии и власти. В этом контексте адекватная реализация философией своей исконной прогностической функции требует в качестве своих условий демократического государственного устройства и соответствующего ему идеала плюральности мнений. Идеальный вариант функционального соотношения философии и власти может быть эксплицирован как последовательное моделирование философом (на основе ретроспективного изучения исторического опыта) прогностических сценариев возможного развития системы, исходя из ситуации, сложившейся к моменту создания прогноза; последующие их оценка и селекция субъектом принятия политических решений и, наконец, принятие решения со знанием дела. В тоталитарном же контексте эта последовательность оборачивается с точностью “до наоборот”: исходным пунктом выступает принятие волевого решения власти, философии же вменяется в обязанность не свойственная ей апологетическая функция, что влечет за собой своего

рода паноптизм по отношению к философским исследованиям со стороны власти, инспирирующий, в свою очередь, вымывание креативных кадров из исследовательских направлений социальной ориентации. Предметная структура философии перестает воспроизводиться, а приток конъюнктурных кадров в данные области лишь усугубляет проблему. История демонстрирует огромное число примеров такой ситуации: от государственного управления Древнего Китая, блокирующего интеллектуальный потенциал нации посредством системы мандарината и сведшего на нет постконфуцианскую социально-философскую проблематику в китайской культуре этого периода, до советского опыта идеологизации философии, блокировавшего креативно-прогностический потенциал социальной философии в силу своей альтернативности самой возможности концептуального моделирования В. М. (См. также *Виртуальная реальность, Возможность и Действительность, Невозможность, Событийность.*)

М. А. Можейко

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

на самые разные сферы культуры и социальной жизни, выдвинувшего идеал активности человека как творца своего земного бытия, способного постичь и обратиться к себе во благо все богатство окружающего мира. Гуманизм нес в себе огромный потенциал светскости и рационализма, открывающих путь научному знанию. Принципиальное значение для понимания особенностей и исторического места В. имеет проблема отношения к античной и средневековой культурам. Если по отношению к первой утвердилась мысль о необходимости восстановить преемственность, то по отношению ко второй подчеркивался разрыв. Решительное наступление против схоластики начал уже Петрарка, выступивший против ее формально-логического метода, ее несредоточенности лишь на метафизических вопросах бытия, предпочтения естествознания гуманитарным дисциплинам. Потребность в осмыслении сущности человека, его духовного мира вела к общей переоценке роли гуманитарного знания, литературы и искусства. На первый план выдвигались этика как “наука жизни”, а также философия, риторика, педагогика, история. В роли духовного авторитета выступила античная культура. Прежняя модель усвоения античных идей, принятая в средневековье, была ограничена религиозными профессиональными потребностями, античные авторы изучались в отфильтрованном виде через патристику и схоластику, по цитатам. Гуманисты же обратились непосредственно к первоисточникам как языческой, так и древнехристианской традиции; от византийских ученых они заимствовали представление о культурном единстве святоотеческой литературы Запада и Востока, что в значительной степени определило и внеконфессиональное отношение гуманистов к христианству, противопоставивших позиции богословов широкую трактовку единства христианской и языческой культуры, предполагавшей не реставрацию язычества, а множественность источников истины, нравственную пользу античных сочинений, универсальный характер христианской религии. Христианство получает истолкование в качестве всеобщей этической нормы, завершающей и совершенствующей, но не отвергающей достижения античной культуры. Мыслители В. стремились к объяснению существования единого бесконечного материального мира из него самого, понимали его как мир, подчиненный причинно-следственным закономерностям. Натурфилософы (Телезио, Патрици, Кампанелла, Бруно, Парацельс), находясь под воздействием успехов естествознания и античной философии, разрабатывали проблему материи. Атомистическую концепцию развивали приверженцы эпикуреизма — Валла, Монтень, Галилей, пантеистическую — Кардано, Николай

Кузанский, Бруно (из идеи единого бытия выводилась множественность вещей материального мира, при этом предполагалось, что целое — Вселенная — отражается в любой своей части индивидуально, в том числе и в человеке, высшем совершенстве природы). Вопрос о движении и его источниках решался большинством философов стихийно-материалистически или пантеистически; в качестве движущей силы выступало неотделимое от материи разумное начало. В гносеологии опыт, чувственность представляли как важнейший, первый шаг в процессе познания, далее выделялись следующие ступени — рассудок, разум и дух (или интуиция у Николая Кузанского). Утверждение великой силы разума и логической деятельности вело к математизации интеллектуальной деятельности. С помощью теории двойственной истины (Николай Кузанский, Помпонацци, Галилей) обосновывались права человеческого разума на самостоятельное исследование, при этом ограничивалась сфера влияния церковной догматики. Эпоха В. была временем первых выступлений зарождавшейся буржуазии против экономических и политических установлений феодализма, отсюда — напряженный интерес к осмыслению социально-политической практики. В политической мысли В. можно выделить два основных направления — республиканское, сочетавшее в себе традиции отстаивания городских свобод с идеями суверенитета (Э. Ла Бозси, Монтень, И. Альфизий), и абсолютистское, обосновывавшее необходимость сильной монархической власти (Макиавелли, Гвиччардини, Ж. Боден). В “гражданском гуманизме” доминировали идеи патриотизма, служения государству, общественной активности, основанной на подчинении частных интересов граждан общему благу; с другой стороны, подчеркивалось, что именно участие в общественной жизни дает личности возможность наиболее полно раскрыть свои способности, наилучшим образом обеспечивая нравственное совершенствование отдельных граждан и общества в целом. В решении этико-политических вопросов в античной традиции приоритет отдавался Аристотелю и Цицерону. В эпоху В. появляются и первые социальные утопии, в которых были представлены основные принципы идеального общественного устройства (Мор, Кампанелла, Мюнцер). В то же время происходила секуляризация искусства и освобождение художника из-под опеки церкви. Возрождалась античная теория подражания — мимесиса. Для того чтобы найти объективные критерии прекрасного, художнику необходимо изучать анатомию и математику как основу пропорций, — такую позицию отстаивали Леонардо да Винчи, А. Дюрер, Микеланджело, Л. Б. Альберти, Пьеро делла Франческа, Рафаэль

и др. “Подражание природе” сочеталось с культом античного художественного наследия. Однако в основе широкого возрождения классики лежало стремление не к имитации, а к обновлению, построению новой культуры. (См. также *Философия Возрождения*.)

А. Р. Усманова

ВОЙНА — экстремальное явление общественной жизни, организованная вооруженная борьба между государствами, либо их коалициями (и соответственно вовлеченными народами), либо между социальными группами или же этносами общества, выступающая продолжением их политики (а равно намерений политического характера) насильственными средствами при антагонистических (враждебных, непримиримых) отношениях. В. — специфический социальный конфликт, применение (указанными субъектами) вооруженного и любых используемых в этом качестве средств насилия как способа достижения политических целей и разрешения общественных противоречий политического характера; крайняя, экстремальная форма разрешения межгосударственных либо внутригосударственных политических противоречий. Инвариантные, сущностные признаки В. позволяют рассматривать данный феномен объективно только применительно к социуму, определенному уровню развития и конкретному характеру социально-политических отношений. Категориальное определение сущности явления В. исключает в научном оперировании различные “расширительные” интерпретации данного понятия, нередко применяемые на бытовом уровне и отстаиваемые некоторыми философствующими школами. В частности, распространение его на техносферу (В. машин), биосферу (борьба за существование в природе) и др., где понятие В. либо метафоризируется, либо отождествляется с более широкими понятиями “борьбы” и “насилия”, вследствие чего усматривается феномен В. не только у животных, но и у насекомых и во всем физическом универсуме как “факт природы”, — такие подходы встречаются в науке серьезные возражения. С объективных позиций переоцениваются также “избыточно” классовые (акцентированные философской школой марксизма-ленинизма) аспекты определения сущности В. — В. как вооруженное насилие в политических целях — объективная реальность, которую необходимо учитывать, анализировать и предвидеть пути его возможного использования. Как самостоятельная научная проблема В. активно изучается с середины 20 в. отраслью современной политологии — военной политологией (фигурирующей в западной науке под названиями “полемология” (наука о В.), “вайленсология” (наука о насилии)). Военная политология есть наука о роли воен-

ной силы во внешне- и внутривнутриполитических отношениях и ее использования субъектами политики (власти) для отстаивания своих интересов. Всестороннее развитие новейших комплексных знаний о В. обеспечивается также соответствующими исследованиями других наук. Предметом философских исследований феномена В. выступают проблемные вопросы: о сущности В. как общественном явлении и ее историческом генезисе; о месте В. в ряду цивилизационных явлений и ее роли в истории — влиянии на социальное развитие; об основных типах и видах В. различных исторических эпох; о глубинных закономерностях и тенденциях изменения сущности В.; о возможностях и условиях устранения В. из жизни общества и др. Специфическое содержание В. — вооруженная борьба — исследуется совокупностью дисциплин, представляющих непосредственно военную науку (теория военного искусства — стратегия, оперативное искусство, тактика, в которых развиваются теоретические основы планирования, подготовки, ведения и всестороннего обеспечения военных действий соответствующего масштаба; теория военного строительства, исследующая вопросы состава и организации, структуры и технического оснащения вооруженных сил в мирное и военное время, системы их отмобилизования, комплектования и развертывания, подготовки резервов, организации военной службы и другие вопросы; теория воинского обучения и воспитания, разрабатывающая формы и методы оперативной боевой подготовки, формирования необходимых боевых качеств личного состава, слаживания подразделений, частей, соединений с целью обеспечения высокой боеготовности и боеготовности вооруженных сил как главного и решающего средства ведения В., а также ряд других специальных теорий — отраслей общественных, естественных и технических наук, обеспечивающих потребности военного дела). Наряду с этим В. как сложное социально-политическое явление изучается в историческом (история В.), правовом (военное право) и иных аспектах. В системе современных, активно развивающихся философских знаний о В. превалирует, являясь широко признанной, концепция рассмотрения В. исключительно как феномена политической истории общества, как социального политического фактора. Генезис В. как социального феномена объективно рассматривается во взаимосвязи со становлением государственности народов и появлением политики как специфического вида государственной (общественной) деятельности. Элементы В. выявляют в недрах древности и отчетливо обнаруживают себя на цивилизационной ступени так называемой “военной демократии” периода разложения первобытнообщинного строя, отмеченной Морганом в рабо-

те “Древнее общество” (1877) именно тогда “...война и организация для войны становятся... регулярными функциями народной жизни”, являя “хозяйственный промысел” грабежа других племен, а позднее и соплеменников. На последующих этапах цивилизационного развития В. обретает и другие конкретные функции (экспансия, карательную — подавление, насильственного “переустройство мира” и др.), реализуемые как исторически необходимые. То есть В. — феномен, имеющий конкретно-исторические предпосылки, условия, реальные начало и пределы своего развития, функции в общественной практике, в цивилизационном процессе. В. и общество, а точнее, государство и В., политика и В. рождаются и эволюционируют вместе, в объективной, органичной взаимосвязи. Как социально-политическое явление, В. имеет исторически преходящий характер. Действительно, примерно 6000-летний период истории человечества (народов, перешедших к государственности), как констатирует наука, сопряжен с явлением В. (и все они входят в содержание политики), которых произошло уже более 14,5 тыс. больших и малых, в том числе две мировые В. 20 в.; в их ходе и по их причине погибло, умерло от голода и эпидемий свыше 3,6 млрд человек, уничтожены неисчислимы и невозполнимы материальные и духовные ценности многих цивилизаций. Глубинными закономерностями генезиса и эволюции В. во взаимосвязи с политикой государств всецело определяются также объективная возможность устранения В. (альтернативной политикой) из общественной практики и неизбежность эпохального перехода народов к всемирной истории без В., открывающего совершенно невиданные цивилизационные перспективы. Вызревание основополагающих научных идей о социально-политической природе В., ее исторически преходящем характере и условиях полного устранения ее из жизни общества находит свое отражение в многочисленных историко-философских данных и получает дальнейшее принципиальное развитие в современных исканиях общечеловеческим разумом конкретных путей освобождения от кровавого Молоха. Взгляд на В. как на социальное зло формируется уже в глубокой древности. В ветхозаветной книге “Бытия”, в древнегреческой мифологии, скандинавской “Эдде”, древнекитайском трактате “Дао дэ цзин” и других источниках протест против В. облекается в форму мечтаний о безвозвратном минувшем “золотом веке”, когда все люди были братья и не знали В. Стремление раскрыть природу В. свойственно общественной мысли начиная с рабовладельческой эпохи. Первые шаги в этом направлении

осуществили древнекитайский полководец и мыслитель Сунь-цзы (6—5 вв. до н. э.), древнеиндийский брахман Чанакья (4 в. до н. э.), древнегреческий историк Фукидид (5—4 вв. до н. э.), отмечавшие связь В. с состоянием жизни народов и государственным деяниями. Древнегреческие философы (Демокрит, Платон, Аристотель и др.) сделали значительный шаг в анализе социальной природы В. Отмечая, что первобытное состояние людей отличалось естественным господством грубой силы, категорически отрицаются присущность В. первобытному “дикому” обществу, а также суждения о В. как извечном, естественном состоянии общества. Столкновения древних мигрирующих племен или так называемые “древние В.” действительно по сути своей не В., так как совершенно не представляют собой специфической деятельности племен. Демокрит одним из первых поставил вопрос о происхождении В. и попытался ответить на него. Генезис В., согласно его учению, обусловлен экономическими и социально-политическими причинами, имущественным неравенством людей: как правило, на этой почве между людьми возникают всевозможные раздоры и конфликты, и особенно часто они происходят в том государстве, где царит произвол и увеличивается бедность граждан. Среди причин В. и внутренних коллизий Сократ называл несовершенство человека; невозможность людей разобраться в смысле добра и зла; нарушение законности в государстве по воле правителей. Платон в диалоге “Протагор” определяет В. как “часть искусства политического”. Согласно “Государству” Платона, понятия “В.” и “раздор” различны не только как “столкновения между чужими” и “... между своими”. В. рельефно выступает при этом прежде всего целью и одной из основ становления рабовладельческой государственности, т. е. политическим законом ее развития. Поскольку численность рабов (в основном плененных) зависит от частоты В., которые ведет государство, начинается “...бесперывная война между всеми государствами” (“Законы”). В. становится естественным состоянием общества, узаконенным способом приобретения рабов и захвата чужих территорий. Главенствующим принципом социального развития, по мысли Платона, является право сильного над слабым. Однако устроитель совершенного государства не следует устанавливать законы “ради военных действий”, а, напротив, следует устанавливать “законы, касающиеся войны, ради мира”. И “среди распрей” должно, по Платону, “помнить о мире” (“Государство”). В органичной взаимосвязи с политической и другими сторонами общественной жизни рассматривает В. также Ари-

стотель (“Политика”), обращая внимание на основные стороны ее содержания, прежде всего цели, преследуемые вооруженным насилием, и непосредственно вооруженную борьбу. Объективный научный факт — именно с обретением политического содержания В. приобрела развитые формы и вызвала к существованию собственные постоянно действующие, обеспечивающие ее социальные институты (вооруженные силы). Сущностная связь между В. и политикой осмысливалась и в последующие века. Сложность понимания такого социального явления, как В., вводила, однако, в заблуждение не одно поколение мыслителей прошлого. Высказать мысль о том, что В. — это не некое самостоятельное социальное явление, а вторичный, зависимый от политики феномен, удалось не многим. Философский вывод о сущности В. сделал в 19 в. немецкий военный теоретик К. фон Клаузевиц (1780—1831), сформулировав ее классическую формулу. В., писал он, “...есть не что иное, как продолжение государственной политики иными средствами”; В. — “...не только политический акт, но и подлинное орудие политики, продолжение политических отношений, проведение их другими средствами” (“О войне”). В историческом развитии общественной мысли в отношении к В. примечательны следующие вехи. В период Римской империи возникает концепция космополитического *PAX Romana* — насильственно экспансируемого мира, поддерживаемого военным могуществом Рима. Не однажды в истории она служила идейным ориентиром формирования (и существования) посредством крупномасштабных военных экспансий различных империй или так называемой “цивилизаций военного типа” (Спенсер), находя свое отражение в политике (великодержавности, гегемонизма, неоглобализма и т. п.) некоторых государств вплоть до современности. В развитии христианско-теологических воззрений на В. принципиальными являются идеи о “греховности” В., несовместимости ее с учением Христа (Климент, Ориген, Тертуллиан), не исключающие, однако, признание принципа “священной” В. в защиту Веры и Отечества (концептуально обоснованного еще Августином и Фомой Аквинским). В 16—17 вв. гуманистами (Мор, Эразм Роттердамский, Рабле, Монтень, Гроций и др.), выступавшими с резким осуждением В. (феодалской эпохи), впервые выдвигаются идеи ограничения разрушительного действия В. Примерно с 17 в. появляются гуманистические (еще весьма идеалистические по своему содержанию) проекты “вечного мира” (Э. Крюсе — 1623, Дж. Беллерс — 1710, Кант — 1795). Представителями общественной мысли 18 в. (Монтескье, Дидро, Руссо, Вольтер) В. критикуется как социальный пережиток “варварской эпохи”, осужда-

ются военные завоевания и насилие, выдвигаются и отстаиваются идеи равноправия народов. С 19 в. в антивоенную аргументацию активно включаются (Оуэн, Фурье, Маркс, Энгельс, Ленин) идеи переустройства общественной жизни на социалистических и коммунистических началах как условия закономерного устранения В. в новейшую эпоху человечества. Когда “трудящиеся классы” приобретут решающее влияние в государстве, как полагал в свое время Чернышевский, “исчезнет всякая возможность войн”, грядет установление нового нравственного мира. Глубокий нравственный анализ проблемы В., впервые подойдя к рассмотрению ее с позиций нравственно-культурных измерений, осуществил В. С. Соловьев. В., отмечает он, не только социально-политическое явление, но также, и даже главным образом, феномен духовно-культурной сферы жизни, острой ее проявление духовного конфликта различных культур; в тождественности истории человечества с историей В. видится “хронический недуг человечества” (“Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории”). И причины В. и определяющие условия их устранения В. С. Соловьев связывал прежде всего с нравственно-духовной сферой жизни людей. Развитие этих идей продолжили затем в начале 20 в. Бердяев, Е. Н. Трубецкой и др. В 20 в. человечество, пережившее две мировые войны, угрозу ядерного апокалипсиса и сотни локальных военных конфликтов, провозглашает высочайшей значимости идеи: В. не может быть более продолжением политики насильственными вооруженными средствами, самоисключающими как оружие массового уничтожения (ядерное, химическое, биологическое, лучевое и др.), так и в принципе применение таковых средств, угрожающих гибелью всей цивилизации; актуальной практической задачей мирового сообщества становится созидание ненасильственного мира. Наличие оружия массового уничтожения опровергает неизбежность вывода ортодоксального клаузевицизма о сущности В., поскольку совершенно очевидно, что такое оружие нельзя ни ограничить, ни контролировать таким образом, чтобы его можно было использовать для достижения какой-либо политической цели. Формируется и утверждается теория “неоклаузевицизма”, сущность которой заключается в обосновании доктрины достижения превосходства над противником через неприменение силы и оружия. Современные процессы “демилитаризации” общественного сознания выдвигают и постоянно генерируют целую систему идей (и концепций) относительно причин, сущности, социального характера современных войн и военных конфликтов, влияния на них бурных политических процессов, происходящих в большинстве государств и регионов ми-

ра. Широко известны имена философов, политологов, специалистов по этим проблемам, таких, как: Ю. Галтунг, Д. Бенерджи, Боуддинг, Ч. Москос, В. Шеелен, Б. Фликенштейн, А. Раппопорт, Г. Хаген, Дж. Эберли, С. Благоволин, Б. Каневский, А. Лилов, Е. Рыбкин и др. Общеизвестна роль в разработке философской проблематики В. европейских и американских исследовательских центров. Среди них: Королевский институт международных отношений (Великобритания), Институт общественных отношений при Бундесвере (Германия), Центр российского и евроазиатских исследований Монтеррейского института (США), Центр по контролю над вооружениями (Канада), Центр оборонной информации (США), Российская ассоциация “Арма и общество” и др. Решение проблемы “мир или выживание” американский ученый А. Клод видит, например, в правильной постановке вопроса “силового менеджмента” в масштабе всего мира. Он исходит из того, что сила не может быть ликвидирована, так как человеческие группы будут всегда в состоянии причинять друг другу ущерб, в чем мы убеждаемся на протяжении всего человеческого существования. Если на данном этапе развития люди не в состоянии уничтожить разрушительные силы, то необходимо тогда стремиться к повсеместному управлению ими, “разумно” увязывая их (Ф. Дайсон) с дипломатией и моральными проблемами. Согласно концепции американского социолога Ч. Москоса, по мере эволюции современных государств от “общества готовности к В.” к “обществу сдерживания В.” и от него к “обществу отрицания В.” соответственно изменится статус и функции вооруженных сил (Москос Ч. “Вооруженные силы в “обществе отрицания войны”). После Второй мировой войны широко распространение получили идеи ненасильственной борьбы в политических процессах современности. Эти идеи, возникшие еще в середине века в Европе, акцентированные Л. Н. Толстым в философии “непротивления злу насилием”, развитые в трудах Эмерсона, Торо и др., наиболее глубоко продолжение получили в философии “гандизма” М. Ганди. Активно руководствуются ими пацифистское движение, отвергающее любые В., а также творцы нового мира, основываемого на принципах ненасилия (см. *Ненасилия философия и этика*). Однако философская формула сущности В., данная Клаузевицем, отнюдь не утратила своего научного и практического значения. В целом, хотя и получив ряд истолкований в новейших научных интерпретациях, она принимается всеми в качестве исходного положения философского, политологического и иного анализа В. Уже полтора столетия признано, что данная формула наиболее полно характеризует сущность В. в ее связи с политикой. Она,

как в фокусе, собирает все важнейшие связи и отношения процесса В.; к этому “фокусу” ведут глубинные корни, питающие В., их вызревание в недрах социально-экономической жизни. Дело в том, что все политические интересы, которые реализуются в процессе В., продиктованы более глубокими экономическими и социально-классовыми интересами. Сама политика выступает лишь концентрированным выражением всех этих интересов. Отсюда идут все последующие связи, определяющие смысл развязывания, ход, развитие В. Любая из В., осуществляемых в настоящее время в так называемых “горячих точках” планет, является продолжением политики тех или иных государств, народов и наций, со всей очевидностью выражающей прежде всего их материально-экономические и другие определяющие интересы (объективная глубинная причина войн по историческим и современным данным). Методологически значимым для формирования отношения к В. либо военному конфликту (в широком смысле обозначает любые военные коллизии, в том числе и мировые войны, в узком — ступень, предшествующую высшей стадии конфронтации — войне) является их социально-политическая оценка. Она объемлет определение “статуса” В. (конflikта, военной акции) в переживаемый исторический период, ее направленности (прогрессивности или реакционности) по ее социально-политическому характеру. Определение социально-политического характера В. — коренной вопрос оценки ее сути. По социально-политическому характеру В. классифицируют на справедливые (любая В. в защиту, оборонительная или отечественная, а также национально-освободительная), несправедливые (любые агрессии и колониальные захваты), несправедливые со стороны всех вооруженно конфликтующих участников. В настоящее время мировое сообщество полагает необходимым руководствоваться в оценке социально-политического характера В. не только критерием национальных интересов, но вместе с тем и критерием соответствия В. нормам международного права. Сами виды и формы применения военной силы разнообразны. По конкретным основаниям В. классифицируют на внутренние (гражданские или вооруженные конфликты немеждународного характера), внешние (межгосударственные, коалиционные или международные вооруженные конфликты), их предтечи или последствия — военные конфликты и другие виды применения военного насилия (интервенции, акции, демонстрации силы, “карательные” меры, военные перевороты). В. могут быть глобальные и локальные (ограниченные, региональные военные конфликты различной степени интенсивности). Аполлетике В. со стороны милитаристски наст-

роенных сил, традиционно опирающихся на идеи о “вечности” и фатальности В. (Протагор, Горгий, Шпенглер, Ницше, Фрейд и др.), о позитивной роли В. как некоей “целительной силы” в жизни государств и народов (Гегель), своеобразной “гигиены мира” (Маринетти), устраняющей растущую “перенаселенность” планеты (Мальтус), в том числе “неполноценными расами” (Гитлер), и обеспечивающей геополитически необходимое “жизненное пространство” более цивилизованным народам (Р. Челлен, Ф. Ратцель, К. Хаусхофер, Н. Спикмен), о значении В. как фактора ускорения прогресса и неизбежности цивилизационных В. (С. Хантингтон), — всей этой “философии милитаризма и В.” разумом человечества противопоставляются подлинно жизнеутверждающие философские идеи мира, формирования общими усилиями государств всеобъемлющей системы международной безопасности на принципах ненасилия. Отвергается логика страшных энтимем: “хочешь мира — готовься к В.”; “вооруженный мир — самая надежная гарантия безопасности”; “ядерное оружие — гарант мира, силы и суверенитета как больших, так и малых государств”, “необходимо каждому государству иметь такую собственную безопасность, которая бы подрывала безопасность другого государства”; “силовое наказание противника” и т. п. Утверждаются альтернативные принципы: осмысление ядерных реалий, факторов целостности и взаимосвязанности мира; отказ от угрозы военной силой и применения ее; уважение суверенитета и суверенного равенства государств, невмешательство во внутренние дела друг друга; разрешение споров (преодоление антагонистических отношений) исключительно мирными средствами; предотвращение экспансий срывом преступных планов соперничающих государств по переделу мира, предотвращение эскалации начавшихся военных конфликтов; гуманизм и мирное сосуществование, развитие сотрудничества государств, общее решение глобальных проблем. Существует и действует ряд договоров межгосударственного гуманитарного права (МГП), запрещающих применение некоторых видов оружия и методов ведения В. К ним относятся: Гаагские Конвенции, 1907; Женевская Конвенция о защите гражданского населения во время В. от 12 августа 1949; Гаагская Конвенция о защите культурных ценностей во время вооруженного конфликта (1954); Конвенция о запрещении бактериологического (биологического) оружия (1972); Конвенция о запрещении военного или любого враждебного использования средств воздействия на природную среду (1976); Конвенция о запрещении

или ограничения применения некоторых видов обычного оружия, которые могут считаться наносящими чрезмерные повреждения или имеющими неизбирательное действие (1980); Конвенция о запрещении производства, хранения и накопления запасов химического оружия и его уничтожении (1993) и др. Мир уже давно перешел ту грань, за которой В. стала неприемлемым орудием политики (см. также *Информационная война, Экстремальная ситуация*).

Н. П. Баранов

ВОЛАН (Волян) Андрей (1530—1610) — политический деятель Великого княжества Литовского, идеолог реформации, философ и правовед. Учился в университетах Франкфурта-на-Одере и Кёнигсберга. Как полемист выступал как против католических теологов, главным образом иезуитов, так и против радикальных реформаторов — социниан. Его работы, направленные против иезуитов, были переизданы в Германии и Франции. В. — автор сочинений “О политической или гражданской свободе” (1572), “Размышления над посланием божественного апостола Павла к эфесцам” (1592), “О счастливой жизни, или наивысшем человеческом благе” (1596), “О государе и его личных добродетелях” (1608) и др. В. развивал учение о естественном происхождении общества, государства и права, склонялся к мысли о том, что в истории решающую роль играет субъективная деятельность людей, а не божественное провидение. В сочинении “О государе и его личных добродетелях” на основе добродетелей античной этики, пересмысленных с позиций реформированного христианства и ренессансного гуманизма, создал образ идеального человека и гражданина. В. исходил из идеи об определяющем влиянии морали на социально-политические институты общества.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ВОЛОШИНОВ Валентин Николаевич (1895—1936) — российский философ, поэт и музыкант. Окончил Двенадцатую Петербургскую городскую гимназию (1913). В 1913—1917 учился на юридическом факультете Петроградского университета. Оставил учебу из-за материальных трудностей. В 1918 работал председателем Исполкома сотрудников Петроградского окружного народного суда и заведующим канцелярией уголовного отдела. В 1919—1922 работал в Неделе, Витебске и др., где занимал различные административные должности и преподавал музыку, историю литературы и драматургии, эстетику и пр. Исследовал философские проблемы психоанализа и языка. Сотрудничал с М. М. Бахтиным, которому, согласно весьма дискусионной, но распространенной версии,

полностью или частично приписываются основные прижизненные публикации В. В 1922 вернулся в Петроград и продолжил обучение в университете на факультете общественных наук. Специализировался по этнологии и лингвистике. После окончания университета (1924) работал на научных должностях и был аспирантом Института сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ). В должности доцента и профессора преподавал гуманитарные дисциплины в педагогическом институте им. Герцена и других вузах Ленинграда. В статье “По ту сторону социального. О фрейдизме” (1925) и главным образом в книге “Фрейдизм. Критический очерк” (1927) дал подробное и квалифицированное изложение основных психоаналитических идей. Автор работ по проблемам поэтики, философии и истории музыки, лингвистики, в том числе “Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке” (1929) и др.

В. И. Овчаренко

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

тивным причинам, которые не могут быть описаны математическими законами. К таким причинам принадлежат “Бог” и “конечная причина”. Механицисты отбрасывают возможность суперрадитивного обобщения человеческой сущности, подчеркивая непротиворечивость проведения принципиального отказа от идей типа “конечных причин”. Однако, по возражению В., это опровержение относится только к полаганию возможности несуществования Бога и никак не касается доказательства невозможности существования Бога. Бытие Бога все же мыслимо, а значит, возможно. Отсюда — Бог скорее существует, чем не существует. Противоположность двух установок (на аддитивность и суперрадитивность) вынуждает признать лишь немыслимым ясным образом суммы божественных качеств. Установить и обсудить атрибуты Бога человек не в состоянии. Будучи бытием конечным, он не в силах постичь природу божественного бытия. Отталкиваясь от этого тезиса, В. развернул философскую критику теологии: “Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, теологи принимают божественные решения”. Разделяя позиции сенсуализма Локка и натурфилософии Ньютона, В. называл теологией всякую внеопытную метафизику. На этом основании В. отвергал учение Декарта о вечной душе и врожденных идеях как своеобразную теологию. Таким образом В. упрекал как механицистов, так и теологов. Первых — за односторонний редукционизм всех природных явлений к математическим законам. Вторых — за некритическое учение (наподобие теории о божественных атрибутах). Подлинная философия, по В., должна быть автономна от механицизма и от теологии. По утверждению В., метафизические рассуждения заключают в себе некоторую долю вероятности. Философия строит лишь правдоподобные гипотезы, выполняя эвристическую функцию, и не должна претендовать на точное знание. В. однозначно коррелирует теологию и политическую борьбу. Теологи “питают честолюбивые чаяния главарей сект, но кончается это обычно тем, что они стремятся стать во главе партий”. Эффективность отношений государства предполагает “фанатизм народа”, поэтому каждая “партия” имеет определенную религию. Теология преследует частные корпоративные интересы и не выходит на уровень интересов общества в целом. Подлинная же мера добра и зла — благо общества, следовательно, мораль не может быть связана с “теологическим мнением”. Общество в целом нуждается не во многих теологических религиях враждующих “партий”, а скорее в одной естественной (государственной) религии, которая представляет собой философскую веру в Бога (деизм). Если теологическая религия — “мать фанатизма,

гражданских раздоров, враг рода человеческого”, то религия государственная — основа порядка и законодатель общественной морали. Мировая история видится В. высшим судом человеческих мнений. Поскольку все действия людей основываются на каких-то убеждениях, борьба мнений выступает в форме движущего фактора исторического процесса. Именно поэтому история народа оказывается неотделимой от его культуры, нравов и обычаев. В категорически отвергает идеи провиденциализма. По его мнению: а) далеко не все в истории может складываться к лучшему; б) исторический процесс являет собой не более чем хаос единичных событий, где каждое событие вызвано определенными причинами, но во взаимодействии этих причин невозможно уловить какую-либо закономерность. Вместо теологического способа рассмотрения истории В. предлагает иной — философский. В связи с этим он ввел в научный оборот термин “философия истории”. Просветительская деятельность В. затронула все основные культурные феномены своего времени, включая религию, государство и историю.

А. Н. Шуман

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679—1754) — немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор идей Лейбница, подвижник внесения широких знаний в народ. Творческую деятельность В. начал с теологии, затем перешел к философии и математике. С 1706 становится профессором в Г. Халле, где читал лекции по всем разделам философии и исключительно на немецком языке, что в те времена было большой редкостью (не случайно считается, что именно В. положил начало немецкоязычной системе философских понятий). В Халле В. основал первый немецкий научный журнал. По сравнению с протестантскими богословами тогдашней Германии В. был свободомыслящим мыслителем и поборником идей рационализма, что повлекло на него гнев прусского короля Фридриха Вильгельма, который выслал В. из Пруссии. В. переезжает в Кассель, становится первым философом Марбургского университета, где его лекции посещал М. В. Ломоносов, избирается членом академий Лондона, Парижа, Стокгольма, приглашается вице-президентом в Российскую Академию наук. Находясь под влиянием идей Декарта, Спинозы, отчасти Локка и главным образом Лейбница, В. всю жизнь с невероятным педантизмом разрабатывал всеобъемлющую систему философии. (Главное произведение В. — “Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка”, 1712.) По форме изложения своей системы В. следовал “Этике” Спинозы, излагая свою

дедукцию в строго геометрической форме: одна за другой здесь следуют аксиомы, теоремы, схолии, короллари и т. п. Выработанная В. философская система была первой в Германии. Она охватывала, по сути, все отрасли знания того времени: как теоретического, так и практического. Все компоненты собственной теоретической системы В. пытался рационально обосновать, классифицировать, дефинировать и дедуцировать, заслужив тем самым авторитет родоначальника “духа научной основательности в немецкой философии” (Кант), однако эта основательность давалась ценой самого несносного педантизма. Систематизация В. идей Лейбница обернулась “плоским теологизмом”, в результате чего многие интересные идеи Лейбница оказались заменены упрощенными метафизическими схемами, вульгаризовавшими саму лейбницевскую постановку вопросов. В результате философия Лейбница в интерпретациях В. лишилась многих эвристических наработок. В частности, свою телеологию Лейбниц пытался совместить с идеей механической причинности, которая носила у него глубоко имманентный характер; в варианте же В. телеология предстала как поиск внешних целей, главной и последней среди которых провозглашалась полезность всех вещей человеку, который, в свою очередь, мыслился В. как предназначенный Богом для того, чтобы почитать его как творца всех вещей. Всю свою философию В. разделил на теоретическую и практическую части, дав тем самым впервые четкое различие между теоретическим и эмпирическим знанием. В свою очередь, его теоретическая философия, будучи наукой о всех возможных предметах, насколько они “возможны”, и исследующая их взаимосвязи, причины и основания, распадается на логику и метафизику. Будучи рациональной теоретической наукой, метафизика, по В., состоит из онтологии, космологии, психологии и естественной теологии. В состав практических наук В. внес этику, экономику, естественное право и политику. Наиболее разработанной в его системе явилась онтология, в которой более всего чувствовалось влияние Лейбница, а также Декарта. Следуя в целом основным идеям своего немецкого предшественника в области космологии, В. тем не менее отказался от его монадологии и внес некоторые изменения в его учение о “предустановленной гармонии”, отдавая предпочтение декартовскому психофизическому дуализму и механизму. В области этики и политики В. был сторонником естественной морали и теории естественного права. Центральное место во всей системе В. занимала его естественная теология, или учение о Боге. Ибо только Бог является самостоятельным и необходимым существом, все остальные, согласно В., — лишь его творения, не облада-

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

Т. Г. Румянцева

ВОЛЮНТАРИЗМ (лат. *voluntas* — воля) — философское направление, центрированное вокруг понятия воли, феномен которой мыслится в качестве высшего принципа бытия. Термин введен Теннисом в 1883, однако объективно волонтаристические концепции как альтернатива панлогическому интеллектуализму могут быть зафиксированы уже в рамках средневековой схоластики. Известен, в частности, схоластический спор об исходном принципе творения: творит ли Бог мир “по разуму своему” или “по воле своей”. В рамках этой дискуссии конституируется остро волонтаристическая позиция Иоанна Дунса Скота, оценивающего детерминацию креационного акта со стороны каких бы то ни было оснований (в том числе и оснований разумности) в категориях ограничения Божественной свободы: Бог творит мир “по воле своей”, т. е. в акте абсолютно свободного, ничем не детерминированного спонтанного волеизъявления, индетерминированного импульса, лишённого каких бы то ни было оснований (от силовых до разумных). Подобный В. креации лишает наличное бытие разумной фундированности и соответственно статуса уникальной единичности (как соответствующей разумным началам), порождая идею множественности миров (см. *Возможные миры*). Применительно к индивидуальной человеческой системе отсчета волонтаристические идеи фундировались в историко-философской традиции апелляцией к нравственному закону: так, например, у Канта свободная воля конституируется практическим разумом на том единственном основании, что вне ее презумпции нравственный закон теряет реальный смысл. В качестве конституированного философское течение В. оформляется в 19 в., порождая системно-завершенные концепции, в рамках которых феномен воли обретает статус исходного принципа бытия: мир как слепая, самодостаточная и тотальная “воля к жизни”, действующая вне рациональных оснований и не поддающаяся разумному постижению (“мир как воля и представление” у Шопенгауэра), бессознатель-

ное духовно-волевое начало как основа всего сущего, включая и человеческое сознание, выступающее слепым орудием внеразумной “мировой воли” (Э. Гартман), “воля к власти” как движущая сила истории (Ницше). Характерные для В. тенденции антиинтеллектуализма и иррационализма, детерминирующие философские модели внецелесообразной исторической эволюции, приводят к оформлению общепессимистической эмоциональной тональности В. (Шопенгауэр, Э. Гартман). В психологической сфере В. означает интерпретацию деятельности психики, исходя сугубо из волевых процессов (Вундт, Теннис, Джемс, Н. Ах). В социальной сфере термин “В.” употребляется — вне рефлексивной экспликации его содержания — для обозначения стремления социально активных индивидов и общественных групп к преодолению системно-устойчивых параметров и характеристик исторического процесса.

М. А. Можейко

ВОЛЯ — феномен саморегуляции субъектом своих поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстернорную цель и концентрацию усилий на достижении последней. Будучи несводимым ни к предметной деятельности, ни ко внепрактическому сознанию, феномен В. является связующим звеном деятельностного акта, обеспечивающим единство субъектной его составляющей (желающей и целеполагающей субъект) и составляющей объективно-предметной (субъект целеполагающий и волящий), транслируя импульс потребности в импульс к действию. В акте В. субъект объективирует (посредством осознания потребности), легитимизирует (на основе осуществления выбора) и санкционирует в качестве цели субъективное желание, конституирующееся в данном процессе как объективно реализуемая цель деятельности, выступающая, с одной стороны, результатом рефлексии над потребностью, с другой — прогностическим образом будущего продукта деятельности. В сфере В. происходит синтез идущего от желания “я хочу” и выводящего на операциональные шаги “я должен”, что является актуальным как в случае концентрации усилий на достижении цели, так и в ситуации отказа от нее ради альтернативных ценностей (доминирование другой цели). Ядром волевого акта, таким образом, является осознание ценностного содержания и личной значимости сформулированной цели, ее соответствия или несоответствия личностным ценностным шкалам. В реальном функционировании сознания В. обеспечивает определенный баланс побудительных и тор-

мозных функций, стимулируя одни и блокируя другие действия в зависимости от артикулированной субъектом цели. В структуру волевого акта входят принятие решения, предполагающее осуществление выбора в контексте борьбы мотивов и содержательно совпадающее с формулировкой цели, и мобилизация усилий на его реализации (по формулировке Джеймса, воплощением волевого акта является созидательное усилие “fiat” — “да будет”). Феномен В. фундаментален: а) индивидуальным когнитивным тезаурусом субъекта, артикулирующим объективную по содержанию информацию в свете ее субъективного смысла; б) феноменом установки, т. е. предрасположенности субъекта к тому или иному комплексу действий, обуславливающей скорость реагирования на предъявляемую ситуацию (Л. Ланге), формирующей психологическое состояние готовности, детерминирующее степень и направленность активности различных психических процессов (Н. Ах). Установка конституирует комплексную “модификацию субъекта” как основу его целесообразной избирательной активности (Узнадзе) или задает субъективную ориентацию индивида на те или иные социальные ценности (социальная психология и социология после У. Томаса и Знанецкого). Психологические концепции В. дифференцируются на автогенетические, трактующие В. как автохтонный феномен (Вундт, И. Линдворски), и гетерогенетические, возводящие В. в качестве вторичного продукта к чувственной сфере (Г. Эббингауз и др.) или к сфере мышления (Герbart). Аналогично в историко-философской традиции отчетливо проявляются две тенденции трактовки феномена В.: с одной стороны В. интерпретируется как продукт внешней детерминации, природа которой понимается как физиологическая, психологическая, социальная или трансцендентная (в зависимости от общей направленности концепции); феномен В. в рамках данных философских теорий, как правило, не акцентируется и практически не выступает предметом специального философского рассмотрения. Второй вектор философской традиции связан в этом контексте с интерпретацией В. как финально автохтонного феномена, атрибутивной характеристикой которого выступает самодостаточная свобода (см. Свобода воли) и который определяет сущность бытия и формирует его, что задает в истории философии такую самостоятельную традицию, как волюнтаризм. В концепциях постмодерна понятие В. используется для обозначения принципиально свободной и не ограниченной дискурсивными правилами субъективности, не конституируемой, однако, в качестве субъекта как такового и противостоящей традиционной интерпретации последнего (“номадические сингулярности” Делёза, напри-

мер). В качестве универсалии культуры В. аксиологически акцентируется в ряде национальных традиций, будучи осмысленной как апофеоз свободы (традиционная русская “В.вольная” как снятие любых пространственных и нормативных границ в отличие от понятой как результат рационально обоснованных ограничений свободы либо в качестве не совпадающего со свободой феномена). В данном случае В. трактуется как имманентное человеку состояние в отличие от свободы как результата сознательного преодоления несвободы в сознательном целеполагающем усилии: русск. “отпустить на В.” в значении “вернуть к исходному, временно нарушенному внешним вмешательством состоянию”.

М. А. Можейко

ВОЛЯ К ВЛАСТИ — основополагающее понятие “философии жизни” Ницше, используемое им для обозначения принципа объяснения всего совершающегося в мире; бытийного основания этого мира, его сущности, принципа жизни, роста и стремления к “сохранению и возрастанию”. В. к В. — понятие, подвергавшееся беспрецедентным искажениям и фальсификациям; оно и по сей день остается объектом самых различных интерпретаций. История его формирования восходит к концу 1880-х, когда Ницше вновь, как и в послеромантический период своего творчества, много занимается естествознанием, и в частности теорией Дарвина. Считаю жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествляет ее с ростом, подъемом, увеличением мощи, борьбой и т. п., хотя и не приемлет дарвиновской телеологии и отрицает прогресс, особенно применительно к человеческому обществу, полагая, что оно, наоборот, быстрым и решительным шагом идет в направлении вырождения. Прогресс как таковой есть, по Ницше, “идея современная, т. е. ложная”, неприменяемая ко всей природе: “все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но все в нем идет вперед одновременно, спутано, вперемешку и друг на друга”. Понятие “В. к В.” становится у Ницше своего рода принципом истолкования и новым началом всемирного космического процесса. Кроме учения Дарвина, определенную роль в разработке учения о В. к В. сыграло и традиционное увлечение Ницше античностью; можно даже сказать, что это учение стало своего рода переосмыслением и углублением его ранних, хорошо знакомых еще по “Рождению трагедии из духа музыки” взглядов и настроений: “Теперь едва осмеливаются говорить о воле к власти: иначе в Афинах”. Это по преимуществу социальное наблюдение расширяется и переносится Ницше на другие области действительности, приобретая поистине онтологический статус основополагающего прин-

ципа всего сущего в целом. Известно, что Ницше всю свою жизнь чрезвычайно критически относился ко всякой метафизике как учению о принципах бытия и познания, тем не менее, признав В. к В. именно в таком, вышестоящем качестве, он не мог не прийти к разработке ее собственной версии, существенно отличающейся, однако, от всех когда-либо существовавших ее во многом “прикладным” характером. Иначе говоря, многие чисто метафизические соображения и мотивы не играли здесь самостоятельной роли, будучи в значительной мере подчинены скорее нравственным постулатам — его титаническому стремлению к утверждению грядущей новой жизни, жажде сильных людей и т. п. Именно поэтому метафизические построения достаточно подвижно и органично переходят и переплетаются в философии Ницше с моральным творчеством, как бы фундируя хорошо знакомый его идеал сильного, целостного человека, принимающего эту жизнь со всеми ее страданиями и бессмыслицей и использующего ее в качестве материала для творчества его воли. Вплотную приблизившись к полю непосредственно метафизической традиции, Ницше не последовал тем не менее принятому здесь в качестве канона принципу системного изложения философских воззрений. Так, книга, в которой он по сути и изложил свое учение, названная им аналогичным образом — “Воля к власти”, представляет собой в принципе бессистемное, афористическое изложение. Нет в ней и всей системы его философии, ибо Ницше всегда считал печальным признаком для философа, когда тот замораживал свои мысли в систему: «Систематик — это такой философ, который не хочет больше признавать, что его дух *живет*, что он подобно дереву мощно стремится шири и ненасытно захватывает все окружающее — философ, который решительно не знает покоя, пока не выкроит из своего духа нечто безжизненное, нечто деревянное, четырехугольную глупость, “систему”». Стремясь дать здесь изложение своей философии, Ницше в то же время не считал ее мертвой догмой; для него она была скорее своего рода регулятивным принципом для обоснования последующих взглядов и идей. Возвращаясь к самой книге “Воля к власти”, следует отметить, что в том виде, в каком она предстала перед читающим миром, она не была выполнена самим ее автором, а представляла собой обработку подготовленных им планов и материалов, осуществленную уже после его смерти сотрудниками Архива Ницше в Веймаре под руководством его сестры Э. Ферстер-Ницше. Именно поэтому вопрос об аутентичности текста и по сей день остается открытым и составляет предмет специального рассмотрения. Суть его оригинальной концепции В. к В. вытекает из критического требо-

вания “переоценки всех ценностей”. От осмысления “ложных” ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усматривая последние в примате ratio, истины над жизнью, что, на его взгляд, является главным симптомом упадка последней, ибо только она — жизнь — может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений — “единственной целью моей воли”. Эту жизнь Ницше понимает в виде потока, вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики, а есть лишь бессмысленная последовательность случайных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному истолкованию и в принципе непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать, — это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между состязющимися центрами сил — волями, каждая из которых стремится сделаться сильнее. Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, В. к В. Это, пишет он, “не бытие, не становление, а пафос — элементарный факт, из которого уже и порождается и становление и действие”. И далее: “Вся энергия, вся действительная сила — в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы”. Она свойственна любому становлению, является основой мировой эволюции и фактом...не допускающим никаких объяснений. В. к В., по Ницше, не едина, а распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присущей им энергии и степени противоборства противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская “борьба за существование” и не стремление к самосохранению и устойчивости; “великая и малая борьба идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни”. Становление у Ницше есть, таким образом, непрерывное усилие к возрастанию жизни, росту как условию ее сохранения. Это усилие становления, “жажда жизни” и есть В. к В. как “самая внутренняя сущность бытия”. Ницше пытается проследить ее на всех ступенях развития жизни, полагая, что даже процесс питания есть не что иное, как “применение первоначальной воли сделаться сильнее”. Заметно, как в этом самом общем определении жизни угадываются многие из выводов его социально-нравственного учения. Так, эксплуатация, по его мысли, не есть атрибут “развращенного, несовершенно или же примитивного общества: это — часть существа всего живого, его органическая функция, следствие истинной воли к власти, которая есть

прежде всего воля к жизни”. Еще одно, очень характерное в этом плане высказывание Ницше: “Жить — значит постоянно отталкивать от себя нечто, что собирается умереть; жить — значит быть жестоким и немолчимым ко всему, что слабо и старо в нас” и т. п. Человек, как и человечество в целом, превращается в этой системе координат в своего рода сложную группировку центров природных сил, постоянно соперничающих между собой за рост “чувства власти”. Ницше против того, чтобы описывать его в терминах метафизических объяснений, внушавших ему его исключительное по сравнению с природой положение в мире: “он должен быть глух к таким голосам и стоять с бесстрашными глазами Эдипа и заклеенными ушами Улисса”. Будучи частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, отличается многообразным и неоднозначным его проявлением, где каждая из множества В. к В. имеет свой способ выражения. Первичными и наиболее естественными в этом контексте являются аффекты, и только за ними идут уже интеллект и мышление, являющиеся не более чем “только выражением скрытых за ними аффектов, единство которых и есть воля к власти”. Последняя становится у Ницше и основополагающим принципом познания, которое, будучи лишь “перспективным учением об аффектах” — перспективизмом, рассматривается им тоже как только орудие В. к в., ибо все высшие проявления человеческого сознания служат не более чем повышению жизни. Познание, по Ницше, тем сильнее, чем сильнее управляющая им воля: “Какой-нибудь тип усваивает столько реальности, чтобы овладеть, воспользоваться ею”. Ницше развивает дальше свою идею об исключительно служебной роли познания и о том, как возникают и само сознание, и разум, и логика, и все важнейшие мыслительные категории (типа каузальности и т. п.), являющиеся в конечном счете только результатом приспособления организма к среде, схематизации и упорядочения мира. Большое место он уделяет и проблеме истины, резко выступая против рациональной ее трактовки как главной цели всех знаний. Это место принадлежит, по Ницше, самой жизни со всеми ее страстями и влечениями. “В жизни, — пишет он, — есть лишь жедания и их удовлетворения, а что между ними — истина или заблуждение — не имеет существенного значения”. Значительно опережая по времени одного из своих будущих последователей — Рорти, Ницше отрицает объективный характер истины — отвергает то, что она выражает некое отношение самих вещей, “нечто такое, что

уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть, — она есть нечто, что нужно создать и что дает имя процессу, стремлению к победе”. Истинам как вполне логичным, несущим на себе печать общезначимости, “затасканным, захватанным, химерам”, сконструированным бездушным рассудком, Ницше противопоставляет заблуждения. Последние, считает он, пронизаны человеческими заботами, желаниями, способствуют сохранению и возрастанию жизни. Диалектика истины и заблуждения здесь достаточно сложна и противоречива: философ то сталкивает их друг с другом, отдавая приоритет заблуждению; то не видит между ними вообще какого-либо принципиального различия. Так, истина превращается у него в то же заблуждение, только неопровержимое (“что удается, то и истинно”). В силу того что реальность он трактует в качестве неупорядоченного потока становления, оказывается невозможным говорить о какой-либо соизмеримости категорий мышления и действительности. “Вещь в себе”, “субъект”, “субстанция”, “единство Я”, “каузальность” и т. п. — все это, по Ницше, не более чем эвристические, антропоморфизирующие мир упрощения и предрассудки разума, от которых надо отказаться, противопоставляя им энергетику В. к В. Мир, как вечное становление, находится в процессе постоянного изменения количеств сил, у которых нет ни цели, ни единства, ни истинного, ни ложного. Ницше провозглашает тезис о существовании только кажущегося мира, мира постоянных движений и перемещений количеств силы; только этот мир, по его мысли, и является единственно реальным. Принципиальной установкой его гносеологии становится перспективизм, согласно которому каждое живое существо наделяется особой точкой видения этого мира вечно меняющейся перспективы. Согласно Ницше, мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего, который как бы останавливает на мгновение этот вечно становящийся мир, с тем чтобы логизировать и схематизировать его. При этом никто не в состоянии обосновать истинность своей перспективы. Процесс познания превращается таким образом в оценку, интерпретацию и созидание мира, когда все от начала и до конца обусловлено деятельностью самого субъекта. По Ницше, есть только одно — перспективное “познание”, и чем больше позволяем мы аффектам говорить о вещи, чем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее будет наше “понятие” о вещи, наша “объективность”. Наряду с такого рода гносеологическим прагматизмом Ницше, как и все фи-

лософы жизни, является иррационалистом, отдающим приоритет инстинктивно-бессознательному, непосредственно-интуитивному в познании. Это вытекает из противопоставления им разума жизни, разума как несобственного понятия последнюю, умервляющего или в лучшем случае деформирующего ее: “каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука”. Разум, по Ницше, случаен: “даже в самом мудром человеке он составляет исключение: хаос, необходимость, вихрь — вот правило”. Не глут, по Ницше, только чувства, “мы сами вносим ложь в их свидетельство, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, положительность и т. д.”. Только в инстинкте непосредственно находит свое проявление принцип всего существующего — В. к В.; только инстинкт является ее аутентичным выражением. Ницше ставит физическую, инстинктивную сторону в человеке выше, чем духовную, которая, по его мнению, является лишь надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела. Поэтому истинное воспитание, здоровье должны начинаться именно с физической стороны: “надлежащее место есть тело, жест, диета, физиология... Греки знали, они делали, что было нужно, заботились об улучшении физической природы”. Сознание, духовное, будучи симптомом несовершенства организма, выступает, по Ницше, вперед только тогда, когда утерян верный инструмент — инстинкт. Этот тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы в человеке, а также представление о последнем как о “неопределившемся” животном вошли в несколько преобразованном виде в концепцию философской антропологии, особенно биологическую ее ветвь. Надо отметить, что понятие “В. к В.” оказывается в философии Ницше непосредственным образом связано с другими основополагающими ее концептами — “вечным возвращением” и “сверхчеловеком”. В конечном счете и то и другое являются собой образы этого главного его постулата; причем если первое становится у него своего рода способом бытия В. к В. (см. *Вечное возвращение*), то второе — “сверхчеловек”, демонстрирующее стремление к созданию высшего типа человека, является собой наивысочайшее самоусуществление В. к В. Понятие “В. к В.”, как и другие понятия философии Ницше, неоднократно подвергалось всевозможным фальсификациям: вырванные из контекста те или иные афоризмы и извлечения в их “свободной” подборке или же искусной компоновке интерпретировались часто совсем не в том смысле, который им придавал сам автор, отождествляясь с “культом силы”, разнузданностью инстинктов, внешним господством, стремлением к захвату и т. п. Однако ницшеанская В. к В.

не может быть адекватно понята в контексте грубой brutality, так как последняя всегда растрачивается в том, на что она была направлена, если только она не возвращается к себе самой с последующим “сохранением” и “возрастанием”. “Прежде, чем господствовать над другими, — писал Ницше, — научись властвовать над собой”, *самовластвовать*. Могущество такой власти заключается не в ее произволе, а в желании мочи, желании силы. В этом стремлении исполнить элементарный долг жизни философ и увидел синоним В. к В., отсюда постоянное использование им в качестве тождественного ей понятия “воли к жизни”. Причем сама жизнь, по Ницше, это и есть “инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостает воли к власти, там упадок”. Адептом такого рода истолкования В. к В. является Хайдеггер, который в работе с названием, аналогичным ницшеанскому, — “Европейский нигилизм” — говорит о недопустимости отождествлять В. к В. с “романтическим” желанием и стремлением просто к захвату власти. Ее смысл он видит в “самоуполномочении власти на превосходение себя самой”, т. е. во всевозрастании власти, не довольствующейся достигнутой ступенью, т. е. самою же собой. Подобная остановка расценивается им как немощь и упадок. Анализируя смысл данного понятия, Хайдеггер описывает его в контексте собственной концепции Бытия, считая, что Ницше использует понятие “В. к В.” для обозначения основной черты сущего и существа власти и дает тем самым ответ на вопрос о том, *что есть* сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно *есть* и *есть так*, как оно есть, — это В. к В. Но для Хайдеггера последняя означает еще и новый принцип полагания ценностей — то, откуда, собственно говоря, и исходит и куда возвращается это полагание. “Если все сущее есть воля к власти, — пишет Хайдеггер, — то “имеет” ценность и “есть” как ценность только то, что исполняется властью в ее существе”. Она, власть, не терпит никакой другой цели за пределами сущего, а так как последнее в качестве В. к В. как никогда не иссякающего превозможания должно быть постоянным “становлением”, вновь и вновь возвращаться только к ней и приводить к тому же самому, то и сущее в целом должно быть только вечным возвращением. В делёвской интерпретации В. к В. акцент сделан на абсолютном характере ее утверждения и невозможности ее истолкования сквозь призму уже устоявшихся ценностей, т. е. через отрицание (опять же только как насилие, захват и т. п.). Поэтому Делёз призывает отличать В. к В. от так называемого “вожделения господства” и “воли властвовать”, которые пишутся по-немецки не так, как у Ницше — “Will zur Macht”, а “Will der

Масcht", хотя могут переводиться так же — "В. к В.", означая, однако, при этом не утверждение, не творчество новых ценностей, а стремление добиваться уже установленного и созданного. Что же касается Ницше, то у него, согласно Делёзу, природа В. к В. состоит именно в том, чтобы творить и отдавать, утверждая, а не забирать, отрицая. Кстати, учитывая неоднозначность самого немецкого слова *Mascht*, русские дореволюционные философы, как бы предвосхищая Делёза, переводили это ницшеанское понятие как "воля к мощи", но не как "В. к В.", акцентируя здесь момент творчески-активного, положительного. Кроме Хайдеггера и Делёза, ницшеанская идея В. к В. оказала определенное влияние на творчество Фуко с его "метафизикой власти"; хорошо знаком с этим понятием был и Р. Барт, интерпретировавший В. к В. как аффект, удовольствие и указание на перспективу гедонизма как пессимизма у Ницше. Однако, используя некоторые идеи Ницше, Барт в то же время достаточно редко вспоминал или тем более цитировал своего "философствующего молотом" немецкого предшественника. В отечественной историко-философской традиции, где восприятие идей Ницше было, как известно, далеко не однозначным, можно назвать Михайловского, достаточно высоко оценившего ницшеанский тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности, а также В. Соловьева, критиковавшего Ницше за отрыв его В. к В. от христианско-религиозного контекста и др. В рамках советской философии понятие В. к В. подверглось многочисленным искажениям и фальсификациям, как, впрочем, и вся философия Ницше. В имевших место тогда крайне упрощенных интерпретациях оно сравнивалось по степени его абсурдности то с божественной волей, сотворившей этот мир и управляющей им, то с понятием, с помощью которого философ пытался якобы устранить закономерно развивающийся материальный мир и низвести его к акту субъективного творчества, и т. п. В работах современных отечественных авторов, посвященных интерпретации ницшеанской В. к В., дается взвешенный, опирающийся на аутентичное прочтение оригинальных текстов мыслителя анализ.

Т. Г. Румянцева

ВОННЕГУТ (Vonnegut) Курт (р. 1922) — американский писатель. Автор романов "Механическое пианино" (1952), "Сирены Титана" (1959), "Колыбель для кошки" (1963), "Бойня номер пять" (1969), "Балаган" (1976), "Галапагосы" (1985), "Синяя борода" (1987), "Фокус-покус" (1989) и др. Изучал биохимию в Корнельском университете (1940—1942), антропологию в университете Чикаго (1945—1947). Участвовал во Второй мировой войне; находясь в плену, стал свидетелем бомбардировки со-

юзниками Дрездена. Творчество В. обращено прежде всего к выявлению деструктивного потенциала техногенной цивилизации с присущими ей тенденциями к массовизации и стереотипизации сознания, а также к проблеме моральной ответственности человека в условиях антигуманной действительности. Крайне пессимистически оценивая актуальную реальность и перспективы современного западного общества (по самохарактеристике В. — "последовательный пессимист"), писатель широко применяет для их моделирования и отображения приемы научной фантастики и гротеска. Присущие творчеству В. фантазмагоричность, смешение жанров, отсутствие стройности повествования провоцируют у читателя разрушение стереотипного восприятия повседневности и переход к дистанцированной рефлексии над действительностью. Транслируя умонастроение интеллектуала-пессимиста, В. в то же время склонен к самоироничному отношению к собственному творчеству (в ряде его произведений присутствует фигура "альтер эго" В. — неудачливого писателя Килгора Траута, способного к продуцированию идей, но не обладающего литературным мастерством). В. акцентирует внимание на имморализме сциентистско-технократических ценностей, демонстрируя несоответствие и даже противоположность конвенциональной нравственности современного общества и подлинного гуманизма. Так, ориентация на приращение нового знания при безответственном отношении к его применению приводит, по мысли В., к "случайно-закономерной" гибели человечества ("Колыбель для кошки"). Машиноподобный "инструментальный разум" делает, по мнению В., равно возможными и массовые убийства 20 в., и уничтожение Вселенной при испытании нового вида топлива, оправдывая их с позиций абсолютного детерминизма ("Бойня номер пять"). Апокалиптизм, присущий умонастроению В., связан с выражением его нежеланием описания позитивных сценариев цивилизационных процессов и соответствующих им прогрессистских ценностей. Отчетливое понимание ограниченности и неоднозначности подобных ценностей, независимо от их идеологического обоснования, В. демонстрирует в картинах неуклонно дезорганизующегося, теряющего цельность человеческого мира ("Балаган"). К возможностям развития социантропологического развития в контексте глобальных проблем современности писатель относит "обратную эволюцию" человеческого вида к животному состоянию. "Патология нормальности" члена современного общества, рост конформизма и обезличенности, формирование "человекоробота" становятся, согласно В., питательной почвой для милитаризма и бездумного разрушения собственной среды обитания. В то же время бунт против "мира ма-

шин" не способен разрешить проблем индивидуального существования, простирая из того же антигуманного источника — деформированности человеческой природы ("Механическое пианино", "Завтрак для чемпионов"). В. критически относится не только к культуре техники, но и к претензиям представителей социогуманитарного знания и искусства на обладание абсолютным знанием (фигура лжепророка Боконона в "Колыбели для кошки"). Единственно конструктивным, по В., является путь принятия ответственности за самого себя и за всех людей. Без реализации данного принципа суммарные усилия человечества чреваты гибельными последствиями. Несколько особняком в творчестве В. стоит роман "Синяя борода", в котором, помимо традиционных для писателя тем, анализируется сущность искусства и его социальный статус. "Сверхзадачей" искусства, по В., является преодоление разрыва между его массовой и элитарной формами.

М. Н. Мазаник

ВОПРОС — тип суждения, предполагающий недостаток информации о соответствующем объекте и требующий ответа, объяснения. Логическая структура любого В. включает: 1) базисную информацию (предпосылку) — то, что уже известно; 2) неизвестное — то, на что направлен В.; 3) требование перехода от данного к искомому, выраженное в местоименных языковых формах и (или) вопросительной интонации. Гадамер в работе "Истина и метод" интерпретирует В. как логическую структуру открытости, характеризующую герменевтическое сознание. "Спрашивать — значит выводить в открытое, — пишет Гадамер. — Открытость спрашиваемого состоит в неустановленности ответа. Спрашиваемое должно пребывать в состоянии неопределенности по отношению к решающему, устанавливающему истину высказывания. Смысл спрашивания и заключается в том, чтобы подобным образом раскрыть спрашиваемое в его проблематичности". Логические значения В. как особой формы мысли отличаются от логических значений высказываний (истина или ложь), так как в В. отсутствует утверждение или отрицание, а выражается лишь запрос, поиск, направленный на устранение незнания. В. с точки зрения присущего ему логического значения можно характеризовать как своеобразный или несвоевременный, корректный или некорректный, осмысленный или неосмысленный, понятный или непонятный, содержательный или несодержательный, творческий или нетворческий. Любой В. должен быть определенным, т. е. на него можно ответить утвердительно или отрицательно, и для него должна существовать эффективная про-

цедура (т. е. предписание, намечающее последовательность преобразований, которые необходимо применять к каждому элементу какой-то операции, чтобы прийти к единственно правильному решению) для нахождения такого ответа. В. классифицируются по разным основаниям (признакам). Деление логических форм В. по силе требования осуществляется в интервале, крайними точками которого являются сильные формы В., характеризующиеся максимальной полнотой требования ответа (например: “Как назывались все те философские школы в античности, которые организовали и возглавили ученики Сократа?”), и слабые формы В., в которых требуется найти, по крайней мере, один истинный ответ (например: “Какую, по крайней мере, одну философскую школу организовал и возглавил ученик Сократа?”). Если В. имеет единственный ответ, то он имеет сильную форму (например: “Кто организовал и возглавил Мегарскую школу?”). По способу формулирования (запроса) неизвестного В. делятся на два типа: 1) В. к решению (неместоименные, или уточняющие), выражающие стремление к уточнению или к подтверждению суждения, находящегося под вопросительным знаком, либо стремление найти истинный ответ среди суждений, находящихся под вопросительным знаком (например: “Автором “Эристической диалектики” является Шопенгауэр?”); 2) В. к дополнению (местоименные), намечающие лишь схему ответа в виде пропозициональной функции, которую необходимо превратить в истинное высказывание (например: “Кто является основоположником логики?”). По структуре В. к решению и В. к дополнению делятся на простые, которые невозможно разбить на два самостоятельных В., и сложные, разбиваемые на два или более простых В. В классе простых В. принято различать В. дихотомические, на которые ожидается ответ “да” или “нет” (например: “Вы согласны с моим мнением?”), и В. недихотомические, на которые нельзя ответить “да” или “нет” (например: “Каково Ваше мнение по данному вопросу?”). Простые В. к решению делятся на условные (“Если телу придать третью космическую скорость, оно покинет пределы Солнечной системы?”) и безусловные (“Все ли цвета радуги содержат белый цвет?”). Сложные В. к решению делятся на конъюнктивные (“Верно ли, что число 47256 делится на 2 и на 3?”) и дизъюнктивные в исключительном смысле (“Данный вулкан действующий или потухший?”) или исключающем смысле (“Хотите чаю или кофе?”). В В. к решению часто имеется или подразумевается частица “ли” в словосочетаниях “действительно ли”, “верно ли”, “надо ли”,

“справедливо ли” и т. д., что позволяет выделить подмножество “ли”-В. Простые и сложные В. к дополнению делятся на открытые, предусматривающие ответ в свободной форме (“По каким признакам из множества рациональных чисел выделяется подмножество рациональных чисел?”), и закрытые, требующие точного и определенного ответа в виде одного простого или сложного суждения (“Кто является автором романа “Веверлей”?”, “Кто, где, когда убил Гая Юлия Цезаря?”). Риторические В., призванные активизировать аудиторию, указать на нерешенные проблемы, оказать поддержку определенной позиции и т. д., собственно В. не являются. Они лишены “не только действительно спрашивающего, но и действительно спрашиваемого” (Гадамер). Неопределенность, содержащаяся в В., устраняется в ответе. Логическая структура и виды ответов определяются соответственно логической структурой и видами В. Сильные логические формы В. требуют поиска всех истинных ответов. Простой В. к дополнению нужно рассматривать как В., имеющий сильную логическую форму, так как он требует привлечения точной, исчерпывающей информации (время, место, причины, следствия, результаты и т. д.). Ответы на сложные конъюнктивные В. требуют ответа на каждый простой В. в отдельности. При ответе на дизъюнктивные В. можно ограничиться лишь одной (или только одной в случае исключающей дизъюнкции) альтернативой. Ответы по разным основаниям делят на: 1) прямые и косвенные; 2) полные и частичные; 3) исчерпывающие и неисчерпывающие; 4) допустимые и недопустимые. При отсутствии эффективной процедуры для нахождения ответа на В. возникает проблемная ситуация. Проблемой называется такая разновидность В., ответ на который не содержится в накопленном знании и алгоритм решения которой неизвестен. Ответом на проблему выступают гипотезы. В современной логической прагматике В. рассматривается как сложный вид императива, как интерактивное интенциональное состояние. Структура интерактивной интенциональности включает предпосылку В., т. е. исходное знание, содержащееся в пропозиции В., а также контекст, в котором задается В. Ответ на В. находится в функциональной зависимости от контекста. У. Ленерт выделил 4 вида социальных контекстов, в зависимости от которых В. можно разделить на два класса: 1) прямые речевые акты, в которых говорящий имеет в виду ровно и буквально то, что говорит; 2) косвенные речевые акты, в которых кроме эксплицитного и прямого имеется имплицитное значение (например, В.-просьба, который не может ограничиваться ответом без каких-либо дальнейших действий).

С. В. Воробьева

ВОРОНСКИЙ Александр Константинович (1884—1943) — российский литератор. Учился в Тамбовской духовной семинарии, из которой был исключен за политическую неблагонадежность. Был активным участником революционного движения в России. Подвергался тюремному заключению. Был в ссылке. После октября 1917 — на партийной и советской работе. Автор книг “На стыке” (1923), “Искусство и жизнь” (1924), “Литературные типы” (1925), “Литературные записки” (1926), “Искусство видеть мир” (1928), “Литературные портреты” (т. 1—2, 1928—1929) и многих других работ. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователем Русского психоаналитического общества (РПСАО). В 1925—1928 принадлежал к троцкистской оппозиции. Был исключен из ВКП(б), но после отхода от оппозиции восстановлен. Работал в Гослитиздате. Опубликовал ряд работ по теории искусства, в которых отрицал возможность создания в СССР пролетарской культуры и гегемонию пролетариата в сфере литературы и искусства. Изучал и трактовал значительную роль бессознательного, интуиции и “непосредственных впечатлений” в творческом процессе. В 1937 арестован органами НКВД СССР по обвинению в принадлежности к “антисоветской троцкистско-террористической организации” и осужден к высшей мере наказания (расстрелу). В 1957 посмертно реабилитирован.

В. И. Овчаренко

ВОСКРЕШЕНИЕ — понятие религиозно-философской (христианской) традиции, связанное с истолкованием одной из предполагаемых процедур преодоления физической смертности человека. Сокровеннейшее из чаяний христианства (“последний враг истребится — смерть”, “какая мне польза, если мертвые не воскресают”) нашло свою историческую интеллектуальную судьбу, предвзительно будучи опознанным в качестве человеко-соразмерной задачи, в творчестве св. Григория Нисского и Федорова. В первом приближении проблема В. прозвучала в проповедях апостола Павла: “Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?.. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Первый человек из земли, перстный; второй человек — господь с неба”. Не полемизируя с очевидностью полного разложения физических тел после смерти (с неизбежным кочевьем по природе рассеянных частиц последних), св. Григорий Нисский (“О душе и воскресении”) высказал предположение о том, что сами эти частицы неуничтожимы. По его мнению, любая из них несет на себе печать принадлежности к тому или иному организму — душа

как бы “метит” каждую его частичку: “Нет ничего невероятного, что эта простая и несложная природа пребывает при каждой из частиц и после его разложения. Напротив, однажды, по какому-то необъяснимому закону вступивши в связь с составом стихий, она пребывает с тем, с чем соединилась, потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложиться с ним и несложное...” Опираясь на вселенский размах идеи В., обозначенный предшествующими мыслителями, Федоров выдвинул проект В. и преобразования прежде живших природной смертной жизнью. Люди, по Федорову, призваны выступить орудием воли Божьей в разрешении главного — нашей конечной онтологической судьбы. С его точки зрения, обращение слепой силы природы в сознательную в облике “космо-теллургической науки и искусства” возможно при условии синтезирования разложившихся элементов умерших тел на основе “познания и управления” “всеми молекулами и атомами внешнего мира”. По мнению Федорова, “все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частичках, которые могли бы быть достигнуты невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены... микроскопами... Мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является земля... Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частичках, не будет ли тогда ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком деле или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность...”. При этом по Федорову, способы В. неоднородны. Они подразумевают реконструкцию мысленных образов в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Традиционалистская генеалогия должна уступить место генетической “палеонтологии”, эксплицирующей облик и природу всех опосредующих звеньев эволюции людей. Федоров неоднократно подчеркивал, что в идеальной человеческой общине, психо-родовой ячейке социума, вставшей на путь “общего дела”, все — исследователи и самоисследователи, ведущие психофизиологические дневники. Конечной целью является не только “просвещение в себе образов родителей”. Все становятся историками — любое событие вносится во всемирно-священную историю. Последняя трансформируется в своеобразный синодик, поминальный список всех умерших вкрупне с описанием конкретных черт характера живших личностей (или особый “Музей”). Любой живший, любой воскресший в рамках парадигмы “общего дела” реконструируется “куст” индивидов, воскресающий

в его памяти вместе с ним, описывает всех, кого когда-либо знал. Кто же должен быть воскрешен — по мнению Федорова? Его ответ синонимичен заповеди св. Григория Нисского: “Всякий, тот, кто родился...” С этой точки зрения субъектом В. призван быть каждый рожденный. (“Одного только требует понятие о воскрешении, чтобы пришел человек в бытие рожденным... — учил Св. Григорий Нисский, — или... родился человек в мир...” По мнению Св. Григория Нисского, “...когда естество наше в некоем порядке и связи совершит полный оборот времени, непременно остановится, наконец, и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и как наполнение вселенной не допускает уже возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвращается в собранное и видимое, причем те же самые стихии сойдутся между собою в ту же опять связь. А такое состояние жизни называется воскресением...” В этом контексте идея “полноты” человечества, ограничиваемого горизонтом ресурсов земной природы, сводима к предположению о том, что все человечество, живое или мертвое, в целостной совокупности, образует число, пропорциональное количеству безжизненных миров Вселенной. Федоров понимает В. как “личное дело каждого, как сына, как родственника”, как подлинно интимный, любовный на высшем градусе интенсификации, эротический процесс: “всеобщее воскрешение —... воспроизведение из нас, как огонь от огня... всех прошедших поколений”. С точки зрения русского пророка, “в Воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются по подобию Творца воссозидателями из праха земли и по оптическим образцам небесного пространства тел отцов, оживляемых собственно жизнью сынов, от отцов полученною...”. Отстаивая идею В., как “и преобразования”, как самозидания и тканетворения, В. людей в “первозданной”, “райской”, “нетленной” красе, Федоров постулировал как должную мысль о том, что неизбежно и необходимо преодоление изолированности земли от космоса, регулирование космических явлений и их ритмов. Бессмертие как ипостась В. предполагает у Федорова вселенно-соразмерный масштаб: “каждый обособленный мир, по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ...”. Важным в концепции В. Федорова представляется и то, что требование “В. — преобразования” исключает упреки в некромантии, в призывах к В. трупов. В. человека у Федорова не только объемлет собою “полноорганность” (“полное подчинение органов личности, господство сознания, дающее, вырабатывающего себе органы”), но и провозглашает потенциальную возможность сосуществования воскрешенных личностей (вместо по-

следовательной смены поколений), а значит, преодоление гнета исторического времени. В. у Федорова связано с активным христианским мировоззрением мыслителя — оно вселяет надежду на возможность и оправданность спасения всех рожденных в этом брэнном мире (благодаря идее необходимости преобразования при В., сопряженной с физической возможностью каждого оценить качество собственных жизненных деяний).

А. А. Грицанов

“ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА” — стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. *After-postmodernism*), фундированная отказом от радикализма в реализации установки на “смерть субъекта” (см. “Смерть субъекта”), сформулированной в рамках постмодернистской классики. Программа “В. С.” ставит своей целью “выявление субъекта” в контексте вербальных практик, задавая философским аналитикам постмодернизма акцент на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние Фуко и Деррида, П. Смит, Дж. Уард, М. Готдиер и др.). Деррида, например, предлагает “пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он (субъект. — М. М.) производится структурой текста”. Аналогично Фуко в Послесловии к работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов), фиксирует в качестве семантико-аксиологического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — “сам превращает себя в субъекта”. В течение последних пяти лет в центре внимания постмодернистской философии находится анализ феномена, который был обозначен Дж. Уардом как “кризис идентификации”: Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А. П. Чехова, “сюжет для небольшого рассказа” (при всей своей неприятельности вполне определенный и неповторимый как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р. Музиля “О книгах Роберта Музиля” до работы Р. Барта “Ролан Барт о Ролане Барте”. В контексте “заката метанарраций” (см. *Метанаррация*) дискурс легитимации как единственно

возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. Признавая нарративный (см. Нарратив) характер типовой для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодерна (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей “истории” (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. В контексте культуры постмодерна (по мысли Й. Брокмейера, Р. Харре): (1) феномену автобиографии задается нарративный характер, в силу чего “любая история жизни обычно охватывает несколько историй”; (2) в силу семиотической артикулированности пространства личностного бытия (см. Постмодернистская чувствительность) “рассказы о жизни” (“автобиографии”) реально “изменяют сам ход жизни”. Не только индивидуальная биография превращается из “судьбы” в относительный и вариативный “рассказ”, но, как было показано Р. Бартом во “Фрагментах любовного дискурса”, даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге “любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая “священная история”, которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс”. Собственно, влюбленный и определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (собственно, содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения — “So, it is a lover who speaks and who says:.”) В конечном итоге “history of love” превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную “story of love” и, наконец, просто в “love story”. Важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи

постмодерна, философия моделирует два возможных вектора его преодоления. Первый может быть обозначен как стратегия программного неоклассицизма, второй — как коммуникативная стратегия современного постмодернизма (философия Другого). В этом контексте важнейшим моментом анализа “кризиса идентификации” выступает постулирование его связи с кризисом объективности (“кризисом значений”): как полагает Уард, именно эта причина в первую очередь порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда “зеркало мира”, в котором он видел себя, “разбито в осколки”. В связи с этим М. Готдинер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода “культурного классицизма”, предполагающего “возврат” утраченных культурой постмодерна “значений”. Социальная педагогика, например, оценивая ситуацию кризиса идентификации, сложившуюся в “постмодернистском пространстве”, не только констатирует “нарративную этиологию” этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установки на “контрнарративные импрингины”. Исходное значение понятия “импрингины” (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существа в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерелективно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундированность (гарантированность вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности. Второй стратегией преодоления кризиса идентификации становится в современном постмодернизме стратегия коммуникативная: расщепленное Я может обрести свое единство лишь в контексте субъект-субъектных отношений — посредством Другого (см. Другой). В своем единстве данные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии. (См. *After-postmodernism*).

М. А. Можейко

ВОСЛЕНСКИЙ Михаил Сергеевич (1920—1997) — российский историк, директор Боннского института советской действительности, профессор, эмигрировавший работник аппарата ЦК КПСС. По мнению В., изложенному в изданной на 14 языков книге “Номенклатура” (1980) и других сочинениях, в результате октября 1917 и последовавших событий в России была сокрушена существовавшая классовая система общества. Но в процессе борьбы с господствовавшими классами новая власть конституировала и новый гос-

подствующий класс — номенклатуру. Основываясь на социологической парадигме Маркса, В. доказывал, что номенклатура является подлинно господствующим классом социалистического общества и в качестве такового является фактически коллективным собственником всех орудий и средств производства. Квалифицируя социалистическую собственность как безраздельную собственность класса номенклатуры, В. считал, что за исключением минимальной личной собственности граждан вся иная собственность ранее существовавших классов, социальных групп и частных лиц была унаследована и присвоена номенклатурой. Всемерно содействуя распространению мифов об общенародной, государственной, колхозно-кооперативной и прочих формах собственности при социализме, номенклатура все присвоила себе и запустила “экономически бессмысленную” машину для получения прибавочной стоимости одновременно всеми известными способами. Вследствие этого эксплуатация трудящихся становится особенно беспощадной. Анализируя социально-экономическую тенденцию трансформации значительной доли прежней партократии в предпринимательское сословие в условиях России 1990-х, В. отмечал, что номенклатура “в принципе не способна” внести в складывающуюся рыночную экономику “социальный элемент”, а следовательно, объективно выступает как тормоз любых прогрессивных социальных преобразований.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

ВОСПИТАНИЕ — участие взрослых в процессах развития, взросления и социализации детей. Термин “В.” указывает на искусственную составляющую в этих процессах, на функцию, которая в одном случае является неотъемлемой для взрослых (родители), в другом случае вменяется обществом специально подготовленным профессионалам (педагогическое сообщество). Толкование понятия В. является проблемной точкой педагогического знания. В педагогическом сообществе существует несколько пониманий этого понятия: 1. В. в узком смысле — это специальная деятельность взрослого по включению ребенка в конкретные ситуации жизни сообщества, формированию условий для его внутреннего развития — осуществления само-В. В этом значении В. — педагогическое управленческое воздействие на процессы развития личности, которое тесно связано с процессами обучения, образования, подготовки, обеспечения грамотности и выступает одним из базовых педагогических процессов. Но в отличие от последних в В. (само-В.) происходит дифференциация систем ценностей — признание традиционных или выработка собственных. В зависимости от признаваемых ценностей осуществляемый взрослыми процесс может быть оп-

ределен или как В., или как “воспитательная работа” — целенаправленное формирование у личности отношений к людям и окружающей действительности. Процессы В. и воспитательной работы являются разными по целям и задачам, по способам организации, что предполагает: а) различное понимание ценностей, среды и содержания этих процессов; б) наличие различных приоритетов в деятельности: персонификация и самоопределение человека в В. или его внешняя социализация в воспитательной работе (пусть даже и с помощью индивидуализации педагогической деятельности), поддержка и становление каких-то качеств (В.) или их целенаправленное формирование (воспитательная работа) и др.; в) использование разной критериальной базы для анализа состояния дел и для постановки задач на деятельность. 2. В. в широком смысле слова — процесс и результат развития человека, который не прекращается в течение всей его жизни. Суть В. — передача, усвоение и приобретение человеком опыта жизни в социуме и в условиях конкретной культуры (субкультур), создание условий для появления и выработки внутренней мотивации. Отсюда акцентировка в В. задач разработки человеком системы личных смыслов в процессе самоактуализации и самоопределения (предполагающем также формирование индивида как биопсихосоциального существа и включение его в систему ценностей, символов, норм и традиций данной культуры, усвоения социальных ролей). “Воспитанность” — “невоспитанность” выступают как один из основных атрибутов человеческой индивидуальности, характеризуются как взрослого, так и ребенка в различных типологических ситуациях межличностного взаимодействия, в их умении и стремлении к адекватной оценке ситуаций и себя в этих ситуациях, в выборе стратегий действия, предполагающих одобрение в определенной культуре (субкультуре) и (или) не приводящих к “внутреннему” разладу и негативным оценкам. При этом В. может пониматься двояко: 1) только как процесс и результат системы целенаправленных действий и осознанных усилий самого индивида (само-В.); 2) как процесс “стихийный”, естественно складывающийся и происходящий помимо целенаправленных формирующих усилий человека. Путь В. — выработка человеком личностной системы (набора) смыслов. На протяжении всей истории человечества В. играло весьма важную и особую роль в обществе. Конечная идеальная цель В. (как оно понималось в разные эпохи и в различных культурах) — совершенный человек. В исследовании В. как базового образовательного процесса можно выделить два подхода: 1. Естественный, в котором В. не признается как целенаправленный, организуемый и контролируемый

процесс, каковым он должен был бы быть в качестве базового образовательного. Специалист в области В. — это скорее исследователь, чем “формирователь” личности: практическая сторона специальности воспитателя состоит в первую очередь в отслеживании процесса с тем, чтобы в В. не было перековок и односторонности (ведь садовник не сам растит дерево, а только следит за тем, чтобы у дерева было все необходимое для роста). В этом контексте В. понимается как “педагогическая поддержка”. И тогда воспитатель должен быть обеспечен соответствующими знаниями о закономерностях роста, созревания и взросления человека. 2. Искусственный, где В. — это деятельность (развивающая и образующая), которая должна специально проектироваться в качестве возрастнo-нормативной в рамках определенных ценностных оснований и целевых ориентиров развития человеческой субъективности: освоение возрастного пространства и переход от одного возрастного этапа к другому не происходит автоматически, “естественным” путем, а специально организуются в соответствии с решением совершенно определенных задач развития человеческой субъективности, осуществляемым участниками этих событий. Система В. в современных типах общества ориентирует на раскрытие человеческой индивидуальности, обеспечивающей становление человека-субъекта и его развитие. Развитие как управляемая, целенаправленная или артифицированная эволюция предполагает перенормирование имеющейся деятельности, что позволяет субъектам реализовывать свои представления о будущем, обеспечивая устойчивое развитие. Устойчивое развитие можно понимать как искусственно-естественные изменения сложившейся ситуации, поддерживающие постоянное наращивание уровня жизни каждого и всех. Искусственно-естественный характер изменений полагает у человека — субъекта развития — представленность таких качеств, как собственно субъектность (сформированность жизненной позиции “деятели”, предполагающей самоопределение человека, его активность и ответственность); образованность (способность человека быть адекватным динамичной ситуации, умение работать с расширяющимся знанием); терпимость (принятие ценностей мира и человека: признание инакомыслия, осознание границ своей свободы и прав другого человека, умение договариваться); функциональная грамотность (знание об окружающем мире и языке общения, обеспечивающее человеку возможность стать хозяином своей судьбы). Наличие этих качеств позволяет человеку быть успешным в условиях расширяющегося порядка, открытого общества, что проявляется как: 1) постоянное развитие индивидуальных способностей и качеств, зна-

ния и культуры, общественных отношений и диалога человека с человеком, человека с миром и 2) демократическая организованность. Человек современного мира — гражданин, который не только стремится удовлетворить свои собственные права и интересы, но и способен взять на себя ответственность как за свою жизнь, так и в определенной степени за жизнь других. Соответственно с точки зрения целей социализации современная система В. должна обеспечивать становление у человека гражданской грамотности, которая является базой для формирования человеком своей гражданской позиции — точки зрения, влияющей на выбор своего пути, дела, построение собственных перспектив и определяющей отношение человека к происходящим событиям. В гражданской позиции переплетаются жизненная и социальная позиции человека (жизненная позиция — личностная философия человека, отражающаяся в его образе жизни и обустроенности индивидуального жизненного пространства; социальная позиция — субъективное осознание индивидом себя как самостоятельной единицы в общественных отношениях, что обуславливает понимание своего места и назначения в обществе, готовность к ответственному действию, потребность самореализации своих возможностей). Наличие у человека сформированной гражданской позиции позволяет ему, участвуя в жизни демократического сообщества и вынося собственные суждения, делать свой выбор. Мир гражданской грамотности (гражданской грамотности) — это мир построения взаимоотношений: 1) человека с самим собой и с окружающими людьми; 2) различных сообществ и групп людей между собой. Язык этого мира — язык коммуникации: понимания, конфликта и компромисса. Освоение такого языка невозможно без непосредственного приобретения опыта коммуникации — проживания ситуации взаимодействия с принятием на себя ответственности за ее результаты. Коммуникация дает возможность ее участникам прочувствовать ситуацию свободы — ответственности, наличия или отсутствия прав, приобрести опыт понимания и согласования норм взаимодействия, критического мышления, способности к эмпатии. Гражданская грамотность в этом контексте — это сформированная способность человека участвовать в демократическом сообществе. Одним из условий становления гражданской грамотности является отказ от тотального единообразия школ, рецептурной педагогики, переход от школы центризма к школе социальной среды, что требует принципиального обновления воспитательной и образовательной системы, построения ее вариативно,

обеспечивая авторство и появление имен. Сегодня уже нельзя говорить лишь о внешнем воспитательном воздействии, при котором не только ребенок, но и воспитатель идет от системы готовых заданий и рецептов. Необходимо вести речь об организации жизнедеятельности, которая требует не прямого воздействия на воспитанников, а взаимодействия с ними. Это фундамент, на котором строятся деятельность, общение, отношения в группе и коллективе. В В. принципиальными становятся вопросы “культурного и экзистенциального в душе человека” взамен традиционно разрабатываемой в советской психологии проблемы “биологического и социального в его психике”. Такое понимание предъявляет особые требования к представлениям о человеке. С этой точки зрения наибольший интерес вызывают разработки, сделанные в СМД (системно-мыследеятельностной) методологии (Щедровицкий и др.). Согласно им человек предстает в единстве трех его ипостасей: 1. Человек — обитатель природной среды, материально-вещественного мира (Организм). Обеспечивая выживание, его активность проявляется в поведении, когда в качестве регуляторов используются инстинкты и рефлекссы. Сущность В. Организма — формирование условных рефлексов путем передачи определенных сигналов и прививания привычек. В работе с этой ипостасью допускается тренировка, дрессура, использование высказывания “Так надо” в качестве “аргумента”. 2. Человек — член социума, проживающий в определенной социокультурной среде (Индивид). Член социума — исполнитель определенных ролей в государственной и социальной структурах. Его жизнь которого проходит в учрежденческой форме организации и регулируется имеющимися нормами и образцами, существующими предписаниями. Общество извне несет ответственность за уровень жизни “ролевого человека”. Оно же определяет и тот объем “знаний”, который необходимо “передать” растущему индивиду для обеспечения его “встроенности” в общественную жизнь. Социальное здоровье, характеризующееся уровнем правосознания, принимаемыми моральными нормами, имеющимися “общекультурным уровнем” (в терминах советской педагогики), придает Индивиду уверенность в завтрашнем дне и обеспечивается стабильной жизнью. Сущность процесса В. Индивида — его первичная социализация за счет обучения и подготовки. Передачей нормативно-регулируемой деятельности обеспечивается воспроизводство существующего общества. Точное исполнение определенных заданий; творчество, направленное на совершенствование средств и допускаемое

в заданных рамках; создание внешних условий, по мнению обучающих (педагогов, учителей, родителей и т. д.), обеспечивающее реализацию требуемого для всех образа жизни, — это далеко не полный перечень направлений деятельности, позволяющих обеспечить процесс такого В. Для традиционного типа общества, изменения в котором происходят путем эволюции, т. е. очень медленно, характерно воспринимать человека представленным в единстве только этих двух ипостасей. Это ритуально позволяет ему предъявлять кому-то претензии по поводу неопределенности для него определенных условий проживания, ожидать “кого-то” для решения своих проблем, перекладывать на других ответственность за характер и содержание своей жизни и деятельности. Наиболее остро все это представлено в закрытом обществе, понимаемом под В. целенаправленный процесс воздействия на человека, решающий задачу формирования Индивида определенного типа. Однако изменение социокультурной ситуации в сторону проявления открытости общества делает недостаточным понимание человека, представленное в такой схеме, основанной на парадигмальной идее “Все есть природа”. Возникает насущная необходимость в отдельном вычленении третьей ипостаси. 3. “Человек уникальный”, живущий и реализующий в общении (диалоге и/или полилоге) с другими людьми в рамках определенной смысло-ценностно-символически нагруженной среды (Личность, Индивидуальность). Именно эта ипостась характеризуется субъектностью человека, которая определяется границами поля ответственности, взятой на себя каждым. В таком понимании человек — это всегда субъект, хозяин своей жизни, деятельности, здоровья. Его активность проявляется в мышлении, характере мыследеятельности и регулируется личностными ценностями и проектными целями. Для Индивидуальности необходима клубная организация деятельности, в основе которой лежит позиция, а не место в функциональной структуре, самоопределение, а не должностные обязанности. Системой воспроизводства для Личности является образование и В., понимаемое как управление процессом ее развития и взросления: “Взрослый” — это жизненная позиция человека, предоставленного самому себе и отвечающего за себя, несущего всю полноту ответственности. Именно личностное как комплексующее на себе все человеческие ипостаси и есть то, что можно назвать собственно человеческим в человеке. На протяжении многих лет советская педагогика рассматривала личность ребенка как объект, на который необходимо воздействовать. Перед школой как социальным институтом ставилась задача В. послушного члена общества, ориентированного

на приоритет общественных и коллективных интересов, своеобразного биосоциобиота, в результате обучения способного к воспроизводству определенных знаний, умений и навыков. Однако для жизни в обществе ему требовалось “доформирование” специфических культурных и социальных навыков (через дополнительное обучение их соответствующим нормам жизни общества), для воспроизводства которых и отводилось специальное внеурочное время “воспитательной работы”. В этом смысле под тем, что и в советской педагогической литературе, и в учебно-воспитательном процессе называется “воспитательной работой”, фактически подразумевается обучение еще одному дополнительному учебному предмету — жизни в данном обществе и в существующем сообществе других людей. В таких условиях ценность подлинного В. как процесса становления личности и профессионала подменялась доведением “объекта В.” до некоего, якобы известного педагогу, “общественного” идеала и сводилась к решению проблемы его организованной занятости в свободное от основных занятий время. При этом выбор форм этой занятости определялся не столько желаниями воспитуемых, сколько спускаемыми сверху рекомендациями и возможностями учебного заведения. Такое понимание “воспитательной работы” и есть сущность “педагогика мероприятий” — иллюстрация авторитарного подхода в В., несущего в себе функциональный характер формирования личности по образцу, специалиста как средства производства. В условиях господства антагонистического разделения труда особым образом организованный процесс формирования индивида во многом имеет целью подготовку человека к специализированной деятельности. Именно поэтому становится возможным строительство по единой логике и обучения, и В., разведение общего по своей сущности процесса образования на учебную и внеурочную работы, являющиеся по отношению к учащемуся внешними. Сводя образование только к освоению признанных в обществе и проверенных профессиональных образцов, “воспитанный человек причает действовать по заданной программе, отвыкает рассматривать свою деятельность как решение проблемы, а само знание (в форме науки) становится для него всемогущим регулятором деятельности” (В. В. Давыдов). Успешной такая практика может быть только в условиях традиционного, а особенно закрытого общества. Только в этом случае заранее известны нормы, образцы, идеалы и тот объем знания, полнота освоения которого позволяет быть адекватным жизни в типизируемых извне ситуациях. Здесь характерно моноидеологическое В., загнанное в рамки одной школы (как социального института), кото-

рая подчинила себе не только семью, но и другие социальные институты. Непонимание и неприятие на себя ответственности за успешность своей собственной жизни — такова плата за единообразие советской школы, в центре воспитательной системы которой стоит не человек, а мероприятие. Именно поэтому ребенок, находясь в стенах современного учебного заведения, должен не только “готовиться к жизни”, а иметь возможность, живя “здесь и теперь”, самостоятельно строить свое будущее, выступая как субъект собственного формирования, изменения и развития, что предполагает коренное реформирование системы В. Решение этой задачи способствует появлению локальных пространств свободы, в которых возможно, “играя действительность”, играть по правилам “будущего”. То есть речь идет о необходимости создания пространств самоопределения, формирования своей позиции и самозаказа на деятельность, что перед современным педагогом в первую очередь ставит задачи по В. самого себя (т. е. требует осуществления им работы со своими ценностями, идеалами, нравственными и правовыми нормами, предрассудками и т. д.) и изменению деятельности (как собственной, так и школы в целом). А это уже задача переобучения (т. е. усвоения знаний об этой деятельности, освоения современных педагогических технологий). Организация жизненного пространства напрямую связана с организацией взаимодействия субъектов образования, имеющего договорную основу (по поводу результатов деятельности и разработки критериев определения ее эффективности, характера организации и степени ответственности за полученные результаты и т. д.), сопряженную с возможностью самоопределения и контрактной системой. Осуществление процессов развития, образования и В. как управления взрослением человека сегодня сопряжены с предъявлением и созданием в условиях учебных заведений образцов демократической организации жизни сообщества: а) имитацией демократических организаций, основанных на осуществлении принципа разделения властей, становлением ученического и школьного самоуправления; б) развитием общественного движения, стимулированием инициатив, деятельности сообществ, созданием профессиональных клубов; в) освоением педагогами технологий гуманитарного проектирования, повышением их уровня гуманитарной грамотности и технологической компетентности, развитием в республике инновационного движения; г) расширением пространства использования технологии “дело и кооперация”, организации такого педагогического процесса, в котором проектируется совместная деятельность его участников. Построенная на деятельностном подходе и проектно-программной организа-

ции, эта технология предполагает, что ее участники становятся соавторами — субъектами учебно-воспитательного процесса. А наличие у человека такого опыта — еще одно условие, без существования которого нельзя говорить о становлении гражданской грамотности, и соответственно его социализации и В. В. — искусственно-естественный процесс управления взрослением человека, основанный на его самоопределении и рефлексии. Самостоятельность в деятельности и автономность существования, авторство, имена, современный образовательный стандарт и технологии — условия, необходимые для обеспечения современного процесса В.

С. Б. Савелова, В. Л. Абушенко

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

нент какой-либо другой деятельности. Основными свойствами В. являются предметность, целостность, константность и категориальность. Важной особенностью В. является его зависимость от прошлого опыта, знаний и индивидуально-психологических различий людей.

Т. В. Самуиц

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ (БЛАГОРОДНЫЙ) ПУТЬ — в учении буддизма — путь, который ведет к прекращению страданий и состоит в правильном видении, правильной мысли, правильной речи, правильном действии, правильном образе жизни, правильном усилии, правильном внимании, правильном сосредоточении. В. П. “высвобождает” человека от ряда поскосторонних зависимостей (амбициозной гордости, ненависти, чувственных страстей, неумных желаний и т. п.). Принцип В. П. рекомендует людям избегать любых крайностей — как чувственных наслаждений, с одной стороны, так и абсолютного подавления интереса к ним, доходящего порой до сознательного самоистязания, с другой. В. П. в исходных основаниях своих не только ограничивал, но и в ряде аспектов отрицал поведенческие репертуары аскетизма.

А. А. Грицанов

ВРЕМЯ — см. **ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ**.

ВРЕМЯ СОЦИАЛЬНОЕ — см. **СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ**.

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

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

А. Н. Шуман

ВСЕЕДИНСТВО — философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как универсума в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу и целому при сохранении их качественности и специфичности. В. было представлено в различных философских концепциях, начиная с неоплатонизма. Наиболее яркое выражение проблема В. нашла в русской философии, где, начиная с В. С. Соловьева, сложилось самобытное направление — философия В., к которой могут быть отнесены системы Флоренского, С. Булгакова, Карсавина, Франка, Н. О. Лосского, а также, по ряду оснований, взгляды С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, Лосева и др. В качестве идейного предшественника русской философии В. необходимо рассматривать учение о соборности славянофилов. В русской философии можно выделить четыре системы В.: софиологическая, монодуалистическая (панентеистическая), моноплюралистическая, символическая. Следует при этом учитывать, что хотя категория В. по преимуществу онтологическая, но в силу глубины и богатства содержания она включает в себя гносеологические, этические, социологические, антропологические и иные аспекты. Наиболее разработанной является софиологическая концепция В., базовый вариант которой предложен Соловьевым. Критикуя “отвлеченные начала” западной философии и стремясь к построению целостного синтетического мировоззрения, в качестве ключевого начала последнего Соловьев рассматривает положительное В. (“Критика отвлеченных начал”, “Чтения о Богочеловечестве”), в котором “единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотой; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия”. В основе мира, со-

гласно Соловьеву, лежит Абсолютное, которое, являясь Сверхсущим, тем не менее не отделено от мира. Внутренняя диалектика Абсолютного-Сверхсущего ведет к возникновению реальной множественности вещей и одновременно к их разделенности и разобщенности (бытие как иное Абсолютного). Однако бытие не может характеризоваться только раздробленностью, иначе этим отрицалась бы абсолютность Абсолютного. Единство бытия реализуется через деятельность Мировой души, Софии и Богочеловечества как посредствующих звеньев между предметным множеством и безусловным единством Божества. Центральную роль здесь выполняет София как идея (собрание идей) мира, актуализирующаяся познанием и деятельностью человека, на котором и возложена функция восстановления В., что является сутью исторического процесса. В нравственной области положительное В. есть абсолютное благо, в познавательной — абсолютная истина, в сфере материального бытия — абсолютная красота. Если Соловьев делает акцент на дуалистическом противопоставлении софийного (божественного) и несофийного (тварного) бытия, то Флоренский и Булгаков, напротив, утверждают гармоничность и целесообразность тварности, обладание ею многими чертами софийности. Оба последователя Соловьева, разделяя его представление о единстве твари в Боге, в попытке его обоснования выбирают путь не нисхождения от Абсолюта к твари, а восхождения от твари к Абсолюту. София находится одновременно и в божественном и в тварном бытии, в результате Абсолютное и мир смыкаются во В. В качестве внутреннего принципа В., силы, создающей и скрепляющей его, выступает любовь (Флоренский, “Столп и утверждение Истины”; Булгаков, “Свет вечерний”). Наиболее характерной особенностью монодуалистической интерпретации проблемы В. (Карсавин, Франк) является отказ от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, связующего божественный и тварный мир, и усмотрение В. во внутренней сущности последних. В модели Карсавина центральное место принадлежит понятию “стяженного бытия”, согласно которому целое в “свернутом” виде присутствует во всех частях, а любая часть — во всех других частях целого. Соответственно любой предмет есть момент В., а различие между В. и его моментами оказывается многоступенчатым, что придает В. иерархический характер. Принцип В. дополняется у Карсавина принципом триединства, позволяющим представить универсальное всеохватное бытие как динамический процесс развертывания единой разъединяющейся-объединяющейся субстанции (“О началах”, “О личности”). Отличительной особенностью модели Франка является ее гносео-

логическое обоснование. Различая предметное (знание об окружающей нас действительности) и интуитивное (знание подлинной реальности или бытия) знания, Франк приходит к выводу, что открываемая предметным знанием сумма определенностей не может исчерпать собой все бытие и логически выводит нас к метало-гическому началу, или непостижимому, являющемуся всеединым началом бытия. Суть его может быть выражена только на основе монодуалистического описания бытия и знания (“Непостижимое”). Моноплюралистические концепции В., формируясь под сильным влиянием монадологии Лейбница, стремились совместить представление о множественности субстанциальных (суверенных, самодостаточных) начал бытия с их принадлежностью к Абсолюту, в котором, однако, они не теряют своей самобытности. Наиболее развитую форму данная концепция получила в философии Лосского, исходным принципом рассуждений которого является идея “имманентности всего всему”. В. истолковывается Лосским как принцип взаимосвязи и взаимодействия субстанциальных деятелей — конкретно-идеальных сущностей, сообщество которых образует иерархические организованный мир, где каждая сущность, в отличие от лейбницеvских монад, открыта для взаимодействия с другими, а все вместе они единсvщественны друг другу и высшей абсолютной реальности — Богу (“Мир как органическое целое”). Иная попытка интерпретации проблемы В. на основе синтеза христианской онтологии и символистской картины реальности была предпринята поздним Флоренским (“Имена”, “Иконостас” и др.) и ранним Лосевым (“Философия имени”, “Диалектика мифа” и др.). Вся реальность, согласно Флоренскому и Лосеву, проникнута смысловыми отношениями, представляя собой совокупность символов этих смыслов. На вершине и в основании реальности находится Бог, сам символом не являющийся, но порождающий и вмещающий в себя смысловую сторону всех символов. Единство всего сущего усматривается в его одухотворенности, осмысленности, энергичной, а не субстанциальной причастности всего Богу. Сущность вещей наиболее полно выражается в слове, имени, в конечном счете и являющимися наиболее фундаментальными принципами бытия и познания. Имя и слово есть то, что есть сущность для себя и для всего иного. Поэтому и весь мир, и вся вселенная есть имя и слово.

Г. Я. Миненков

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ — понятие и интеллектуальное допущение, могущее пониматься как: I) одна из базовых доктрин мировых религий — христианства и ислама; II) социально-философская гипотеза, фундированная соответствующими онтологиями

мира — в случаях признания за философией права и/или обязанности конструировать последние; III) геополитический элемент социально-политической мифологии и фигура политизированной риторики, фундирующие претензии тех или иных держав на организацию в тот или иной исторический период однополюсного мира или “нового мирового порядка”; IV) метатеоретический исторический подход (инициирован школой “Анналов”; разрабатывается, в частности, И. Валлерстайном и Центром имени Ф. Броделя — Бингемтон, США); V) концепт — результат экстраполяции версии моноцентризма в понимании начала антропогенеза. I) В отличие от акцентированно индивидуалистичного буддизма, ислам и в особенности христианство постулируют кардинальный отказ от принципа признания избранности того или иного сообщества людей по национально-государственному либо социальному критерию. Своеобычный интернационализм христианства обусловлен утверждением идеологами последнего сакрального характера церковной социальности применительно к представителям любых социально-исторических целостностей. В границах христианского мировоззрения пришествие в мир Иисуса Христа и возникновение общины верующих суть поворотный момент качественной трансформации истории до тех пор разобщенного человечества: началом В. И. в данном контексте полагается старт процесса объединения людей для сознательного осуществления Божественного замысла. “Всецеловеческая” церковь христианства выступает тем самым как прообраз всеединого, всевозрастающего совершенного и обретающего единение с Богом человечества — субъекта В. И. В сочинении “О граде Божьем” Августин подчеркивал, что такое сообщество индивидов суть не только религиозная община как таковая, но и универсальное государство, не имеющее физических границ, а простирающееся там, где есть верующие. “Град Божий”, по Августину, не подвержен каким-либо случайностям истории и не имеет своего предела существования в историческом времени, ибо возникновение “града” предопределено свыше, а сценарий осуществления его судьбы провиденциально предreshen. По мысли Августина, “град Божий” есть “сообщество общения по духу”; духовным же механизмом, конституирующим В. И., в данном случае выступает самосознание принадлежности ко “граду” в противовес отчужденному типу “общения по плоти”. В целом религиозная версия В. И. фундирована онтологической иерархией, рассматривающей “посюсторонний” мир производным от Божественного Абсолюта, обуславливающего течение и результат истории людей. Тем самым задается аксиологически значимая модель принципиального про-

тивопоставления вселенского целого любым преходящим социально-государственным формам. В подобных интеллектуально-философских проектах отрицается наличие дистанции между естественным и сверхестественным. (Ср.: встраивание образа-символа человека в пантеистическую космологическую картину мира у Бруно; идеал “всемирного братоворения” у Федорова; идея софийности, только и способная объединить человечество, у В. Соловьева, С. Булгакова, Флоренского; конструкт “соборного сознания” С. Трубецкого; теоретический подход Франка, трактующий “метаиндивидуализм” в качестве “духовной основы общества”, и др.) (см. также Розеншток-Хюсси). II) В статусе социально-философской гипотезы, сопряженной с определенными онтологиями, картинами мира и пониманиями мира, идея В. И. может интерпретироваться в разных плоскостях и соответственно по различным основаниям. 1) В рамках новоевропейского и современного рационализма гипотеза В. И. часто редуцируется до проблемы типов и направленности общественно-исторического развития человечества. В качестве версий разрешения этой проблемы выступают: а) модели циклического развития планетарного социума, в границах которых интегральная динамика человечества обуславливается последовательным наложением определенных универсальных циклов (см. Вико, К. Леонтьев, Шпенглер, Тойнби, Гумилев и др.); б) модели прогрессистски-поступательного типа, часто наиболее идеологизированные вследствие своей очевидной эсхатологичности (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс и др.); в) модели волнообразной эволюции человеческого общества и цивилизации (Кондратьев и др.), фундированные синергетической моделью активной (возбудимой) среды, импульсы автоколебаний и автоволи которой генерируются каждой ее точкой (см. Синергетика). 2) В. И. как модель нередко выступает как производная тех или иных собственно философских онтологий мира. Так, применительно к проблематике В. И. можно вычлнить: (А) модели объективного идеализма (Гердер, Гегель и др.); (Б) модели философских модернизаций, парафразов и преодолений — как обратных (Маркс, представители неомарксизма), так и прямых (Кожев) — соответствующих гегелевским схем; (В) модели “социологизма” (Конт и др.); (Г) модель исторического конституирования субъектом самого себя через изменение “техник делания-себя” (Фуко) и т. д. (А) В парадигме мировоззренческих установок Просвещения мысль о В. И. была фундирована императивом потенциальной осуществимости объединения человечества. Такое состояние социума виделось достижимым посредством актуализации потенциально беспредельных возможностей Разума как в про-

граммах становления культуры, так и в сценариях преобразования общества. Философским пиком данного этапа этой традиции правомерно полагать кантовскую модель рационально обусловленного правового сообщества, сопряженную с его прогностической концепцией “вечного мира”. (Ср. с собственной версией “вечного мира” у Гердера, фундированной не прогрессом норм права, а развитием гуманизма.) В “Философии права” Гегелем постулировалось существование объективного духа в облике разума, обретающего себя в человеческой родовой жизни, т. е. в качестве сверхиндивидуальной целостности, возвышающей над отдельными людьми и проявляющейся через их различные связи и отношения. Гегель стремился отобразить и описать те формы развития, в которых, по его мнению, в действительной человеческой жизни и истории реализует себя свобода этого духа. Низшей из этих форм, по Гегелю, является абстрактное право, за ним следует совокупность моральных установлений, имеющая дело уже не с чисто внешними, а с внутренними формами объективного духа, и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень, по мысли Гегеля, охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. В сфере нравственности Гегель усматривает прохождение объективным духом новой своеобразной триады процесса “объективирования самого себя” — семьи, гражданского общества и государства. Идеалом последнего для него являлось античное государство греков, воплотившее в себе родовый разум человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства реализуемо, по Гегелю, лишь в историческом развитии человечества, т. е. во В. И., представляющей собой полное осуществление объективного духа. Рассматривая В. И. как “прогресс духа в сознании свободы” (“Лекции по философии истории”), Гегель сформулировал в качестве основной задачи философии истории демонстрацию того, как в историческом процессе мировой дух последовательно развивается в различные формы “духов” отдельных народов. Согласно схеме Гегеля, каждый преходящий период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который, познав на этой ступени общий дух в самом себе, передает впоследствии эту эстафету другому народу. Несмотря на известный европоцентризм, идея В. И. у Гегеля оказывалась сопряжена с идеями исторической закономерности, глубинной,

необходимой связи различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа; отдельные определения содержания последнего становились, по Гегелю, действительностью в историческом развитии, выраженной в своей целостности и единстве. (Б) Маркс, изложив собственный подход к конструированию всеобщей теории общества (см. **Исторический материализм**), тем не менее оказался не в состоянии корректно экстраполировать постулаты материалистического понимания истории на многомерную эволюцию социума. Не сумев корректно преодолеть явно унаследованный от Гегеля европоцентризм собственной концепции, Маркс оставил открытым вопрос о соотношении “азиатского”, с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (В рамках неомарксизма гипотетический ход и развертывание В. И. интерпретируются как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума — “обратная” схема в сопоставлении с “самообретением” абсолютной идеи через восхождение ее к самой себе у Гегеля.) В свою очередь, осуществляя собственное осмысление проблем В. И. в границах гегелевского подхода, Кожев обратил свое внимание не на “Науку логики” и “Энциклопедию философских наук”, а на “Феноменологию духа”, которая рассматривала не философию природы, а стадии развития человеческой истории. Мир природы, по мысли Кожева, нейтрален и равен себе самому — он лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. В предисловии к сборнику произведений Батая Кожев писал: “Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, т. е. в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам

и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного Знания, т. е. отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть “гностическая” ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?” (Учение Гегеля трактовалось Кожевным как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога-Духа Святого суть человеческого разума.) (В) Разновидностью попыток фундаментализировать достижимость и позитивность В. И. оказался также и теологически интерпретированный “социологизм” Конта, выступивший (наряду с Марксовым описанием) попыткой модернистского преодоления социо-онтологических архитектур классического типа. Дополненная рядом догматов традиционных мировых религий, идея В. И. у Конта реализовалась в ипостаси пафосного призыва ко “второму теологическому синтезу” как грядущей духовной опоре нового планетарного сообщества. Стремление трансформировать общество на основе наконец-то достигнутых социальных законов приобрело у Конта религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Конт акцентировал великую организующую и воспитательную роль религии в обществе второй половины 19 в. Человечество Конт именовал “Великим Бытием”, пространством — “Великой Сферой”, землю — “Великим фетишем”. (Гипотеза об “общечеловеческом организме” разворачивалась Контом и как модель особой системы социальных связей, и как образ-конструкт целостной сверхличности. Последняя позже была замещена им чисто религиозной ипостасью в виде Великого Существа — объекта поклонения и самообожествления.) Догматами новой веры, по мысли Конта, должны были выступить философия позитивизма и научные законы. (Ср. у Арона: “Стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, исходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься”. Арон

называл идею “Великого Бытия” Конта “наилучшим из всего, сделанного людьми”). (Г) Полагая оправданными рассуждения о В. И. в контексте единых (акцентированно сложившихся лишь в качестве европообразных) этапов исторического генезиса субъекта, Фуко выделил в качестве основных эпох формирования субъекта сократо-платоновскую, эллинистическую, христианскую, новоевропейскую. По мысли Фуко, в античности “забота о себе” являла собой основу человеческого опыта вообще. Выделялись конкретные правила и техники такой заботы (“искусства существования”), посредством которых человек формировал сам себя. Согласно Фуко, у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от а) “власти как отношения” и б) “знания как кодекса добродетели” или “стратифицированной формы”. Отношение к себе, по Фуко, обрело в то время независимый статус как “принцип внутреннего регулирования” по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господство, т. е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Фуко, у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобразное сложение, “заворачивание”). Обязательные правила власти, по версии Фуко, дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре “искусства существования” перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к “искусствам существования”, касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Фуко, подготовить мыслительная деструкция этих сис-

тем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений (ср. со схемой Вико). III) В данном контексте понятие “В. И.” носит несколько условный характер: как элемент геополитического мировоззрения политических режимов, ориентированных на мировое господство, понимание “пределов мира” варьировалось в границах соответствующих географических представлений их носителей (например, представление о “краях Ойкумены” у Александра Македонского, идея “Срединной Поднебесной” в традиционном Китае и т. п.). Определенная соразмерность претензий на всемирную гегемонию и адекватных представлений о масштабах планетарного социума формируется лишь к 20 в. Условием возможности В. И. в этот период выступает складывание системы массовых коммуникаций, делающей возможными процедуры планетарного социального управления и контроля. 20 век явился ареной борьбы трех основных геополитических субъектов, ориентированных на достижение мирового господства (читай: силового установления “режима В. И.”. — А. Г.). Это — а) фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к “арийскому эталону” с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов; б) коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово “чуждых” социальных групп, а также в лозунги “мировой революции” и “всемирной Республики Советов”; в) “англо-американский” блок государств с (непроевразглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приобщенности к ценности “открытого общества” под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной “американизации” мира в начале третьего тысячелетия. Идеологическим фундаментом данного процесса являются риторическая идея о планетарном единстве человеческого рода и формировании “общечеловеческих ценностей”; гипотеза о возможности общечеловеческой солидарности и “мирного сосуществования наций и государств”. Социально-политическая мифология такого типа выступает фокусом глобальных интегративных процессов рубежа 20—21 вв. IV) “Мир-системный подход”, созданный представителями школы “Анналов” и являющийся собой стратегию познания В. И. середины — второй половины 20 в., исходит из презумпции, согласно которой современная история суть планетарная система взаимодействий между различными социальными субъектами. (По Броделю, “для историка, тесно привязанного к конкретному, глобальное

общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими... Именно в таком смысле я взял за правило... говорить об обществе как о множестве множеств, как о полной сумме всех фактов, каких мы... касаемся в разных областях наших исследований... Это означает... что все социально, не может не быть социальным... Это все равно, что сегодня заявлять: “Социальный процесс есть нераздельное целое” или “История бывает только всеобщей”.) Данная версия понимания В. И. центрируется на явлениях всевозрастающей геополитической экспансии капитализма: предполагается, что примерно с 1500 стартует процесс формирования “капиталистической мир-экономики” — фокусного субъекта В. И. 16—21 вв. V) Данная версия гипотезы о В. И. находит свое выражение в избыточно жестко детерминированных стратегиях качественного усовершенствования человеческой природы и соответственно организации существования планетарного социума (масоны, иезуиты и т. п.). Базируется на “последовательном эволюционном” понимании человеческой сущности (от религиозных и мистически-окульных процедур до программ социальной инженерии — см., например, “Маятник Фуко” у Эко). В конечном счете исходным пунктом для формулирования и/или осмысления определенных общественных закономерностей полагаются тезисы, изоморфные идее об “изначальной греховности” либо “изначальной праведности” людей. (Ср. у Зиновьева в “Зияющих высотах”: социальные законы являют собой “определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: “...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т. д.”. Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе... Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, — отмечал Зиновьев, — препятствует социальный закон, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле”) По всей вероятности, при элиминации из концепта В. И. компонента идеологической ангажированности и философской амбициозности он естественно трансформируется в чисто профессиональный, исторически-ретроспективный познаватель-

ный проект с присущими любому проекту такой степени общности ограниченными объяснительными возможностями. Так, по мнению А. И. Марру, профессора Сорбонны (“Об историческом знании” — Париж, 1954), “Нибур, Ранке, Шампольон были королями: они знали, как читать Илиаду, что такое нация, они знали, был ли Иисус...”. В этом контексте пассаж Борхеса о том, что, “быть может, всемирная история — это история различной интонации при произнесении нескольких метафор”, фиксирует современный статус неизбывных метафизических проблем подобного ранга. (См. также История, Постистория, Генеалогия, Событие, Событийность.)

А. А. Грицанов

ВСЕОБЩАЯ СВЯЗЬ ЯВЛЕНИЙ — в концепциях философского монизма — наиболее общая закономерность существования окружающего мира. Взаимосвязь предметов и процессов действительности существует и обнаруживается только в процессе их взаимодействия на всех структурных уровнях — от ядерного до метagalактического, т. е. имеет универсальный характер. Универсальное взаимодействие тел обуславливает само существование конкретных материальных объектов и их специфические свойства. В. С. Я. имеет бесконечно разнообразные проявления. Так как каждый предмет обладает множеством сторон, свойств, а следовательно, находится во множестве взаимосвязей с другими, возникает необходимость классификации этих взаимосвязей по различным основаниям; по специфике механизма осуществления (механические, физические, химические, биологические и социальные), по формам бытия (пространственные и временные), по степени общности (единичные, частные, общие, универсальные). Различают также связи внутренние и внешние. Внутренние связи — это связи между элементами системного образования, совокупность которых образует его структуру. Внешние связи представляют собой отношения между данным явлением и окружающими его предметами, процессами. Выделяют также существенные и несущественные связи. Существенные — это связи глубинные, устойчивые, определяющие специфику данного явления. Особое место в системе существенных связей занимают закономерные связи, так как только законы дают качественную характеристику явлений окружающего нас мира. Особый вид представляют так называемые информационные связи, которые не ограничиваются рамками вида и популяции, биосферы, биосферы и живой природы в целом, а имеют место во всей целесообразно организованной природе, где функционируют

кибернетические системы (животное, растение, ЭВМ, общество на всех уровнях его структурной организации и т. д.). В. С. Я. нельзя понимать упрощенно — как постоянную связь и взаимодействие любой частицы во Вселенной с любой другой. Наряду с постоянной связью каждого объекта с другим существует также и относительная автономность и независимость чрезвычайно разделенных в пространстве и времени объектов, особенно если их существование относится к различным историческим эпохам.

Т. В. Самуиц

ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ

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

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

И. А. Медведева, А. А. Грицанов

ВУЛЬФ Моисей Владимирович (1878—1971) — российский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины. Пионер и лидер психоанализа в России и Израиле. Изучал психиатрию в Германии под руководством К. Менделя, Ю. Джолли и др. В 1907 перешел на работу в Психиатрический санаторий К. Менделя, где впервые познакомился с некоторыми идеями Фрейда, которые воспринял как существенный прорыв в понимании нормальных и патологических

состояний психики человека. В 1908 прошел психоанализ у К. Абрахама, который в 1909 рекомендовал его Фрейду как “человека активного и достойного доверия”. В 1909 вернулся в г. Одессу, где занимался теорией и практикой психоанализа, переводами немецкой психотерапевтической (главным образом психоаналитической) научной литературы и публикацией ее обзоров (1911). Стал одним из первых детских психоаналитиков. В 1912 обобщил часть своего клинического опыта в брошюре “Заметки о детской сексуальности”. С 1912 — член Венского психоаналитического общества. По оценке Фрейда (1914), был единственным профессиональным представителем психоаналитической школы в России. В 1914 переехал в Москву, где занимался психиатрией в одной из частных клиник и преподаванием. Исследовал проблемы неврозов и психозов, психологию маниакально-депрессивного психоза, циклотимию, психологию детства, психологию примитивных культур и другие проблемы. Работал психиатром в военном госпитале (1920) и научным сотрудником 1-го разряда (с 1922) в Московском государственном психоневрологическом институте. Принимал участие в деятельности кружка Ермакова по изучению вопросов психологии художественного творчества психоаналитическим методом. Осуществил психоаналитическое исследование творчества актеров. В 1922 был одним из инициаторов организации и сооснователем Русского психоаналитического общества (РПСАО) и в 1924—1927 был его председателем. Осуществлял психоаналитические исследования психики детей, читал курсы лекций “Введение в психоанализ” (для медиков) и “Диагностика”, вел семинар по “медицинскому психоанализу” и амбулаторный прием пациентов. Настойчиво, но безуспешно отстаивал право на существование психоанализа и специализированных психоаналитических структур. В 1926 опубликовал “Открытое письмо профессору В. М. Гаккебушу” как ответ на его статью “К критике современного применения психоаналитического метода лечения” (1925), в котором защищал психоанализ и деятельность Международной психоаналитической ассоциации. В 1922—1927 принимал активное участие в переводах и публикации книг по психоанализу в серии “Психологическая и психоаналитическая библиотека” и др. Сыграл значительную роль в создании адекватной русскоязычной психоаналитической терминологии. В 1926 опубликовал брошюру “Фантазия и реальность в психике ребенка”. Вплоть до 1927 активно практиковал психоаналитическую терапию. В 1927 эмигрировал в Германию. В 1930 опубликовал статью “Положение психоанализа в Советском Союзе”, в которой подчеркнул факт энергичного противодействия разви-

тию психоанализа со стороны “официальных сил”. В полемике с Райхом доказывал невозможность и неприемлемость объединения психоанализа и марксизма. В 1933 эмигрировал в Палестину (Израиль), где сразу же принял активное участие в организации Палестинского психоаналитического общества (1934). В 1943—1953 был президентом Израильского психоаналитического общества и оставался его почетным председателем до конца жизни. Содействовал организации Иерусалимского психоаналитического института. Перевел ряд книг Фрейда на иврит. Осуществлял психоаналитическую терапию и проводил соответствующие научные исследования.

В. И. Овчаренко

ВУНДТ (Wundt) Вильгельм Макс (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ, этнограф и языковед. Профессор физиологии и философии. Один из первых, кто предложил программу построения психологии как самостоятельной науки (структуралистское направление). Создал первую психологическую лабораторию (Лейпциг, 1879), впоследствии ставшую институтом и международным центром экспериментальной психологии. Школу экспериментальной психологии В. прошли более 170 будущих специалистов в области психологии и смежных с ней дисциплин из Европы и Америки (среди них О. Кюльпе, Т. Рибо, Бехтерев, Н. Н. Ланге, Дж. Кеттел, Э. Б. Титченер и др.). Основные работы: “К теории чувственного восприятия” (вып. 1—6, 1858—1862); “Лекции о душе человека и животных” (в двух томах, 1863); “Основания физиологической психологии” (в двух томах, 1873—1874); “Логика” (в двух томах, 1880—1883); “Система философии” (1889); “Очерк психологии” (1896); “Психология народов” (т. 1—10, 1900—1920) и др. В области философии находился под влиянием позитивистской и лейбнице-кантианской традиции. Рассматривал процесс познания как восхождение от непосредственного восприятия обыденной жизни через рассудочное познание частных наук к разумному познанию — философскому синтезу знания о духовных, наделенных волей ценностях. В. предполагал, что такой философский синтез знания снимает дуализм естественнонаучного и психологических методов, свойственных рассудочному познанию. Однако выдвинутой им концепция “аналитической интроспекции”, предназначенная для изучения “непосредственного” опыта, а не только рефлексии (“внутреннего опыта” человека по Локку), и разработанные им программы “двух психологий”: экспериментальной и “социальной” (культурно-исторической) сохраняли механистический и дуалистический характер философских представлений В. Эти представления сказались в приверженности В. иде-

ям поэлементного членения сознания и психофизиологического параллелизма. Экспериментальная (и физиологическая) психология В. была прежде всего психологией экспериментального самонаблюдения, строго ограниченной рамками изучения только низших психологических функций типа ощущений, восприятий, внимания, элементарных реакций на различные раздражители; т. е., по В., метод интроспекции в процессе эксперимента раскрывает только ту часть переживаний, которая известна испытуемому. Поэтому для исследования высших психических функций (речи, мышления, воли) В. предложил принципиально иной метод — анализ элементов культуры и обыденного сознания, главным образом языка, обычаев и нравов, являющихся формами проявления “коллективной воли” или “народного духа”. В его варианте “психология народов” (область этнической и социальной психологии), недоступная для изучения с помощью экспериментальных методов, представлена описательной наукой, фиксирующей “творческий синтез” индивидуальных сознаний. Обширные и чрезвычайно ценные материалы на тему психологии народов, собранные В., не превратились в удовлетворительную психологическую теорию, а дуализм вундтовской психологии оказался одновременно дуализмом как метода, так и предмета исследования.

Д. В. Ермолович

ВЫБОРОЧНЫЕ МЕТОДЫ — группа статистических методов, позволяющих получить достоверные сведения о некоторой совокупности объектов в результате обследования не всей совокупности, а небольшой ее части. Специфика статистических исследований состоит в том, что они имеют дело не с отдельными объектами, а с их совокупностями; причем обследованию подвергаются отдельные объекты, в то время как результаты представляют в обобщенном виде и характеризуют совокупность в целом. Наиболее наглядным примером применения В. М. является проба на рынке одной сливы и последующее заключение о спелости всех слив в корзине. Результатам такой “экспертизы” можно доверять, если выполняются специальные требования: во-первых, сливы в корзине одного сорта, примерно одного размера и степени зрелости (требование однородности) и, во-вторых, слива для пробы была выбрана случайным образом — наугад (требование случайности отбора). В. М. широко применяются в технике, медицине, биологии, экономике, демографии, социологии, психологии и многих других науках и сферах деятельности. Существует два основных подхода к обоснованию репрезентативности выборки, т. е. ее способности представлять генеральную совокупность в целом. Первый — статистический — подход состоит в обеспечении случайности

отбора объектов из генеральной совокупности. Он базируется на теоретическом результате, согласно которому средние значения показателей, вычисленных по разным выборкам, подчиняются определенным статистическим законам, если выполняются требования однородности генеральной совокупности и случайного отбора. Второй — внестатистический — подход заключается в теоретическом обосновании репрезентативности, если процедуры случайного отбора почему-либо не могут быть применены. Основными методами построения статистических (вероятностных) выборок являются простой, стратифицированный и кластерный случайный отбор. Простой случайный отбор предполагает, что имеется полный список элементов генеральной совокупности, и к нему применяется одна из процедур простого случайного отбора, например с использованием таблиц или компьютерного датчика равномерно распределенных случайных чисел. Из небольшой генеральной совокупности простая случайная выборка может быть извлечена методом лотереи. Частным случаем простого случайного отбора является систематический отбор, предполагающий выбор объектов из списка с определенным шагом. При расслоенном случайном отборе генеральная совокупность предварительно разделяется на непересекающиеся части, и затем из каждой части независимо друг от друга извлекаются простые случайные выборки. Этот подход в отечественной специальной литературе называется также стратификацией, районированием или разукрупнением генеральной совокупности. Расслоение генеральной совокупности применяется в следующих случаях: 1. Если генеральная совокупность слишком велика и неудобна для обследования “в один слой”. 2. Если проводится сравнительный анализ разных частей генеральной совокупности. 3. Если в различных частях генеральной совокупности необходимо применить разные процедуры отбора. 4. Если расслоение может дать выигрыш в точности исследования. При кластерном отборе генеральная совокупность подразделяется на непересекающиеся подсовкупности (кластеры, гнезда) по некоторому объективному и мало зависящему от наблюдателя основанию. Эти подсовкупности, используемые в качестве промежуточных единиц отбора, состоят, в свою очередь, из более мелких единиц отбора или непосредственно из единиц наблюдения, например респондентов. Если отобранные кластеры обследуются полностью (академические группы, рабочие бригады), выборка называется серийной. Если из каждого кластера производится дополнительный отбор единиц наблюдения, мы имеем дело с много-

ступенчатой выборкой. Таким образом, кластеры часто выступают в качестве промежуточных единиц отбора при построении многоступенчатой выборки. Кластерный отбор применяется, когда невозможно получить список генеральной совокупности, а также когда простая или расслоненная случайная выборка теоретически может быть извлечена, но не может быть обследована из-за ограниченности средств. Отбор кластерами позволяет осуществить выборку со значительно меньшими материальными и временными издержками. Основными методами нестатистического отбора является квотный отбор, метод «снежного кома». Они применяются главным образом в общественных дисциплинах. Отбор квотами предполагает субъективный отбор единиц наблюдения в пределах квоты, заданной для слоя, определенного некоторой комбинацией значений квотируемых признаков. В качестве квотируемых признаков чаще всего используются место жительства, пол, возраст, образование, расовая или национальная принадлежность, отдельные характеристики имущественного положения. Главным недостатком квотного отбора является субъективность в подборе респондентов. (Хотя при квалифицированном использовании квотная выборка может оказаться более тонким инструментом социологического анализа, чем вероятностная.) Метод доступной выборки применяется в тех случаях, когда состав генеральной совокупности трудно определить. Самым распространенным примером доступной выборки является опрос аудитории СМИ непосредственно через СМИ, когда на вопросы отвечают только желающие (например, когда в прямом эфире проводится «голосование» телезрителей по телефону). Такие выборки обычно приводят к значительным систематическим ошибкам, но позволяют собрать информацию быстро и с минимальными затратами. Метод «снежного кома» применяется к небольшим генеральным совокупностям, состоящим их «редких» объектов — коллекционеров, экспертов по узким проблемам и т. п. Метод заключается в том, что каждого вновь найденного представителя генеральной совокупности спрашивают, кого из своих коллег он мог бы порекомендовать для участия в исследовании. Отбор заканчивается, когда фамилии в списке начинают повторяться. Основным преимуществом статистического отбора является возможность оценивания ошибки выборки статистическими средствами. При нестатистических методах отбора ошибка выборки становится известна только в тех случаях, когда становится известным истинное значение изучаемого показателя по генеральной совокупности (например, после того, как пройдут выборы).

О. В. Терещенко

ВЫГОТСКИЙ Лев Семенович (1896—1934) — российский психолог, специалист в области фило- и онтогенеза. Автор социокультурной теории сознания. Профессор. Окончил юридический факультет Московского университета (1917) и одновременно историко-философский факультет народного университета А. Л. Шанявского (Москва). Научно-педагогическую деятельность начал в г. Гомеле в Беларуси. С 1924 работал в Москве, в Институте экспериментальной психологии и др. Основал и возглавил Институт дефектологии. Читал курсы лекций в вузах Москвы, Ленинграда и Харькова. Основные сочинения: «Педагогическая психология. Краткий курс» (1926); «Основные течения современной психологии» (1930, в соавторстве); «Этюды по истории поведения» (1930, в соавторстве); «Мышление и речь» (1934); «Умственное развитие детей в процессе обучения» (1935); «История развития высших психических функций» (1930—1931, опубликована в 1960); «Психология искусства» (1925, опубликована в 1965) и около 100 других работ по проблемам общей, детской, педагогической и генетической психологии, педологии, дефектологии, психопатологии, психиатрии, общественно-исторической природе сознания и психологии искусства. Основной задачей своего подхода полагал выявление закономерностей отражения и конституирования человеческой психикой разнообразных исторических, общественных и культурных связей. Программу социокультурного направления исследований психики человека, разрабатывавшуюся В. во всех трудах, правомерно свести к следующему: 1. Использование генетического подхода в качестве преобладающего — мышление, по В., должно изучаться под углом зрения его происхождения и исторических трансформаций, т. е. центрироваться на «истории поведения», а не на его «окаменелостях». 2. Тезис, согласно которому высшие психические функции имеют социальное происхождение — В. сформулировал так называемый «общий генетический закон культурного развития»: «...всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцену дважды, в двух планах, сперва — социальном, потом — психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая. Это относится одинаково к произвольному вниманию, логической памяти, образованию понятий, развитию воли... Разумеется, переход извне внутрь трансформирует сам процесс, изменяет его структуру и функции». Особо значимым компонентом данного вывода выступает то, что высшие психические процессы, согласно В., в той же мере характерны диадам, триадам и иным группам индивидов, в какой они присущи отдельному человеку; одновременно — психические процес-

сы в интрапсихологическом контексте «квазисоциальны», ибо отражают собственных интерпсихических предшественников. 3. Идея о том, что фундаментальным моментом понимания и интерпретации социопсихических процессов выступает их осуществление «техническими» и «психологическими» орудиями, а также знаками, как опосредующими человеческую деятельность, так и обуславливающими и оформляющими ее (или, по обозначению В., процедуры «деконтекстуализации опосредованных значений»). По мысли В., реконструкцию «деятельностно-общения» или речи правомерно осуществлять, постигая их как «язык целенаправленного действия» или в безусловном ракурсе их «прагматической» (читай: дискурсивной). — В. О., А. Г.) «нагруженности». Крайне важным для научных интересов В. выступало поэтому формирование понятийно-образующих категориальных систем на основе форм обобщения, взаимодействующих в социальных институтах формального образования: динамика эволюции словоформ, которыми оперирует ребенок от «неупорядоченных куч» к «комплексам» и — далее — к организованным совокупностям понятий. В 1925 В. совместно с Лурия опубликовал предисловие к книге Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия», в котором отмечалось, что Фрейд принадлежит «к числу самых бесстрашных умов нашего века», чью «Колумбову заслугу» составляет открытие феноменов психической жизни, лежащих «по ту сторону принципа удовольствия», и такая интерпретация их, которая содержит ростки материализма. Отдавая должное «громадным теоретическим ценностям» и «положительным сторонам» психоанализа, В. подверг критике его пансексуализм и недооценку роли сознания. В 1927 завершил рукопись работы «Смысл психологического кризиса», в которой утверждал недопустимость сведения высших форм поведения людей к их низшим элементам и как следствие неэффективность такого подхода для объяснения человеческих поступков. В 1928 в статье «К вопросу о динамике детского характера» поддержал теорию Адлера и подчеркнул, что «ни одна из современных психологических идей не имеет такого огромного значения для педагогики, для теории и практики воспитания», как учение Адлера о характере. В работе «Мышление и речь» предложил, в частности, оригинальное понимание структуры сознания человека как динамической смысловой системы интеллектуальных, волевых и аффективных процессов, находящихся в определенном единстве. Создал культурно-историческую школу в психологии (А. Леонтьев, А. Лурия, А. Запорожец и др.).

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

ВЫРУБОВ Николай Алексеевич (1869—1918) — российский психиатр, невролог и психоаналитик. Один из основателей, организаторов и лидеров российского психоаналитического движения. Доктор медицины (1899). Окончил Орловскую гимназию (1888) и Московский университет (1893). Был принят в Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (Москва). В 1894—1895 работал в Клинике душевных и нервных болезней Императорской Военно-медицинской академии (Санкт-Петербург). Был принят в Общество психиатров (Санкт-Петербург). В 1897—1900 работал организатором Психиатрической больницы Святого Пантелеймона (железнодорожная станция “Удельная” под Санкт-Петербургом). В 1899 защитил докторскую диссертацию “О перерождениях нервных клеток и волокон в спинном мозгу при нарастающем параличном слабоумии”, цензором (рецензентом) которой был Бехтерев. В 1900 стажировался в Западной Европе, где слушал лекции по психиатрии (Э. Крепелина, Э. Менделя и др.), невропатологии (В. Эрба, Опенгейма и др.) и работал в лаборатории Ниссля. В 1901—1907 работал директором Психиатрической лечебницы Воронежского губернского земства. Активно интересовался новыми идеями в психиатрии и психотерапии. Одним из первых российских психиатров обратил внимание на возможности психоаналитического учения Фрейда. Увлёкся психоанализом и стал одним из наиболее деятельных его российских сторонников. В 1909 опубликовал в профессиональных журналах две статьи: “Психоаналитический метод Фрейда и его лечебное значение” и “Психологические основы теории Фрейда о происхождении неврозов”, фактически ставшие одними из первых российских научных работ по психоанализу. В декабре 1909 первым из российских психиатров прочитал в профессиональной аудитории курс лекций (спецкурс) “Психоаналитический метода в изучении и терапии психоневрозов” на организованных А. Н. Бернштейном “Повторительных курсах по психиатрии для врачей” (Москва). Занимался психотерапией неврозов и использовал при этом методы психоанализа. Осуществил эксперименты по синтезу психоанализа и гипноза и использования при психоаналитической терапии символов и традиций русского православия. В 1910 при активном участии психоаналитически ориентированных коллег-психиатров (Каннабиха и Осипова), организовал и возглавил выпуск нового научного междисциплинарного журнала “Психотерапия. Обзорные вопросы психического лечения и прикладной психологии”, фактически ставшего первым русским психоаналитическим журналом и одним из первых в мире периодических изданий по проблемам психоанализа.

Был редактором и редактором-издателем этого журнала с первого до последнего номера (1910—1914). Споспсобствовал превращению Москвы в один из ведущих психоаналитических центров мира. Опубликовал серию собственных статей по психоанализу. Наряду с врачеванием занимался проблемами признания душевнобольных преступников. Преподавал психиатрию на Московских высших женских курсах. С 1911 был секретарем Русского союза психиатров и невропатологов. Принимал участие в организации издания “Справочного листка Русского союза психиатров и невропатологов” и Трудов 1-го съезда Русского союза психиатров и невропатологов. В январе 1912 был официально избран членом “Общества свободного психоаналитического исследования” (организованного А. Адлером в 1911 и впоследствии преобразованного в “Общество индивидуальной психологии”). С 1914, в связи с началом мировой войны, занимался лечением и исследованием психозов и психоневрозов военного времени. Работал в Московском госпитале для душевнобольных воинов, принимал участие в работе Психиатрической комиссии Красного креста. В 1917 занимался организацией Московской конференции психиатров и невропатологов, посвященной повышению эффективности врачебной помощи страдающему населению России. Оказал большое влияние на распространение психоаналитических идей в России, организацию российского психоаналитического движения и формирование российской психоаналитической традиции. Автор работ: “К вопросу о генезе и лечении невроза тревоги комбинированным гипно-аналитическим методом” (1910), “К психоанализу ненависти” (1911), “К психопатологии обыденной жизни” (1913), “К патологии ассоциаций” (1914), “Святой Сатир — Флорентийская легенда. Опыт приложения психоанализа” (1914), “О границах применения посемейного признания душевнобольных” (1905), “Психиатрические больницы Рима, Флоренции и Падуи” (1911), “Контуззионный психоз и психоневроз” (1914), “К постановке вопроса о психозах и психоневрозах войны” (1915) и др.

В. И. Овчаренко

ВЫСОЦКИЙ Владимир Семенович (1938—1980) — российский поэт. Творчество В. как феномен отечественной культуры второй половины 20 в. являет собой форму существования в контексте русской советской традиции экзистенциального направления философского осмысления человеческого существования. (См. у Булгакова — по поводу В. С. Соловьева — об адекватности поэтической жанра для смыслового самовыражения философии как таковой (“Тихие думы”) и историческую интенцию экзистенциализма ко внеконцептуальным формам бытия

философского сознания в культуре: Сартр, Камю, Унамуно и др.) При жизни преимущественно воспринимался как талантливый актер и всенародно любимый эстрадный исполнитель авторской песни. (Статистически установлено, что в 1970—1980-е в СССР число людей, имеющих кассеты с записями песен В. — в большинстве своем записанных на концертах и тиражируемых самиздатом, — значительно превышало число лиц, имеющих магнитофоны.) Официальными идеологическими структурами не был признан в статусе поэта (ни на уровне членства в Союзе писателей, ни на уровне санкционирования публикаций). Центральной проблемой, вокруг которой семантически завязывается фабула произведений В., является сугубо экзистенциальная проблема бытия человека в предельно экстремальной ситуации, требующей от него существования на грани и за гранью возможного и одновременно раскрывающей невозможные, но в предельном экзистенциальном напряжении реализуемые (“...я прийти не первым не могу...”) духовно-нравственные горизонты личности. (Не случайно песня В. “Охота на волков” использовалась, в частности, спецслужбами для создания у оперативных сотрудников соответствующей психологической установки — как своего рода аналог мантр — перед требующим предельной самоотдачи и нестандартного мышления в экстремальной ситуации заданием.) Спектр экстремальных ситуаций, инспирирующих выход человека за границы самого себя (подъем к бытию подлинного Я), задается у В. предельно широко, а именно в таких художественно моделируемых диапозонах, как военных (“Набат”, “Черные бушлаты”, “Мерцал закат, как блеск клинка...”, “Разведка боем”); конкретно-исторический, как в общероссийском (“Жупола”, “Что за дом притих...”, “Песня о петровской Руси”), так и в советском (“Баллада о детстве”, “Банька по-белому”) его измерениях; социально-маргинальный, включая криминальный (“Был побег на рыбок...”, “Весна еще в начале...”, “Зэка Васильев и Петров зэка”) и девiantный (“Письмо с Канатчиковой дачи”, “Песня о сумасшедшем доме”, “Палата наркоманов”) его варианты; спортивный (“Про конькобежца на короткое дистанции, которого заставили бежать на длинную”, “Вратарь”, “Весь взят”); альпинистский (“Здесь вам не равнина...”, “Вершина”, “Горная лирическая”) и др. Подлинность человеческого существования конституируется и проявляет себя в таких сугубо экзистенциальных контекстах, как контекст нравственного выбора (“Притча о Правде и Лжи”, “Тот, который не стрелял”); героического подвига (“Две песни об одном воздушном

бое”), самосожжения в творчестве (“Песня певца у микрофона”, “О фатальных датах и цифрах”, “Серебряные струны”); утверждения права на личный выбор (“Чужая колея”, “Бег иноходца”); постижения истины (“Горизонт”); любви и ревности (“День-деньской я с тобой, за тобой...”, “Дом хрустальный”, “Рядовой Борисов...”); измены и предательства (“Я полмира почти через злые бои...”, “Она была чиста, как снег зимой...”); разлуки (“Песня Марьи”, “Мы ждем”, “Мне каждый вечер зажигает свечи...”); одиночества (“Ни славы, ни коровы...”, “Дела”, “Человек за бортом”); непонятности и невостребованности (“Памятник”, “Песня о вещей Кассандре”); прощения (“Дорожная история”); свободы (“Дайте собакам мяса...”) и встречи со смертью (“Кто-то высмотрел плод, что неспел...”, “Кони привередливые”, “Попытка самоубийства”, “Райские яблоки”) и др. Сюда же примыкают и экзотические, сюжетно смоделированные экстремальные ситуации типа скачки от волков (“Погоня”), бунта на борту (“Пиратская”) или самоаппендактомии корабельного врача (“Операция в зеркале”). В рамках этого веера сюжетных контекстов задается как предельно достоверный, чувственно артикулированный, так и сугубо метафорический аспект конституирующей подлинную экзистенцию экстремальности (“Беда”, “Пожары”, “Мои похороны”). Человеческое бытие моделируется В. не просто в пограничных, но в бифуркационных ситуациях, задающих одновременно и онтологическую неопределенность перспективы разрешения оппозиции Жизнь — Смерть, и открытый горизонт морального выбора между подлинным бытием и превращенными формами существования. Именно реализация себя, мужественное осуществление экзистенциального выбора в узловой точке судьбы объединяет пеструю галерею персонажей В.: парашютиста в “Затяжном прыжке” и канатоходца в “Натянутом канате”, моряков (“Мы говорим не штормы, а шторма...”) и саперов (“Зарыты в нашу память на века...”), акванангистов (“Марш акванангистов”) и зимовщиков (“Белое безмолвие”), подводников из “Спасите наши души...” и заключенного из “Побега на рынок”, геолога из “Тюменской нефти” и шофера из “Дальнего рейса”, во многом автопортретного Александра Кулешова из “Романа о девочках” и воюющих черногорцев, умирающих “до тридцати” (“Водой наполненные горсти...”), обретающего смысл бытия датского принца (“Мой Гамлет”) и постигающих его бессмысленную абсурдность наших соотечественников (“Парус”, “Моя цыганская”), — все они, как ныряльщик (“Упрямо я стремлюсь ко дну...”), ставят своей целью “добраться до глубин, // до

тех пластов, // до самой сути”, несмотря на то что “глубина не принимает”, исходя из внутреннего зова и необходимости достижения подлинности бытия, понятой в качестве непреложной и фундаментальной ценности. Для В. характерно не только заострение экстремальной ситуации, но и высвечивание ее многомерности и глубины, последовательно раскрывающейся в событийно-онтологическом, социально-психологическом и духовно-нравственном планах. Так, например, “Дорожная история” преломляет человеческую экзистенцию через ситуации катастрофы (авария и изоляция), нравственного потрясения (предательство друга) и духовного катарсиса (прощение), трансформируя проблему физического выживания в проблему сохранения самости. Аналогично и стихотворение “Тот, кто раньше с нею был”, семь строф которого погружают героя в сюжетный контекст, последовательно модифицирующийся в пограничные ситуации ослепления любовью, ревности, драки, больницы, тюрьмы, разлуки, измены, прощения и готовности (отстаивая свое достоинство) пройти весь этот путь с самого начала. Даже, казалось бы, в юмористически аранжированной песне “О любви в средние века” рыцарский поединок разворачивается не только как турнирное состязание, уже само по себе ставящее героя на грань между жизнью и смертью, но и как бой за независимость, борьба за любовь, противостояние королю и отстаивание приоритетов частной жизни (“...мне наплевать на королевские дела”), разрешаясь не в достигнутом триумфе, а в постигнутой иронии судьбы. Исходное существование человека фиксируется В. как традиционная для экзистенциализма заброшенность в бытие (“меня, должно быть, ловко разыграли” в “Масках”; “час зачатия я помню не точно” в “Балладе о детстве”), причем основной и исчерпывающей характеристикой этого бытия является его человекообразность и абсурдность: “Петарды, конфетти... Но все не так”; “Нет, ребята, все не так, // все не так, ребята...”. В контексте онтологически заданного социально неадекватного и экзистенциально превращенного существования (“Маски”; “Баллада о манекенах”, “Мы все живем как будто, но...”) прорыв к подлинной экзистенции обретает космическую семантику сдвига бытия с мертвой точки (“Мы вращаем Землю”). Однако репрессивная нормативность превращенных форм бытия делает судьбонность и выходящей за пределы санкционированной легитимности любую попытку принятия собственной аксиологической шкалы или индивидуальной поведенческой модели (ср. с “индивидуальным проектом существования” Сартра), артикулируя проблему нравственного выбора как проблему выбора между безличной, но благополучно адаптирован-

ной к социальному контексту нивелированностью, с одной стороны, и маргинальностью — с другой: “Что делать мне — бежать, да поскорей? А может, вместе с ними веселиться?” Проникновенные программ общественной унификации в глубинные структуры индивидуального сознания (“Их брали в ночь зачатия, а многих даже ранее” — ср. с интринтепальным статусом социального цензора как “отсутствующего господина” в философии Франкфуртской школы и у Фуко) приводит к обретению унифицированной безличностью статуса социальной нормы, когда большинство “уже не в силах отличить свое лицо от непрременной маски”, а также остро ставит вопрос о возможности противостояния онтологически заданной тотальной фантомности — хотя бы на уровне прецедента. В этом контексте формула “если не я, то кто же?” имплицитно фундирует у В. ключевую для его творчества идею личной ответственности за свой моральный выбор перед лицом Человека, понятого и как осязаемо-конкретный близкий, и как человечество: “Мне судьба — до последней черты, до креста // Спорить до хрипоты (а за ней — немота). // Убеждать и доказывать с пеной у рта, // Что — не то это вовсе, не тот и не та!.. // Пусть не враз, пусть сперва не поймут ни черта, — // Повторю даже в образе злого шута... // Я до рвоты, ребята, за вас хлопочу! // Может, кто-то когда-то поставит свечу // Мне за голый мой нерв, на котором кричу... // Лучше голову песне своей откручу, — // Но не буду скользить, словно пыль по лучу!” Особое значение приобретает в этом контексте тема судьбы, артикулированная в творчестве В. в остро личное ключе и персонафицированная посредством вариативного спектра образов: от фольклорно-мифологических “Кривой да Нелегкой” в стихотворении “Две судьбы” до бездомной собаки в “Песне о судьбе”. Последняя оборачивается у В. различными своими гранями, становясь то безразличной Судьбою, то благожелательной Фортуной, то безжалостным Роком, “хватающим за кадык”. Фортуна, однако, не столько опекает и осыпает ласками, сколько сама ищет опеки, голодным псом “ласкается, дрожит”. Специфический фатализм В. — в основе своей — принципиально не онтологичен, но экзистенциален: это своего рода фатализм сделанного раз и навсегда морального выбора, принятой присяги подлинности, верность которой однозначно определяет несение избранного креста (“Мой путь один, всего один, ребята, — // Мне выбора, по счастью, не дано”), как бы ни была принята судьба тяжела (“Нелегкая”), как бы ни вырывалась из унифицированного нормативного стандарта (“Кривая” — ср. с моделируемой в “Памятнике” посмертной подгонкой под канон: “Я хвалился косяку саженью — // Нате, смерть-

те! — // Я не знал, что подвергнусь суженью // После смерти, — // Но в привычные рамки я всажен — // На спор вбили, // А косую неровную сажень — // Распрямили // ...Саван сдернули — как я обужен, // Натя, смерть! — // Неужели такой я вам нужен // После смерти?!"). В поэтике В. в метасемiotическом ключе используются самые различные культурные коды (от античных и славянских мифологем до парафразов метафоры С. Дали), переключение с одного кода на другой, столкновение их в одной метафоре в качестве метакода, что позволяет не только интерпретировать тексты В. в качестве виртуозного прецедента языковых игр (см. *Языковые игры*), но и квалифицировать его творчество в контексте 1960—1970-х как феномен своего рода пред-постмодернизма. Тексты В. не только, как было показано М. Пфистером, интертекстуальны (см. *Интертекстуальность*), но также близки к произведениям постмодерна и по своей структуре, будучи организованными как сложные семиотические системы (демонстрирующие наряду с сюжетно-векторной архитектуроникой и архитектуроникой ризомы (см. *Ризома*): “Я не люблю”, “Парус” (“Песня беспокойства”) и др.), восприятие каждой из которых возможно — в зависимости от интеллектуального уровня и включенности в знаковые коды культуры читателя-слушателя — в планах и жанрово-бытового фабульного сюжета, и острого социального гротеска, и пронзительного опыта откровения, и рефлексивной метаиронии, и абстрактно-символической философской притчи; однако органичная сопряженность названных семантических аспектов придает самым глубинным содержательным пластам произведений В. пронзительную человекосоразмерность. Конституирование творчества В. вокруг извечных и не имеющих однозначного решения проблем человеческого бытия в его как личностно-индивидуальном, так и в социальном измерении (“А мы все ставим каверзный ответ // И не находим нужного вопроса” в стихотворении “Мой Гамлет”) не только выводит его за пределы традиционных оценочных дихотомий, делая невозможной его идентификацию в аксиологически асимметричных оппозициях типа “просоветский — антисоветский”, но и задает его имманентную философскую артикуляцию.

М. А. Можейко, А. А. Грицанов

ВЫТЕСНЕНИЕ, подавление, репрессия (позднелат. *repressio* — подавление) — в психоанализе Фрейда — активное неосознаваемое действие, процесс и “защитный механизм”, обеспечивающие вытеснение из сознания в бессознательное какого-либо содержания и (или) недопущение неосознаваемого влечения до осознания. В общем В. нарушает связь патогенной информации с сознанием.

Согласно Фрейду, В. реализуется в виде двух фаз (стадий, ступеней): 1. Первичное В. предотвращает первоначальное появление импульса посредством удаления из сознания в бессознательное неприятных воспоминаний, переживаний, неприемлемых желаний и т. д. 2. Вторичное В. обеспечивает удержание в бессознательном различных вытесненных влечений, желаний, стремлений, представлений и т. д. Все вытесненное из сознания в бессознательное не исчезает и оказывает существенное воздействие на состояние психики и поведение человека. Время от времени происходит спонтанное “возвращение вытесненного”, которое осуществляется в форме симптомов, сновидений, ошибочных действий и т. д. Фрейд считал теорию В. краеугольным камнем, на котором зиждется все здание психоанализа. В истории философии 20 в. данный концепт встретил ряд существенных возражений. Так, по Сартру, фрейдовская цензура должна “знать” вытесняемые импульсы: она должна уметь распознавать, различать то, что она вытесняет. “Можно ли представить знание, которое было бы незнанием себя, — вопрошается в одной из работ Сартра, — знать — значит знать, что знаешь. Скажем скорее: всякое знание есть сознание знания”. Каким именно вытесняемое влечение может “переодеваться”, если оно, по мысли Сартра, не содержит в себе: “1) сознание того, что оно вытесняется; 2) сознание того, что оно вытесняется, потому что оно есть то, что оно есть; 3) проект переодевания”? Описание процедуры маскировки (“переодевания”) имплицитно, согласно Сартру, “неявное обращение к финальности”.

В. И. Овчаренко

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877—1954) — русский философ, экстраординарный профессор Московского университета (1917). Окончил юридический факультет Московского университета, в Марбурге принимал участие в семинарах Натторпа и Когена. В 1922 выслан за границу. Участник издания журнала “Путь”, руководимого Бердяевым. Редактор издательства ИМКА-ПРЕСС. Один из активных деятелей экуменического движения. Главные произведения: “Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии” (1914), “Русская стихия у Достоевского” (1923), “Проблемы религиозного сознания” (1924), “Христианство и социальный вопрос” (1929), “Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати” (1931), “Философская нищета марксизма” (1952), “Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неoliberalизм” (1953), “Вечное в русской философии” (1955) и др. В. занимался кардинальными вопросами философской антропологии, иррациональным в культуре, про-

блемами богословского характера. Пытался осуществить синтез религии и современной философии. Исследуя различные аспекты темы “сердца” в духовных традициях ряда религий, В. раскрывал принципиально разнокачественное содержание соответствующих моделей описания природы и сущности человека. Изучение, объяснение и описание генезиса стандартизированной массовой культуры в контексте процессов индустриализации и урбанизации западного общества явились одной из ипостасей философского творчества В. По В., процессы чрезмерно быстрого роста народонаселения Земли 20 в. вкупе с ошеломляющим увеличением количества и номенклатуры новых вещей результировались в том, что традиционные общественно-просветительские учреждения оказались не в состоянии адекватными темпами социализировать и очеловечивать массы людей, склонных к разрушению культурных ценностей, само- и взаимоистреблению. Попытки В. осуществить философский анализ неизбежного трагизма судеб человечества 20 в. в контексте торжества воинствующих ценностей деструктивного иррационализма сближают его творчество с традицией миропонимания Ницше, Юнга и др.

А. А. Грицанов

Г

ГАВРИИЛ архимандрит (в миру Воскресенский Василий Николаевич) (1795—1868) — русский богослов и историк философии. Окончил Московскую Духовную академию (1816). Преподавал в Петербургском университете Священное писание и герменевтику. Ректор Орловской духовной семинарии. Преподавал в Казанском университете богословие, церковное право, логику, метафизику, историю философии. Ректор Симбирской духовной семинарии (1840—1841). Основные сочинения: “История философии Архимандрита Гавриила” (1837—1840) (часть VI этой книги явилась первым трудом по истории российской философии), “Философия правды” (1843), “Почетительные слова. В двух частях” (1850). История философии для Г. — это история познавательного потенциала человека, его чувствительности, разума и воли. Основные философские направления, согласно Г., отражают абсолютизацию этих начал: sensualism абсолютизировал чувство, идеализм — разум, а мистицизм — волю. Однако, по мнению Г., разделенные как объект исследования, религия и философия “в душе истинного философа соединены совершенно. Они существуют, не смешиваясь, и различаются, не уничтожая себя взаим-

но". Национальные характеристики русской философии Г. трактовал в контексте идеи о том, что Божья благодать распределена меж разных народов по-разному, и поэтому должны учитываться географический фактор ("климат и особенности земли"), социально-психологические черты народа и его государственные и культурные традиции. Совокупность названных условий результируется у одних народов развитием философии в "научообразном выражении", у других — в форме "повестей, нравоучений, стихотворений и религии". Особенности русской философии у Г. оказались принципиальная совместимость православной веры и знания, рассудительности и набожности.

А. А. Грицанов

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс-Георг (р. 1900) — немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Профессор философии в Лейпциге (с 1939), ректор Лейпцигского университета (1946—1947), профессор философии в Гейдельберге (с 1949). Основные сочинения: "Диалектическая этика Платона" (1931), "Гёте и философия" (1947), "Истина и метод" (1960), "Диалектика Гегеля" (1971), "Диалог и диалектика" (1980), "Хайдеггеровский путь" (1983), "Похвала теории" (1984) и др. Подвергая критике методологизм наук о духе, Г. придает герменевтике универсальный характер, видя ее задачу не в том, чтобы разработать метод понимания (что имело место у Дильтея), но в том, чтобы прояснить природу этого понимания, условия, при которых оно совершается. Всеопределяющее основание герменевтического феномена Г., вслед за Хайдеггером, усматривает в конечности человеческого существования. Противопоставляя теоретико-познавательной установке понятие опыта, Г. видит в нем опыт человеческой конечности и историчности. При этом укорененность в предании, которое и должно быть испытано в герменевтическом опыте, рассматривается им как условие познания. Исходя из конечности бытия человека и принадлежности человека истории, Г. подчеркивает онтологически позитивный смысл герменевтического круга (круга понимания), а также особую значимость предструктур понимания для герменевтического процесса. В связи с этим он, в частности, реабилитирует понятие предрассудка (Vorurteil), указывая на то, что предрассудок как "пред-суждение" (Vor-Urteil) вовсе не означает неверного суждения, но, составляя историческую действительность человеческого бытия, выступает условием понимания. Анализируя герменевтическую ситуацию (осознавание которой Г. называет действительно-историческим сознанием), Г. предлагает

на понятие горизонта. "Горизонтность" понимания характеризуется, согласно Г., принципиальной незакрытостью горизонта — ввиду исторической подвижности человеческого бытия, — а также существованием только одного горизонта, обнимающего собой все, что содержит историческое сознание, так что "понимание всегда есть процесс слияния якобы для себя сущих горизонтов". При этом на первый план выходит центральная проблема герменевтики — проблема применения (Anwendung). Пересматривая традиционное решение этой проблемы, Г. выделяет применение, понимание и истолкование как интегральные составные части единого герменевтического процесса и подчеркивает, что понимание включает в себя и всегда есть применение подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится интерпретатор. Таким образом, указывает Г., понимание является не только репродуктивным, но и продуктивным отношением, что ведет к признанию плюральности интерпретации. Аппелируя к Гегелю, Г. в качестве фундамента герменевтики устанавливает абсолютное опосредование истории и истины, обуславливающее исторический характер понимания. Герменевтический феномен рассматривается Г. как своего рода диалог, который начинается с обращения к нам предания, оно выступает партнером по коммуникации, с которым мы объединены как "Я" с "Ты". Понимание как разговор оказывается возможным благодаря открытости навстречу преданию, которой обладает действительно-историческое сознание. Герменевтика становится у Г. онтологией, основанием которой является язык. Полагая язык в качестве среды герменевтического опыта, Г. исходит из того, что языковым (и потому понятным) является сам человеческий опыт мира. Сам мир выражает себя в языке. Философское значение герменевтического опыта состоит, по Г., в том, что в нем постигается истина, недостижимая для научного познания. Стремясь развить понятие истины, соответствующее герменевтическому опыту (формами которого являются опыт философии, опыт искусства и опыт истории), Г. обращается к понятию игры. Трактую его в духе антисубъективизма, Г. отмечает, что игра обладает своей собственной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их, и соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра. Основываясь на том, что понимающие втянуты в свершение истины и что герменевтическое свершение не есть наше действие, но "деяние самого дела", Г. распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина.

Т. В. Щитцова

ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564—1642) — итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основополож-

ник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии. Первым осуществил парадигмальное разграничение естествознания и философии. (По Гёте, Г. "умер в тот год, когда родился Ньютон. Это — праздник Рождества нашего нового времени".) Профессор Пизанского университета (с 1589), после вынужденного отъезда из Пизы работал на кафедре математики Падуанского университета (1592—1610). С 1610 — придворный ученый при герцоге Тосканы во Флоренции. (Г. заложил традицию современной экспертизы, выступая, в частности, советником города-государства Венеции по проблеме баллистики, оптики и фортификации.) Основные сочинения: "Звездный вестник" (1610), "О солнечных пятнах" (1613), "Письмо к Кастелли" (1613), "Пробирщик" (1623), "Диалог Галилео Галилея, академика Линчео, экстраординарного математика университета в Пизе, философа и старшего математика Его Светлости Великого герцога Тосканского, где в собраниях, четыре дня продолжавшихся, ведутся рассуждения о двух главнейших системах мира, Птолемеевой и Коперниканской, причем неопределительно предлагаются доводы столь же для одной из них, сколько и для другой" (1632), "Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки" (1638, опубликованы в Лейдене, Голландия) и др. (В 1890—1909 в Италии было издано собрание сочинений Г. в 21 томе.) Первым серьезным изобретением Г. были гидростатические весы для быстрого определения состава металлических сплавов. Узнав об изобретенной в Голландии зрительной трубе, Г. в 1609 построил свой первый телескоп с 3-кратным увеличением, а несколько позже — с увеличением в 32 раза. С их помощью сделал ряд важных астрономических открытий (горы и кратеры на Луне, размеры звезд и их колоссальная удаленность, пятна на Солнце, 4 спутника Юпитера, фазы Венеры, кольца Сатурна, Млечный путь как скопление отдельных звезд и др.). Эти открытия Г. безусловно усиливали позиции гелиоцентрической системы Коперника в борьбе со схоластической аристотелевско-птолемеевской трактовкой Вселенной. (В письме И. Кеплеру от 4 августа 1597 Г. писал: "На точку зрения Коперника я встал уже много лет назад, и мне удалось на основе ее найти объяснение многим явлениям природы, которые, без сомнения, не могут найти объяснения на основе общепринятых положений. Я написал много доказательств и много опровержений рассуждений, основанных на противоположной точке зрения; но выпустить все это в свет я не решался, устрешенный судьбой Коперника, нашего учителя, который

хотя и заслужил себе бессмертную славу у немногих, но со стороны бесчисленного числа людей — ибо так велико число глупцов — подвергся лишь насмешке и освисту”.) В начале 1616 Г. было предписано инквизицией отказаться от пропаганды теории Коперника, хотя степень строгости наложенного на ученого запрета остается неясной. После публикации Г. “Диалога о двух главных системах мира — Птолемеевой и Коперниковой” инквизиция привлекла его к суду (1633), обвинив в коперниканстве. Угрожая запретить заниматься научной деятельностью, сжечь неопубликованные труды и применить пытки, инквизиция принудила Г. отказаться от теории Коперника. Сформулировав принцип относительности движения, закон свободного падения тел, механику их движения по наклонной плоскости, идею об изохронизме колебания маятника, идею инерции, Г. заложил основы классической динамики. В основе мировоззрения Г. лежит признание им объективного существования мира, который бесконечен и вечен, при этом Г. допускал божественный первотолчок. В природе, по Г., ничто не уничтожается и не порождается, происходит лишь изменение взаимного расположения тел или их частей. Материя состоит из неделимых атомов, ее движение — универсальное механическое передвижение. Небесные светила, согласно Г., подобны Земле и подчиняются единым законам механики. Все процессы в природе обусловлены строгой механической причинностью. Отсюда подлинная цель науки — отыскать причины явлений: “...я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины”. Исходный пункт познания природы, по Г., — наблюдение, а основа науки — опыт. (Согласно мнению Дильтея, “после более чем двухтысячелетнего описания природы и рассмотрения ее форм в его лице (Галилея. — А. Г.) человечество взялось за изучение и действительный анализ природы”.) Г. утверждал, что задача ученых не добывать истину из сопоставления текстов признанных авторитетов и путем абстрактных, отвлеченных умствований, а “...изучая великую книгу природы, которая и является настоящим предметом философии”. (По убеждению Г., “природа насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы”.) Развивая в гносеологии идею безграничности “экстенсивного” познания природы, Г. допускал и возможность достижения абсолютной истины, т. е. “интенсивного” познания. В изучении природы Г. выделял два основных метода познания: сущность первого заключалась в том, что понятие опыта, в отличие от своих предшественников, Г. не сво-

дил к простому наблюдению, а предпочитал планомерно поставленный эксперимент, посредством которого исследователь как бы ставит природе интересующие его вопросы и ищет на них ответы. Метод этот Г. назвал резольтивным, который, в сущности, есть метод анализа, расчленения природы, т. е. аналитический. Другим важнейшим методом познания Г. признавал композитивный, т. е. синтетический, который посредством цепи дедукции проверяет истинность выдвинутых при анализе гипотетических предположений. При этом Г. считает, что хотя опыт и является исходным пунктом познания, но сам по себе он не дает еще достоверного знания. Последнее достигается планомерным реальным или мысленным экспериментированием, которое опирается на строгое количественно-математическое описание. Согласно Г., “философия записана в огромной книге, раскрытой перед нашими глазами. Однако нельзя понять книгу, не зная языка и не различая букв, которыми она написана. Написана же она на языке математики, а ее буквы — это треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие геометрические фигуры, без помощи которых ум человеческий не может понять в ней ни слова; без них мы можем лишь наугад блуждать по темному лабиринту”. Достоверное знание, по мнению Г., мы получаем при сочетании синтетического и аналитического, чувственного и абстрактного, но отнюдь не посредством бесконечных интерпретаций сакральных текстов. (Г. писал: “...что может быть более постыдно, чем слушать на публичных диспутах, когда речь идет о заключениях, подлежащих доказательствам, ни с чем не связанное выступление с цитатой, часто написанной совсем по другому поводу и приводимой единственно с целью заткнуть рот противнику? И если вы все же хотите продолжать учиться таким образом, то откажитесь от звания философа и зовитесь лучше историками или докторами зубрежки: ведь нехорошо, если тот, кто никогда не философствует, присваивает почетный титул философа”.) Личный удел и судьба творческих достижений Г. являют собой наглядный пример возможности совпадения на переломе эпох ориентаций личности и современных ей запросов культуры: поклонник “технизма”, Г. неустанно развивал традицию архимедовского отвлеченного мышления, неизменно называя Архимеда своим учителем; сочувствуя платонизму и неоднократно опровергая учение о строении Вселенной Аристотеля, Г. охотно использовал логику и предположения последнего. Сочинения Г. по литературе положили начало итальянской научной прозе. Из художественных произведений Г. известны набросок одной комедии и сатирическое “Стихотворение в терцинах”. В 1971 ка-

толическая церковь отменила решение об осуждении Г.

А. А. Грицанов

ГАРМОНИЯ (греч. *armonia* — связанность и соразмерность частей) — установка культуры, ориентирующая на осмысления мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека в позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности. В аксиологическом своем измерении Г. выступает одной из базовых ценностей европейской культуры, конституированной не столько в качестве скалярной (поддержание), сколько в качестве векторной (достижение) аксиологической структуры, что обусловлено доминантой будущего в европейском менталитете (см. Надежда). Важнейшим аспектом Г. является ее соотносительность лишь с дифференцированным, неомогенным объектом, включающим в себя разнородные или даже противоположные составляющие (исходно термин “Г.” употреблялся в античной культуре для обозначения металлической скобы, соединяющей различные детали единой конструкции; наряду с этим значением у Гомера встречается также употребление слова “Г.” в значении “согласие”, “договор”, “мирное со-бытие”). Гармоничность того или иного объекта выступает не просто как его организованность, противостоящая хаосу, но мыслится в качестве фундированной глубокой имманентной объекту закономерности, проявлением которой и выступает феномен Г. В этой связи в античной философии Г. трактовалась как мировой философский закон: “все происходит по необходимости и согласно с Г.” (Филолай). Соотносительность Г. мироздания с фундаментальной закономерностью задает в европейской традиции вектор ее осмысления как открытой для рациональной экспликации и исчисления: от идеи пифагорейства о возможности выразить Г. пространственного соотношения космических сфер посредством числовых соотношений музыкальной октавы (см. Гармония сфер) до новоевропейского искусства “проверить алгеброй Г.” (А. С. Пушкин об А. Сальери): математическое исчисление перспективы в живописи, попытки эталонирования в скульптуре и др. В отсутствие имманентной глубинной основы Г. внешняя псевдогармоничность не воспринимается европейской культурой в качестве ценности: “скрытая Г. лучше явной” (Гераклит), “заштопаные чулки лучше разорванных, — не так с сознанием” (Гегель) и т. п. Осмысление Г. как феноменального проявления исходной ноуменальной закономерности бытия — при трактовке последней в качестве сакральной и соотносительной с Абсолютом — приводит к формированию в европейской традиции идеи преду-

становленной Г.: Лейбниц, Вольф, Кондиллак и др. (см. Телеология), генетически восходящей к окказионализму (см. Окказионализм) с его трактовкой духа и тела как не взаимодействующих, но изначально — при заводе — синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс). В этой связи в европейской философии понятие Г. выступает в качестве категориального выражения сущностной внутренней связи внешне альтернативных начал: “враждующее соединяется, из распадающегося — прекраснейшая Г.” (Гераклит), а в европейской эстетике презумпция Г. выступает как холистский идеал прекрасного, все элементы, аспекты и проявления которого внутренне сбалансированы между собой, создавая совершенство целостности: “Г. складывается не иначе, как общий контур обнимает отдельные члены” (Леонардо да Винчи). Отсюда античный идеал калокагатии, ренессансный идеал единства телесного и духовного, идеал пропорциональности духа (Г. разума и аффектов) в традиции Просвещения и др. Если для классической европейской культуры Г. мироздания в широком смысле этого слова и Г. отношений человека с мирозданием выступала как норма и центральный конфликт культуры (как в сфере философии, так и в сфере искусства) конституируется как нарушение этой Г. и поиск путей ее обретения вновь, то для неклассической культуры (см. Модернизм) в качестве нормы мыслится дисгармоничность и центральной коллизией является поиск форм бытия в условиях онтологической (социальной и социоприродной хаос) и экзистенциальной (разорванное сознание) дисгармонии. (См. также Дуализм.)

М. А. Можейко

ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) — представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса. (Поскольку гипотеза о космических “сферах” была разработана позднее, Платон рассуждал о соответствующих “кругах”, Аристотель — о звучании самих светил.) В античной традиции первыми начали уподоблять Вселенную “Гармонии и Числу” представители пифагорейства. Сам Пифагор (по более поздним реконструкциям) предполагал наличие лишь трех уровней: звезд с планетами, луны, солнца, — сопряженных соответственно с интервалами “целого”, “кварты” и “октавы”. Считалось, что Г. С. — музыку, врачующую душу и порождающую состояние катарсиса, — быть в состоянии различать лишь сам Пифагор, однако отрешение от суеты и вслушивание в Г. С. выступало главной целью пифагорейского искусства молчанием, пятилетний срок которого

входил в качестве необходимого элемента в первый этап пифагорейского ученичества (акусмата). Идея Г. С. у пифагорейцев обладала предельно высокой эсхатологической, этической и эстетической нагруженностью, ибо игра на земной лире, являющей собой аналог небесной, выступала у них как предварительная процедура возврата на “астральную первоочизну”, как постижение созвучия и соразмерности гармоний души и космоса. Аристотель, в изложении которого известны соответствующие мыслители пифагорейцев, полагал, что звучание, издаваемое светилами при круговом движении, образует гармонию потому, что их скорости, измеренные по расстояниям, соотносимы аналогично тонам консонирующих интервалов. Образ “Г. С.”, перспективно протранслированный в будущее творчеством неопифагорейцев и неоплатоников, доминировал в течение длительного времени не только в астрономии (Кеплер), но и в эстетике и искусстве Европы средневековья и Нового времени (Гёте, немецкие романтики, Шекспир и др.).

А. А. Грицанов

ГАРОДИ (Garaudy) Роже (р. 1913) — французский философ. Сторонник “персоналистского марксизма”. За диссидентские взгляды исключен из ФКП (1970). Основные сочинения: “Христианская мораль и марксистская мораль” (1960), “Что такое марксистская мораль?” (1963), “От анафемы к диалогу” (1965), “Марксизм XX века” (1966), “Альтернатива” (1972), “Танец жизни” (1973) и др. Г. усмотрел в качестве главной духовной предпосылки творческого, гуманного марксизма своеобразно проинтерпретированную философскую доктрину Фихте: человек в границах такого подхода понимался как свободный, себятворящий деятельностный индивид. Согласно Г., любые теологические, антропологические и общественно-обусловливаемые трактовки сущности человека необходимо низводили его до статуса пассивного продукта социального тиражирования. Лишь сбой и сшибки в механизмах осуществления этого процесса были в состоянии продуцировать истинно человеческий тип людей, призванный преобразовывать окружающую действительность в направлении обретения индивидами аутентичного смысла бытия. Постигает их человек посредством создания экспериментальных “моделей”, впоследствии проверяемых общественной практикой. Удушающий истинно человеческое в человеке метод “социалистического реализма”, проявления которого Г. усматривал во всех сферах социальной жизни в СССР, должен был быть отвергнут и заменен совокупностью высоко нравственных мифов, напоминающих “человеку о том, что он творец”. В качестве одного из оснований такого мифа Г. видел своеобразно интерпретированную христи-

анскую мораль вкупе с частью христианских догматов. Создав (вопреки духу античного рационализма) в общественной и духовной практике новую ипостась человека — личность; постулируя уникальность любых человеческих сознаний, ни одно из которых не может служить в качестве средства для другого; провозглашая сопряженную установку на отказ от эксплуатации человека человеком, — христианство, по мнению Г., во многом превосходит марксизм, и поэтому нет и не может быть принципиальной грани между христианами и гуманистически ориентированными марксистами. И те и другие, согласно Г., “живут в тяготе к бесконечному, только для первых бесконечное — в присутствии, для вторых — в отсутствии”. Марксисты верят исключительно в человека, христиане без Бога в душе не видят человека. Г. подчеркивал, анализируя преемственность и генетическую идейную связь учения Маркса и идеалов истинного христианства, что “христианская теология в сравнении с марксизмом дает то, что средневековая алхимия осуществила в отношении современной ядерной физики: сон о невероятных трансформациях материи стал реальностью наших дней, эсхатологические требования любви и человеческого достоинства нашли условия воплощения в марксизме, но только не в ином, иллюзорном, а скорее в посюстороннем мире”. Г. настаивал на той версии прочтения Маркса и Энгельса, согласно которой коммунизм трактовался не как жестко заданное состояние общества, а выступал скорее как высоко нравственное гуманистически ориентированное “движение, уничтожающее нынешнее состояние”. Ибо, утверждал Г., обещающие людям на Земле вечный Рай в лучшем случае способны к устройству “респектабельного Ада”. Философско-социологическое творчество Г. было посвящено полемике со сталинско-брежневской (“советской”) моделью социализма, борьбе против реакционно-религиозных интерпретаций сущности марксизма, развенчанию античеловеческой сущности реального коммунизма, создававшегося в СССР. “После отлучения Югославии в 1948, сталинских преступлений, признанных на XX съезде КПСС, после событий в Берлине, Познани и Венгрии в 1956, санкций против Китая 1958, клеветнических кампаний, приведших к расколу коммунистического движения, вторжения в Чехословакию... интеллектуальной инквизиции в Советском Союзе от дела Синявского до постыдной травмы Солженицына, после взрыва антисемитизма в Польше, а затем в Ленинграде, подавления польских забастовщиков, не считая прочего, — все как после всякой катастрофы. Так можно ли сказать, что речь идет об “ошибках”? Не

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

А. А. Грицанов

ГАРРИСОН (Harrison) Гарри Максвелл (р. 1925) — американский писатель-фантаст. В 1943—1946 — служба в армии США. Обучался изобразительному искусству в Хантер Колледж (Нью-Йорк). Редактор ряда издательств по научной фантастике. Вице-президент Союза авторов науч-

ной фантастики США (1968—1969). Председатель ассоциации “Мир научной фантастики” (с 1978). Основные сочинения: “Мир смерти” (1960), “Стальная крыса” (роман в 10 томах, первый том опубликован в 1961), “Этический инженер” (1964), “Билл — герой Галактики” (в 7 томах, 1965), “Подвиньтесь! Подвиньтесь!” (1966), “Машина времени Техникolor” (1967), “Конные варвары” (1968), “Один шаг с Земли” (1972), “Большие огненные шары” (1977), “Механизм” (1977), “История планеты” (1979), “Звезды — последний шанс” (в 3 томах, 1981), “Чума с Юпитера” (1982), “Эдем” (в 3 томах, 1986—1988) и др. Проблематика главных произведений Г. отражает наиболее актуальные вопросы естественнонаучного и гуманитарного знания второй половины 20 в.: а) вероятностный характер осуществления исторических событий (“Машина времени Техникolor”, в рус. переводе — “Фантастическая сага”); б) принципиальную координацию прошлого — будущего в контексте постоянно ускользающего и всегда одноmomentного настоящего (“Конные варвары”); в) альтернативность/безальтернативность научных знаний и этических принципов (“Этический инженер”); г) достижимость “искусственного интеллекта” (“Выбор по Тьюрингу”); д) соотношения сценариев техногенной и биологической эволюций цивилизации Земли (“Эдем”); е) возможные варианты взаимоотношений биосферы и ноосферы (“Мир смерти”) и пр. Этическая акцентировка поведенческих мотиваций главных героев произведений Г. сыграла определенную позитивную роль в деидеологизации сознания молодежи СССР в 1960—1980-х.

О. А. Грицанов

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

1958) и др. Г. прошел путь сложной творческой эволюции и вобрал в критически переосмысленном виде идеи многих философов и направлений. Начиная как приверженец Марбургской школы неокантианства, но уже к началу 1920-х под воздействием работ Гуссерля выступил с его критикой за “методологизм”, “субъективизм” и “конструктивизм”. Испытал влияние Шелера, в некоторых работах — Хайдеггера и Э. Гартмана. Особо же велико на него воздействие идей Аристотеля и Гегеля, повлиявших на становление окончательной (реалистической) позиции Г. Отсюда существующая в литературе оценки философии Г. этого периода как “модернизированного аристотелизма и схоластики” или “гегелианства, ограниченного в притязаниях кантианством”. Получив кантианскую “прививку”, Г. критически относился к построению (конструированию) философских систем и тем не менее сам последовательно и методично разрабатывал собственную философию как систему, считаясь последним “системосоздателем” в европейской философии 20 в. Относя себя к сторонникам проблемного типа мышления (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант), противопоставляя его системному типу (Бруно, Спиноза, Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель), Г. фактически сам попадает в этот ряд. Обосновывая познание как онтологический процесс, восстанавливая в правах онтологическое в целом, Г. определял суть своей философии как реализм. В то же время в реалистических направлениях 20 в. он занимает совершенно особое положение как основоположник “критической онтологии” (“новой онтологии”). Еще одна этикетка приклеилась к его имени уже в конце 20 в. — “забытый философ” (так же и столь же справедливо ее соотносят и с именем Зиммеля). Исходное основание “критической онтологии” — критика трансцендентализма, упускающего из виду, что познание есть трансцендентный (выходящий за пределы сознания) акт. Мышление двойственно-интенционально — мысль мысль, оно тем самым и через нее мыслит предмет, который со своей стороны есть нечто иное, но потому именно то, о чем мыслится мысль. Мышление ради мышления бесплодно, мысль всегда ради чего-то другого — сущего. Мысль и вещь неразличимы по содержанию, но по способу бытия они в корне отличны (мысль в духе, вещь — всегда вне духа). Познание — не конструирование, а именно “схватывание” действительности, уже существующей до и независимо от познающего. И хотя структура действительности во многом совпадает со структурой познания, полного их совпадения быть не может. Познание в каждый данный момент време-

ни лишь увеличивает полноту и глубину «схватывания» действительности, никогда в нем не исчерпывающейся. Одновременно, расширяя собственные границы, познание расширяет и границы реальности. Второе исходное основание системы Г. — тезис о бытийном (онтологическом) единстве мира. Бытие многоаспектно. В нем различаются «наличное бытие» (существование) и «определенное бытие» (сущность) как его взаимосвязанные моменты, реальность и идеальность как способы бытия. Бытие обладает разной модальностью (возможность — действительность — необходимость). Возможным может быть лишь то, что было или будет реальным. Возможность действительна, что равнозначно ее необходимости. Это утверждение ведет к соотносительности, к отожествлению, наличности и определенности бытия (последнее надо лишь суметь «извлечь» из первого), реального и идеального бытия (хотя первое не исчерпывается во втором). Кроме того (и это самое главное), бытие «слоисто» (многоступенчато). Оно включает в себя четыре «слоя» (уровня): неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический) и духовный (идеальное бытие). Высшие «этажи» возникают на основе низших, закономерности которых присутствуют и в них («закон возвращения»). «Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может». Высшие уровни несводимы к низшим, наращивают в себе свободу как свою атрибутивность («закон нового»). Каждый «слой» автономен и имеет собственную внутреннюю детерминацию («закон дистанции»). Отсюда критика Г. телеологизма как незаконного распространения категорий высшего слоя на низший. Нет и идеального (абсолютного) направляющего возникновение слоев фактора. С этим во многом связана и парадоксальность этической доктрины Г.: в силу абсолютного характера нравственного, но при исключении трансцендентности смысла необходимо постулировать атеизм для обоснования возможности свободного личностного деяния. Однако, хотя способы детерминации меняются на разных уровнях, хотя от уровня к уровню возрастает свобода, это не отменяет каузальных зависимостей, накапливаемых от «слоя» к «слою» и снижающих вариативность возможных проявлений, усиливая их необходимость («закон детерминации»). (По Г. оказывается, что свобода есть необходимость.) Исходя из этих двух оснований, Г. приходит к формулировке сути «новой онтологии»: в бытии необходимо различать формы существования и его категориальные структуры. Задача же «критической онтологии» — дать анализ категорий (как фундаментальных определений

бытия) внутри каждого из слоев и вскрыть их взаимосвязи и соотношенность. Познание, следовательно, в принципе является бытийным отношением (между сущим объектом и так же сущим субъектом). В процессе познания объект остается тем же, а изменяется субъект. Проникновение субъекта в объект всегда есть природо некоторого «познавательного образования» в познавательном соотношении. При этом предмет познания всегда выступает в этом отношении «более чем предмет» — он есть не только познанное, но и непознанное (он как объект безразличен к познанию и его возможным в данный момент границам, он бытиен). Одному миру соответствует множество картин мира. Таким образом, онтологический подход понимает познавательное отношение как бытийное, т. е. позволяет постичь его в его встроенности во взаимосвязи жизни, в его дифференцированности по «слоям» бытия. Если бы все категории предмета, по утверждению Г., одновременно были категориями познания, то не могло бы быть ничего непознаваемого. Но мы во всех областях обнаруживаем непреодолимые границы познания, т. е. «избыточные категории бытия», которые не отражаются в сознании как его категории. Граница познаваемости проводится в предмете рубежом категориальной идентичности (к познаваемости же самих категорий она не имеет никакого отношения). Отсюда программа «дифференциального категориального анализа»: разделение категорий на два царства: категории как только принципы бытия и категории как «также» и принципы познания (только в математике и логике, считает Г., можно говорить о действительном тождестве категорий). При соотношении этих двух рядов категорий мы впадаем в неизбежную антиномичность. Только сознание может обладать познанием. Однако, с одной стороны, сознание должно выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне себя, т. е. поскольку оно познающее сознание, а с другой — сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, т. е. поскольку оно познающее сознание. Коль нет тождества бытия и мышления — это противоречие в принципе представляется непреодолимым. Г. же говорит о том, что всякое категориальное изменение касается лишь познавательных, а не бытийных категорий (которые неизменны и инвариантны, суть предельны значения, к которым стремится и приближается познание). При этом «схватить» можно лишь то, что уже имеется в наличии, поэтому понятийное «оформление» категорий всегда вторично (они могут существовать и без понятийного «оформления»). Реальное же изменение категорий познания структурируется во всеобщем процессе приспособления человека

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

В. Л. Абушенко

ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, создатель «философии бессознательного». Из-за болезни отказался от желанной военной карьеры и занялся философией. Собственные философские воззрения развивал под влиянием идей философии Гегеля,

Шеллинга, Шопенгауэра, учения Дарвина и др. Написал ряд работ по проблемам натурфилософии, логики, эстетики, философии религии и пр. Основное произведение — “Философия бессознательного” (1869). Опираясь на философскую традицию, предпринял попытку доказательства, что в основе всего сущего лежит бессознательное начало (являющееся собой единство воли и представления), обусловившее возникновение Вселенной, жизни и развития. Исследовал роль бессознательного в мышлении, чувственном восприятии, истории и пр. Осуществил сравнительный анализ бессознательного и сознания в человеческой жизни; выдвинул идею примата бессознательного и понимание его как сферы недоступной сознанию. Особенно отметил, что утрата сферы бессознательного равнозначна утрате жизни. Считал мировой процесс неразумным, но целенаправленным, несмотря на постоянную борьбу разума и воли.

В. И. Овчаренко

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592—1655) — французский философ и математик. В 1614 получил степень доктора теологии в Авиньонском университете, в 1616 — сан священника. Преподавал философию в г. Эксе (до 1622). С 1626 — каноник кафедрального собора в г. Дине. В 1645 приглашен профессором кафедры математики Королевского колледжа в Париже. Был дружен с Гоббсом и Кампанеллой, состоял в переписке с Галилеем. Основные произведения: “Парадоксальные упражнения против аристотеликов” (1624); “О жизни и нравах Эпикура” (1647); “Свод философии Эпикура” (1649); “Свод философии” (1658). Испытал влияние скептицизма. Выступал против Декарта, картезианства и господствовавшей в то время аристотелевско-схоластической картины мира. Извлек из забвения наследие античных материалистов и дал ему блестящую по эрудиции и глубине мысли интерпретацию, обновил эти учения современными ему достижениями науки и философии. Свою философскую систему Г. делил на три части: логику, физику и этику. Логикой трактовал широко, как включающую в себя собственно логику, теорию познания и методологию. Понимал ее как науку о правилах, канонах, нормах, законах достоверного познания, необходимых для “врачевания духа” от “мрака невежества”. Г. — последовательный сенсуалист, рассматривающий идеи как результат умственной переработки данных чувств. Отсюда его критика схоластики и рационализма. Однако Г. допускал, что идея Бога мыслится на основе врожденной склонности разумной души. В целом рассматривал логику как условие физики. Физика строится им как натурфилософия на основе атомистики Эпикура. Все состоит из атомов, движение атомов

задается силой, которой их наделил Бог. Наряду с атомами существует пустое пространство, без которого невозможно движение. Все тела — результат комбинаций атомов. Животные и человек суть тела, но они обладают чувственной душой как принципом движения организма. Чувственная душа материальна, состоит из атомов и умирает со смертью тела. Человек же наделен еще и разумной душой, созданной Богом, нематериальной и бессмертной. Физика — центральное звено в концепции Г., но сам он рассматривает ее лишь как условие этики, исследующей вопросы о том, как следует жить в этом мире, чему содействует его познание. Этика при этом трактуется с позиций эвдемонизма. Бейль охарактеризовал Г. как величайшего философа среди ученых и величайшего ученого среди философов своего времени.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

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

отношение” конкретного человека к конкретному предмету. Следуя парадигме Николая Кузанского и развивая ее, Г. постулировал универсальный статус идеи и явления противоположности в рамках повседневной жизни людей (на анатомо-физиологическом, эмоциональном, интеллектуальном и волевом уровнях). Противоположность, по Г., — род “явленности”, действительная и созидательная основа жизни. Г. вычленяет три главные группы противоположностей: интраэмпирические (акт и строй или динамика и статика, форма и полнота, целое и жизненно особенное); трансэмпирические (творческий акт и порядок или производство и расположение, изначальность и правило, овнутрение и выхождение из себя или имманенция и трансценденция); трансцендентальные (родство и обособленность, членение и связность). Все эти элементы, по мысли Г., стремятся и способны в известном смысле — и в бесконечном числе вариантов — взаимодействовать, что продуцирует имманентные напряжения всей системы. Диады противоположностей, согласно Г., образуют “эпнантиологические ряды”, или первичную структурную противоположность, последняя охватывает все, подлежащее осмыслению. Это и является предметом “эпнантиологической социологии”. Процессы постижения мира Г. трактует как “конкретно-жизненное отношение” конкретного человека к конкретному предмету или явлению: интуиция и рациональное познание оказываются таким образом взаимообусловленными, не встречаясь в чистом виде. Анализируя в контексте “внутренней саморазорванности” античеловеческий характер и планетосообразный масштаб мировых войн 20 в., Г., в частности, стремился изыскать ответы на вопрос о сути культуры людей, ее моральной и жизненной ценности. По убеждению Г., традиционная гуманистическая культура Европы, основанная на возрожденческом провозглашении высшей ценностью оригинальности человека, на тезисе о “гениальности в индивидуальности” романтизма, умирает: в мире “невозможны боги” и “господствует техника”. Человек теряет собственное положение смыслового центра мироздания. По мнению Г., “наука больше не должна заботиться о ценностях, ее дело — исследовать, независимо от того, что из этого выйдет; искусство существует только для самого себя, и его действие на человека его не касается; сооружения техники — это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства, ни до счастья человека...”. Техника, попавшая в распоряжение государственной машины

власти, согласно Г., поработает в первую очередь людей; современные технические системы в условиях индустриальной цивилизации не допускают автономного существования саморазвивающейся творческой личности; злоупотребления властью в итоге становятся не столько вероятными и возможными, сколько неизбежными. Г. тем не менее усматривает потенциальные возможности противодействия людям такому ходу событий: отказываясь от свободы индивидуального саморазвития и творчества, человек призван “всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти самое существование. Едва ли случайно слово “личность” постепенно выходит из употребления, и на его место заступает “лицо” (Person). Это слово имеет почти стоический характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что тем не менее может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиду. На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но оттого, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее — не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу... Каждый, будучи однажды поставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен”. Совокупность именно таких людей, с точки зрения Г., конституирует совершенно нетрадиционную для европейской социальности общность: “...масса... не есть проявление упадка и разложения...; это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно”. Благоговейно воспринимая бытие, человек, согласно Г., должен учиться видеть и созерцать мир, как бы даже “не желая” его. По мнению Г., таким даром владели благороднейшие мыслители, в частности, святой Фома и Гёте: “Во взгляде Гёте и Фомы есть благоговение, оставляющее вещи такими, каковы они есть в себе. Это — взгляд ребенка, доверенный взрослому... Он видит великое и малое, благородное и низкое, видит, как сплетены друг с другом жизнь и смерть...”

А. А. Грицанов

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930—1992) — французский психоаналитик и философ. Один из создателей шизоанализа (см. Шизоанализ). Основные собственные философские сочинения Г. написаны совместно с Делёзом: “Капитализм и шизофрения” (т. 1 “Анти-Эдип”, 1972; т. 2 “Тысячи плато”, 1980); “Ризома” (1976); “Что такое философия” (1990); “Кафка” (1975). Г. также автор индивидуальных работ: “Психоанализ и трансверсальность” (1972), “Молекулярная революция” (1977), “Машинное бессознательное” (1978), “Шизоаналитические картографии” (1989) и др. Осуществил цикл работ по исследованию шизофрении, полагая ее точкой отсчета для понимания невроза. Проявил интерес к психоаналитическим идеям, но в последствии выступил с критикой концепций Фрейда, Лакана, Маркузе и других психоаналитиков различных ориентаций. С целью разработки новаторской, “революционной” психиатрической практики основал альтернативную психиатрическую клинику La Borde. Стремился к выработке дискурса, объединяющего политическое и психиатрическое начала. Предложил расширительное понимание бессознательного как структуры внутреннего мира индивида и чего-то разбросанного вне его, воплощающегося в различных поведенческих актах, предметах, атмосфере времени и т. д. (Постоянно противопоставлял “шизоаналитическое бессознательное”, состоящее из машин желания, и “бессознательное психоаналитическое”, к которому относился весьма скептически: согласно шизоанализу, в психозе психоанализ понял только “параноидальную” линию, которая ведет к Эдипу, кастрации и т. д., к инъекции в бессознательное всех репрессивных аппаратов. Но от него совершенно ускользает шизофренический фон психоза, “шизофреническая” линия, прочерчивающая “не-семейный” рисунок.) Разработал концепцию “машинного бессознательного”, согласно которой бессознательное наполнено всевозможными абстрактными машинизмами, побуждающими его к производству и воспроизводству различных образов, слов и желаний. Особое внимание уделял разработке теоретических проблем “производства желания” как совокупности пассивных синтезов самопроизводства бессознательного. Согласно Г., “персонификация... аппаратов (Сверх-Я, Я, Оно)” суть “театральная постановка, которая заменяет подлинные продуктивные силы бессознательного простыми ценностями представления... машины желания и начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, танатос выскакивают, как “бог из машины”. Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие иллюзии, эффекты. Так оказывается раздавленным все производство желания”. В 1970-х совместно с Делё-

зом разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. — Делёза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и “непониманием шизофренического фона”. Психоанализ в таком контексте “похож на капитализм — его собственным пределом является шизофрения, но он непростанно этот предел от себя отталкивает, как бы заклинающая...”. По мнению Г. и Делёза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных “наложений и редуций в теории и практике”: сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи. С точки зрения Г. и Делёза, психоанализ — в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа (см.: Эдипокомплекс) — объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме: “Мы не хотим сказать, что психоанализ изобрел Эдипа, он удовлетворяет спрос, люди приходят со своим Эдипом. Психоанализ на маленьком грязном пространстве дивана всего лишь возводит Эдипа в квадрат, превращает его в Эдипа трансфера, в Эдипа Эдипа. Но и в семейной, и в аналитической разновидности Эдип является по своей сути аппаратом репрессии, направленным против машин желания, а ни в коем случае не порождением бессознательного самого по себе... Эдип или его эквивалент... инвариантен. Это — инвариант отклонения сил бессознательного... мы нападаем на Эдипа не от имени обществ, в которых его не было, но от имени общества, где он присутствует повсеместно, — нашего капиталистического общества”. Согласно Г., “Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного”. Квалифицируя шизоанализ (“активистский анализ, анализ либидинально-экономический, либидинально-политический”)

и как одну из форм микрополитической практики, и как достаточно эффективное средство макросоциальной пргностики, Г. обращал особое внимание на “фашистские инвестиции” как “на уровне желания”, так и “на уровне социального поля”. Согласно Г., “...или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желанием будут манипулировать силы угнетения, репрессии, угрожающие — в том числе изнутри — революционным машинам”. Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г. полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования: “Революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют пуританскую концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения, — отмечал Г., — этому фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания”. Стремясь реконструировать мыслимые процедуры обновленческих общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов “демократического капитализма” вкуче с материальными стандартами “общества изобилия”, Г. в 1972 утверждал, что “нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не станут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут... и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции”. Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 в., Г. — Делёз весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы “означающее — означающее”, стремясь оттенить “диффузность” этого понятия, “списывающего все на обветшалую машину письма”. В контексте их концепции, по утверждению Г., очевидно, что “принудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования”. Г. полагал, что означающее правомерно понимать как “знак великого Деспота (эпохи письма)”, который, “исчезая, оставляет отмель,

разложимую на минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними”. Акцентируя в этом аспекте “тиранический, террористический, кастрирующий характер означающего”, а также высказывая сомнение в том, “работает ли означающее в языке”, Г. делал вывод, что само по себе Означающее — “колоссальный архаизм, уводящий к великим империям”, и подлежит замене моделью Ельмслева, в границах которой “потоки, содержание и форма” обходятся без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г. — Делёза являлся поиск “линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре”. Г., совместно с Делёзом, принадлежит авторство “ризомной” концепции (см. Ризома). Работа “Что такое философия” посвящена анализу базовых форм человеческого мышления, а также разработке его пространственной модели. Соотнося последнюю с организацией и устройством человеческого мозга, Г. — Делёз одновременно акцентировали (вне принципиальных экспликаций) особую значимость также и таких порождающих и (в известном смысле) предпосылающих мышление материальных начал, как книги с присущей для них многослойной структурой взаимоналожения листов и картины с присущей для них неоднородной системой-диаграммой наложения сплошных цветковых масс и отдельных мазков. В качестве ведущего познавательного инструмента Г. — Делёз рассматривают не образы-фигуры субъективистского чувствования, но абстрактно-логические процедуры, а сведенные воедино пространственные характеристики мира, в котором “человек присутствует лишь своим отсутствием”. Именно неизбежная и незыблемая Земля трактуется Г. и Делёзом как фундамент развития философии (история философии интерпретируется в рамках категории “геофилософия”) и мысли вообще: главные сдвиги осуществляются исключительно в паузах “межвременья”, а место “истории” замещается принципиально внеисторическим понятием “становление”. Принимаемая активное участие в различных акциях левого движения (“...в двадцать пять лет я был вполне счастлив, будучи одновременно троцкистом, анархистом, фрейдистом, последователем Лакана и плюс к тому еще и марксистом”), Г. “ускользнул” (полностью в соответствии с духом собственного миропонимания. — А. Г.) от какой бы то ни было организационно-идеологической ангажированности в иподстаси взаимных симпатий с руководством ФКП или СССР (по мнению Г., “оплотом бюрократизма”). (См. также Анти-Эдип, Событийность, “Смерть Бога”, Шизоанализ, “Машины желания”, Номадология, Ризома, Эротика текста.)

А. А. Грицанов

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Разработал теорию диалектики на основе философии абсолютизма (объективного) идеализма. С 1788 по 1793 — студент Тюбингенского теологического института (вместе с Шеллингом и Гельдерлином), с 1794 — домашний учитель (Берн, Франкфурт), с 1801 по 1806 — преподаватель Йенского университета, в 1808—1816 — директор гимназии в Кюрнберге, в 1816—1818 — профессор Гейдельбергского, а с 1818 и до конца жизни — Берлинского университетов. Становление философских воззрений Г. начинается с усвоения античного классического наследия. Греческий мир, его духовная культура, философия станут для него навсегда своеобразным духовным отечеством, а в государстве древних эллинов Г. найдет искомый идеал нравственно-эстетического состояния общества. Г. глубоко изучает и современное ему общество — его политику, экономику и культуру, близко знакомится с литературой Просвещения Германии, Франции и Англии. Постепенно все научные дисциплины того времени входят в орбиту его изучения. Именно благодаря этой энциклопедичности и присущему ему искусству систематизации Г. сумел переработать и обобщить в рамках своего учения чуть ли не весь материал современного ему человеческого знания. Хотя в первую очередь его интересы всегда были связаны с историческим знанием, проблемами истории человеческого духа. После довольно длительного периода переосмысления достижений современной ему философии Г. начинает самостоятельную академическую деятельность в Йене — вначале, как и Шеллинг, в качестве последователя критической философии Канта и Фихте, затем как единомышленник Шеллинга, и, наконец, после поворота последнего в сторону теософии, Г. порывает с системой абсолютного тождества и приступает к разработке собственно оригинального учения. Об этом разрыве он впервые заявил в “Феноменологии духа” (1807), написанной им в Йенский период. Однако осознание своей задачи и формулировка ее основной идеи в виде абсолютного духа как бесконечно законченного в себе бытия, открывающего себя в процессе познания, были осуществлены еще в более ранних — Франкфуртский период творчества, когда Г. наметил в общих чертах трехчленное деление своей системы: 1) абсолютный дух, как он существу-

ет “в себе” или “идея в себе”, составляющая предмет логики; 2) дух в своем “инобытии”, как он является чем-то внешним “для себя”, в качестве природы (натурфилософия); 3) дух, достигший себя “в себе и для себя” и завершивший свое необходимое развитие (философия духа). Каждая из этих частей подразделяется далее по триадическому принципу диалектики. Эта схема будет реализована Г., однако, в работах более позднего периода. Первым крупным произведением, ставшим своеобразным введением в систему Г. и в то же время выражением всей его системы абсолютного идеализма, стала “Феноменология духа”. Посвященная анализу форм развития или явлений (феноменов) знания, она была подготовлена к печати в 1805—1806, а опубликована в 1807 под названием “Система науки. Первая часть. Феноменология духа” (одним из заголовков книги является также “Наука об опыте сознания”). Несмотря на уводнение о будущих публикациях “прочих частей” гегелевской философии, последние в свет так и не вышли, и “Феноменология духа” навсегда осталась не только первой, но и единственной частью его системы в данной редакции. Начиная с 1812 Г. радикально изменит структуру своего учения, в котором феноменология уже не будет фигурировать в качестве самостоятельного раздела. Изложенная кратко по новой схеме в “Энциклопедии философских наук”, его система представит уже как состоящая из логики, философии природы и философии духа, как она и подается в традиционном изложении. В связи с этим в истории философии постоянно возникал ряд вопросов относительно соотношения “Феноменологии духа” и новой системы Г., а также ее первой части — логики. В самом деле, круг вопросов и их решение в логике — первой части нового варианта его системы — и в “Феноменологии духа” как первой (и единственной) части ее исходного варианта не совпадают, ибо основополагающая часть содержания “Феноменологии духа” была затем включена Г. в третью часть его системы — философию духа. С другой стороны, “Феноменологию духа” можно считать своего рода введением к гегелевской логике, а следовательно, и всей его философии в целом, так как кульминационным пунктом работы стало дедуцирование Г. понятия абсолютного знания, что, по сути, является своеобразным предвосхищением и результатом “Науки логики” и всей его системы. И все же “Феноменология духа” остается во многом как бы самостоятельным произведением, стоящим несколько особняком по отношению к гегелевскому философскому наследию в целом. Сам Г. не оставил однозначного и ясного отве-

та на этот вопрос; известно, что в более поздние годы Г. так и не пожелал внести какие-либо серьезные изменения в текст работы, хотя был в значительной мере не удовлетворен им. Не случайно, что вокруг данной работы в истории философии возник ореол таинственности и загадочности (так, Маркс назвал ее “истинным истоком и тайной гегелевской философии”), связанный не только с трудностями установления ее места и роли в процессе становления гегелевских идей, но и с проблемой интерпретации самой сути изложенной в ней концепции. Отсюда и непостоящая судьба работы, которая в 20 в. окажется чуть ли не самым читаемым философским произведением, и не только гегелевским, при том условии, что во время жизни мыслителя книге так и не была дана достойная ее высокая оценка, — более того, она не была признана не только официальными, но и неформальными кругами его современников, включая и его тогдашнего ближайшего друга и сподвижника — Шеллинга. Начиная примерно с конца 1930-х и по настоящее время в западной историко-философской традиции вокруг “Феноменологии духа” возникла многочисленная литература различного рода ориентации и жанров, вместившая в себя самые разные, вплоть до противоположных, версии ее толкования — неомарксистские, экзистенциалистские, феноменологические, герменевтические и др. Среди авторов, специально занимавшихся текстом данной работы и оставивших нам свои варианты его интерпретаций, можно назвать имена таких известных зарубежных мыслителей, как Лукач, Хайдеггер, Маркузе, Адорно, Хабермас, Ж. Ипполит, Кожев, Сартр, Гадамер, Р. Норман, А.-Ж. Лабарьер, Деррида и др. Тем не менее правомерно полагать “Феноменологию духа” не только как “тайну”, но и как своего рода “исток” гегелевской философии (Маркс); как предпосылку и одновременно квинтэссенцию его новой системы. Идея “чистого знания”, совпадающего с предметом, а также наука, предметом которой и является логика, впервые дедуцированы Г. именно в “Феноменологии духа”, которая в то же время содержит в себе краткое изложение всей сути его философии: абсолютное знание является собой высшую форму развития абсолютного духа, выражающего собой безусловную полноту всей действительности и в то же время являющегося самой этой единственно подлинной действительностью. Ступени развития действительности вообще и истории человечества в частности, а также ступени развития философии являются формообразованиями абсолютного духа, сущность которого состоит в процессе самопознания. Этой его целью является он сам, познающий себя самого в историческом процессе и тем самым сам себя осуществляющий. Примерно об этом

мы и читаем в выводах “Феноменологии духа”, согласно которому сознание познает свой предмет и на высшей ступени этого познания оказывается, что познание предмета созданием было лишь познанием духом себя самого. Другое дело, что если система Г. излагает или охватывает собой весь мир как целое, как исторический процесс, развитие которого идет параллельно развитию человечества и его познания, то “Феноменология духа” акцентированно ориентирована исключительно на историю развития человеческого сознания как процесса овладения им предметом, а значит, самим собой. В Предисловии к “Феноменологии духа”, которое, по словам одного из забытых философов того времени А. Гайма, можно было бы назвать сочинением “О различии между системами философии Шеллинга и Гегеля”, автор акцентировал главный пункт этого различия, повлекший за собой все остальные, — философия, по Г., должна быть наукой, а последняя возможна только в форме системы. Форма науки, в свою очередь, предполагает ее всеобщую понятность (экзотеричность), пригодность для преподавания и изучения, отсюда резкая критика Г. эзотерической, интуитивной философии Шеллинга (хотя, надо заметить, что само имя его оппонента в тексте ни разу не упоминается). Первым и необходимым условием экзотерической по форме философии должно быть, по Г., специфическое понимание самого исходного начала, или принципа философствования, который следует понимать не только как субстанцию, но и как субъект, т. е. активное, движущее начало всех изменений, которое, однако, осознает себя таким только в результате долгого пути развития через последовательное разрывание всего имплицитно в нем предполагаемого. Г. очерчивает главную цель развития абсолютного духа в качестве абсолютного духа, к которой он непрерывно восходит от непосредственного (низшего) знания через ряд ступеней к знанию обособанному, опосредствованному. Соответственно феноменология, как своего рода “лестница знания”, и должна была помочь индивиду встать на путь истинного философского мышления — абсолютного знания, отталкиваясь от непосредственного чувственного опыта. Г. развивает также и свою, ставшую поистине сакральной, идею об историческом характере философской истины, рассматриваемой им как процесс, в котором имеет место диалектика относительного и абсолютного, истины и заблуждения. Таким образом, “Феноменология духа” должна была систематически помочь пути индивида к чистой науке, истинному знанию во всем его объеме, исследуя и изображая опять-таки во всей полноте а также необходимости все ступени (формы, явления, фено-

мены, этапы, образования и т. п.) знания (сознания). Будучи чрезвычайно сложным для понимания и не совсем традиционным концептом, этот “являющийся дух” требовал совершенно особых приемов феноменологического описания его истории, из которых и складывается специфический стиль и язык всей работы. В отечественном гегелеведении прошлых десятилетий, занятом по преимуществу теоретической реконструкцией и анализом идей системности и историзма, проблема языка гегелевской феноменологии (как и философии в целом) осталась за редким исключением почти незамеченной, в то время как на Западе, особенно в англо-американской аналитической традиции, ей уделяется серьезное внимание, благодаря чему идет процесс переосмысления роли и места идей немецкого мыслителя в контексте так называемого “лингвистического поворота”. Во Введении Г. кратко излагает схему движения являющегося духа, которая затем обрастает реальной “плотью” и “кровью” в ходе последующего развертывания содержания в основной части. Путь от обычного каждодневного сознания к науке раскрывается философом как единый диалектический процесс, при рассмотрении которого особое значение приобретают вопросы о начале и, соответственно, обусловленности этого последнего. По Г., дух не есть простое, непосредственное тождество; он изначально открывает в себе нечто отличное от себя, раздваиваясь на *сознание* и *предмет*. В процессе развития он затем преодолевает это раздвоение, достигая конкретного тождества. На протяжении всего феноменологического исследования мы и имеем дело с сознанием и его предметом: сознание познает предмет, сравнивает свое знание о предмете с самим этим предметом, проверяет их соответствие (в котором, по Г., и заключается истина). Стремясь к абсолютному знанию, сознание должно освоить весь опыт, достигнув такого знания, в котором сознание (понятие) и предмет совпадут. Тем самым исходным пунктом обычного индивидуального сознания, а также всей теории познания (а значит, и феноменологии) становится соотношение сознания и предмета, независимого от него. Одновременно Г. усматривает в этом раздвоении и основной принцип развития сознания и главный метод выполнения феноменологией собственной задачи. Тезис об изначально противостоянии друг другу сознания и независимого от него предмета на первый взгляд кажется не согласующимся с исходным принципом гегелевской философии, согласно которому только дух является действительным. Однако сам мыслитель решал эту проблему в русле идей своего выдающегося предшественника — Шеллинга, который еще в “Системе трансцендентального идеализма” отмечал, что на начальной стадии своего раз-

вития сознание просто не знает, что независимый от него предмет не является таковым; преодолевая этот предмет и переходя тем самым от одной ступеньки (ср. с “эпохами” Шеллинга) лестницы своих формообразований к другой, оно тем самым узнает, что предмет был в нем самом (был им) и вся борьба за его преодоление была борьбой духа с самим собой. Но такого рода истина, как уже отмечалось, открывается только на ступени абсолютного знания, когда дух превращается, наконец, в самого себя. Вся же предшествующая история развития сознания протекала, как скажет Г., “как бы за спиной сознания”. Следует отметить и то, что, анализируя диалектику взаимодействия сознания и предмета, Г. в самом предмете также выделяет два важных момента, рассмотрение соотношения которых и становится предметом исследования всей феноменологии. Имеется в виду двойное отношение сознания к предмету: оно должно соотноситься с ним и в то же время отличаться от него, благодаря чему только и становится возможным знание (по Г., знание — это и есть предмет как он является в сознании). Однако предмету принадлежит, по Г., и отличное от сознания, ему самому присущее бытие, поэтому философ отличает это, так называемое “*бытие в себе*” от отнесенного к сознанию “*бытия для другого*”. Вся лестница формообразований или ступеней являющегося сознания выстраивается только благодаря тому, что сознание постепенно на всех этапах своего развития отделяет, а затем сравнивает явление предмета и его сущность. Это только потом оно осознает тот факт, что “*бытие в себе*” вовсе не находится вне сознания, а также существует *для него*; пока же это сравнение осуществляется произвольно, как бы сказал Шеллинг, “бессознательно”. Точно так же, произвольно осуществляется и следующий за сравнением *переход* сознания от одной его формы к другой. В основе этой динамики, по Г., лежит противоречие между предметом и его понятием, явлением и сущностью, “*бытием для другого*” и “*бытием в себе*”. Несоответствие двух этих моментов вынуждает сознание радикально пересмотреть, а затем и изменить свое знание о предмете, чтобы добиться соответствующего совпадения. С этого момента все, что ранее претендовало на статус знания о действительном предмете, низводится в область ложных представлений о нем; в свою очередь, то, что полагалось в роли “*бытия в себе*” (сущности) предмета, становится ныне единственно подлинным предметом. Сам Г. пишет об этом следующее: “... вместе с переменою знания в действительности изменяется и сам предмет”, так как это знание было не чем иным, как знанием предмета. Поднявшись на новую ступень на лестнице своих формообразований, являющийся дух изме-

няет свое знание о предмете и вновь начинает сравнивать это свое, уже новое знание с новым предметом, и вновь это “*бытие в себе*” предмета оказывается “*бытием для другого*”, поэтому на сцене опять появится следующая форма духа и т. д. Благодаря этому и развертывается процесс последовательно возникающих одна из другой форм сознания, и все это, по мысли Г., происходит “без ведома самого сознания”. Этот необходимый ход сознания и составляет, по Г., предмет науки феноменологии, разница между которой и ее предметом состоит в том, что в феноменологии этот произвольно пройденный сознанием путь осуществляется в ясной и сознательной форме; здесь, на арене феноменологии, как бы воочию прокручиваются разнообразные стороны движения сознания, все его предметности, позиции, иллюзии и многое из того, что совершается как “за его спиной”, так и “перед” самим сознанием. Описанная выше схема, или, как ее было принято называть в марксистском гегелеведении, диалектика развития сознания, воплощается далее в основном тексте работы в виде последовательного перехода от одной формы являющегося сознания к другой. В роли основополагающих здесь выступают *Сознание*, *Самосознание* и *Абсолютный субъект*, которые, в свою очередь, распадаются внутри себя на производные феномены. Г. последовательно вычленил, а затем анализирует эти три основные формы духа, уделяя больше всего внимания последней — абсолютному субъекту и исследуя многообразные формы духовной деятельности людей: нравственность, религию, в определенной мере искусство и философию. Те опыты, которые дух производит над собой с целью возвыситься до абсолютного знания или системы науки, начинаются с так называемой чувственной достоверности на ступени *сознания*. Предмет дан здесь сознанию непосредственно, с помощью чувств. Кажущийся индивидуальным, конкретным, богатым признаками, он оказывается, однако, при дальнейшем его познании только абстракцией, лишенной какого-либо конкретного содержания. Изменение предмета ведет к изменению сознания, которое хотя и познает его опять-таки в качестве некоего непосредственного предмета, но пытается увидеть его в его истинности, связи с другими предметами, в его определенности. На ступени *восприятия* сознание снимает истинность чувственной достоверности, хотя и не превращает ее в ничто. Г. развертывает здесь свою знаменитую трактовку понятия отрицания и его диалектического характера. Сознание, таким образом, опять имеет дело с предметом, сохраняя непосредственность чувственного, но это

уже непосредственность общего, а не единичного. Предмет един, но он видится как обладающий многими свойствами; т. е. воспринимающее сознание познает его как единое и многое одновременно. Сознание оказывается не в силах задержаться на этой ступени своего развития: внутренняя диалектика заставляет его изменить свою точку зрения, выявить противоречие на этой ступени и, преодолев его, продвинуться на новую. Противоречивый предмет (как совокупность свойств вне единства и одновременно единое вне свойств) должен быть *снят*, а с ним и его сознание, которое поднимется теперь на ступень *рассудка*, ищущее основание. То, что воспринимающее сознание считало существенным, существующим самим по себе, рассудок объявляет несущественным, внешним. Если внешнее есть проявление, тогда основание есть внутреннее, закон, сущность. Таким образом для воспринимающего сознания определенности (свойства) предмета казались независимыми друг от друга и от самого предмета и в то же время зависимыми от последнего; рассудок легко разрешает это противоречие, утверждая, что все эти определенности есть проявление сущности. Рассудок идет, таким образом, дальше, не довольствуясь восприятием отдельных вещей; он обнаруживает связь между явлениями и возвышается до понятия их внутренней сущности, закона, а последний, по Г., выражает всеобщую, не изменяющуюся связь определенностей, их тождество. Поскольку деятельность рассудка выражается в том, что он в различном открывает тождественное (закон), а в тождественном — различие (многообразие явлений), то такой предмет нельзя уже считать предметом рассудка, да и такой рассудок превращается в *самосознание*, отличающее себя само от самого себя и знающее, что отличное от него в то же время тождественно с ним. На ступени самосознания предмет и сознание тождественны, так как сознание имеет самого себя объектом и таким образом отличает себя от самого себя. Сознанию противостоит уже не другое, не предмет, независимый от него: “бытие в себе” и “бытие для другого” совпадают, и сознание становится свободным (т. е. не ограниченным внешним предметом). Но, как скажет Г., всего этого само самосознание о себе еще не знает; оно должно познать себя, свою сущность, и тем самым оно становится своим предметом. Предмет здесь одновременно и отличается от самосознания и есть само это самосознание. Оба существуют и для себя и для другого, так как на этой ступени это одно и то же. Самосознание оказывается как бы раздвоено. По Г., это отношение между “видами” одного, но раздвоенного самосо-

знания можно представить следующим образом: первое признает себя в другом, а другое — в первом, и оба “признают это свое признание”. Между ними идет борьба, в которой одно снимает (не уничтожает!) другое, отнимая (одно у другого) самостоятельность. Первое, таким образом, становится самостоятельным, второе — несамостоятельным. Исходной формой самосознания становится *самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство*. Дальнейшая диалектика развития приводит к превращению каждой из этих сторон в свою крайность; раб благодаря труду и сопровождающей его познавательной деятельности становится свободным — господином, не зависящим ни от кого в своем сознании. Такая полная независимость от условий жизни и существования делает сознание *стоическим*, отказывающимся от какой бы то ни было действительности вообще. Но эта черта, в положительном смысле отличавшая стоическое сознание от рабского, оказывается при дальнейшем развращении узювимою для стоика, так как она мешает ему реализовать главную по сути цель самосознания и духа вообще — осилить эту действительность, превращая тем самым сознание в *скептическое*. Раздвоение сознания в самом себе становится сутью этого формообразования, однако, как только то, что живет в скептическом сознании, становится и для него тем, что оно есть в себе, оно переходит на новую ступень своего развития, которую Г. очень образно назовет *несчастливым сознанием*. Раздвоение этой формы сознания оказывается столь велико, что свои моменты оно представляет как две абсолютно независимые действительности, из которых одна (та, в которой оно живет) видится ему изменчивой, а другая — вечной (божественное сознание). Несчастье сознания заключается в тщетности поисков его неизменной сущности, которая постоянно от него ускользает, не позволяя восстановить утраченное единство. Однако и для сознания приходит пора перестать быть несчастным, “спуститься с высот потустороннего мира на землю” и увидеть, что этот мир существует не “по ту сторону сознания”, а в нем самом. Оно снимет им же самим установленную противоположность между собой и божественным сознанием и восстановит единство самосознания и действительности. Постигнув тем самым свою всеобщность и абсолютную полноту реальности в самом себе, сознание поднимется на следующую ступень своего развития — разум. Эту третью ступень, или *разум*, на которой достигается тождество самосознания и предмета, снимается дуализм субъективного и объективного, понятия и предмета, посюстороннего и потустороннего, Г. называет истиной самосознания. Однако таков разум еще не для

себя, а лишь в себе, и вышеупомянутый дуализм снимается лишь в процессе дальнейшего опыта обретения сознанием своей истинной природы. Разум должен осуществить себя как свою цель и познать, что то, что он есть для другого, он есть и для себя, что объективное есть субъективное, что предмет есть мысль, а разум — единственное действительное. С целью достижения абсолютного знания он должен будет пройти еще ряд этапов, повторив тем самым в развитии индивидуального сознания уже пройденные человечеством ступени развития и познания им действительности. Такими ступенями станут дух, религия и абсолютное знание. А пока “наблюдающий” разум открывает в мире разумное содержание, находит в нем себя предписывающим законы этой действительности. Сначала он открывает законы природы, затем переходит от органической природы к самосознанию и видит, что вся предметная действительность — это он сам. Достоверность и истина совпали, и таким образом, по Г., намечается переход к новому этапу развития сознания — ступени, которая в последующей гегелевской философии духа будет фигурировать под рубрикой *объективный дух*, включая сюда опыт социально-исторического формообразования сознания, исторические образы мирового духа — важнейшие социокультурные эпохи, сыгравшие определяющую роль в становлении духа и осознании им себя. Речь пойдет об истинном духе, или нравственности; отчужденном от себя духе, или образованности; духе, обладающем достоверностью себя самого, или моральности. Индивидуальность возводится, таким образом, к исторической действительности общественного бытия. Эту ступень Г. назовет ступенью *духа*. Завершающими формообразованиями сознания становятся у Г. ступени религии и абсолютного духа. *Религия* у Г. — явление абсолютного духа, т. е. его сознательности или абсолютный дух во всей его целостности как предмет познания. Именно поэтому он и есть религия, по утверждению Г. Абсолютный дух у него везде, и он есть — все. Но в зависимости от того, где он открывается как целое, как божество, возникают различные виды религии — так называемые “естественные” религии (восточные), “художественная” религия (древнегреческое искусство, которое Г. таким образом вводит в содержание религии) и “религия откровения”, или абсолютная религия (христианство). На ступени абсолютной религии, по мысли Г., абсолютный дух достигает формы субъекта, тогда, чем он был в себе, т. е. достигает своего истинного содержания и в этой форме проявляется как религия. Здесь достигается последнее содержание сознания (абсолютное), но форма этого содержания не является, по Г., самой последней. Содержание проявляется

на этой ступени лишь в форме представления, а не в форме понятия. Это с необходимостью вынуждает дух возвыситься еще на одну ступень, на которой абсолютное содержание наконец выразит себя в адекватной ему абсолютной форме — в форме понятия, спекулятивного мышления. Такой абсолютной формой и становится у Г. *абсолютное знание*, наука, философия. На ступени абсолютного знания в новой форме — понятия — оказывается сохранен весь пройденный сознанием путь развития (как и путь развития человечества в целом); все предыдущие ступени — от первой и до последней — здесь сняты в гегелевском смысле слова, т. е. оставлены им в качестве моментов этого абсолютно знания. Только теперь для сознания раскрывается, наконец, вся история его развития, субъектом которой и был он сам. Г. заканчивает свою феноменологию подробной характеристикой абсолютного знания, суть которой кратко может быть сведена к следующему. Абсолютное знание, осуществляющееся в процессе развития, есть целостность духа, — весь дух, который знает самого себя как духа в своем историческом развитии. Оно (абсолютное знание) есть дух, который выразил свое абсолютное содержание в абсолютной форме. Поднимаясь до себя самого, дух “учился”, “страдал” и с помощью опытов, обогащенный, достиг цели. “Дух в себе превращается в дух для себя, субстанция превращается в субъект, предмет сознания в предмет самосознания, т. е. в снятый предмет, или понятие”. Такой дух, по Г., и есть наука. Таким образом, феноменология как будто решает все поставленные перед нею Г. задачи. И тем не менее сам мыслитель, как известно, впоследствии решительно переосмыслит результаты своей первой работы, выстраивая весь корпус своего учения отнюдь не на основе феноменологических изысканий. С 1812 Г. резко меняет структуру своей философии, начиная ее с логики. Сравнительно кратким и сжатым изложением этой системы в зрелый период его творчества станет опубликованная в 1817 “Энциклопедия философских наук”. А еще раньше, в 1812 и 1816, выйдут в свет два тома “*Науки логики*” — центральной работы Г., выдвинувшей логику в качестве основополагающей философской дисциплины и утвердившей логицизм в качестве основной и окончательной системной парадигмы, одержавшей верх над всеми ранее предлагавшимися им вариантами системосозидания. “Наука логики” станет, таким образом, первой частью и фундаментом всей системы гегелевской философии; с ее детальной разработки и начинается процесс развертывания философии Г. как таковой. В истории философии за вариантом логики, изложенным в данной работе, закрепилось название “*Большой логики*”,

ибо существует еще и так называемая “*Малая логика*”, под которой принято понимать версию, изложенную Г. в “Энциклопедии философских наук” (1817). Самым же популярным вариантом ее изложения считается раздел, посвященный логике в “Философской пропедевтике”, задуманной автором как пособие для старших классов гимназии и написанной в 1808—1811, однако изданной лишь в 1840. Известно, что в 1831 Г. предпринял попытку переработать текст “*Науки логики*”, однако смерть помешала ему завершить задуманный проект; в итоге он успел подготовить к переизданию лишь первую часть — логику бытия, которая и была опубликована в 1833 (посмертно). Задачи данной работы были определены теми результатами, которые были получены Г. в его “Феноменологии духа”, показавшей путь развития сознания. Сняв различие между субъективным и объективным и обнаружив, что субъект является единственным объектом, а объект — субъектом, феноменология Г. как бы уравнила между собой обе стороны мышления — субъективную (чистое мышление как деятельность в понятиях) и объективную (чистое мышление как сущность в духах). В этом смысле логика у Г. становится наукой о чистом мышлении в элементе чистого мышления, являясь одновременно наукой о сущности духа и наукой о сущности вещей. Соединяя характер логики с характером онтологии (и метафизики вообще), логика превращается тем самым из чисто формальной дисциплины в часть (или основу) метафизики. В Предисловии к первому изданию мыслитель пытается оценить современное состояние логики и отнести его с теми изменениями, которые произошли за последние двадцать пять лет в характере философского мышления, настаивая при этом на необходимости радикальной реформы этой науки. При этом проблема реформирования логики тесно сопрягается Г. с историческими судьбами развития или, скорее, с девальвацией метафизики, которой был нанесен сокрушительный удар деятельностью Канта, а также практицистски ориентированными системами образования и новейшей немецкой педагогикой. В результате, считает Г., немецкий народ вообще остался без метафизики, что само по себе являет “по меньшей мере странное зрелище”. Стремясь вернуть образованному народу утраченную им метафизику, Г. по сути дела отождествляет ее с новой, требующей полного преобразования логики. Обосновывая необходимость и своевременность этих преобразований, Г. в Предисловии ко второму изданию желает себе досуга для того, чтобы “переработать посвященный новой логике труд 77 раз”, в сравнении с Платоном, “переделывавшим свое сочинение о государстве 7 раз”. Во Введении автор дает

резкую критическую оценку состоянию современной ему логики, считая главным недостатком такого положения отсутствие метода, который бы смог превратить ее в подлинную науку. Прежняя логика (в том числе и кантовская) отрывала, по Г., содержание познания от его формы и оперировала уже готовыми, неподвижными формами мышления. Чтобы оживотворить ее “мертвые кости”, по мысли Г., необходим метод, “единственно только и способный сделать ее чистой наукой”. При этом создание новой логики ассоциируется у философа с формированием *содержательной* науки, задача которой состоит в анализе научного метода и мышления, постигающего мир в понятиях. Г. отстаивает идею содержательности логических форм, т. е. их соотносительности с предметным содержанием, а также идею совпадения метода и предметного содержания. Именно поэтому логика, по его мысли, должна совпадать с наукой о вещах, или метафизикой и онтологией. Здесь же во Введении Г. раскрывает существо своего метода, призванного радикально преобразовать науку логику. Он считает, что метод феноменологии, в которой речь шла о формах и ступенях сознания, вполне может быть применен в логике при рассмотрении необходимых определений мысли — чистых логических форм (понятий и категорий) в процессе их развития. В отличие от позиций Аристотеля и Канта категории являются у Г. не просто в форме перечисления или же таблицы, не как связующие формы деятельности рассудка и т. п., а как объективные образы мировой жизни, в которой посредством саморазвития раскрывается абсолютная идея. Заслугу Г. и стало исследование и изложение логики как целостной системы логических категорий, построенной как процесс, благодаря чему и обеспечивается связь и полнота их перечисления. Без системы, считает Г., нет и не может быть науки, а без метода не может быть системы. Поэтому каждая категория должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута, чтобы уступить место следующей, сохраняющей результаты предшествующего развития и выступающей в качестве более развитого конкретного целого. При этом движение мышления вперед заключается, по Г., три стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую, или, иначе говоря, совершается путем *обнаружения и разрешения противоречий*, содержащихся в понятиях. Этот процесс и есть диалектика. Суть противоречия, по мысли Г., состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия заключается в их объединении. Постоянной темой его диалектики

и становится тема единства противоположностей. Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании той мысли, которую только что приходилось полагать и утверждать, а каждое разрешение есть ее отрицание. Мышление развивается с помощью двух отрицаний, возвращаясь, таким образом, опять к утверждению. Такое двойное отрицание философ назвал “абсолютной отрицательностью”, считая, что диалектика и является методом этой отрицательности. Мысль шаг за шагом, постепенно восходит от простых понятий к сложным, от непосредственных к опосредствованным, от абстрактных к конкретным, т. е. от низшего к высшему; тем самым процесс логического мышления приобретает характер постепенного ряда или прогрессивного движения вперед. Прежде чем перейти к делению логики, Г. определяет *предмет* и *место* логики в системе его философии. Предметом логики становится у него так называемое “царство чистой мысли”, а сама она — наукой о “чистой идее в стихии чистого мышления”. Развитие логической идеи осуществляется в форме категорий, они и являются теми составными элементами, из которых развивается и разворачивается вся гегелевская логика. Уже отмечалось, что новая логика является не формальной, а содержательной, предметной наукой, в роли предмета которой выступает чистая мысль или понятие. Однако гегелевское понятие — это не субъективная мысль, а объективная идея, сущность вещественно-предметного мира, поэтому его логика не может не совпадать с наукой о сущности вещей, т. е. метафизикой. В силу онтологической первичности чистой идеи логики, как наука об этой чистой идее, по Г., *онтологизируется*, а все остальные философские науки, возведенные на логицистском фундаменте, приобретают в системе Г. избыточно прикладной характер. В этом контексте принято говорить о так называемом гегелевском *панлогизме* как установке на выявление во всем сущем основополагающих определений мысли. Из-за этого панлогизма гегелевская логика оказалась по сути всеобъемлющей философской концепцией, охватывающей все стороны действительности. В духе панлогизма вполне закономерен вывод о том, что, будучи наукой об абсолютной идее, составляющей единственно подлинную действительность, логика должна тем самым как бы растворить в себе все остальные науки. Для решения вопроса о причинах создания Г. философии природы и философии духа — необходимо рассмотреть сущность и природу самого гегелевского абсолюта, осуществляющего себя в процессе саморазвития. Согласно Г., первоначально абсолют лишен самосознания и пред-

ставляет собой логическую идею, или абсолютный дух “в себе”; логическая идея в себе и является предметом науки логики; другие же философские науки — философия природы и философия духа рассматривают абсолют в других его формах или ипостасях (первая в его “инобытии”, вторая — как идею “для себя”). Логика становится, таким образом, наукой только об одном из трех моментов абсолюта — в форме чистой мысли, которая (чистая мысль), в свою очередь, должна быть показана в ее осуществлении, или, как говорит Г., в “предикировании самой себя самой собою”. Логические категории и становятся ее предикатами, так как развитие абсолюта в элементе чистой мысли представляется в форме разворачивания категорий. Будучи лишь одним из проявлений абсолюта, только одной из форм его существования, логика, по Г., есть “истина, какова она без покровов в себе и для себя самой... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа”. Однако истина (абсолют) не существует до природы и конечного духа, до них или раньше их, поэтому такое ее изображение Г. считал односторонним и не подлинно действительным, отсюда и его знаменитое сравнение категорий — предикатов этого абсолюта — с “тенями”, а самой логики — с “царством теней” действительности. Однако само это царство он рассматривал в качестве основы всей действительности и, следовательно, изучающей эту действительность науки: “...различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи, и лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы ничего не познаем другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя”. Все философские науки стремятся, таким образом, открыть логические формы в произведениях природы и духа, поэтому логика должна предшествовать в системе философии всем другим отдельным философским наукам, которые по сути реализуют это “царство теней”; сама же она дает как бы план реализации абсолюта в виде системы категорий, по которому и осуществляется развитие подлинной действительности. Изложение *логики бытия* — первой содержательной части работы — Г. осуществляет с проблемы начала. В “Феноменологии духа” этот вопрос решался предельно просто, ибо в роли такого начала выступала исходная ступень познания — чувственная достоверность. Естественно предположить, что начало логики должно как-то определяться конечным пунктом феноменологии — понятием абсолютного знания. Однако все время имея в виду этот результат, Г. все же по-новому ставит вопрос о начале разворачи-

вая науки. Прежде всего он исключает возможность принятия какого-либо догматического принципа или субъективного требования на манер Фихте (“воздвигни свое Я, осознать себя” и т. п.). Г. напишет, что “...начало должно быть *абсолютным*, или, что здесь то же самое, абстрактным началом; оно, таким образом, ничего не должно *предполагать*, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть *чем-то* (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь *самим* (das) *непосредственным*”. Акцентируя в качестве начала “само непосредственное”, или непосредственное знание, Г. в то же самое время говорит и о невозможности такового, ибо все непосредственное, как он считает, всегда уже опосредовано предшествующим развитием. Начало новой логики, как уже отмечалось, не могло не быть опосредовано “Феноменологией духа”, последним результатом которой стало чистое (абсолютное) знание, или “чистое мышление”. Г. напишет, что “начало есть *логическое* начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*”. Теперь оно (чистое знание) возникло, оно есть и имеет характер непосредственности, но оно совершенно неопределенное и неразвитое и потому имеет характер *простой*, *незаполненной непосредственности*: в нем еще не содержится и не должно содержаться различия и отношения к другому. *Что* это такое, нужно еще определить и развить, в чем, по Г., и заключается задача логики. Об этом чистом мышлении как возникшем, как состоянии, теперь существующем или непосредственным, на первых порах, согласно Г., ничего нельзя сказать, кроме того, что оно *есть*. “В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*. Подобно тому как *чистое* знание не должно означать ничего другого, кроме знания, как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме *бытия* вообще: бытие — и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения”, — пишет Г. Чистая мысль становится, таким образом, чистым бытием потому, что она есть *существующая* мысль, а не просто мысль о чем-либо; потому, что на ступени чистого знания противоречие между мыслью и бытием вообще снято. Отталкиваясь от этого неопределенного, чистого бытия, лишенного каких бы то ни было качественных различий, Г. далее выстраивает всю сферу бытия, постепенно наделяя его все большими определенностью и качеством. Учение о бытии, по мысли Г., включает в себя следующую цепочку категорий: *качество* (чистое бытие, наличное бытие, для-себя-бытие);

количество (количество, определенное количество, количественные отношения), *меру* (специфическое количество, реальная мера, становление сущности). Причем каждая последующая системная категория гегелевского учения о бытии оказывается содержательнее предыдущей, составляя в совокупности всеобъемлющую содержательность развития логической идеи. *Учение о сущности*, или логика сущности, представлено в “Науке логики” системой парных, взаимоопосредованных категорий, взаимоотражающих различные определения сущности: сущность “в себе самой”, или *рефлексия*; сущность, выходящая в сферу наличного бытия, или сущность в виде *явления*; сущность единая со своим явлением, или сущность как *действительность*. Каждая из этих групп делится на более детальные категории: так, в первой части учения о сущности — разделе, посвященном рефлексии, Г. рассмотрел категории тождества, различия, противоположности, противоречия и основания. Здесь же он сформулировал проблему о соотношении диалектической и формальной логик, которая по сей день широко обсуждается в современной логике и аналитической философии. Вторая часть логики сущности посвящена анализу таких категорий, как вещь, явление, существенное отношение. Наиболее интересным фрагментом этого раздела учения о сущности стал гегелевский анализ кантовской “вещи в себе”, в котором обнаруживается коренное отличие двух мыслителей в ее понимании. Называя кантовскую “вещь в себе” не более чем “пустой абстракцией от всякой определенности”, Г. полагает ее как неразвитое состояние, достигающее ближайшего определения путем развития (“человек в себе есть ребенок...; растение в себе — зародыш”). Третья группа категорий в учении о сущности включает в себя возможность, случайность и необходимость, субстанцию, причинность и взаимодействие. И наконец, последней, третьей сферой гегелевской новой логики стала так называемая *логика понятия*, в рамках которой мыслителем были поставлены и исследованы многие важные проблемы логики и методологии научного познания, на освещении которых следует задержаться более подробно. Третью часть своей логики Г. называет “субъективной логикой, или Учением о понятии” в отличие от двух предыдущих, объединенных общим термином “объективная логика”. Суть этого деления объясняется Г. таким образом, что только здесь, на ступени понятия, идея в своем развитии в элементе чистой мысли достигает себя самой или своей “самости” как субъекта. Понятие, по Г., есть истина бытия и сущности, к нему надо было прийти; только сейчас, в сфере субъективной логики, мышление (абсолют) встречается с самим собой, имеет себя не как дру-

гое, а как свое собственное бытие, достигая, наконец, своей адекватной формы в виде субъекта или понятия. Содержание данного раздела непосредственно сопрягается с вопросами традиционного курса формальной логики; сам Г. говорит, что здесь ему нужно было лишь придать “новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателями”; однако в действительности он затрагивает здесь и целый ряд проблем, имеющих глубоко содержательное значение (этапы становления и развития научной теории, структура человеческой целесообразной деятельности, основополагающая роль орудий труда в истории человеческого общества, соотношение теоретической и практической деятельности людей, истина, научный метод и тому подобные реальные проблемы, решением которых и по сей день занято научное познание). Внутренняя целостность сферы “субъективной логики” подразделяется Г. также на три основные части, причем сама общая схема этого деления предполагает переход от субъективного понятия в разделе *субъективность* (понятие в узком смысле, суждение и умозаключение) к объективному понятию — раздел *объективность* (механизм, химизм и телеология), а от него — к *идее* (жизнь, познание и абсолютная идея). Именно первый раздел, или учение о понятии, посвящая рассмотрению вопросов традиционной формальной логики, материал которой, по словам Г., следует “просто привести в движение”. Много внимания здесь уделено непосредственно характеристике самого понятия, которое для Г. является не просто логической формой мышления, а существует объективно, олицетворяя собой творческую мощь, которая и порождает все наличное бытие. Развитие понятия осуществляется от всеобщего к частному и от него к единичному; в этой тройственной схеме решающее место и роль были отведены именно всеобщему, которое, по Г., является не результатом абстрагирующе-обобщающей деятельности мышления, а существует самостоятельно, продуцируя затем все остальное. Надо отметить, что эта логика движения (всеобщее — частное — единичное) получила в гегелевской логике, как, впрочем, и в других частях его учения, статус своего рода принципа системного построения. Принято акцентировать, что эта связь всеобщего, частного и единичного выражается в единстве трех частей его системы. Так, логика является собой всеобщее, философия природы — частное, философия духа — единичное, а вся система Г. есть не что иное, как умозаключение, в котором логическая идея есть основа и исходный пункт развития, природа же представляет собой средний термин силлогизма, связывающий идею с духом. В отделе об объективности понятия наиболее четко

иллюстрируется гегелевский тезис о творческой природе понятия как сущности и творца мира, ибо объект, по Г., и есть осуществленное понятие, однако подобного рода переход из сферы субъективного в сферу объективного не следует рассматривать уже как переход логической идеи в природу; Г. оставляет нас пока в области чистой мысли и не более, как бы наперед проигрывая предысторию последующего реального развития. Воплотившись в объекте, понятие становится тем самым идеей, раскрываемой последовательно в жизни индивидуума и рода, в познании (в этой части учения об идее Г. дает блестящий анализ процесса познавательной деятельности, методов познания, раскрывает деятельный и творческий характер субъекта). Последняя ступень развития идеи и понятия в целом — абсолютная идея, являющая собой единство идеи жизни и идеи познания, чистую форму понятия, созерцающую свое содержание как саму себя. Г. напишет, что “в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме *метода* этого содержания, — определенное знание достоинства ее моментов”. Таким истинным ее содержанием становится совокупность всех предшествующих моментов развития, или, по словам Г., “*вся система*, развитие которой мы проследили доселе”, все представшее перед нами в логике движения. Характеризуя свой метод, Г. называет его “душой” содержания, а не его внешней формой. Он называет его *спекулятивным*, полагая, что философский разум устанавливает единство противоположностей, которые рас судок мыслит как абсолютно разделенные и противостоящие. Суть его в “положенном разделении идеи”, “низведении всеобщности своей непосредственности в самом себе на степень момента и, таким образом, положении того, что есть отрицательное в начале”. В качестве другой важной черты гегелевского метода можно назвать восхождение от абстрактного к конкретному, ибо исходным пунктом движения логической идеи им было взято “чистое бытие” — самое абстрактное понятие всей его логики. Исходя из универсальной схемы творческой деятельности мирового духа, получившей у Г. название абсолютной идеи, его логика предстала как идея в себе. Содержанием всей последующей философии Г., опирающейся на систему его логики, становится превращение абсолютной идеи в абсолютный дух. Промежуточными членами, через которые совершается этот процесс, служат природа и конечный дух, развивающийся в форме субъективного духа, объективного духа и всемирно-исторического духа. Эту совокупность природы и духа Г. называл мировым процессом или миром,

переход к которому от абсолютной логической идеи, как, впрочем, и от логики к философии природы и философии духа, является одним из самых трудных мест в его учении. Различие между его абсолютной идеей и природой заключается не в содержании, а в форме существования. Так, природа для Г. — тот же дух (или идея), но в своем инобытии. Иначе говоря, логическая идея находится здесь уже не в себе, не в элементе чистого мышления, а вне себя. Такой характер природы вытекает из самого понимания Г. духа в качестве развивающейся идеи. Даже достигнув чистой абсолютной истины в процессе своего развития в логике, абсолютная идея объективируется в природу и существует в чуждой ей внешней форме потому, что она не стала пока “субъективной”, духом или, как пишет сам Г., “божественная идея именно и состоит в том, что она решается извести из себя это иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом”. Абсолютное, таким образом, может познать себя только с помощью человеческого сознания, которым оно в принципе не обладает в элементе чистой мысли, а значит, только приняв форму природы и найдя себя в ней в форме сознания. Тот факт, что вне природы нет и не может быть человеческого сознания, определяет задачи всей гегелевской *натурфилософии* — второй части его системы, *изложенной* в третьей крупной, после двух вышеперечисленных, его работе — “Энциклопедии философских наук” (часть вторая, “Философия природы”, 1817). Здесь излагается, по сути, гегелевский вариант натурфилософского очерка, отличительными чертами которого стали рассмотрение природы в ее единстве и целостности в противовес аналитическому расчленению последней на части естественными науками, а также последовательно выдержанный антиредукционизм, акцентирующий момент несводимости высших форм природного развития к низшим. Г. начинает свою натурфилософию с общей характеристики природы как “идеи в ее инобытии”, т. е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени, провозглашая в качестве конечной цели ее развития человека как естественного, самосознательного индивидуума. Из двух возможных путей ее рассмотрения — эманации и эволюции — он выбирает последний, предполагающий развитие и происхождение высшего из низшего. “Природу, — пишет Г., — следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала

другую. Метаморфоза совершается только в понятии, как таковом, так как только изменение его есть развитие”. Таким образом в основе природного развития, составляя его внутреннее содержание, лежит движение понятия, обуславливающее переход от одной ступени природы к другой. Тремя такими ступенями понятия, согласно Г., являются всеобщее, частное и единичное, которые применительно к природе обнаруживают себя как всеобщая, частная и единичная телесность. Первой ступени (механика) соответствует бесформенная масса, имеющая единство и форму вне себя; вторая (физика) имеет дело с материей в ее частной форме или в форме физической индивидуальности; третья (органика) — это жизнь. Г. подробно излагает все три раздела своей философии природы — механику, физику и органику, не особенно заботясь при этом о соответствии его умозрительных конструкций выводам естественных наук того времени. Особенно тривиально в этом плане выглядит его механика; не столь уж значительно отличаются от нее рассуждения в области физики, хотя, надо сказать, что здесь Г. были высказаны некоторые интересные соображения касательно природы электричества как имманентного состояния самой материи. Так, он писал, что в электрической искре “особенная материальность напряженного тела еще не входит в процесс, а только определена в нем элементарно и как проявление души” и далее, что электричество — это “собственный гнев, собственное бушевание тела... его гневная самость, которая проявляется в каждом теле, когда его раздражают”. Гегелевскую философию природы традиционно считают наиболее слабой частью его учения, игнорирующей ведущие достижения физики и химии того времени (оптики Ньютона и атомизма в химии, в частности) и т. п. Повсеместными стали обвинения Г. в телеологизме (особенно в органике), в стремлении подчинить частные науки принципам его искусственно созданной логической схемы, с помощью которой он сплошь и рядом конструирует надуманные связи и переходы. В натурфилософии лишь неявно просматривается и знаменитый гегелевский историзм, ибо мыслитель отрицает саму возможность развития природы во времени. Впрочем, Г. никогда и не ставил перед собой цели раскрыть собственно диалектику природы. Не отрицая в принципе факта наличия у нее своей истории и принимая естественноисторические данные как неопровержимый факт, он в то же самое время считал, что к философии это не имеет никакого отношения, ибо последний интересует лишь познание всеобщего закона и выявление основных моментов понятия. Заканчивается натурфилософия Г. рассмотрением того, в каком отношении стоит органический ин-

дивидуум к роду: из них только последний обладает необходимостью и разумностью; индивид же выступает лишь в роли переходного момента в жизни идеи, обнаруживающейся исключительно в роде. Наконец, третью основную часть гегелевской системы составляет *философия духа*, в которой нашли свое проявление наиболее значительные результаты всей его философии. Триадическое расчленение предполагает наличие здесь следующих форм развития духа: это субъективный (индивидуальный), объективный (всеобщий) и абсолютный (божественный) дух. Рассмотрение этих форм духа осуществляется Г. в соответствующих отделах его философии духа, из которых первым выступает психология в широком смысле этого слова (изучающая психическую жизнь индивидуума через все ступени его развития вплоть до осознания им его сокровенной сущности) в тождестве со всеобщим духом). Следующий отдел — то, что сам Г. назвал “Философией права” (“Основоположения философии права”, 1821 и “Философия права”, 1826) — посвящен рассмотрению объективного духа, под которым он понимает разум в человеческой родовой жизни, т. е. сверхиндивидуальную целостность, возвышающуюся над отдельными людьми и проявляющуюся через их различные связи и отношения. Г. пытается понять здесь те формы развития, в которых в действительной человеческой жизни реализует себя свобода духа. Низшей из этих форм является абстрактное право, за ним следует моральность, имеющая дело уже не с чисто внешними, а с внутренними формами объективного духа, и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. Здесь, в сфере нравственности, Г. заставляет объективный дух пройти опять своеобразную триаду “объективирования самого себя” — через семью, гражданское общество и государство. Идеалом последнего для него служит античное государство эллинов — это, по его словам, “произведение искусства”, воплотившее в себе жизнь родового разума человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства может иметь место лишь в историческом развитии человечества — т. е. во всемирной истории, представляющей собой полное осуществление объективного духа. Так философия права логически переходит и заканчивается философией истории (“Лекции по философии истории”, 1837). Рассматривая историю в целом как “прогресс духа в сознании свободы”, Г. ставит в качестве основной ее задачи показать,

как в историческом процессе этот мировой дух последовательно развивается в различные формы духов отдельных народов. Каждый период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который на этой ступени познал в самом себе общий дух и, выполнив эту задачу, передал эстафету другому народу. Г. развил здесь идею об исторической закономерности, показав глубинную, необходимую связь различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа. Этот всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный в своей целостности и единстве, и является, по Г., абсолютным духом, который, в свою очередь, тоже развивается в трех формах — в виде интуиции в искусстве (“Лекции по эстетике”, 1835—1838), представления — в религии (“Лекции по философии религии”, 1831) и понятия — в философии. Соответственно этим формам духа Г. построил свои эстетику, философию религии и то, что справедливо было бы назвать “философией философии”, или историю философии. Речь идет именно об истории философии, а не философии вообще, так как, по мысли Г., свою задачу последняя может выполнить только в ее историческом развитии, понимаемом к тому же как необходимый закономерный процесс. Изложенная Г. в его “Лекциях по истории философии” (1833—1836) концепция историко-философского процесса явила собой одну из первых серьезных попыток создания историко-философской науки. Г. представил историю философии как прогрессирующий процесс развития самосознания человеческого духа, в котором каждая отдельная философская система представляет собой необходимый продукт и соответственно необходимую ступень этого развития, а также осознание того общего содержания, которого достиг дух человека на определенной его ступени. Гегелевская трактовка истины — Абсолютная — в качестве развившейся, порождающей в диалектической необходимости все ее отдельные моменты и объединяющей их в конкретном единстве приводит его к своеобразному выводу относительно его собственной философской системы в качестве заключительного звена такого развития. Именно она, восприняв в себя все моменты истины, выступавшие обособленно и даже в противоречии друг к другу, понимает их как необходимые формы развития и таким образом объединяет в себе все предыдущие философские системы в их целостности. В определенном смысле такая претензия имела под собой реальные основания, так как гегелевская философия по своей всеобъемлющей систематизации явилась

своеобразной переработкой всего мыслительного материала истории — итогом, сплавившим в одно целое содержание мыслей своего времени. Все это, однако, было бы невозможно без глубокого, диалектического осмысления этого грандиозного энциклопедического материала. Диалектический метод (см. *Диалектика*) буквально пронизывает все стороны гегелевского учения. Именно с его помощью Г. критически переосмыслил все сферы современного ему человеческого знания и культуры, обнаруживая везде на этом пути напряженную диалектику, процесс постоянного отрицания каждого наличного, достигнутого состояния духа последующим, вызревающим в его недрах в виде конкретного, имманентного ему противоречия.

Т. Г. Румянцева

ГЕДЕЛЬ (Gödel) Курт (1906—1978) — австрийский логик и математик. В 1933—1939 — приват-доцент Венского университета, член Венского кружка. В 1940 эмигрировал в США, с 1953 — профессор Института перспективных исследований (Принстон). Основные работы: “Полнота аксиом логического функционального исчисления” (1930), “О формально неразрешимых предложениях Principia mathematica и родственных систем” (1931), “О интуиционистском исчислении высказываний” (1932), “О интуиционистской арифметике и теории чисел” (1933), “Одна интерпретация интуиционистского исчисления высказываний” (1933), “Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств” (1940), “Об одном еще не использованном расширении финитной точки зрения” (1958) и др. Важнейшие результаты получены Г. в области математической логики — в таких ее разделах, как теория доказательств, теория моделей и теория множеств. С именем Г. связывается новая программа обоснования математического знания — метод так называемой арифметизации метаматематики, заключающийся в том, что логическому понятию сопоставляется какое-либо натуральное число. Два главных достижения Г. — доказательства двух теорем о неполноте четко очерченного формального исчисления с большими изобразительными возможностями — были бы немислимы вне данного метода. Подход Г. в целом относится к конструктивному направлению в математике. Так, он придерживается интуиционистской трактовки истинности высказывания: истинной считается только такая формула, которая рекурсивно (рекурсивный суть сводимый к функции от натуральных чисел. — *А. Ш.*) реализуема. В связи с этим Г. полагает, что интуиционистская арифметика охватывает классическую. Например, закон исключенного третьего хотя и докажем средствами классического ис-

числения, однако не является интуиционистски конструктивным (теорема Ферма имеет, к примеру, вид закона исключенного третьего, но тем не менее ни ее доказательство, ни ее опровержение очень долгое время получены не были), тогда как отрицание этого закона, не доказуемое в рамках классического исчисления, интуиционистски реализуемо. Следовательно, по Г., отрицание закона исключенного третьего можно присоединить к аксиомам интуиционистского исчисления и получить такое же расширение классического исчисления, какое мы наблюдаем с расширением Евклидовой геометрии в виде неевклидовой после присоединения к геометрическим аксиомам отрицания аксиомы о параллельных прямых. Следуя конструктивному подходу (строю логику и арифметику одновременно), Г. отказывается от логистического тезиса Фреге, согласно которому математика полностью редуцируема к логике. Конструктивисты провозглашают рекурсивную арифметику образцом строгости, поэтому изучение на арифметических моделях всевозможных логических отношений позволяет точнее оценить возможности последних. Впервые идея создания арифметических моделей для системы логических отношений была высказана еще Лейбницем, который разработал ряд подобных моделей для аристотелевской силлогистики. Заслуга же Г. состоит в том, что он арифметически изобразил отношения выводимости. Прибегая к арифметизации метаматематики, Г. доказал теорему о полноте узкого исчисления предикатов. Полнота исчисления свидетельствует о том, что данное исчисление является полным относительно своих интерпретаций в области натуральных чисел; другими словами, каждая правильная построенная формула, истинная в любой структуре, универсумом которой служит множество всех натуральных чисел, выводима, т. е. доказуема, в этом исчислении. Теорема о полноте исчисления предикатов первой ступени была сформулирована Г. так: всякая неопровержимая формула (формула, отрицание которой невыполнимо) выполнима; вместе с тем установление выводимости формулы свидетельствует о ее общезначимости. Теорема о полноте верна и в усиленной формулировке: всякая счетная последовательность формул, из которой нельзя вывести противоречия, выполнима (реализуема). Доказательство теоремы возможно благодаря установлению модельного равенства любой правильно построенной формулы узкого исчисления предикатов некоторой сколемовской нормальной форме. Точно так же для доказательства полноты исчисления высказываний требуется мо-

дельное равенство любой правильно построенной формулы этого исчисления некоторой дизъюнктивной (конъюнктивной) нормальной форме. Доказательство теорем о неполноте расширенного исчисления предикатов проводится на основе имитации грамматики данного исчисления средствами рекурсивной арифметики. Вследствие же того, что средств рекурсивной арифметики достаточно для фиксации элементарного синтаксиса любой формализованной системы, результаты доказательства верны и в отношении других четко очерченных формальных исчислений с богатыми изобразительными возможностями. Согласно первой теореме Г. о неполноте, свойство непротиворечивости рекурсивной арифметики ведет к появлению предложений, формализуемых в исчислении, но дедуктивно неразрешимых, т. е. к существованию таких формул, которые недоказуемы и непроверяемы. Подобные формулы, будучи предложениями рекурсивной арифметики, считаются истинными, но не являются выводимыми, несмотря на то что они должны быть таковыми по определению. Таким образом непротиворечивость ведет к неполноте формализованной системы. Вторая теорема Г. представляет собой более сильный вариант первой. Доказывается, что в случае непротиворечивости формального исчисления, имеющего рекурсивную арифметику в качестве модели, формула, выражающая эту непротиворечивость, невыводима в рамках данного исчисления. Не следует воспринимать теоремы о неполноте как свидетельство ограниченности логического знания: они лишь демонстрируют границы применимости финитного подхода в математике. Г. внес существенный вклад также в теорию множеств, доказав непротиворечивость аксиомы выбора и континуум-гипотезы. С целью доказательства их непротиворечивости, т. е. совместимости с заданной системой теоретико-множественных аксиом, Г. построил особую систему аксиом, представляющую собой существенное упрощение системы П. Бернаиса. Данная система пригодна и для более широкого назначения — доказательство непротиворечивости или независимости аксиом других видов. На основе этой системы и допущения, что каждое множество конструктивно, была установлена некоторая модель, удовлетворяющая системе аксиом без аксиомы выбора, притом такая, что в ней все множества могут быть вполне упорядочены. В этой модели аксиома выбора оказывается выполненной (истинной), а значит, и совместимой с исходной системой аксиом, т. е. непротиворечивой. В подобной модели оказывается истинной и континуум-гипотеза. Таким образом, Г. пока-

зал, что континуум-гипотеза не может быть опровергнута ввиду того, что она совместима с некоторой системой аксиом для теории множеств. Г. сыграл решающую роль в становлении математической логики, многое сделав для признания конструктивного подхода наиболее удовлетворительным средством метаматематики.

А. Н. Шуман

ГЕДОНИЗМ (греч. hedone — наслаждение) — этическая установка, согласно которой основой природы человека является его стремление к наслаждению, а потому все ценности и ориентации деятельности должны быть подчинены или сведены к наслаждению как подлинному высшему благу. Г. впервые заявляет о себе в древнегреческой школе киренаиков, где он радикализирован в качестве смысложизненного, а окружающий мир понят как объект эстетического и чувственного наслаждения во всех своих выражениях (например, красота бедствия). Эпикур стремился, соблюдая меру в наслаждениях, избежать страданий, его идеал — самозамкнутая жизнь, полная чувственных и духовных наслаждений, не приносящих пресыщения. Христианство противопоставляет Г. аскетизм, однако именно в последнем Г. проявляется в форме наслаждения собственными страданиями. Возвращение к умеренному Г. Эпикура и признанию ценности чувственного происходит в период Возрождения, что задает фундамент идей этического эгоизма просветителей 18 в. Кант отвергает Г. за приверженность чувственному, неспособному задать основу морали. Утилитаризм определяет свое центральное понятие “польза” как достижение наслаждения или избегание страдания. Вновь радикальное проведение принципов Г. встречается в индивидуализме, признающем возможность наслаждаться за счет другого или общества вообще.

Д. В. Майборода

ГЕККЕЛЬ (Haeckel) Эрнст (1834—1919) — немецкий биолог, профессор Йенского университета (1865—1909). Основные сочинения: “Мировые загадки. Общедоступные лекции о философии биологии” (1899), “Естественная история миротворения” (1868), “Монизм” (1892), “Чудеса жизни” (1904), “Бог в природе” (1914) и др. Страстный защитник и пропагандист эволюционных концепций в биологии, Г. развивал учение Дарвина о естественном отборе как факторе органической эволюции. Сформулировал основную биогенетический закон, согласно которому в онтогенезе (индивидуальном развитии организма) кроется ключ к познанию филогенеза (истории происхождения вида). В трактатке движущих сил эволюции Г. стремился синтезировать идеи Дарвина и Ламарка. Г. исследовал проблему естественного возникновения жизни из неоргани-

ческих веществ. С “Всеобщей морфологии организмов” Г. (1866) начинается развитие дисциплинарной экологии. Работы Г. сыграли видную роль в распространении эволюционизма и в критике креационизма.

Е. В. Петушкова

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904—1976) — немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. В 1925—1926 слушал лекции Шелера и Н. Гартмана в Кёльне. В 1927 защитил под руководством Х. Дриша докторскую диссертацию. С 1930 — ассистент Х. Фрайера в Социологическом институте Лейпцигского университета. В мае 1933 вступил в НСДАП, занял кафедру во Франкфурте-на-Майне (ранее ее возглавлял Тиллих). С 1938 — в Кёнигсберге. С 1940 возглавлял Институт психологии в Вене. С 1944 — на Восточном фронте, в 1945 ранен. После войны был снят с поста директора, но вскоре избран член-корреспондентом Австрийской Академии наук. В 1962—1969 — профессор социологии в Высшей технической школе в Аахене. Основная программная работа — “Человек. Его природа и положение в мире” (1940). При жизни автора она издавалась 12 раз (два раза существенно перерабатывалась). Другие труды: “Действительный и недействительный дух” (1931); “Теория свободы воли” (1932); “Государство и философия” (1935); “Первобытный человек и поздняя культура” (1954); “Душа в техническую эпоху” (1957); “Картины времени. К социологии и эстетике современной живописи” (1960); “Мораль и гипермораль” (1969) и др. В творчестве Г. прослеживаются два этапа: 1) до середины 1930-х (филозофия жизни, неофихтеанство, влияние Фрайера и Н. Гартмана); 2) середины 1930-х — философско-антропологический период, в котором можно выделить два подпериода, рубеж которых пролегал в середине 1950-х. Изначально Г. предложил (наряду с Плеснером — эксцентрическая версия) вариант (деятельностная версия) антропобиологического “разворота” философской антропологии. В этот подпериод на Г. велико влияние А. Портмана (особенно его работ по биологии). Позднее заметна переориентация Г. на социологическое, в том числе культур-социологическое “прочтение” философской антропологии, классиком которого стал его ученик Х. Шельски. Г. — автор концепции “плюралистической этики”, которую он специально разрабатывал в последние годы жизни. В эти же годы Г. — один из ведущих идеологов неоконсерватизма в ФРГ. Г. конструировал философскую антропологию как целостное знание о человеке, сводящее воедино данные отдельных наук на “неспекулятивном” уровне. (“...Надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существ-

вание или несуществование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним. В таком случае метафизична всякая теория, которая тенденциозна или, как это большей частью бывает, наивно группирует такие абстракции, как “душа”, “воля”, “дух” и т. д.”) Вторая исходная теоретико-методологическая установка Г. — подчеркнутый антиредукционизм. Человек должен быть объяснен из него самого, из имманентной ему сферы. Такое исследование вполне возможно, “если не связывать себя с существующими объяснениями человека, а твердо держаться вопроса: что собственно означает эта потребность в истолковании человека?” Отказавшись от идеи “лестницы существ” Аристотеля, широко применявшейся в философской антропологии (Шелер, особенно Плеснер), Г. акцентировал другой широко распространенный в ее дискурсах комплекс идей, восходящих к Гердеру и Ницше, а специально биологически обосновывавшихся Портманом, — комплекс идей о человеке как “недостаточном” существе. Он задает, согласно Г., принципиальное отличие человека от любых иных живых существ (природа не определила человека животным, а предопределила его к “человеческому”). Человек “неспециализирован” в отличие от других животных, он обделен полноценными “инстинктами”, не имеет своей особой экологической ниши, а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. У него нет предопределенности к определенному типу жизни в некоей особой среде. При этом он всегда целостен и может быть понят лишь в своей этой целостности, системности (в этом отношении духовность человека суть реализованная возможность самой витальной природы человека, а не внеположенный ей “дух” Шелера). Человек в силу этого, по Г., всегда проблематичен, открыт миру, деятельностен (по необходимости), всегда характеризуется избытком внутренних “побуждений”. Он вынужден нести на себе непосильный груз ответственности за собственное выживание и самоопределение в мире (справляться с собой). Человек всегда “перегружен”, не может одновременно реализовывать свои интенции, “мешающие” друг другу. В результате возникает феномен неизбежного дистанцирования человека по отношению к самому себе. Он вынужден, согласно Г., быть постоянно нацеленным на изменения как себя самого, так и окружающей его среды, т. е. он не может просто “жить”, а вынужден “вести жизнь”, изобретая механизмы, позволяющие “разгружать” ее от чрезмерного перенапряжения. “Разгрузка” (методологически Г. формулирует это в “принципе разгрузки”) осуществляется в деятельностном самоосуще-

ствлении человека, в действовании как снимающем дуализм души и тела, субъекта и объекта (точнее, действие предшествует любым различениям такого рода), высвобождающем его из “плена” наличных ситуаций, заменяя все больше непосредственные взаимодействия символическими. Параллельно человек подталкивается к постоянному “переистолковыванию себя” посредством языка. Символическое самоистолковывание действий задает векторность движению из ситуации “избытка побуждений”, накладывает ограничения на потребности (желания) и конституирует “поля” (“зоны”) интересов. (“...Под действием нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами — как “средствами представления”, так и “вещественными средствами” — должны называться *культурой*”). Действуя, люди: 1) продуцируют культуру (мир символических значений), которая не может быть “отмыслена” от природы человека (“...там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры...”); 2) соотносят свои действия с действиями других, кооперируются с ними, порождая многообразие человеческих сообществ; 3) создают социальные институты, регулирующие взаимодействия и стабилизирующие их результаты. Институты — своего рода “заменители” “инстинктов”, автоматизирующие человеческую жизнь. Они обеспечивают устойчивые интересы людей, формируя “привычки” и обогащая “мотивы”, внося закономерность и предсказуемость в человеческое поведение (через “разумную целесообразность” и “интерсубъективную согласованность”). Прогрессирующая рационализация институтов находит свое адекватное воплощение в феноменах техники и в возрастании опоры на свой внутренний порядок, универсализирующий частные социальные порядки до глобально-властных притязаний. Каждый “частный порядок” презентует и стилизует различные диспозиционные системы, конституированные через деятельность людей (уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования). Отсюда невозможность, по Г., “моноэтики” и тезис об “этическом плюрализме”. Так, Г. выделяет четыре самостоятельных этоса, представленных в современных типах общества: 1) стремление к взаимности (базирующееся не на принуждении, а на речевых коммуникациях, поддерживающих эквивалентность обмена и систему взаимных вознаграждений и накладывающих ограничения на нежелательное поведение; это отношения взаимного признания); 2) психологические добродетели (стремление к благополучию, потребность в защите и заботе, чувство дол-

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

В. Л. Абушенко

ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Адриан (1715—1771) — французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. Основные сочинения: “Об уме” (1758, в 1759 сожжено по распоряжению парламента как представляющее опасность для государства и религии), “О человеке, его умственных способностях и его воспитании” (1769, издано в 1773) и др. Г. разработал весьма динамичную философскую картину мира: природа, частью которой является человек, существует вечно и имеет основание в себе са-

мой; в ней все находится в движении и развитии; все рождается, растет и погибает; все переходит из одного состояния в другое. Ничто во времени и пространстве не предшествует материи. Г. обосновывал единство материи и движения, материи и сознания. Вместе с тем, в отличие от Дидро, считал, что материя лишь на определенном этапе своего развития и организации обретает способность ощущения. Г. отвергал не только теизм, но и деизм вольтеровского толка. В классической традиции Провещения корни идеи сверхъестественного и религии Г. искал в темноте и невежестве людей, в чувстве страха смерти, в организованном обмане одних людей другими. Вопрос о познаваемости мира Г. решал с позиций материалистического сенсуализма, являясь противником агностицизма. Принцип материалистического сенсуализма Г. использовал в объяснении общества и человека. Человек, по Г., — природное существо, наделенное чувствами, сознанием, страстями, и является основой общества. Из чувственной природы человека Г. выводил движущее начало общественной жизни — принцип эгоизма, себялюбия. Идея Г. о том, что в деятельности людей, направленной на самосохранение и приобретение жизненных благ, следует искать ключ к объяснению социальных процессов, была теоретически перспективной для своего времени. Г. утверждал равенство природных умственных способностей людей всех рас и национальностей. Причину неравенства умов видел в различных воспитании и различных условиях жизни. Будущее общество Г. представлял свободным от сословного деления и сословного неравенства. Был открытым противником феодальных устоев. Деятельность Г. сыграла значительную роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

Е. В. Петушкова

ГЁЛЬДЕРЛИН (Hölderlin) Иоганн Христиан Фридрих (1770—1843) — немецкий поэт и мыслитель, выступивший на заре романтизма и в значительной мере повлиявший на философию и осмысление существа поэтического творчества прежде всего в 20 в. С 1788 по 1793 он занимается в Тюбингенской духовной семинарии (филиал университета), где сближается, в частности, с Шеллингом и Гегелем. “Мы все пробегаем по эксцентрическому пути, и нет другой дороги от детства (более или менее чистой простоты) к совершенству (более или менее совершенной образованности)”, — писал Г. Для Г. этот путь — возвращение на Родину, к истоку. Символом такового, духовной прародиной для Г. предстает неповторимый свет классической Эллады. Для молодого Г. оказались

тесны школярские рамки “тюбингенской теологии”. Штудированию схоластических трактатов Г. предпочитал изучение античной драмы, обсуждение поэзии Шиллера, философские дискуссии с Гегелем и Шеллингом о Канте, увлечение философией Спинозы. Однако и рациональное постижение Абсолюта не соответствовало его натуре. В душе он носит высокое поэтическое призвание. Он не хочет “учить о Боге”. Он хочет “говорить с Богом” на поэтическом языке. Удивительно ли, что сама его поэзия может быть понята как богословие, а точнее — как Бого-словие, но уже за рамками только христианской догматики. В 1794—1795 Г. — в Йене, в самом центре зарождающегося “веймарского романтизма”. Здесь он знакомится с Гёте, формуле Гёте “Постоянство в перемене (Dauer im Wechsel)” он противопоставляет романтический тезис “Становление в гибели, через гибель (Das Werden im Vergehen)”. Шиллер принимает в нем участие, помогая с местом домашнего учителя и публикуя в “Новой Талии” оды Г. и фрагмент романа “Гиперион” (1794). Он замечен “князьями поэзии” (по выражению Г.), но не принят ими. Здесь же в Йене Г. слушает лекции Фихте, которым тогда увлекалась вся молодежь. Однако “скандал Фихте” уже в теоретических набросках Г. “Суждение и бытие”, “Термократ к Кефалу” (1795) критикуется как гипостазированный разрыв между Я и не-Я. У Г. иное стремление: “Докончить с этим вечным противостоянием между нашим Я и миром, восстановить высший мир, который превыше всякого разума (поскольку постигается в поэтическом созерцании. — И. Ж.), соединиться с природой в одном бесконечном целом — вот цель всякого нашего стремления...” В течение семи лет с 1792 Г. вынашивает, многократно перерабатывая, свой основной роман “Гиперион, или Отшельник в Греции”. Имя главного героя Гиперион означает “сын высшего”, или “сын неба”, что отсылает к образу Аполлона. Роман состоит из писем к другу Беллармину (под этим именем некоторые исследователи угадывают Гегеля или Шеллинга, с которыми Г. находился в переписке). Сюжетная линия путешествия Отшельника накладывается на историю освободительной борьбы греков. Как известно, многие так называемые “эллинистические романтики”: Шелли и Китс, Дельвиг и Батюшков, Байрон и др. — были захвачены идеалом свободы классической Эллады и борьбой за политическую независимость современных им греков. Однако Г. не вписывается и в этот ряд. По Г., прежде всякой политической свободы есть высшая свобода — свобода духа, в которой народ обретает свою судьбу или не обретает, сбившись с пути и канув в Лету истории. Для Г. лишь эта свобода духа может привести нас к грядущему как истоку, “царству красо-

ты”. Об опережающем властвовании истока поэт говорит в гимне “Рейн”: “...ибо // Как начинал ты, так и пребудешь”. Красоту Г. понимает в платоническом духе из высказывания Гераклита: “Великое определение Гераклита — единое, различаемое в себе самом, — мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и, пока оно не было найдено, не было и философии. Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: осталось разять его на части”. (Ср. “Пир” Платона, где это высказывание Гераклита истолковывается по аналогии с “внутренне напряженной гармонией лука или лиры”.) Как высшее единство, прекрасное, по Г., имеет онтологический статус: “Блаженное единство, бытие в единственном смысле слова потеряно для нас, и нам должно было его утратить, если мы хотели его достичь и добиться. Мы вырываемся из мирного “Одно и Все” мира, чтобы вновь восстановить его через самих себя”. Замечательно в этой связи понимание Г. сопринадлежности поэзии и философии. Г. вводит в немецкую поэтическую речь античный акростих, сочиняет в основном оды и гимны, создавая своеобразную гимнографию. Но в письме к другу Нейферу (12.XI.1798) самоиронично замечает по поводу “философской перегруженности” своих стихов, что неудачливые поэты вроде него почетно уходят в философию как в госпиталь. В то же время в “Гиперионе” Г. показывает, что без поэзии греки никогда бы не стали народом философов. Позже, в стихотворении “Память” Г. скажет: “Но то, что пребывает, устанавливает поэты”. Мы еще далеки от мысли Г., если просто скажем, к примеру, что подвиг Ахилла сохранился в историческом предании лишь благодаря Гомеру; ведь поэт говорит об обновляющем установлении пребывающего: “Философия не родится из голого рассудка или голого разума, ибо она есть нечто большее, чем ограниченное познание существующего”. Лишь поэзия, оплодотворенная светом божественной красоты, словно объемля философию, задает начало и конец последней: “...философия, как Минерва из головы Юпитера, родится из поэзии бесконечного божественного бытия”. И далее устами своего героя Г. говорит: “Человек, который не почувствовал в себе хоть раз в жизни полную, чистую красоту... в философии не может быть даже скептиком; его разум непригоден даже для разрушения, не говоря уже о созидании. Поверьте мне, скептик находит противоречия и недостатки во всех наших мыслях потому только, что ему знакома гармония безупречной красоты, которую нельзя постигнуть мыслью. Черствый хлеб, которым его благодушно потчует человеческий разум, он отвергает только потому, что втайне пирует с богами”. В своем творчестве Г. создает мифо-

логизированный мир, окрашенный в пантеистические и платонические тона. В предисловии к “Гипериону” он напишет: «Пожалуй, мы все в конце скажем: “О святой Платон, прости нам! Мы таяко согрешили перед тобой!”» Говоря о пантеизме Г., следует указать на влияние Ф. Г. Якоби, а также голландского философа Ф. Гемстергейса и немецкого натурфилософа и физика И. В. Риттера. Г. писал: “Мы называли землю цветом неба, а небо — бескрайним садом жизни... Земля — неизменно любящая бога солнца...” По Г., дух природы, или жизнь, и есть любовь Земли и Неба, именно в этом пространстве человек переключивается с божественным. В “овнутреннем мире” Г. уживаются Аполлон и Христос, Дионис и Аллах, германская природа и эллинский дух. В 20 в. мы встречаем близкий по всеохватности и глубине пантеон в поэтическом ансамбле “Русские боги” Андреева. Если говорить о влиянии Г. на последующую философскую мысль, то прежде всего следует подчеркнуть взаимовлияния Г., Шеллинга и Гегеля. Приоритет поэтического и “ощущение” близости Бога у Г. (в гимне “Патмос” говорится: “Близок// И труден для понимания Бог. // И где опасность, там вырастает // И спасительное”) выражены на философском языке Шеллингом в его теории “эстетического созерцания” и в “философии откровения”. Другая же основная мысль Г. — “становление через гибель” — нашла монументальное воплощение в “Науке логики” Гегеля в качестве диалектической триады; только *Vergehen* истолковано как отчуждение и снятие (*Aufhebung*), а место “Божественной Красоты” занял “Абсолютный Дух”. Необычна посмертная судьба поэта. До сих пор ведутся споры об отношении Г. и романтизма: его называют “боковым побегом романтизма”, и вот же — побег появился раньше дерева и пророс в культурной почве глубже. Судьба Г. — это вечное “между”: между Элладой и Германией, между романтиками и 20 в., между классицизмом и романтизмом. Но он не принят ни там, ни здесь. Пожалуй, лишь у Новалиса мы встречаемся с подобной глубиной мысли и тончайшим, едва выразимым мотивом *Nostalgie* — ностальгии по будущему. Немногие из романтиков смогли оценить своеобычность Г.: прежде всего Брентано, его сестра Беттина фон Арним, Шлегель, В. Вайблингер. Уже современники называли его поэзию “темной”. По замечанию Хайдеггера, немцам (да и всем нам) еще предстоит показать свое достоинство при встрече с поэтической мыслью Г. В финале “Гипериона” звучит потрясающая филиппика в адрес немцев: “Варвары испокон веков, ставшие благодаря своему трудолюбию и науке, благодаря самой своей религии еще большими варварами... оскорбляющие как своим излишеством, так и своим

убожеством, глухие к гармонии и чуждые ей, как черепки разбитого горшка... Я не могу представить себе народ более разобщенный, чем немцы... Говорю тебе: нет ничего святого, что не было бы осквернено этим народом, не было бы низведено до уровня жалкого вспомогательного орудия. Здесь все бездушной и бесплодной становятся люди, а ведь они родились прекрасными; растет работающее, а с ним и грубость нравов, опьянение жизненными благами, а с ним и беспокійство; каждый год, который мог бы стать благословенным, превращается в проклятие для людей, и все боги бегут от них”. Особенно интересны параллели в творчестве Г. и Ницше, хотя среди своих знаменитых “пяти Нет” Ницше неколелебимо отвергает “18 век Руссо” и романтизм, в котором сходятся идеалы христианства и Руссо. Но может быть Г. уже предчувствует “тот мост”, который Ницше перекидывает между “последними людьми” и сверхчеловеком, когда Г. пишет брату: “Я люблю человеческий род будущих столетий... Мы живем в такое время, когда все работает на будущее”. Вот что писал у Г. Гиперион Диотиме: “Но только ни за что не поддавайся обманчивой жалости, поверь мне, для нас есть еще одна радость. Истинная скорбь воодушевляет. Кто поднялся до страдания, тот стоит выше других. И это великолепно, что только в страдании мы обретаем свободу души...” Кажется, что это говорит Ницше, который устами Заратустры словно сводит к формуле ведущие интенции поэтических прозрений Г.: “Я, Заратустра, заступник жизни, заступник страдания, заступник круга...” Возможно, более раннее слова Г. — “...и все боги бегут от них” — помогут нам понять слова Ницше: “Бог мертв”, которыми он, как молотом, ударяет своих современников. Не есть ли это такое состояние мира культуры, когда Бог действительно покидает мир, выступая тем самым как не-Сущий. (Известно также, что в 1871 Ницше делает набросок трагедии “Эмпедокл”.) Философский интерес к Г. просыпается, когда В. Дильтей публикует в 1905 знаменитую книгу “Переживание и поэзия: Лессинг — Гёте — Новалис — Гёльдерлин”, подчеркивая роль “гениальных творцов” в связи со своей теорией духовно-исторического понимания. Значительный вклад в “ренессанс Г.” в начале 20 в. внес Норберт фон Хеллинграт, погибший в 28 лет на Первой мировой войне, но успевший подготовить первое научное издание соч. Г. в 6 т. и исследование “Наследия Гёльдерлина” (*Hellingrath. Holderlin-Vermaehntnis*, 1936). Экспрессионисты устанавливают настоящий “культ Г.”; несомненно его влияние на поэзию С. Георге, Г. Тракля, Р.-М. Рильке. Безусловно значение Г. (как и выше названных поэтов) для эволюции фундаментальной онтологии Хайдеггера, которому принадлежит при-

оритет в попытке “мыслить всерьез” поэтическое откровения Г. Последнего Хайдеггер называет “поэтом поэтов”, поскольку в его творчестве осмысливается и обретается существо поэтической речи. В докладе “Гёльдерлин и сущность поэзии” он пишет: “...поэзия есть устанавливающее именование бытия и сущности всех вещей, — не произвольное говорение, но то, посредством чего впервые вступает в Открытое все то, что мы затем обговариваем и переговариваем в повседневной речи... Поэзия есть изначальная речь некоего исторического народа... только там, где есть событие речи, есть Мир (*Welt*) ...и лишь там, где господствует мир, есть История”. (Ср. у Крестовой: “...по крайней мере со времен Гёльдерлина поэтический язык оставил красоту и значение с тем, чтобы стать лабораторией, где в столкновении с философией, знанием и трансцендентальным Эго всякого означивания поддерживается невозможность означаемого или означивающей идентичности”). Гадамер отмечает, что именно “страстные занятия” поэзией Г. приводят к появлению у позднего Хайдеггера понятия “земля”, которая суть “в истине своей не вещь, а то, из чего все выходит наружу и куда все возвращается”. В своих “поворотных” докладах Хайдеггер постоянно ссылается на Г., а размышления над теми или иными гимнами Г. составляют 4, 39, 52 и 53-й тома его *Gesamtausgabe*. Основные темы Хайдеггера после II поворота: истолкование в-мире-бытия как Четверицы — небесного и земного, человеческого и божеского; поворота как “возвращения на родину”; бытия как властвующего истока; переосмысление самого философствования как “вопросания бытия” из близости к изначальнейшему “творению языка”, — все это, да и сам поворот, было бы невозможно без напряженного осмысления загадочных слов Г.: “Полон заслуг, однако поэтически жительствоет человек на этой земле”. Хайдеггер толкует это так: «“Поэтически проживать” означает: находиться в присутствии богов и быть затронутым близостью сущности вещей. “Поэтически” есть Вот-бытие в своей основе, — и это означает одновременно: как установленное (основанное) оно есть не за слуга, но дар». Среди многих загадок Г. оставил нам и загадку своего безумия. П. Берто (*Bertaux*) в 1978 даже заподозрил Г. в искусном симулировании душевной болезни, как в случае с Гамлетом. Последующие публикации опровергают эту версию. Сам Берто поясняет, что им двигало: обида и боль за то, что один из величайших поэтов Германии слывет помешанным. Всю жизнь Г. пленял далекий сицилиец — Эмпедокл, который, по преданию, бросился в кратер Этны: мыслитель,

воспевающий первостихии, словно возвращаясь к огненному духу природы, бросаясь на грудь вулкана. В “Смерти Эмпедокла” Г. напишет: “Тому, кто был для смертных гласом духа, // Необходимо вовремя уйти...” Хайдеггер говорит по этому поводу: “Чрезмерный свет толкает поэта в темноту... когда он взят уже под защиту ночи безумия”. Самой своею судьбой Г. подтвердил свое пророчество о том, что “речь есть опаснейшее из имуществ, дарованных человеку”. Так может быть безумие Г. и есть проявление заботы богов, лишь в такой форме внятное нам, о чем поэт написал в знаменитой элегии “Хлеб и вино”: “Там боги бесконечно творят и, кажется, мало считаются с тем, // Живем ли мы, так сильно берегут нас небожители. // Ведь не всегда крупный сосуд может вместить их, // Лишь иногда переносит человек божественную полноту”. Что Г. некогда “перенес божественную полноту”, свидетельствует то, что мы и сегодня, спустя 200 лет, видим его в той местности, где, созвучные друг другу, обретаются и обретают себя поэзия и философия. Об этой области в поздней статье “Жительство человека” пишет Хайдеггер: “Пусть же именуется местностью склонения та светлая прорезанность, где, ошеломляя и раздвигая, небожители склоняются к смертным на сей земле, где, благодаря и создавая, склоняются пред небожителями жители земли. В области склонения сопринадлежны друг другу в даровании-восприятии меры, т. е. сопринадлежны поэтически, смертные и небожители: жительствуя всякий на свой лад, они едины и слиты меж собой”. Г., “подверженный молниям богов”, по слову Хайдеггера, сказал об этом по-своему: “Но нам подобает, о поэты, // Под божьей грозой стоять с головой непокрытой. // И луч отца, его свет // Ловить и скрытый в песне // Народу небесный дар приносить”.

И. В. Жук

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (1905—1997) — немецкий логик и философ науки, представитель неопозитивизма. Член берлинского “Общества эмпирической философии”, участник Венского кружка. С 1934 работает в Брюсселе. С 1937 преподает в ряде университетов США. Основные сочинения: “Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении” (1942), “Аспекты научного объяснения и другие эссе о философии науки” (1965), “Философия естествознания” (1966), “Логика научного исследования” (1972) и др. Рассмотрение формальных предствлений теоретических процедур научного знания подтолкнуло Г. к изучению таких проблем, как подтверждаемость гипотез, объясняемость эмпирических предложений

и т. д. Решение подобных проблем с привлечением формальной базы индуктивной логики, а также более узких логических проблем теории вероятностей вынудило Г. отказаться от многих положений исходной неопозитивистской программы, ориентированной на недостижимый (как оказалось впоследствии) идеал научного знания: логической строй научных теорий должен был образовываться на основе языков, синтаксиса и семантика которых приводимы к некоему взаимно однозначному соответствию, причем аспект прагматики полностью бы игнорировался. Однако в “дилемме теоретика” Г. показал, что редукция в логическом позитивизме теоретических предложений к значению некоторой совокупности предложений наблюдения или к значению одного такого предложения обесмысливает теоретические понятия. В данном случае теоретические понятия могут быть отброшены, чего никак не следует допускать. Такая критика Г., наряду с критическими высказываниями других логиков, повлияла на трансформацию неопозитивизма в философскую логику. Вклад Г. в логику определяется введением и обоснованием двух видов объяснения: дедуктивно-номологического и индуктивно-номологического. Общая схема двух данных разновидностей номологического объяснения состоит в том, что для объяснения некоторого феномена его подводят под какой-то “охватывающий закон”, который выступает в качестве объясняющего положения (эксплананта) — в результате феномен оказывается объясняемым положением (экспланандумом). При дедуктивном объяснении экспланандум следует из эксплананта логически, т. е. дедуктивным образом. При индуктивном объяснении роль “охватывающего закона” выполняет вероятностная гипотеза, поэтому экспланандум следует из эксплананта с некоторой вероятностной частотой. Так, схема дедуктивно-номологического объяснения сводится к импликации: “если для всякого феномена x выполняется условие F , то для него выполняется и условие G ”. Иначе, во всех случаях, когда реализовано определенное сочетание условий F , возникает некоторое событие G — отсюда отношение между F и G может фиксироваться как импликация или как отношение логической выводимости. Примером дедуктивно-номологического объяснения может служить условное высказывание: “Если имело место нагревание данной массы газа (x) в условиях постоянного давления (F), то в этой ситуации происходит расширение газа (G)”. В схеме индуктивно-номологического объяснения учитывается уже статистическая вероятность, при которой условие F имплицитно условие G для данных феноменов x . Событие G появляется с определенной вероятностью, с итоговой относительной частотой q , так

что мы имеем не логическую импликацию, а вероятностную меру $P_s(G, F)=q$. Чем ближе q к единице, тем ближе индуктивное отношение $P_s(G, F)=q$ к логической импликации. Два вышеназванных способа объяснения удовлетворяют “условию адекватности” — объясняется только реальное событие, т. е. явление, имеющее эмпирическую верификацию. Две схемы номологического объяснения предполагают, что экспланант дает информацию, используя которую можно уверенно полагать, что событие, описываемое экспланандумом, действительно имело место. Вместе с тем при дедуктивно-номологическом объяснении вначале обосновывается ожидание какого-либо события и лишь затем объясняется его появление, тогда как при индуктивно-номологическом, наоборот, появление события предшествует оправданию возможного его ожидания, отсюда и вероятностная форма данного вида объяснения. Одни номологические объяснения могут включать в себя другие. Если аспекты, объясненные в некотором ряду, представляют собой какую-то часть аспектов, объясненных в другом ряду, то объяснение второго ряда вбирает в себя объяснение первого — второй ряд экспланантов оказывается более полным по сравнению с первым. Различие “охватывающих законов” исторических наук и естествознания детерминирует различие в способах использования двух схем номологического объяснения, однако как в истории, так и в естествознании любое объяснение, по Г., протекает согласно этим схемам. На основании данной позиции Г. подвергает критике воззрения У. Дрея, который полагал, что объяснение человеческих поступков целями имеет особую логическую структуру, отличную от схемы объяснения “охватывающими законами”, и может широко использоваться историками. По мнению Дрея, для мотивационного объяснения, включающего в себя различные виды объяснения с позиции идей и целей, необходимо воспроизвести расчеты действующего лица в выборе средств для реализации поставленной цели с учетом конкретных обстоятельств. Оправданность же поступка благодаря подведению его под цель в условиях существующих обстоятельств свидетельствует о том, что этот феномен может получить соответствующее объяснение. Схема мотивационного объяснения имеет таким образом следующую форму: “В ситуации типа F следует делать G ” — или в развернутом виде: “Деятель A находится в ситуации типа F . В ситуации типа F следовало сделать G . Поэтому деятель A сделал G ”. Однако, по замечанию Г., объяснение того, почему действие можно характеризовать как рациональное (это зафиксировано в эксплананте “в ситуации типа F следовало сделать G ”), все же не является подлинным объяснением,

раскрывающим смысл самого свершившегося факта действия. К тому же, согласно Г., по отношению между экспланантом и экспланандумом подобные мотивационные объяснения вовсе не являются объяснениями логическими. В свете такой критики возможна модификация схемы Дрея, которая уже станет отвечать логической структуре номологического объяснения: “деятель А находится в ситуации типа F. В то же время он являлся рационально действующим лицом. Любое рациональное существо в ситуациях подобного типа обязательно (или же с высокой степенью вероятности) делает G”. Таким образом Г. склоняется к мысли, что в целях объяснения можно использовать только логические связи. С аргументированной критикой этого тезиса выступил впоследствии фон Вригт, предложивший использовать в процессе объяснения помимо логической необходимости также и различные виды “необходимости естественной”. Заслуга Г. перед логикой состоит главным образом в разработке и теоретическом обосновании схем номологического объяснения, которые затем были расширены фон Вригтом за счет идеи о привлечении “естественной необходимости” в качестве отношения между экспланантом и экспланандумом.

А. Н. Шуман

ГЕНДЕР (англ. gender — род, чаще всего грамматический) — понятие, используемое в социальных науках для отображения социокультурного аспекта половой принадлежности человека. В отличие от русского языка, в котором есть одно слово, связанное с данным вопросом: пол, — английский язык имеет два понятия: секс (sex) — пол — и гендер (gender) — своего рода “социопол”. Оба понятия используются для проведения так называемой горизонтальной социополовой стратификации общества в отличие от вертикальных классовых, сословной и т. п. стратификаций. Sex обозначает биологический пол и относится к “нативистским” конструкциям, суммирующим биологические различия между мужчиной и женщиной. Gender, в свою очередь, является социальной конструкцией, обозначающей особенности поведения, социальных стратегий. Sex детерминирован биологическими факторами: гормональным статусом, особенностями протекания биохимических процессов, генетическими различиями, анатомией. Gender — своеобразный итог социализации человека в обществе в соответствии с его половой принадлежностью. Человек в своей эволюции, как в фило-, так и в онтогенезе, движется от sex к gender. “Сексуально-гендерное поле” человека возникает еще в пренатальный период: современные средства медицины позволяют уже задолго до рождения ребенка определить его пол. Родители поразному могут реагировать на

рождение мальчика или девочки. Рождение мальчика или девочки может также по-разному восприниматься и в культурах. Так, в архаических обществах, особенно с охотничьесобирательским укладом, рождение девочки приветствовалось в меньшей степени, чем в земледельческих культурах, где уже появляется многоамная семья и женский труд (воспроизводство рода, выхаживание, воспитание и т. п.) получает более высокую оценку. Известны традиции, в рамках которых детей в соответствии с полом просто уничтожали. Например, в Японии в селах вплоть до начала 20 в. сохранялась традиция умерщвления новорожденных мальчиков, так как их нельзя было, в отличие от девочек, выгодно продать в город или выдать замуж. Бедуины же и эскимосы (канадские), например, избавлялись от девочек (умерщвляли, относили в горы, подкидывали), так как считалось, что мужчины в роду должно быть больше. Причем материнский инстинкт в этих и многочисленных подобных случаях грубо подавался групповыми интересами и мифологическими представлениями. Через игры и игровые структуры, одежду и т. п. ребенок уже с малолетства начинает себя идентифицировать либо с мужским, либо с женским началом. Хорошо известны игры девочек в “дочки-матери”, “учителя”, “доктора” и вообще “в куклы”, а также увлечения мальчиков машинами, конструкторами, оружием и т. п. В этих ранних актах социализации большую роль играет культурная среда. Именно она определяет “сферу должного”, которая в разных культурах различна. Но есть и некоторые универсалии. Так, мужское ассоциируется с инициативностью в отношениях, агрессивностью, установкой на господство, авантюризм, авторитаризм, стремлением к лидерству, рациональностью в мыслях и действиях, монизмом в поведении, стремлением к монологу, вызову и утверждению собственного “Я”, эгоцентризм и эгоизм. Эти и подобные качества, проявляемые женщиной, скорее вызовут критическую оценку и даже негативную реакцию со стороны окружающих, находящихся, под влиянием соответствующих культурных стереотипов. Женская линия в поведении, как правило, связана с мягкостью, милосердием, заботой, ответственностью, ненасилием, терпимостью, альтруизмом, эмоциональностью, диалогичностью, стремлением к поиску согласия, компромисса, ценностью равенства, справедливости и свободы и т. п. Обе эти конструкции можно различать в плане общего и особенного. Sex является проявлением общего и относится к так называемым “итическим” (etic) характеристикам. Gender связан с проявлением особенного в поведении и является “имической” (emic) характеристикой. Для ее понимания необходимо учитывать социокуль-

турный фон, во многом обуславливающий формирование gender. В частности, представление о мужественности и женственности сильно различаются в различных культурах, что накладывает серьезный отпечаток на нормы коммуникативного поведения и характер взаимоотношений мужчин и женщин. Так, в странах с развитой экономикой и протестантизмом женщины высокообразованы и активно вовлечены в общественную жизнь. В таких странах (скандинавские страны, например) гендерная идеология склоняется к равенству в отношениях между мужчинами и женщинами. Напротив, в традиционных культурах и особенно с мусульманской религией (Пакистан, Нигерия, Индия и др.) статус женщины далек от равноправия и поведение женщины в обществе строго регламентировано. В зависимости от характера общества гендерные различия будут иметь различную силу. Этнографы устанавливают усиление гендерного неравенства от охотничьесобирательских к аграрным культурам и существенное его снижение далее к индустриальной культуре и особенно к информационному обществу. Кривая, отвечающая этому движению, будет иметь вид перевернутой заглавной буквы U латинского алфавита. (См. также Бовуар, Феминизм.)

Е. И. Янчук

ГЕНЕАЛОГИЯ — постмодернистская методология нелинейного моделирования исторической событийности. Представлена в первую очередь систематической “Г.” Фуко, а также концепцией события Делёза и методологическими штудиями Деррида; генетически восходит к идеям Ницше (“Генеалогия морали” и др.). Если, по оценке Фуко, для классической культуры была характерна “целая традиция в исторической науке (темологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной взаимосвязи” то Г. (или, по Фуко, “действительная” история) оценивает предшественников как тех, кто “был не прав, описывая линейные генезисы”. Эксплицитность формулировок и содержание методологических установок Г. позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой Г., дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не- и антилинейность. Так, во-первых, Г. зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фу-

ко, “силы, действующие в истории... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата”. Согласно программной формулировке Фуко, “генеалогия не претендует на то, чтобы вернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала”. В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом “эффекта” (см. *Событие, Событийность*). Во-вторых, Г. ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, отнюдь не является, по Фуко, реконструкция исторического процесса как некоей целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоторого изначального предначертания, — генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает “ничего, что походило бы... на судьбу народа”. Цель Г. заключается как раз в обратном, а именно в том, чтобы “удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... — заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует, и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериторность случая”. В-третьих, одной из важнейших презумпций Г. является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия Г. от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, “объективность истории — это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию”. Г. же трактует свою предметность принципиально иначе, а именно как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понята “история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, — это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения” (см. *Неодетерминизм*). В-четвертых, в системе отсчета Г. феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического про-

цесса. И если линейной версией истории создана особая “Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия”, своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то Г. приходит, наконец, к пониманию: “грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила”. В контексте сказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: “помещающая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предначертания, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала”. Базовой презумпцией новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундированного до сей поры западную философскую традицию логоцентризма (см. *Логоцентризм*): в качестве предмета своего когнитивного интереса Г. постулирует “не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций”. Конструируемая Г. картина исторического процесса во многих существенных пунктах совпадает с предлагаемой синергетикой картиной нелинейной динамики самоорганизующейся среды (см. *Синергетика*), — Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как “варварское и неустойчивое кишение событийности”, ни идею неравновесности системы (по его оценке “генеалогическая” методология “ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью”). То, что в событии (на поверхности или, в терминологии Фуко, “на сцене” истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности явленной в событии (так называемой “реальной”) истории. Иначе говоря, “различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замешанных, смещенных и перемещенных скрытых атак, систематических отступлений”. Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: “выход на поверхность — это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью”. Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, не реализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому преходящи: “там, где душа претендует на единообразие, там, где

Я изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала — бесчисленных начал... анализ истока позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи новых утраченных событий”. Подобным образом понята событийность выступает как игра случая, событийная рябь на поверхности хронологически развертываемой темпоральности, и в этом своем качестве может быть сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние представляют собой временно актуальную макроскопическую картину организации вещества (пространственную структуру), то конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурление событийности) также есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Г. не пытается реконструировать постулативно разворачивающуюся “эволюцию вида” — “проследить сложную нить происхождения, но, напротив ...уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены”. И если с точки зрения синергетики оформление макроструктуры интерпретируется в качестве результата кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне системы, то и с точки зрения Г. семантически значимое событие рассматривается как случайный согласованный аккорд в какофоничном “кишении событийности”, — так называемый “смысл события” обретается именно и лишь в согласовании сингулярных элементов. В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании (конституировании) событийности, т. е. ветвлении путей процесса, который (как с точки зрения механизма его осуществления, так и с точки зрения его функционального статуса) практически изоморфно совпадает с синергетически понятым феноменом бифуркации: как пишет Фуко, “из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться”. “Чрезмерность силы” проявляет себя в том, что “позволяет ей разделиться”, задавая бифуркационные разветвления процесса. В процессе оформления событийных структур Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации (рассеяния энергии): “случается и так, что сила борется против самой себя: ...в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черпая из него, не перестающего увеличиваться, свою мощь, и обсрачиваясь против него ...она устанавливает для него пределы (порядок как принцип ограничения воз-

можных степеней свободы. — М. М.), рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь". (Фуко приводит в данном контексте пример из истории Реформации: "в Германии XII века католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести".) Сущностную роль в оформлении событийности играет, по Фуко, фактор непредсказуемой случайности, аналогичный по своим параметрам тому, что в синергетике понимается под флуктуацией. В парадигме отказа от логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Напротив, случайное следование друг за другом сингулярных флуктуаций составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, "силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы... Они всегда проявляются в уникальной случайности события". Таким образом, необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, "незаменимая для генеологиста сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидают, не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места". Фактически случайность выступает для Фуко единственно возможной закономерностью истории, — методологическая парадигма Г. основана на той презумпции, что "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Таким образом, моделируемый Фуко событийный процесс принципиально нелинеен и подчинен детерминизму нелинейного типа: "мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем без специальных разметок и изначальных координат,

в мириадах затерянных событий". Аналогичное видение исторического процесса характерно и для концепции Деррида, также фундированной презумпцией нелинейности: "...чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории... Метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)". Г. Фуко близка по духу концепция события, разработанная Делёзом в контексте предложенной им модели исторического времени (см. Событие, Эон, Нелинейных динамик теория, Постметафизическое мышление).

М. А. Можейко

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

Е. В. Петушкова

ГЕНЕРАЛИЗАЦИЯ (лат. generalis — общий, главный) — 1. В широком смысле — подчинение частных явлений общему принципу, экстенсивное развитие процесса. 2. Логический прием, предусматривающий полную (сплошную) или неполную (несплошную) элиминацию и верификацию элементов из класса К, образующих репрезентативную (т. е. в достаточной степени точно отражающую структуру класса, разнообразие его состава, особенности всех его элементов) систему, последующее вероятностное обобщение результатов ве-

рификации и переход к описанию состояния класса К. Научная нестатистическая (неколичественная) и научная статистическая (количественная) индукция, в основе которых лежит данный прием, предполагают верификацию присущности свойства Р специально отобранным объектам (выборке) класса X (генеральной совокупности). Репрезентативность выборки обеспечивается как можно большим количеством элементов, что объясняется законом больших чисел, согласно которому закономерности, касающиеся массовых явлений, обнаруживаются при достаточно большом числе наблюдаемых случаев. 3. Метод познания, который позволяет на основании выделения множества элементов, имеющих однотипную характеристику (генеральной совокупности), и выбора единицы анализа изучать массивы (системы) этих элементов. Генеральная совокупность включает в себя элементы, соответствующие рабочему определению данного элемента. Признаки и свойства, придающие неповторимость и исключительность элементу совокупности, элиминируются. Происходит формализация объекта (генеральной совокупности) и единицы анализа системы. Например, в социологии разработан анализ социального благополучия (единица анализа) городской семьи (элемент генеральной совокупности — "городская семья"). Метод Г. противостоит выборочному методу исследования, позволяющему делать заключения о характере распределения изучаемых признаков генеральной совокупности на основании изучения некоторой ее части.

С. В. Воробьева

ГЕНОН (Guenon) Рене (1886—1951) — французский мыслитель, исследователь так называемой Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии. В 1912 принял ислам. Создатель концепции "интегрального традиционализма", провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией — единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. Основные работы: "Общее введение в изучение индуистских доктрин" (1921), "Теософия, история одной псевдорелигии" (1921), "Заблуждения спиритов" (1923), "Восток и Запад", "Кризис современного мира" (1927), "Король Мира", "Духовная и временная власть", "Символика креста" (1931), "Множественность состояний бытия" (1932), "Восточная метафизика" (1939), "Царство количества и знания времен" (1945) и др. (Рассматривая себя лишь как глашатая Традиции, Г. в своих трудах никогда не говорил от собственного имени.) Автор столь популярных терминов,

как “средиземноморская традиция”, “алхимическая традиция” и т. п. Сумел разграничить оккультизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм, с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности европейских интеллектуалов (А. Жид, Элиаде, А. Корбен, Ю. Эвола, А. Бретон и др.). Основополагающим принципом метафизики 20 в. Г. считал Единство Истины — Изначальной, Примордиальной Традиции, сверхвременного синтеза всей истины человеческого мира и человеческого жизненного цикла, всегда самоотжествленной. Данная совокупность “нечеловеческих” знаний, согласно Г., опосредует мир принципов и мир их воплощения, транслируясь из поколения в поколение усилиями каст Посвященных. Человечество, по Г., — часть космоса, небольшая проекция некоего Единого Архетипа, вмещающая в себя тем не менее суть реальности в целом. Являясь людям фрагментарно и поступательно, в виде промежуточных, частных, нередко внешне противоречивых истин, Единая Истина всегда может быть реконструирована как Незамутненный Исток, если только обратный путь действительно преодолен до конца. Современный же мир — мир, согласно Г., “вавилонского смещения языков” — дробит Истину до пределов, выступающих уже ее противоположностями. Так формируется мир Лжи, Царство Количества. Райское состояние духа сменилось, по мнению Г., через череду парциальных периодов подъема и упадка “мерзостью запустения”. Вуалируется же реальное положение дел тем, что верная теория перманентной деградации Бытия (“материализации” Вселенной), присущая любой сакральной доктрине, оказалась заменена схемой эволюции, прогресса мироздания, идеалами гуманизма. Существует понятие, постулировал Г., которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда была заложена вся программа современной цивилизации: это понятие — “гуманизм”. Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к чисто человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и, фигурально выражаясь, отвратиться от неба, чтобы завоевать землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь же схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои помыслы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины. Путь посвященного, по Г., заключается в том, чтобы идти от современного через древнее к изначальному посредством очищения Традиции, носите-

лями которой (пусть даже и в весьма трансформированном виде) выступают сейчас воистину традиционные структуры — католическая и православная церкви. Г. отказывал философии в обоснованности претензий ее представителей на чистоту помыслов, называя ее порождением “анти-традиционного духа”. (Единая Мудрость или София, по Г., выродилась в “любо-мудрие”, или философию.) Духовный кризис мира, согласно Г., — дело рук организаций (как правило, иудейского и масонского толка), отождествивших наличную тенденцию упадка с системой собственных ценностных предпочтений. Этот процесс “контр-инициации” у Г. предстает в своих наиболее наглядных версиях в облике материализма, атеизма, профанного мировоззрения (Л. Таксиль, А. Безант и др.). “Материя — это, по сути своей, множественность и разделение, и вот почему... все, что берет в ней начало, не может вести ни к чему, кроме борьбы и конфликтов, как между народами, так и между отдельными людьми. Чем глубже погружаешься в материю, тем более усиливаются и умножаются элементы розни и раздора; чем выше поднимаешься к чистой духовности, тем больше приближаешься к единому”, — писал Г. в работе “Кризис современного мира”. Данную книгу Г. посвятил осмыслению сути и тенденций развития современной культуры в свете “восточной метафизики”, которая представляет собой своеобразный синтез целого ряда восточных и западных учений (прежде всего веданты и неоплатонизма). На этой основе Г. создал масштабный комплекс идей, который отличается редким системным единством, достигнутыми с помощью пантеистического принципа гармонического генологизма (“единства в многообразии”), т. е. совпадения всех сторон вещи в одной ее неделимой единичности. Главной целью этой работы выступило стремление заложить теоретический фундамент для становления и формирования в Европе радикально-консервативной интеллектуальной элиты, способной изменить массовое сознание. Лишь после этого считается возможным начать выход из глобального кризиса современности путем осуществления реставрации “традиционного порядка”, который базируется на знании и тотальном подчинении принципам “Примордиальной (Изначальной) Традиции”. Г. констатирует, что многие люди уже не сомневаются в существовании мирового кризиса (если понимать “кризис” в его самом обыденном смысле). В связи с этим вера в бесконечный прогресс, вплоть до последнего времени оставшаяся непререкаемой догмой, перестает быть абсолютной и всеобщей. Согласно Г., кризис современного мира означает, что этот мир достиг некоторой критической стадии своего развития и его тотальная трансфор-

мация неизбежна. Эта трансформация, в свою очередь, предполагает, что весь ход развития должен радикально измениться уже в обозримое время. Кроме того, слово “кризис” обладает целым рядом других смыслов, указывающих на завершение некоторого процесса, что ставит перед необходимостью выяснения того, какие его результаты являются позитивными, а какие — негативными и как должно идти дальнейшее развитие. Г. подчеркивал, что очень много людей обладают смутным предчувствием близости “конца света”, но это, по его мнению, будет всего лишь конец одного из миров — западной цивилизации, поскольку именно ее принято считать “Цивилизацией” по преимуществу. Безоговорочно принимая концепцию циклического времени, Г. считает, что приближающийся конец исторического цикла должен некоторым образом соответствовать концу цикла космического. Поэтому грядущая трансформация квалифицируется им как тотальная, и управляющие ей законы могут быть применены к различным уровням. То, что в современном мире выглядит как беспорядок и хаос, представляет собой неизбежное следствие указанных законов. Однако Г. принципиально настаивает на том, что закономерный характер кризиса отнюдь не означает выдвижения требования пассивности: если согласиться не только с неизбежностью кризиса, но и невозможностью как-то повлиять на его ход, то лучше хранить молчание. Действительная же задача состоит в подготовке выхода из кризисного состояния. Основные принципы традиционалистского понимания истории Г. фундирует концепцией циклического времени. Согласно Г., некий чисто духовный порождающий Принцип создает исходное состояние, от которого развитие идет по нисходящей — от Золотого века к векам Серебряному, Бронзовому и Железному. Г. убежден, что в настоящая время мы находимся именно в Железном веке (Кали-юге) и пребываем в нем уже 6 тысяч лет. В результате истины, ранее доступные всему человечеству, становятся все более недоступными, а число владеющих этими истинами людей резко уменьшается. Тем не менее в конце цикла сокрытые вновь должны стать явным, несмотря на то что нисходящее развитие все ощутимее удаляется от чисто духовного порождающего Принципа, превращаясь в “прогрессирующую материализацию”. Г. постулирует наличие в действительности двух тенденций — нисходящей и восходящей, — которые уравновешивают друг друга. Внутри каждого периода Г. выделяет второстепенные подразделения цикла, в миниатюре воспроизводящие общую логику цикла в целом. В свете такого подхода анализируются последние века Кали-юги, принадлежащие к “историческому” периоду, доступному исследованиям

с помощью обычной, “профанической” истории. По мнению Г., этот период начинается с 6 в. до н. э. Следует особо подчеркнуть, что такая датировка весьма симптоматична своим совпадением с тем периодом, который имеет фундаментальное значение в популярной исторической концепции Ясперса, называется там “осевые времена” и связывается с появлением феномена личности. Однако, признавая одни и те же факты, относимые к этой эпохе, Ясперс и Г. дают им противоположные оценки. Г. указывает, что в 6 в. до н. э. почти среди всех народов произошли существенные изменения, приведшие к обозначению предшествующего отрезка времени в качестве “мифического”. Именно 6 в. до н. э. и трактуется Г. тем периодом, в который произошли события, выступающие в качестве истока нынешних проблем. В частности, именно к 6 в. до н. э. относится возникновение той специфической формы мышления, которая получила характерное название “философия” — “любовь к мудрости”, но не сама “мудрость”, что для Г. равнозначно “поддельной” или “ложной” мудрости, полностью отбросившей эзотерическую сторону знания. Г. соглашается с распространенной в “профанической” науке точкой зрения и признает греко-латинскую цивилизацию предшественницей современного мира. Тем не менее объединяющей их чертой он считает именно затемнение подлинного знания. Между греко-римской античностью и современным миром Г. помещает христианство, которое он расценивает как одну из форм частичной адаптации, смягчившей кризис античной цивилизации. Возрождение нормального строя связывается с периодом средневековья, который завершился, согласно Г., в 14 в., так что Возрождение и Реформация представляют собой упадок, предшествующий нынешнему разложению. Начиная с эпохи Возрождения существуют только “профаническая философия” и “профаническая наука”, не связанные с Принципом. В этот же период возник термин “гуманизм”, т. е. первая форма чисто секулярного мировоззрения, стремящаяся свести все к человеку, особенно к его низшим элементам, ориентирующаяся на удовлетворение его грубых материальных потребностей и создающая новые, искусственные потребности такого же типа. Однако наша “темная” эпоха, какой бы трагической она ни была, должна, считает Г., иметь свое законное место в общем ходе человеческого развития, так как переход от одного цикла к другому должен происходить в полной темноте. Поэтому частичный беспорядок как необходимый элемент универсального порядка должен все же существовать. Следовательно, современная цивилизация, настаивает Г., имеет причину для своего существования, не переставая, однако,

быть извращением. Важное место в концепции Г. занимает противопоставление Востока и Запада. Г. признает существование единой для Европы и Америки западной цивилизации. Особенностью восточных цивилизаций при всем их многообразии считается их традиционность, т. е. прежде всего признание некоего высшего Принципа. До тех пор, пока на Западе существовали традиционные цивилизации, не было никаких оснований для его противостояния Востоку. Однако западная цивилизация претерпела существенные изменения, и термины “современное сознание” и “западное сознание” стали равнозначными. В противоположность этому “восточное сознание” Г. обозначает как “нормальное сознание” по той причине, что оно, как считается, лежало в основе всех цивилизаций за исключением одной — цивилизации современного Запада. Поэтому центр Примордиальной Традиции находится на Востоке. Когда Западу удастся вернуться к своей собственной традиции, его противостояние Востоку исчезнет, так как причина этого противостояния — извращенность Запада, а подлинно традиционное мировоззрение является везде одним и тем же. Такому единству препятствует, по мысли Г., антитрадиционное мировоззрение. Противостояние традиционного и антитрадиционного мировоззрений проявляется прежде всего в форме оппозиции между умозрением и действием или, точнее, в оценке их обоюдной значимости. Умозрение и действие могут считаться противоположностями, их можно признавать дополняющими друг друга или находящимися в отношениях иерархической соподчиненности. Г. подчеркивает, что в действительности не существует ни одного народа и ни одного человеческого существа, которые были бы склонны только к чистому умозрению либо только к безостановочной деятельности. Поэтому речь идет на самом деле о мнимых противоречиях. Актуальное противоречие между Востоком и Западом основано на том, что Восток исходит из безусловного превосходства умозрения над действием, а Запад — из превосходства действия над умозрением. Симпатии Г. принадлежат Востоку с его принципом первенства неизменного над изменчивым. В подлинном знании постигается именно неизменное, тогда как приоритет действия ведет к количественному рассеянию во множественности, не объединенной осознанием высшего Принципа. Проследившая филиации идеи изменения, Г. переходит к критике концепции прогресса. Более того, чисто современным знанием, тесно связанным с индивидуализмом, объявляется и рационализм. Поэтому он считается неспособным постигнуть принципиально важные качества сверхиндивидуального порядка, и ему противопоставляется особая “интеллектуальная

интуиция”. В свете полученных общих выводов Г. осуществляет критическое рассмотрение характерных особенностей современного мира, пребывающего в состоянии глубокого кризиса. Прежде всего противопоставляются друг другу “наука сакральная” и “наука профаническая”. Подчеркивается, что в традиционных цивилизациях самым существенным является чисто метафизическая доктрина, а все остальное считается проистекающим из нее. Иначе говоря, определяющим является принцип иерархии, который и задает принципы “сакральной науки”. Напротив, для “профанической науки” характерен отрыв от каких бы то ни было высших принципов, что ведет к растворению исследования в деталях и бесплодному анализу. Кроме того, “профаническая наука” ориентирована не на чистое знание, а на возможность практического использования результатов познавательной деятельности. Поэтому современная наука объявляется извращением и вырождением подлинной науки. Констатация того, что эта наука не признает никакого высшего Принципа, превышающего уровень человеческой индивидуальности, служит основой и осуществленной Г. критики индивидуализма. Индивидуализм рассматривается им как результат сведения всех компонентов цивилизации к чисто человеческим элементам, т. е. к “гуманизму”. Проследивание различных проявлений индивидуализма вплотную подводит к задаче осмысления сути характерного для современности социального хаоса. В современном мире, т. е. на Западе, никто не занимает места в соответствии с его внутренней природой и господствует принцип “равенства”. В этом контексте Г. подвергает критике демократическую идею, что приводит его к подчеркиванию роли элиты. Сейчас подлинной элиты на Западе не существует, и, как подчеркивает Г., она разрушена законом множественности, вовлечена в сферу иллюзии и лжи современной “материальной цивилизации”. Для современного человека не существует ничего за пределами видимого или осязаемого мира и не существует науки, которая не занималась бы исключительно вещами, доступными измерению, взвешиванию и т. д. Поэтому же в современном мире такое большое значение имеют экономические факторы и идеалы материального благосостояния. В результате Запад, по убеждению Г., перестал быть христианским. Более того, Запад осуществляет свою экспансию повсюду, к чему Г. относится крайне отрицательно. Однако осознание того, что же представляет собой современнейший мир в действительности, не влечет за собой прекращения его существования. Г. приходит к выводу, что существен-

нейшая черта современного мира — отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины. Если бы такое понимание стало всеобщим, то финальная трансформация этого мира смогла бы произойти безо всякой катастрофы. Но для решения этой задачи необходимо создание интеллектуальной элиты. Идеализируя и воспевая Традицию в ее поскостороннем воплощении, Г. писал: “Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, т. е. такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей”. Истинная власть, по Г., может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто стоящее над обществом и его институтами, а именно духовная иерархия — элита, которая, не принимая участия во внешних событиях, руководит всем с помощью средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны. Одновременно в схеме Г., трактуемой в образном контексте, особое место в системе символических центров “контр-инициации” (или семи башен Сатаны, одной из которых, по Г., возможно являлась Шамбала) отводилось (в качестве географического указателя) серпу на гербе СССР вкуче с усеченной пирамидой (образ обезглавленного западного мира) на гербе США. (Не совсем случайно, хотя и явно со значительными передержками, Л. Повельс в нашумевшей книге “Утро магов” заявил, что “фашизм — это геноцизм плюс танковые дивизии”). Сам же Г. к выбору позиций на политических ристалищах относился предельно осторожно. Во многом это обуславливалось представлениями Г. об “эзотерическом” ядре в любой духовной традиции, из которых вытекало его сдержанное отношение к очень многим неортодоксальным и модным интеллектуальным течениям. Именно на эзотерическом уровне, по Г., внешние составляющие традиции перестают исполнять роль граничных догматов, становясь содержанием духовного опыта людей. То, что во внешнем мире может выступать исключительно как предмет веры (религиозная духовная практика — по мнению Г., удел Запада), в сфере эзотерики становится предметом непосредственного познания и прямого знания (метафизика — извечное достояние Востока). Но последнее — удел посвященных, исключительных личностей. Это приверженцы даосизма (а не конфуцианства!) в китайской традиции. Последователи каббалы в

иудаизме. Сторонники брахманизма и духовной йогии (а не буддизма!) в Индии. Апологеты христианского герметизма и тамплиеры в католичестве, поклонники практик исихазма и старчества в православии (в целом отрицающие ненавистную Г. “средиземноморскую” натурфилософию). Являя собой учение, плохо приспособленное к популяризации и адаптации на уровне средств так называемой массовой информации, идеи Г. демонстрируют и в конце 20 в. высокий ретрансляционный потенциал, в первую очередь обращенный к духовным маргинальным элитам Европы и арабского Востока.

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

ГЕНО-ТЕКСТ — см. ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ.

ГЕОПОЛИТИКА — понятие, введенное в западноевропейскую интеллектуальную традицию шведским ученым и парламентским деятелем Р. Челленом (1846—1922) в контексте его попытки определить основные характеристики оптимальной системы управления для формирования “сильного государства”. Новацией явилось стремление Челлена вычленив Г. в качестве одного из ведущих элементов политики как многоуровневого, многоаспектного, направляемого процесса. Концептуальную разработку Г. как специфического термина осуществил немецкий исследователь Ф. Ратцель (1844—1904). Он продемонстрировал актуальность разработки теоретических оснований новой социальной дисциплины, которая бы реконструировала взаимосвязь и взаимообусловленность государственной политики и географического положения страны. В концепции Ратцеля, изначально наделенной высоким идеологическим потенциалом, особое историческое значение придавалось народам, обладающим “особым чувством пространства” и, следовательно, стремящимся к динамическому изменению (расширению) собственных границ. К. Хаусхофер (1869—1946), продолжая данную традицию трактовки содержания понятия Г., развил и акцентировал экспансионистские, империалистические аспекты его понимания, сформулировав агрессивную по сути гипотезу о потенциально необходимом “жизненном пространстве германской нации”. Взятая на вооружение лидерами Третьего рейха, данная разновидность теорий Г. на долгие годы дискредитировала академические разработки немецкой геополитической школы. В интеллектуальных схемах американского адмирала А. Т. Мэхэна (1840—1914) постулировалось существование извечного антагонизма между морскими и сухопутными державами, а также подчеркивалось то обстоятельство, что лишь глобальный контроль над океанскими и морскими коммуникациями и портами может обеспечить долговре-

менное геополитическое доминирование государства в мире. Очевидная эрозия “биполярного” геополитического устройства мира в конце 1980-х вкуче с нарастающими тенденциями его “многовекторности” результировались, в частности, в принципиально новых подходах к идее Г. Французский генерал П. Галлуа в книге “Геополитика. Истоки могущества” (1990), обратив внимание прежде всего на то обстоятельство, что Г. отношь не тождественна географической детерминизму и политической географии, подчеркивал, что потенциал государства задается его территорией, населением, географическим расположением, протяженностью и конфигурацией границ, состоянием недр и т. п. (с учетом наличия или отсутствия новейших средств оружия массового уничтожения). Отличия современных трактовок Г. от ее “классических” версий обусловлены тем, что в настоящее время постулируется решающая значимость тех материальных, социальных и моральных ресурсов государства (или его “геополитического потенциала”), не только активное использование, но и само по себе наличие которых достаточно для успешной реализации тех или иных внешнеполитических приоритетов. Военное поражение Германии во Второй мировой войне не должно вуалировать то, что с точки зрения геополитического контекста идеи мирового господства 20 век явился ареной борьбы трех основных субъектов, ориентированных на гегемонию в мире. Фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к “арийскому эталону” с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов. Коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово “чуждых” социальных групп, а также в лозунги “мировой революции” и “всемирной Республики Советов”. “Англосаксонский” блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приближенности к ценности “открытого” общества под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной “американизации” мира на рубеже третьего тысячелетия (вне каких-либо ангажированных мировоззренческих оценок). Несмотря на нередкую характеристику Г. лишь как удачного междисциплинарного термина социальных дисциплин либо как околонуточного, идеологизированного неологизма западно-европейского интеллектуализма, ее статус как специфического политолого-социологического подхода к изучению корреляций между географическим положением государств и их внешней политикой вряд ли подлежит сомнению.

А. А. Грицанов

ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ (1717—1795) — архиепископ белорусский, философ, писатель. Канонизирован. Родился в Нежине (Украина), учился и затем учил в Киево-Могилянской академии, читал курс философии. Одно время был ее ректором. С 1744 — монах. Как епископ, а затем архиепископ белорусский, с 1755 жил в Могилеве, защищал православие, подвергался гонениям. Проповедовал единство веры русских, украинцев и белорусов и взывал к Екатерине II объединить братьев-православных. После первого раздела Речи Посполитой приветствовал императрицу восторженной риторикой. При открытии русских школ в Могилеве, Витебске и других городах вновь же выступал с похвалой императрице. Вичевал “бессердечие” и “сребролюбие”. Способствовал делу Просвещения, но в то же время критиковал философию Просвещения (особенно работы Вольтера). Как философ известен своим “киевско-могилянским” курсом по философии. Для его содержания характерны значительная по тем временам свобода взглядов, близость к философии Возрождения и оригинальная гуманистическая этика.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ГЕОЦЕНТРИЗМ (греч. *geos* — земля и лат. *centrum* — центр) — учение, согласно которому Земля есть неподвижный центр Вселенной, мира. Традиционно на основе Г. как представления об устройстве, субординации Вселенной осуществлялись сопряженные с ним мировоззренческие, философские и идеологические выводы. В настоящее время модернизированное и эвристично-научное переиздание Г. (вне непосредственной видимой идейной связи с ним) осуществляется в рамках разработок идеи антропного принципа. (См. **Антропный принцип**.)

А. А. Грицанов

ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535—483/480/475 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель первой исторической, или первоначальной формы диалектики. Аристократ по рождению, происходил из знатнейшего рода Кодридов — основателей Эфеса (имел наследственный титул царя-жреца, от которого отрекся в пользу брата). Отвергал традиционное неписаное право элиты, веря в устанавливаемый государством закон, за который должно сражаться как за родной город. Сочинение Г. “О природе” (“О Вселенной, о государстве, о богословии”) дошло до нас в 130 (по другим версиям — 150 или 100) отрывках. Был прозван “темным” (за глубокомысленность) и “плачущим” (за трагическую серьезность) мыслителем (по Г., люди живут в эпоху упадка бытия, при которой будущее еще ужаснее настоящего). Согласно Г., “космос” (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина

“мир”) не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем (сакральная метафора — “чистая сущность”, “невоспринимаемый субстрат”), мерами воспламеняющимся и мерами угасающим. Божественный первоогонь — чистый разум (“огонь” у Г. обладает жизнью, сознанием, провиденциальной волей, правит Вселенной, носитель космического правосудия и Судия, карающий грешников в конце времен) суть “логос”. (Г. о философовывал это греческое слово в смысле “слово”, “речь” в трех фрагментах, в значении “понятие” — в пяти отрывках.) “Логос” порождает через борьбу и расколы множественность вещей (“путь вниз”). Логос у Г. — это также божество, правящее миром; верховный разум; всеобщий закон взаимопревращения вещей, а также количественных отношений этого процесса; учение самого Г. Согласно и мир через “оцененные” циклично возвращаются в состояние первоогня (“путь вверх”). Из Единого все происходит и из всего — Единое (либо “одно” и “многое” или “все” — как фундаментальная оппозиция мировоззрения Г.). В онтологии, космологии, теологии Г. утверждал примат “одного” над “многим”. Все, непрерывно изменяясь, обновляется. Все течет в соответствии с постижимым лишь для немногих Логосом, господствующим во всем и правящим всем посредством всего. Познание его, подчинение ему — подлинная мудрость. Последняя дарит человеку душевную ясность (“я искал самого себя”) и высшее счастье. (Хотя в основе познания, по Г., лежат ощущения, только мышление приводит к мудрости.) Внимательное логосу и живущие “по природе” достигают огнесоизмерного просветления ума и становятся богами при жизни. “Мир как речь” у Г. нельзя прочитать, не зная языка, на котором она написана. (“Бытие любит прятаться”). Философия, по Г., — это искусство верной интерпретации и разделения чувственного текста на “слова — и — вещи”. Каждое словопонятие призвано объединять (“мудрость в том, чтобы знать все как одно”) в себе соответствующую пару противоположностей. Люди неверно расшифровывают этот мир: “большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает”. Люди погружены в себя, “присутствуя, отсутствуют” и видят лишь сновидения. Борьба у Г. — “отец”, “царь” всех вещей, она раскрывает в людях и рабов, и свободных, и богов. Политизм Г. призывал сменить единое Существо: Дух, могущий править всей Вселенной”. В истории философии Г. более всего известен и замечен благодаря своим наработкам в области диалектики. Именно Г., как никому другому, впервые удалось четко артикулировать ростки всех предшествующих диалектических

идей. Так, общеизвестным мыслям об изменении Г. придал абстрактно-всеобщую, философскую форму, не лишенную, однако, яркой образности и символизма (“в одну и ту же реку нельзя войти дважды”). Идея об изменениях оказалась объединенной у Г. с идеей единства и борьбы противоположностей (идея Единого, приведения к Одному, единства). С ней в учении Г. сосуществовала мысль о раздвоении этого Единого и вычлениении из него противоположностей, которые, по Г., носят всеобщий характер. Это означает, по мнению Г., что они имеют место везде и всегда, являясь, как это ни парадоксально, конструктивной основой самого существования как такового. Во многом именно благодаря Г. диалектические идеи становятся существенной компонентой историко-философских концепций, раскрывая сложность и противоречивость процесса познания, а также относительный и ограниченный характер человеческих знаний о действительности и себе самом. Принято полагать, что диалектика Г. оказала значимое влияние на Платона и многих других античных философов. Своеобразный ренессанс идей Г. наблюдается в 19 в. — Гегель, Ницше, а также в 20 в. — Шпенглер, Хайдеггер и др. (См. также **Молния**.)

Т. Г. Румянцева

ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ, психолог, педагог. Профессор в Геттингене (с 1805 и вновь с 1831) и в Кёнигсберге (с 1808). Основные сочинения: “Общая педагогика” (1806), “Основные моменты метафизики и логики” (1807), “Общая практическая философия” (1808), “Учебник психологии” (1816), “Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики” (1824—1825), “Общая метафизика с началами философского учения о природе” (1828—1829) и др. Единственным источником всякого знания Г. провозглашает элементарные понятия, постигаемые чувствами. Вся задача философии сводится к нахождению способов обработки таких понятий. Вместе с тем реальное, по мнению Г., может мыслиться только в форме бытия, свободного от противоречий. Поэтому если некоторая предметная видимость, обнаруживаемая в опыте, не несет в себе какие-либо противоречия, то выделенный фрагмент мира вещей не в достаточной мере был подвергнут рациональной обработке — другими словами, познающий субъект еще не сумел вычлениить те первичные понятия, которые лежат в основе любого возможного знания. Г. ввел идею вечной и неизменной сущности, именуемую “реалом”. В этом понятии Г. соединил лейбницевскую “монаду” и кантовскую “вещь в се-

бе". Становление в мире Г. объясняет тем, что "реалы" вступают в различные взаимосвязи, сменяющие друг друга. При этом, согласно Г., моментальные изменения состоят в реакции одного "реала" на воздействие другого со стремлением сохранить собственные качества. Например, представление у Г. — это подобная реакция самосохранения "реала" души, направленная против иных "реалов". По типу реакции, изучаемой той или иной философской наукой, Г. различает эйдологические дисциплины (психологию) и синехологические (натурфилософию). Эйдология, по Г., исследует опыт души об остальных "реалах", синехология — принципы взаимодействия внешних "реалов" между собой. По своему назначению и методам синехология оказывалась близка современной Г. механике. В работах по психологии Г. отказался от традиционного учения о душевных способностях и предложил использовать математические методы для точного изучения психических феноменов. Он впервые начинает рассматривать эти феномены как результат комбинации некоторых элементарных процессов. Душа, будучи "реалом", не включает в себе никаких способностей. Не имея пространственно-временного положения, она лишена каких бы то ни было характеристик. Спонтанно возникающие представления обеспечивают самосохранение души при столкновении с другими "реалами", поэтому Г. и считал представления единственной элементарной функцией души. Через представление душа обретает свои первые характеристики, которые к тому же могут быть количественно измерены. Так, душевная жизнь индивида, согласно Г., представляет собой статистически описываемый ряд представлений. Каждое представление стремится, благодаря своей "напряженности", сменить собой другое, делая его предыдущим, что в итоге и составляет непрерывный ряд следующих друг за другом представлений. Этот процесс теоретически возможно математически измерить через вычисление "суммы задержки" двух противоположных представлений, которые противостоят друг другу в течение одного мгновения. Количественно измеряемые ряды представлений образуют все духовные органы. Душа вечна только потому, что ни одна из постепенно образованных связей и представлений не может разорваться снова. Духовная возбудимость, являясь единственной причиной активности человека, имеет начало или в самих представлениях, или в их "напряженности", или в организме. Свои разработки в области психологии Г. экстраполировал на педагогику. По утверждению Г., обучение должно строиться на применении

"эстетических суждений", потому что "нет преподавания более подходящего, чем наглядное". Цель воспитания и обучения — укрепление способности учеников задерживать всякое желание без особого труда, тем самым повышая "напряженность" нужных представлений. В этом случае позитивное знание должно увеличиваться само собой при каждой "задержке". В процессе обучения в первую очередь необходимо усиливать внутреннее содержание и значимость преподаваемого предмета, чтобы ученик без особых усилий, чисто произвольно, повышал "напряжение" получаемых представлений. Данное количество "напряжений" должно в сумме составить некий "час преподавания", который, в свою очередь, образует в уме ученика соответствующую силу, через которую он и упорядочивает представления. Каждая "сила" должна быть правильно задействована, за что отвечает расписание занятий и количество "часов". В целом многие, особенно психологические, идеи Г. оказались в известной степени незаслуженно забыты. Некоторое влияние эйдологии и синехологии Г. ощутили на себе Мах и Авенарус.

А. Н. Шуман

ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель. Основные сочинения: "Исследование о происхождении языка" (1772), "Еще один опыт философии истории для воспитания человечества" (1774), "Идеи к философии истории человечества" (1784—1791), "Письма для поощрения гуманности" (1793—1797) и др. На формирование философских взглядов Г. большое влияние оказал Кант, у которого Г. учился, будучи студентом теологического факультета Кёнигсбергского университета, а также немецкий философ-иррационалист И. Г. Гамаи. Воздействие двух таких противоположных по духу наставников навсегда запечатлелось в противоречивости гердеровской природы, сочетавшей в себе качества ученого-вольгодумца, одного из духовных вождей движения "Бури и натиска", с одной стороны, и правверного протестантского пастора — с другой. Деятельность Г. знаменует собой новый этап просветительства в Германии, характеризующийся пробуждением первых ростков недоверия к рационалистическим принципам раннего Просвещения, повышенным интересом к проблемам личности и внутреннему миру ее чувств. Основные идеи этой новой философско-просветительской программы были изложены Г. в "Дневнике моего путешествия" в 1769. После ряда лет скитаний — Рига, Париж, Гамбург, Страсбург — Г. навсегда поселяется в Веймаре, где в 1776 не без участия Гёте он получает высокую должность генерала-суперинтенданта. Здесь же у него пробуждается интерес к естественным наукам; вместе с

Гёте он много занимается биологией, увлекается философией Спинозы. В работах этих лет Г. удаётся синтезировать и обобщить ряд передовых идей современного ему естествознания, что особенно отчетливо проявилось в сформулированной им идее органического развития мира, прослеживаемого на разных уровнях единого мирового организма, начиная от неживой и живой природы и заканчивая человеческой историей. Главные исследовательские интересы мыслителя были сосредоточены в сфере социальной философии: проблемы истории общества, морали, эстетики и т. д. Г. создает главный труд своей жизни — "Идеи к философии истории человечества", в котором основной акцент сделан на преодолении теологической картины истории, безраздельно царившей в социальной мысли Германии до конца 18 в. Г. внес значительный вклад в развитие идей социального историзма; он четко, как никто до него, сформулировал идею общественного прогресса, показав на конкретном материале всемирной истории закономерный характер общественного развития. Руководствуясь принципом, согласно которому обширность рассматриваемого периода наиболее ясно демонстрирует признаки все большего совершенствования материи, Г. начинает изложение своей истории с возникновения солнечной системы и постепенного формирования Земли. В этом смысле история общества предстала как бы непосредственно примыкающей к развитию природы, а ее законы как носящие столь же естественный характер, как и законы последней. Несмотря на свою принадлежность к высшим чинам тогдашней церковной иерархии, Г. смело выступил против телеологизма и провиденциализма в вопросе о движущих силах развития общества, выделив в качестве таковых целую совокупность естественных факторов. Особенно плодотворными оказались его идеи о закономерном поступательном развитии человеческого общества, которые долгое время оставались непревзойденным образцом общесоциологической и историко-культурной мысли, оказав влияние на ряд последующих философов, в том числе и Гегеля, который, хотя и сделал крупный шаг вперед в понимании хода всемирной истории, опустил тем не менее ряд продуктивных идей Г. (имеется в виду вынесение Гегелем за пределы истории эпохи первобытного общества, а также его подчеркнутый европоцентризм). Свообразным продолжением и логическим развитием "Идей к философии истории человечества" явились "Письма для поощрения гуманности", в которых Г. изложил по существу всю историю гуманизма от Конфуция и Марка Аврелия до Лессинга. Здесь же, в одной из глав работы, Г. независимо от Канта развивает свое учение о вечном мире, в котором, в отличие от своего велико-

го старшего современника, акцентирует не политически-правовой, а нравственный аспект, связанный с идеей воспитания людей в духе идей гуманизма. Г. навсегда остался в истории философии и благодаря той острой полемике, которую он в последние годы своей жизни вел с Кантом и его философией, посвятив ей такие работы, как “Метакритика критики чистого разума” (1799) и “Каллигону” (1800). Несмотря на ряд действительно справедливых упреков и замечаний (особенно в адрес кантовского априоризма) за отрыв явления от “вещи в себе” и отсутствие историзма в подходе к познанию и мышлению, Г. не сумел удержаться в границах академического спора, чем на всю жизнь скомпрометировал себя в среде профессиональных философов, большинство которых выбрало сторону Канта. Идеи Г. о становлении и развитии мира как органического целого, а также его социально-исторические взгляды оказали большое влияние на все последующее развитие немецкой философии, но особенно теплый прием они нашли у русских просветителей и писателей — Державина, Карамзина, Жуковского, Гоголя и др.

Т. Г. Румянцева

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. *hermeneia* — толкование) — направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие осмысления социального бытия. В узком смысле — совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания — филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская Г. видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе герменевтического круга. Исторические разновидности Г.: перевод (опыт иного и перенос смысла в свой язык), реконструкция (воспроизведение истинного смысла или ситуации возникновения смысла) и диалог (формирование нового смысла — и субъективности — в соотношении с существующим). Первый этап исторической эволюции Г. — искусство толкования воли богов или божественного намерения — античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает начиная с эпохи Возрождения — в виде филологической Г. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную Г. — проекты отделения в Писании божественного от привнесенного человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Шлейермахером: целью работы герменевта является вживание во внутренний мир автора — через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. В традиции исто-

рицизма применительно к проблемному полю Г. Дильтей настаивал на дополнении этого метода исторической реконструкцией ситуации возникновения текста (как выражения события жизни). Кроме того, Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения. Он рассматривает как базис Г. описательную психологию, а приоритетной наукой, в которой раскрывается Г., — историю. До Дильтея Г. рассматривалась как вспомогательная дисциплина, набор техник оперирования текстом, после — как философская, цель которой — задать возможность гуманитарного исследования. Совершенно оригинален подход Хайдеггера, который рассматривает понимание (себя) как характеристику бытия, без какой-либо оно скатывается в позицию неподлинности. Такое понимание служит основой всякого последующего истолкования и того, что есть, и возможностей. Понимание Г. как порождения новых смыслов в диалоге традиций (Рикер); с традицией (Гадамер, Хабермас) преобладает в философии 20 в. (вероятно, именно такой образ Г. привел к “герменевтическому буму”). Гадамер, интерпретируя Хайдеггера, отмечал, что бытие само себя понимает через конкретных людей и события — такое бытие есть язык, традиция. Цель работы герменевта — наиболее полно выявить механизмы формирования своего опыта (предрассудки), которыми наделяет его традиция. Выявление происходит через практику работы с текстами — через соотнесение их содержания с опытом “современности”. Это — диалог, посредством которого рождается новый смысл — этап жизни традиции и самого текста. Хабермас видит Г. как рефлексивное средство критики и преодоления традиционной “извращенной коммуникации”, приводящей к современному уродливому сознанию. Рикер рассматривает гносеологическую сторону Г. в семантическом, рефлексивном и экзистенциальном аспектах. Семантика — изучение смысла, скрытого за очевидным, коррелирует с психоанализом, структуриализмом и аналитической философией, а также экзегезой. Рефлексия как самопознание должна опровергнуть иллюзию “чистоты” рефлексизирующего и обосновать необходимость познания рефлексизирующего через его объективацию. Экзистенциальный план подразумевает распознавание за различными образами интерпретации разные способы бытия при проблематичности нахождения их единства. Г. для Рикера необходимо связана с философией. Она должна ограничить сферы применимости каждого из этих методов. В противоположность этому Э. Бетти выступает за сохранение Г. как независимого от философии метода гуманитарных наук. В то же время Г. в 20 в. стала более чем просто конкретной теори-

ей или наукой, — она стала принципом философского подхода к действительности. (См. также Гадамер, Дильтей, Рикер, Шлейермахер, Хабермас, Герменевтический круг.)

Д. В. Майборода

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ — метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация “Г. К.” была осуществлена Шлейермахером, опирающимся на достижения предшествующей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии — вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое — из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем “круге”, ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Тем самым мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть — в другое целое. Разрешение проблемы Г. К., таким образом, можно описать так: понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию. (См. также Автор, Герменевтика, Шлейермахер.)

Х. С. Гафаров

ГЕРОЕВ И ТОЛПЫ теории — совокупность концепций, стремящихся выявить реального субъекта социальных действий, способы и результаты его влияния на жизнь общества. Хотя проблема Г. и Т. интересовала мыслителей с древности, развернутые Г. и Т. т. создаются в 19 в., когда активность народных масс начинает оказывать серьезное влияние на социальный процесс. Уже Гегель, Конт и особенно Ницше предвидят катастрофические результаты эпохи господства масс (толпы). Наиболее

шую известность и значение имеют Г. и Т. т. Лебона, Тарда, Михайловского. От Лебона идет традиция анализа возрастающей роли толпы как деструктивного социального фактора. Общество, считает Лебон, вступило в век массы как толпы. Толпа представляет собой психологический феномен, возникающий при непосредственном взаимодействии индивидов независимо от их социальных и иных качеств. Образуется “душа толпы”, под воздействием которой гаснет индивидуальность, утрачивается чувство личной ответственности и индивиды превращаются в слепую разрушительную силу. Тард разграничивает толпу и публику как более пассивное, а потому и предпочтительное объединение людей и выявляет законы психологического подражания, действующие в массе. Толпа косна, верит лидеру, рабски покоряется сильному. Все достижения цивилизации — результат деятельности выдающихся личностей, поскольку главный закон социальной жизни, по Тарду, подражание последователей (массы) герою. В России проблема ставилась в контексте возможностей революционного преобразования общества. Лавров сформулировал идею критически мыслящих личностей (интеллигенции) как носителей нравственного идеала, внедряемого в сознание масс. Неудачи революционного движения в России потребовали более глубокого анализа проблемы, что выразилось в теории Михайловского. Михайловский различал понятия “герой” и “великая личность”. Если великие люди выделяются в зависимости от ценности вклада в общество, то герой — это человек, который делает первый шаг и увлекает своим примером массу. Этого шага толпа ждет, она готова к нему, и здесь сама по себе личность героя (она может быть очень мелкой) не имеет значения. Толпа же — та масса, которая пересекает некий таинственный психологический порог (часто неосознаваемо) и увлекается примером вне зависимости от его нравственных характеристик. В основе взаимодействия героев и толпы, по Михайловскому, лежит особый социально-психологический механизм — гипнозизм, который активно проявляет себя в условиях скудости и однообразия социальных впечатлений массы. Индивид децентрализуется, сознание опустошается, и тогда являются харизматические герои, которые увлекают толпу куда угодно. Маркс, анализируя социальные движения 19 в., сформулировал закон возрастания роли народных масс в истории. Данному процессу была дана исключительно положительная оценка без учета его негативных сторон, в полной мере выявившихся в практике радикальных политических течений типа большевизма, что побудило

многих мыслителей 20 в. дать более объемный и глубокий анализ проблемы. Если Фрейд и Юнг сделали упор на бессознательных мотивах поведения личности и массы, то другие исследователи обратились к анализу социального типа человека массы в контексте особенностей общества 20 в. М. Вебер подчеркнул необходимость различать исходя из объединяющих людей субъективных мотивов типы толпы. Ортега-и-Гассет, в концепции которого был осуществлен особенно глубокий анализ проблемы, суть кризиса Европы видел в “восстании масс”. С помощью понятия “масса” дается качественная характеристика толпы: масса — это множество людей без особых достоинств. Ортега-и-Гассет выделяет черты “массового человека”: это усредненный человек, совершенно удовлетворенный самим собой, признающий никакого авторитета, вмешивающийся во все дела на основе принципа прямого действия. Масса, созданная либеральной демократией и техникой, характеризуется безудержным ростом жизненных вожделений, но это стремление в итоге становится источником разрушения жизни. Типичный результат восстания масс — большевизм и фашизм. Противоположным массовому человеку духовным (а не социальным) типом является аристократ. Аристократ и есть подлинный герой; это духовные дрожжи общества, хребет нации; для него характерны подвижничество, аскеза духа, внутренняя требовательность к себе. Разложение аристократии равнозначно распаду общества. Раньше Ортега-и-Гассета близкие идеи развивал С. Булгаков, раздела, однако, понятия героизма и подвижничества. Современным вариантом Г. и Т. т. являются различного рода теории элиты.

Г. Я. Миненков

ГЕРЦЕН Александр Иванович (Искандер) (1812—1870) — русский философ, писатель, общественный деятель. В 1829—1833 учился на физико-математическом факультете Московского университета. Еще до поступления в университет познакомился с Н. П. Огаревым, вместе с которым поклялся отомстить за казненных декабристов и посвятить свою жизнь борьбе за свободу. Во время учебы слушал лекции известного русского шеллингианца профессора М. Г. Павлова. Вместе с Огаревым организовал кружок, ориентированный на взгляды Сен-Симона. В 1834 вместе с другими членами кружка арестован и обвинен в антиправительственной деятельности. Осужден и сослан в 1835 под надзор полиции (Пермь, Вятка, Владимир). В 1840 получил разрешение вернуться, но вскоре последовала новая ссылка в Новгород (1841—1842) за резкий отзыв о полиции. С 1842 по 1847 были написаны основные философские работы Г. В этот период жизни Г. выступал как один из ос-

новных идеологов западничества. К 1839 относится его резкое столкновение с Белинским по поводу понимания гегелевской философии. Г. выступил против трактовки Белинским идеи “примирения с действительностью”, противопоставляя ей “философию деяния”. В 1847 уехал из России, в 1849 принял решение остаться за границей. В 1853 основал в Лондоне вольную русскую типографию, с 1855 по 1869 издавал альманах “Полярная звезда”. Вместе с Огаревым (который присоединился к нему в 1856) с 1857 по 1867 издавал газету “Колокол”. После поражения французской революции 1848 Г. пережил духовную драму, во многом пересмотрев свои западнические ориентации, посвятив себя разработке доктрины “русского социализма”. В это же время в центре его внимания оказываются проблемы социальной философии и социологии. Несмотря на достаточно четко проявляющееся разграничение творчества Г. на два этапа, оно носит цельный характер, пронизано “сквозными” темами и идеями. Большое значение для понимания духовной эволюции Г. и самой эпохи имеет его мемуарная эпопея “Былое и думы”. Основные философские и социальные идеи изложены Г. в следующих работах: “Дилетантизм в науке” (1842—1843); “Письма об изучении природы” (1845—1846); “О развитии революционных идей в России” (1851); “С того берега” (1855); “Русские немцы и немецкие русские” (1859); “Концы и начала” (1862); “Письма к противнику” (1864); “Письма старому товарищу” (1869) и др. Основу философии Г. составляет переосмысленная идея Гегеля о единстве бытия и мышления, принцип единства онтологии и гносеологии. Древняя философия проявила односторонность, сливаясь с миром, опираясь на природу. Средневековая философия впала в противоположную крайность, сосредоточившись на человеческом духе. Новая философия породила дуализм природы и духа, отразившийся в крайностях эмпиризма (материализма) и рационализма (идеализма). Эмпиризм не видит в природе развития разума, который для материалистов является лишь свойством человека, его психики, функцией мозга. Идеализм же (как “схоластика протестантского мира”) в высшем своем проявлении — гегелевской системе — продуцирует природу из разума, впадает в панлогизм. Ни то, ни другое, по Г., не соответствует социальной действительности, которая есть борьба бытия и небытия. Вечный дух развивается из изменчивой природы. Вне ее его не существует, природа же в духе познает самое себя. Мышление, логика выводятся из развития природы. “История мышления — продолжение истории природы”, и наоборот, “законы мышления — сознанные законы бытия”. Эту свою позицию Г. определяет как

реализм, в котором онтология переходит в гносеологию. Человек как бы достраивает собой природу, эксплицирует ее смыслы. Природа как бы отделяет себя от человеческого сознания. Истинное знание возможно как результат единства чувственного и рационального, исторического и логического в познании. Абсолютизация любой из сторон познавательного процесса ведет к заблуждению, истина же добывается постепенно и задается совпадением законов бытия и мышления. Процесс превращения духа в действительность, знания в действие (“деяние”) Г. описывает как “одействование”, т. е. как “реализацию” идеи, придание ей формы, актуализацию потенции духа в действительности. Личность призвана “одействовать” свое призвание, придавая событиям свою индивидуальную окраску. “Одействование” осуществляется ежедневно не только в жизни личности, но и в развитии человеческой истории. Тогда целью философии выступает не только видение (познание), являющееся лишь моментом в целостной человеческой деятельности, в историческом развитии, но и осмысление человеческих поступков, событий истории, претворяющих знание в действие. “Метода”, утверждает Г., важнее всякой суммы познания. Отсюда программа “философии деяния”, введение оценочных этических моментов в познание (как преддверие этико-субъективного метода в социологии), специфика философии истории Г. История человечества как продолжение истории природы — центральная тема размышлений Г. Ее движущим и порождающим принципом является “отрицательность”. История эксплицирует законы развития разума как свои собственные. Важнейшими среди последних Г. считает поступательность и телеологичность социокультурных изменений, сменяемость форм социальной и культурной жизни и борьбу этих форм между собой. История — область проверки идей (логики) жизнью на “построимость”, т. е. на возможность “одействования”, способ реализации человека своей “родовой сущности”, понимаемой как всеобщность “разума”. Следовательно, историю нельзя понимать как прикладную логику, в ней следует видеть “развитие индивидуальности в родовое”. Основными качественными признаками личности являются: ее социальность (личности нет вне целого и вне связи с ним); устремленность к всесторонней и гармоничной самореализации (“одействование”) заложенных в человеке возможностей; реализуемость в практических “деяниях” (любая идея должна быть “прожита”). С этих позиций историческое развитие “предзадано” в направлении правового порядка Запада (а не российского абсолютизма), ведущего к реализации социалистического идеала. Исторический про-

цесс понимается Г. как поэтапная эмансипация человека от рабства, фиксируемая через все большее соответствие разума и действительности. Она есть непрерывная смена форм и циклов, в пределах которых происходит обновление общества. Каждая форма и ступень в развитии необходимы, но преходящи, всегда уступают место более совершенному порядку. Однако смена одного порядка другим далеко не всегда проходит гладко, особенно когда речь идет о смене социального, а не только политического строя. Отсюда его понимание революции как социальной революции, которая не может быть организована мгновенно, а есть длительный диалектический по характеру процесс изменений, столкновений интересов различных социальных групп. В этой связи Г. и характеризовал диалектику как “алгебру революции”. По его мнению, источник развития общества — совершенствование человеческих знаний и распространение просвещения: “нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри”. Прогресс человека есть прогресс содержащих мысли, овладение действенным методом. Движение истории — в делах человека независимым, в ликвидации принуждения извне. Именно в этом ключе Г. трактовал социализм и понимал суть анархической доктрины. Отсюда вытекает и антиславянофильская позиция Г., который считал необходимым соединить философию с наукой, а не с религией, акцентирование индивидуального, личностного, а не государственного начала, общего, а не особенного в развитии. С другой стороны, Г. всегда старался занять трезвую позицию в оценке достижений Запада, одна из его постоянных тем — негативная оценка проявлений “мещанства” (буржуазности). Поворотной для творчества Г. оказалась работа “С того берега” (1855), закрепившая начавшийся во второй период творчества Г. пересмотр некоторых положений теории, переакцентирование внимания на новых аспектах рассматриваемых вопросов, введение новых тем в социально-философский анализ. Г. максимально проблематизировал в работах этого периода собственное мышление, принципы своей доктрины (“...не ищи решений в этой книге — их нет в ней, их вообще нет у современного человека”). Прежде всего ставится под сомнение само всемогущество разума, обосновывающего те или иные общественные идеалы, что сразу проблематизирует возможность достижения последних. Вера в непогрешимость разума, согласно Г., сама есть вариант идолопоклонства. Можно говорить даже о своеобразной религии разума. Реальная же история обнаруживает свое несоответствие с “диалектикой чистого разума”. В результате Г. приходит к снятию тезиса о телеологичности истории. Прогресс есть не

цель, а результат истории. В истории обнаруживается “хроническое сумасшествие”, она скорее “импровизация”, чем следование какой-либо логической схеме. Г. говорит об “эмбриогении” истории, которая есть поле возможностей, реализуемых конкретными субъектами. История является не чем иным, как развитием свободы в необходимости (человеку необходимо сознавать себя свободным). Разум не управляет индивидуальной жизнью, однако человек должен и может утверждать свою “нравственную самобитность”. Реальна воля человека как творящий разум, его личное противостояние “потоку истории”, его вера в необходимость свободы. Индивид, осознавая реальность своего выбора, обречен быть свободным даже в алогичном мире. Возникает тема “должного” и тема персонализации истории в свободном “деянии”. Появляются антитезы активного меньшинства и массы, индивида и мира. Г. обсуждает даже проблема (правда, не получившая у него развернутого изложения) разрыва индивида с миром, в котором господствуют “безличные формы”. У Г. появляется постоянная метафора радуги: народы идут за “радугой”, не понимая, что перед ними лишь оптический обман (ведут вера, надежда, любовь, ненависть, но не разум и логика). Люди идут “наяву сонные”. Усиливается и ранее присутствовавший мотив “проживания” идеи, философии, делаия истины пафосом жизни, воспитания “любви к идее”. В ряде работ западных авторов (Чикагская трехтомная антология русской философии; М. Малиа, И. Берлин и др.) этот круг идей Г. трактуется как экзистенциалистски ориентированный, что дает основания сравнения Г. с Кьеркегором, и как ориентированный на “этический анархизм”, что служит основанием сравнения Г. с Штирнером. Однако у Г. одновременно заметны и тенденция к натурализации и социологизации концепции в 1860-е, что особенно проявилось в концепции русского социализма (первое ее более или менее систематическое изложение относится к 1849). Русский социализм Г. базируется на четырех основаниях. Первое — концепция “старых” и “молдых” наций (Россия принадлежит ко вторым). Второе — концепция сохранившейся в России общины как носителя “социалистического” начала. Третье — теория возможности для России особого пути развития, возможности миновать ряд стадий развития, пройденных Западной Европой. Фактически это основы народничества 1870-х. Четвертая — тема разрыва двух Россией, развития идеи их сближения через экономические преобразования (проблема элиты, героя и массы в народничестве). В начале 1860-х происходит

окончательное размежевание Г. с либеральным направлением в западничестве (обозначившееся еще во второй половине 1840-х, в частности в споре с Грановским), происходит его разрыв с Кавелиным (после выхода брошюры последнего “Дворянство и освобождение крестьян”), параллельно идет “скрытая” полемика с идеями Чернышевского. В конце 1860-х происходит окончательный разрыв с Бакуниным. Г. — целая эпоха в развитии русской мысли, в нем, если воспользоваться названием его работы, “концы и начала” русской философии. Не зря к его творчеству обращались такие разные философы, как Лавров, Михайловский, К. Н. Леонтьев, Бердяев, С. Булгаков, Шпет и др.

В. Л. Абушенко

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869—1925) — российский историк, культуролог, философ. В 1887 поступил в политехникум в Берлине, но проработал лишь два курса. В 1889—1894 — на историческом отделении историко-филологического факультета Московского университета. Занимался журналистикой. Работал в журналах “Критическое обозрение” и “Вестник Европы”, сотрудничал с газетами “Русская молва” и “Биржевые ведомости”, издательством “Путь”. Составитель 6 томного собрания документов и материалов по истории русской культуры “Русские пропилеи” (1915—1919, в 1923 дополнительно вышел сборник “Новые пропилеи”). Автор работ по истории русской мысли и культуры: “Русские писатели в их переписке. Герцен и Огарев” (1902); “История молодой России” (1908); “П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление” (1908); “Жизнь В. С. Печорина” (1910); “Образцы прошлого” (1912); “Грибоедовская Москва” (1914); “Мудрость Пушкина” (1919); “Видение поэта” (1919) и др. Инициатор, организатор и издатель сборника “Вехи” (1909). Автор предисловия и статьи “Творческое самосознание”. Свое несогласие с Г. сразу же по выходе “Вех” высказал его участник Струве. В либеральных кругах Г. был объявлен главным еретиком и изменником. Негодование вызвала его фраза: “Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех козней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной”. Вынужден был уйти из либерального “Вестника Европы”, сблизился с деятелями русского религиозного ренессанса (период сотрудничества с издательством “Путь”), но и с ними разошелся, не приняв их оценок Первой мировой войны. В 1917 произошел разрыв с Бердяевым, но уже по поводу чувственного отношения Г. к рево-

люции. В 1922 выехал на лечение в Германию, в следующем году вернулся в Россию. Работал в Академии художественных наук, основанной В. Брюсовым, был организатором и первым председателем Всероссийского союза писателей. Совместно с В. И. Ивановым опубликовал в 1921 работу “Переписка из двух углов” (это 12 их писем друг другу, написанных во время нахождения их в одной комнате Московской здравницы для работников науки и культуры летом 1920). Работа вызвала широкий резонанс, была переведена в последующем на основные европейские языки. С ней были знакомы Ортега-и-Гассет, Бубер, Марсель, Т. С. Элиот и др. В это время Г. опубликовал и другие свои собственные философские работы: “Тройственный образ совершенства” (1918); “Ключ веры” (1922); “Гольфстрем” (1922). Сквозные темы творчества Г. — судьбы культуры, интеллектуальной мысли, интеллигенции в России. Однако во второй период творчества у него происходит существенная их переакцентировка. От либерального круга идей Г. все больше смещается в сторону религиозно-миропонимания, от развернутых культурных анализов к нигилистическому восприятию культуры, от подхода Т. Карлейля к подходам Л. Толстого и Руссо. Дальнейшее переосмысление идей Чаадаева и Киреевского привело Г. к позициям, близким по ряду вопросов Джемсу, Бергсону, Ницше (философию жизни в целом можно рассматривать как основной вектор эволюции его творчества). Сильная сторона философских построений Г. — их критическая ориентированность, установка на вскрытие мифологем и “очевидностей” сознания. Не позитивистски понимаемые факты, а личность, не редуцируемая ни к системе политических, религиозных и т. д. взглядов, ни к какой-либо схеме, — основная задача, по Г., философской рефлексии. Личность должна браться не во “внешних” своих проявлениях, а как “внутренний человек”. Внутренняя жизнь субъекта (“муки индивидуальной души”) важнее обстоятельство, в которых она протекает. В структуре человеческого духа Г. выделяет как бы три подсистемы (уровня): глубинное чувственно-волевое ядро (“бессознательно-волю”), подчиняющуюся “мировому космическому закону”; подсистему эксплицированного “Я” (желания, усмотрения, хотения), дающую возможность отклонения от “мирового космического закона”; самосознание как синтез “внутренних” и “внешне-направленных” импульсов, испытывающих воздействие социокультурной среды. Согласно Г., европейский человек ориентирован на идентификацию своего “Я” с внешними формами жизни, прежде всего в них видит возможность самореализации, воспринимая себя “внутреннего” как отчужденного в категории “Он”, что

задает постоянную дуалистичность (противоречивость) личности. Особенно эта тенденция сильна среди русской интеллигенции, мифологизировавшей свое историческое предназначение, приняв эсхатологическую установку на падение политического режима как начало нового мира — Царства Божия на земле. При этом (в отличие от западного человека) она мирится с “мерзостью запустения” на уровне повседневной жизни и перекладывает всю вину и ответственность за происходящее на общество и власть. Это порождает дополнительный разрыв между логикой (сознанием) и волей (чувством). Идеи заимствуются и внешне усваиваются, но не переживаются и не укореняются в потребностях воли, — сознание же живет своими мифами и иллюзиями. Такое положение дел привело, согласно Г., к двоякому результату. С одной стороны, русская интеллигенция стала (внутренне) духовным калекой, живущим “вне себя”, с другой стороны, она оторвалась (внешне) от народа, обладающего качественно иным (метафизическим и религиозным, а не рационализированным) “строем души”: “формализм сознания — лучшее нивелирующее начало в мире”. Только “инстинктивно-принудительное” соответствие с природными глубинными особенностями индивидуальной воли делает отвлеченную идею внутренним двигателем жизни. Речь должна идти об “идее-чувстве”, “идее-страсти”, осваиваемой в “творческом самосознании” как возрождении “внутреннего человека”. Необходимо узреть “бесконечность в собственной душе”, ее связь с космическим началом, через “творческое самосознание” возродить веру (принимаемую не конфессионально, а как задающую “стержень” и личности, и культуру). На этот круг идей, считает Г., вышли Чаадаев и славянофилы. В частности, у Киреевского он видит учение о душевной целостности, чувственном “подсознательном” ядре человека, вере, — как регулирующих всю человеческую жизнь. Однако, считает Г., славянофилы сами же отказались от этих установок, отдав предпочтение внешним “готовым” формам жизни и породив ряд фетишей русской интеллигенции, в частности идеализированное представление о русском народе. В целом же можно сказать, что Г. видит основную источник противоречий в русской жизни в доминировании “внешнего”, формального, некритически усвоенного над “внутренним”, глубинным, личностным, т. е. сущностным. Он говорит об отчужденности человека от культуры. Однако уже в работе “Тройственный образ совершенства” речь идет об отчужденности культуры от человеческой природы. Культура начинает трактоваться как репрессивное начало по отношению к человеку, как система “тончайшего принуждения”, как господство над человеком противо-

стоящих ему его же творений. Этот акцент максимално усиливается Г. в “Переписке их двух углов”, где доминируют мотивы разрыва культурного сознания и личной воли, “мертвящей” отвлеченности и системности европейской культуры, “неподлинности культуры”, подавляющей “соблазну доказательности” и оторвавшейся от живого опыта. Личное вновь должно стать личным, но при этом должно быть пережитым как всеобщее. Человек, утверждает Г., должен увидеть во всяком своем проявлении и свод дитя, и Бога.

В. Л. Абушенко

ГЕССЕ (Hesse) Герман (1877—1962) — швейцарско-германский (отказался от немецкого подданства в 1923) писатель, лауреат Нобелевской премии (1946). Основные произведения: “Романтические песни” (сборник стихов, 1899), “Посмертно изданные записи и стихотворения Германа Лаушера” (1901), “Петер Каменцинд” (1904), “Под колесом” (1906), “Гертруда” (1910), “Из Индии” (сборник, 1913), “Росхальде” (1914), “Кнульп” (1915), “Душа ребенка” (1918), “Сказки” (1919), “Взгляд в хаос” (сборник, 1919), “Демиян” (1919), “Клейн и Вагнер” (1920), “Последнее лето Клингзора” (1920), “Сиддхартха” (1922), “Курортник” (1925), “Степной волк” (1927), “Нарцисс и Гольмунд” (1930), “Паломничество в страну Востока” (1932), “Игра в бисер” (1943), “Путь сновидений” (сборник, 1945) и др. Произведения Г., насыщенные символикой немецкого фольклора, христианства и гностицизма, психоанализа и восточной философии, раскрывают одну и ту же вечную тему — поиск Человеком самого себя (см. Борхес). Г. начинал творчество как романтик: пафос личной свободы, избранности и одиночества, презрение к толпе, жажда совершенствования и жесткое противопоставление социальной действительности (мира обывателей) миру чудаковатого мечтателя, который не может вписаться в “стадную жизнь”, хотя и может мыслиться подлинно существующим только на ее основе. Действительность понимается Г. как враждебное начало, — она есть “то, чем ни при каких обстоятельствах не следует удовлетворяться, чего ни при каких обстоятельствах не следует обожествлять и почитать, ибо она являет собой случайное, т. е. отброс жизни. Ее, эту скучную, неизменно разочаровывающую и безрадостную действительность, нельзя изменить никаким иным способом, кроме как отрицая ее и показывая ей, что мы сильнее, чем она”. Протест против реальности, проповедь оправданности последующего ухода в себя, преломленные в свете идей Ницше и Юнга, сделали Г. культурной фигурой для поколения бунтующей молодежи 1960-х. Повесть “Демиян” (вышла под псевдонимом Эмиль Синклер) обозначила отказ Г. от мировоззренческого бинаризма,

переориентацию его внимания на проблему культуры: “два мира” (Бог и Дьявол, Аполлон и Дионис, инь и ян, сознательное и бессознательное) воссоединяются в образе гностического бога Абракасаса, которому поклонялся еще Василид (2 в.). Главной темой становится деконструкция субъекта и, как следствие, деконструкция тотальности “мертвой культуры” (“доксы”), состоящей из застывших образов, схем и являющейся продуктом молчаливого эсхатологического шговора. “Всякие объяснения”, всякая психология, всякие попытки понимания нуждаются... во вспомогательных средствах, теориях, мифологиях, лжи” (Г.). Основания этой “лжи” Г. находит в “простой метафоре”: “тело каждого человека цельно, душа — нет”. По Г., личность, субъект — всего лишь идеологический конструкт, “очень грубое упрощение, насилие над действительностью”: только “человек на стыке двух культур, эпох, религий”, маргинал, “изведавший распад своего “Я” и овладевший “искусством построения”, может заново, в любом порядке составить “куски” своей личности и “добиться тем самым бесконечного разнообразия в игре своей жизни”. Таким образом, по Г., истинно свободным человеком, творцом является только шизофреник, а смысл игры — вместить в себя весь мир (см. Шизоанализ). Деконструкция субъекта осуществляется в условном игровом пространстве (“Степной волк”) — в “Магическом Театре”, куда допускается только “сумасшедшие”, а “плата за вход — разум”. “Игра жизни” требует ироничного отношения к “бессмертным”, к признанным авторитетам и ценностям. Проводя параллель между “Магическим Театром” (как архивом культуры) и вечностью, Г. заключает, что “серьезность — это атрибут времени”, а “вечность — это мгновение, которого как раз и хватает только на шутку”. “Магический Театр” — прообраз “игры в бисер” — представляет собой модель культуры постмодерна, игру “со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры”. “Игра в бисер”, как и постмодерн, характеризуется отсутствием первоначала, истока, причины. Согласно Г., “именно как идея игра существовала всегда” и только от предпочтений исследователя зависит ее предыстория (см. также Игра). По Г., она является результатом рефлексии, так называемым “фельетоном эпохи”, которая “не была бездуховной, ни даже духовно бедной... она не знала, что ей делать со своей духовностью”, “фельетоны” (или — в терминологии Лиотара — “малые повествования”) отличаются занимательностью, профанированием идеалов, ценностей, авторитетов “высокой” культуры, а также “массой иронии и самоиронии, для понимания которой надо сперва найти ключ” (см. Нарратив). “Игре в бисер”, таким образом, придается статус новой духовности, она

вбирает в себя все культурное наследие. “Игра в бисер” функционирует как метатеория — искусственно создаваемая система культуры, имеющая целью построение специфических средств по оценке и описанию другой (объектной) культуры. Набор таких средств ограничен (“все уже сказано” — топос постмодернистской чувствительности), но число их комбинаций огромно, и практически невозможно, “чтобы из тысячи строго определенных партий хотя бы две походили друг на друга больше чем поверхностно”. Игра состоит “из сложных ассоциаций и играет сплошными аналогиями”. Она самоценна, ибо цель игры — сохранение самой игры, а значит, и культуры. Однако сохранение культуры, по Г., влечет за собой утрату субъекта. Субъект исчезает из истории, в “ней нет крови, нет действительности”, а есть лишь одни идеи; у субъекта подавлена телесность; он целиком принадлежит культуре и выполняет необходимые ей функции; в конечном итоге субъект умирает, поглощенный культурой. Имя и пафос творчества Г. принадлежат сразу к двум культурным эпохам, соединяя модерн (“произведения”) и постмодерн (“тексты”).

Н. Л. Кацук

ГЕССЕН Сергей Иосифович (1887—1950) — русский философ, педагог, правовед. Учился в Гейдельбергском (у Виндельбанда, Б. Ласка, Г. Еллинека) и во Фрейбургском (у Риккерта и И. Кона) университетах. В 1909 защитил докторскую диссертацию (“Об индивидуальной причинности”). По возвращении в Россию с 1910 по 1914 входил (вместе со Степуном, Яковенко — с 1911, В. Е. Сеземаном — с 1913) в редакцию журнала “Логос”. Регулярно выезжал по делам журнала в Германию, кроме того, слушал курсы у Когена, Наторпа, Н. Гартмана, познакомился с М. Вебером. С 1914 по 1917 — приват-доцент Петроградского университета (где среди его студентов был Гурвич). Поддерживал отношения с Петражицким и Кистяковским. С 1917 по 1921 заведует кафедрой педагогики на историко-филологическом факультете Томского университета. В 1921 вернулся в Петроград. Эмигрировал. Занимал кафедру педагогики в Русском высшем педагогическом институте в Праге. В 1931 Р. О. Якобсон привлек его к сотрудничеству в Славистском обществе, образовавшемся при Немецком университете в Праге, и Пражском лингвистическом кружке. С 1923 по 1929 — один из руководителей журнала “Русская школа за рубежом”. С 1935 преподавал в Варшаве, принял польское гражданство. После войны — профессор педагогики в университете Лодзи (ректор — Котарбинский). Архив и рукописи Г. (в том числе и две работы, излагавшие его собст-

венную версию современного общества, и подробная разработка “Философии воспитания”) погибли во время Варшавского восстания. Основные опубликованные работы: “Философия наказания” (“Логос”, 1912—1913); “Основы педагогики. Введение в прикладную философию” (1923); статья “Монизм и плюрализм в системе понятий” (1928), “Трагедия добродетели в “Братьях Карамазовых” Достоевского” (1928); “Проблема конституционного социализма” (“Современные записки”, 1924—1928) и др. Г. защитил принципы трансцендентализма, пытался соединить их с диалектическим методом, позволяющим принять “плюрализм в систематике понятий” (достаточно независимость различных “групп понятий”). Задача философии — обнаружить за плюрализмом понятий скрытую в нем иерархию, позволяющую синтезировать монистическое и плюралистическое видение, придать понятиям конкретность. Такой синтез осуществим на основе “метода полноты”. Выявленная иерархия понятий дает картину “умаления конкретности”. Центральное понятие для Г. — личность. Отсюда возникает проблема применения принципов трансцендентализма в сфере антропологии (а не только этики). Зеньковский указывает, что Г. дал наиболее удовлетворительное в неокантианстве решение этой проблемы. Своеобразие личности заключено в ее духовности, которая задает человеческую индивидуальность. Она обретается в работе над сверхличными задачами и соизмеряется сотворенным. Мир и личность не исчерпываются физической и психической действительностью. Есть еще и царство ценностей и смыслов (которое не трансцендентно, но трансцендентально). Есть ценности, содержащие цели в себе и в этом смысле абсолютные. Эти цели — суть задачи, которые не могут быть разрешены ни в какой конкретной деятельности (не в силу их мнимости, а из-за их неисчерпаемости). Цели-задания (абсолютные ценности) просвечивают сквозь реализуемые цели-данности (относительные ценности), задают полноту бытия личности, являясь ценностями культуры. Последняя есть деятельность, направленная на осуществление безусловных целей-заданий. Их выявление — задача философской рефлексии, реализуются же они в конкретных человеческих практиках через свое предварительное нормирование. Личность, таким образом, всегда создается через приобщение к миру “сверхличных” ценностей культуры. “Созидание” личности полагает своим условием свободу. “Начало свободы” в человеке трансцендентально, вытекает из потенциально живущей в нем силы автономии духа, заставляет исходить из должного. Свободное

действие предполагает свою безусловную новизну в силу своей проективности. Свобода не есть факт — но цель, не данность — но задание, хотя она, указывает Г., “не нарушает законов природы” (она не вне, а внутри). Механизмы реализации свободы задаются через этику и право, посредством которых осуществляется практическая волевая интуиция (“волезревание”). В этом ключе Г. специально анализируется проблема преступления как нарушения закона ответственным субъектом (формальный анализ) и как симптома дисгармонизации между законностью и жизнью (содержательный анализ). Г. приходит к выводу о том, что высшая мера наказания противоречит концепции правосудия, так как наказание перестает быть выражением справедливости, уничтожается (с уничтожением субъекта права) сама возможность реализации права. В этом же ключе дан и анализ этической проблематики романа Достоевского “Братья Карамазовы”, в котором все основные герои рассматриваются как носители разных стадий добродетели (как естественная основа нравственности, как объект размышления, как любовь — “из-за ничего” — и т. д.). Однако основное внимание Г. на протяжении всей его жизни было сосредоточено на исследовании процессов образования и воспитания, которые наряду с процессами созидания гражданственности (право и государственность) и цивилизации (хозяйство и техника) задают культуру общества. Образование — область реализации дисциплины через свободу, а свободы — через закон долга. Свобода здесь — не выбор между наличными путями, а созидание нового пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода. Она — основа взаимоотношений учителя и ученика. Она же требует акцента на методе и его самостоятельном применении (задача обучения — овладение методом). За сказанным всегда должен быть план несказанного, подразумеваемого, в знании должно просвечивать другое знание. Реализация этих максимумов требует постоянной проблематизации обучения, созидания себя как нравственной, свободной и ответственной личности через приобщение к ценностям (целям-заданиям) культуры как цели образования. Отсюда основополагающее убеждение Г. в том, что даже самые конкретные вопросы педагогики выводятся в последние своих основах из чисто философских проблем. И обратно — самые отвлеченные философские вопросы имеют практическое значение и могут быть (через “метод полноты”) доведены до уровня реализации. Педагогика при этом понимается Г. двояко. С одной стороны, как практическая, а не теоретическая наука (направлена не на сущее, а на должное, не на бытие, а на установление правил и норм деятельности). С другой стороны, как прикладная

философия. Как прикладную философию трактовал педагогику и Наторп, но он не выводил ее на уровень конкретной применимости (работа “Социальная педагогика”). Таким образом, Г. можно рассматривать как одного из основоположников философии (и социологии) образования.

В. Л. Абушенко

ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, просветитель, ученый и философ (Большое Веймарское издание сочинений Г. насчитывает 143 тома), который, однако, не считал себя принадлежащим к философскому цеху. Тем не менее философия всегда была в центре духовных интересов Г., пронизывая все его творчество глубокими теоретическими размышлениями. Его философию можно считать самостоятельным философским учением, хотя и не изложенным в виде целостной и завершенной концепции. Феномен Г. являет собой яркий пример скорее возрожденческого, нежели просветительского универсализма, в котором тесно переплелись поэтическое творчество, научные изыскания (минералогия, ботаника, физика, остеология и т. д.) и философско-мировоззренческие поиски. В литературно-эстетическом и научном творчестве Г. принято различать три периода. Первый — “Бури и натиска”, когда протест против классицизма приводит его к борьбе за утверждение реализма в искусстве, а последнее понимается как подражание природе и жизни людей. Второй — начиная с 1780-х, во многом под влиянием путешествия по Италии: Г. увлекся античностью, которая становится для него идеалом гармоничных отношений между людьми, а высшей целью искусства, по Г., провозглашается красота. В это не очень плодотворное для поэзии время Г. много занимается наукой: составляет первую геологическую карту Германии, выказывает догадки об эволюционном развитии растительного мира или так называемой метаморфозе растений (“Метаморфоза растений”, 1790), занимается минералогией и анатомией. Г. обнаружил в 1784 межчелюстную кость человека как новое свидетельство родства людей со всем живым миром. Многочисленные занятия ботаникой, сравнительной анатомией и геологией в значительной мере обогатили его понимание диалектики органического мира и всех его живых форм. Третий период литературных, эстетических и мировоззренческих исканий Г. связан с последними годами жизни мыслителя, разочаровавшегося в своем стремлении построить мир по античному образцу. На первый план в его творчестве выступают реалистические черты его эстетики. Г. резко критикует немецкий романтизм за его отрыв от жизни и мистицизм. Именно в эти годы (1808) появляется знаменитый “Фауст”, утверждающий недопустимость

отрыва художника от действительности. В своих философских поисках Г. испытал влияние многих мыслителей: Аристотеля, Плотина, Канта, Гердера, Гегеля и особенно Спинозы с его знаменитой “Этикой”, которая учила навсегда освободить ум от различного рода предрассудков. Г. становится сторонником пантеизма, пытается соединить его с идеями развития. Для мыслителя было характерно критическое отношение к господствовавшему тогда механицизму, неспособному адекватно объяснить принципы развития природы. Последняя рассматривалась Г. как развивающийся единое органическое целое. Процесс развития идет, согласно Г., через отрицание старого, отжившего постепенным эволюционным путем, минуя скачкообразные переходы. Вся природа видится Г. в большей или меньшей мере одухотворенной: “...кто хочет высшего, должен хотеть целого, кто занимается духом, должен заниматься природой, кто говорит о природе, тот должен брать дух в качестве предпосылки или молчаливо предполагать его”. По мнению Г., “человек как действительное существо поставлен в центр действительного мира и наделен такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним — возможное. Он, по-видимому, является органом чувств природы. Не все в одинаковой степени, однако все равномерно познают многое, очень многое. Но лишь в самых высоких, самых великих людях природа сознает саму себя, и она ощущает и мыслит то, что есть и совершается во все времена”. О месте человека во Вселенной Г. утверждал: “Все есть гармоническое Единое. Всякое творение есть лишь тон, оттенок великой гармонии, которую нужно изучать также в целом и великом, в противном случае всякое единичное будет мертвой буквой. Все действия, которые мы замечаем в опыте, какого бы рода они ни были, постоянно связаны, переплетены друг с другом... Это — Вечно-Единое, многообразно раскрывающееся. У природы — она есть все — нет тайны, которой она не открыла бы когда-нибудь внимательно наблюдателю”. При этом “каждого можно считать только одним органом, и нужно соединить совокупное ощущение всех этих отдельных органов в одно-единственное восприятие и приписать его Богу”. Живо интересуюсь идеями многих немецких философов своего времени, Г. так и не примкнул ни к одной из великих философских систем. Для Г. философия — такое миропредставление, которое “увеличивает наше изначальное чувство, что мы с природой как бы составляем одно целое, сохраняет его и превращает в глубокое спокойное созерцание”. Творчески-активное отношение Г. к миру результативалось в его убежденности в том, что “каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир

только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир”. Весьма реалистично Г. мыслит перспективы предметного познания: “Ничего не нужно искать за явлениями; они сами суть теории... Мое мышление не отделяет себя от предметов, элементы предметов созерцания входят в мышление и пронизаны мышлением внутренним образом, мое созерцание само является мышлением, мое мышление — созерцанием”. Эксперимент у Г. — “посредник” между субъектом и объектом. Г. был весьма близок Кант с его поисками единых принципов анализа природы и искусства; философия природы Шеллинга и система Гегеля благодаря поистине грандиозной теорией диалектики. Место Г. в немецкой и европейской культуре 18—19 вв. поистине уникально, оно демонстрирует удивительное единство, взаимопроникновение и взаимовлияние литературы, науки и философии в культуре Просвещения Германии того времени.

Т. Г. Румянцева

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros — иной, nomos — закон, основание) — тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения (Начало, Единое, Логос, Идея, смысл, сущность, предназначение и др.), трансцендентного сущему и неverifiedируемого чувственно. Осмысление этого положения и мыслится подлинным, высшим предназначением философа, делающим его не просто знающим (в смысле “умеющим” — как в ремеслах), но мудрым, сопричастным Божеству. В рамках античной классики для философии был характерен поиск такого начала в интеллектуально-теоретической сфере, но для философии эллинистического периода характерно стремление отыскать принципы этико-практического плана, нормы поведения или способ отношения к окружающей действительности. Здесь высшее знание должно было сделать человека либо счастливым (см. Эвдемонизм) либо, по крайней мере, довольным (см. Гедонизм). Для Нового времени характерен переход от Г. к натурализму, но первоначально эти понятия не являлись противоположными: изучение природы новейшими средствами предполагало наиболее адекватное постижение Творца посредством естественного разума. Однако позднее в русле рационализма появляется скептические тенденции, объявляющие автономное знание догматизмом (после Канта). В автономистской установке формируется статус философского знания как исключительного, высшего. Эту претензию, оспариваемую или вовсе не признаваемую многими теоретиками дисциплин естествен-

ной или биологией), философия сохраняет в ряде случаев и ныне, не смотря на то что она давно перестала искать метафизические основания бытия (см. Постметафизическое мышление), а иногда даже прямо враждебна науке (в СССР, например, где диалектический и исторический материализм на междисциплинарном уровне исполняли функции инквизиции). Г. является неотъемлемой чертой любой религиозной философии.

о. Сергей Левин

ГЕШТАЛЬТ-ПСИХОЛОГИЯ — одно из ведущих направлений в западной психологии. Появилось в конце 19 в. в Германии и Австрии. Для объяснения явлений психической жизни Г. взяла на вооружение принцип целостности, несводимости элементов психической жизни к простой сумме ее составляющих. Это ключевое положение было зафиксировано в активном использовании понятия “гештальт” (немец. Gestalt — образ, структура, целостная форма, которое также близко к понятиям “паттерн” и “конфигурация”). Впервые феномен “гештальта” был выявлен при исследовании стробоскопического движения в 1912 М. Вертхаймером совместно с В. Келером и К. Коффкой, ставшими позже также центральными фигурами в Г. Иллюзия движения двух последовательно вспыхивающих точек ими впервые была объяснена наличием целостного перцептивного поля. Воспринимаемое движение являлось функцией неизолированных стимулов и зависело от их взаимоотношения в рамках определенного гештальта. Первоначально наиболее активно исследования велись в области восприятия с целью выявления его целостного характера. Для объяснения ряда феноменов, выявленных в ходе этих работ, были введены в психологию такие понятия, как фигура и фон, прегнантность фигуры, законы прегнантности и др. В 1920—1940-х Г. стала применяться для изучения интеллектуальной сферы животных (Келер) и творческого мышления человека (Вертхаймер). Экспериментальные исследования гештальт-психологов (Келер, Вертхаймер, Дункер) выявили один из главных механизмов мышления — обнаружение новых сторон предметов путем мысленного их включения в новые связи и отношения путем их переструктурирования и придания им прегнантности. В 1930—1940-х при описании групповых процессов и объяснении закономерностей групповой динамики Левин исходил из законов “организм — среда” таким образом, чтобы его актуальные потребности удовлетворились. Ф. Перлс создал модель психологического роста, в основу которой положено определение психологического здоровья как наличия у индивида способности и энергии для перехода от

опоры на среду к опоре на себя и к саморегулированию. Психологический рост может проходить по-разному. Это прежде всего завершение (проживание “здесь и теперь”) незавершенных ситуаций или гештальтов с помощью терапевта. Он совершается и при последовательном прохождении индивидом пяти невротических уровней: клише, игр, тупика, внутреннего взрыва, внешнего взрыва. В ходе взаимодействия с клиентом терапевт должен помочь ему восстановить границы контакта путем работы с невротическими механизмами, препятствующими росту: проекцией, интроекцией, ретрофлексией и конфлюенцией. Психологический рост непосредственно связан с расширением зон самосознания, со способностью человека жить в этом потоке сознания, находиться на континууме сознания, т. е. осознавать собственный опыт, свои ощущения, чувства, мысли, желания, каждое мгновение своей жизни, переходя от одного фрагмента “здесь и теперь” к следующему и т. д. В Г. считается, что сознание уже само по себе обладает позитивной, оздоравливающей силой. Поэтому Перлс и целый ряд его последователей (П. Гудман, Р. Хефферлин, К. Наранхо, Дж. Энрайт и др.) постоянно пытались и пытаются расширить арсенал процедур и упражнений, направленных на активизацию сознания, формируя на базе Г. методы гештальт-терапии (см. Гештальт-терапия).

С. С. Харин

ГЕШТАЛЬТ-ТЕРАПИЯ — одно из современных и постоянно развивающихся и совершенствующихся психотерапевтических направлений. Основатель Г. Фредерик (Фриц) Соломон Перлс (1893—1970). Благодаря таким его личностным качествам, как неукротимый темперамент, страсть к постоянному экспериментированию и совершенствованию технологии, широкая эрудиция и т. д., Г. стала самобытной и эффективной психотерапевтической системой. Г. появилась как своеобразная антитеза психоанализу (в особенности его концептуальному аппарату). При разработке идеологической базы Г. Перлс попытался синтезировать некоторые постулаты экзистенциальной философии (экзистенциальный тупик, пустота, смерть и т. д.), а также телесноориентированной психотерапии Райха, что нашло свое выражение во взглядах Перлса на отсутствие пропасти между психической и физиологической деятельностью организма. Последовательное внедрение в концептуальный аппарат Г. принципа холизма привело Перлса к пониманию индивидуума как части широкого поля жизнедеятельности, включающего в себя и организм и его среду. Развитие этой

точки зрения позволило ему создать оригинальную концепцию психического здоровья человека, в основе которой лежит его способность гибко, творчески, а не фригидно контактировать со средой и прерывать контакт с нею. Перлс полагал, что ритм контактирования и ухода от контакта определяется сменой актуальности потребностей индивида. В качестве модели смены потребностей Перлс использовал разрабатываемую в гештальт-психологии идею о взаимодействии фигуры и фона. Доминирующая потребность проявляется как фигура на фоне всего того, что есть в сознании. После ее удовлетворения, т. е. завершения гештальта, она уходит в фон, и ее место в качестве фигуры занимает новая актуальная потребность. Г. исходит из предположения о том, что невротик не способен осознать, а следовательно, сделать правильный выбор, определить, какая из его потребностей доминирующая, или же построить свои отношения в системе гештальт-психологии. При анализе групповой динамики Перлс опирался на два основных закона гештальт-психологии: целое доминирует над частями и отдельные элементы объединяются в целое. В 1940—1950 он предпринял попытку приложить основные положения Г. к исследованию динамики личностных изменений, переформулировал некоторые из принципов гештальт-психологии применительно к психотерапии, создав новое эффективное психотерапевтическое направление — Г. В настоящее время основополагающие постулаты гештальт-психологии используются при создании концептуального аппарата онтологической психологии (например, культурно-символический гештальт). За более чем сорокалетний период развития Г. в ее лоне был разработан целый ряд оригинальных техник: суппрессивная, экспрессивная интеграция, “переименование симптома”, “бархатный коток” и др. Гуманистический дух Г. привлек к ней умы и сердца огромного числа последователей Перлса.

С. С. Харин

ГИДДЕНС (Giddens) Энтони (р. 1938) — британский социолог и политолог. С 1961 — преподаватель социологии в Университете Лестера, с 1970 — старший преподаватель социологии в Кембриджском университете, с 1985 по настоящее время — профессор социологии в Кингс Колледже, Кембридж (Великобритания). Автор многочисленных работ по социальной теории, исторической социологии. Известен как создатель социальной теории структуризации. Г. начал свою научную деятельность с пересмотра работ классиков социальной теории (“Капитализм и современная социальная теория”, 1971). На его теоретические взгляды сильно повлияла философия Хайдеггера, в частности концепция интерпретации

времени и бытия. Г. использует постулат Хайдеггера о том, что ни пространство, ни время не могут быть рассмотрены в современной философии и социальной теории и в трактовке Канта, как “структура” (рамки) социальных объектов и их деятельности. Понятия пространства и времени могут интерпретироваться только как постоянное присутствие и отсутствие. В первую очередь Г. выступает против ставших аксиоматическими теорий “функционализма” и “эволюционизма”. По его определению “функционализм” является доктриной, которая: (1) постулирует наличие “потребностей” у социальных систем и обществ, (2) обеспечивает определение путей, по которым общества удовлетворяют эти потребности, (3) предстает как объяснение того, почему частные и конкретные социальные процессы происходят так, как они происходят. Подобную трактовку “функционализма”, по Г., включает в себя как “нормативный функционализм” Парсонса, так и “конфликтный функционализм” Мертона. Г. утверждает, что функционализм основывается на ложном разделении социальной статистики и динамики, синхронизации и диахронизации. Это приводит к ряду грубых логических ошибок. При изучении систем диахронически мы анализируем, как они изменяются во времени, что в рамках функциональной традиции неизбежно приводит к идентификации времени с социальными изменениями. Он активно возражает функциональной трактовке социального действия, характеризующей социальных агентов как “культурных наркоманов”, а не как агентов, сознательно действующих в рамках институтов, которые они производят и воспроизводят через свои действия. В конечном итоге Г. заявляет, что понятие “функции” не имеет принципиального значения ни для социальных наук, ни для истории. Аналогичным образом критикуются положения “эволюционизма”. Все эволюционные теории, включая марксизм, недооценивают сознательность социальных агентов и переоценивают роль адаптации — понятия столь же нужного в социальной теории, как и “функция”. Критическое рассмотрение трудов классиков социальной теории приводит Г. к формированию основных положений теории структуризации (“Основные проблемы социальной теории”, 1979; “Устройство общества” 1984). Теория структуризации представляет собой социальную онтологию, скорее определяющую, какие типы вещей существуют в мире, нежели устанавливающую законы социального развития и предлагающую точные гипотезы и объяснения происходящего в действительности. Г. пытается переосмыслить традиционное для социологии разделение между “действием и структурой”. Теория структуризации исходит из: (1) разделе-

ния понятий структуры и системы. Социальные системы представляют собой образцы отношений между агентами и сообществами, воспроизводимые во времени и пространстве. Социальные системы состоят из социальных практик. Структуры же существуют во времени и пространстве в качестве “моментов”, вовлеченных в производство и воспроизводство социальных систем. Структуры имеют лишь “виртуальный характер” (2) и могут анализироваться как правила и ресурсы, структурные принципы или принципы ориентации. Г. (3) вводит понятие функционального постулата, или принципа дуализма структуры. В соответствии с ним структура является и средством и результатом социальных практик, которые конституируют социальные системы. Изучение структуризации социальных систем означает (4) изучение условий, управляющих их преобразованием, изменением и дезинтеграцией (деградация, разложение). Концепция социального воспроизводства (5) сама по себе не является объясняющей: воспроизводство характеризуется условностью и историчностью. Понимаемое в любом другом виде воспроизводство, неизбежно будет трактоваться в функциональной традиции. Наконец (6), можно выделить три уровня, вовлекаемых в анализ социальных систем: (а) непосредственную связь взаимодействия, последовательно “вносимого” в контекст социальными актерами, — элементарную форму социального воспроизводства; (б) существование Dasein, существование жизни перед лицом смерти, и биологическое воспроизводство; (в) долговременное воспроизводство индивидуумов через поколения, преобразование отношений трансформации/медитации, имплицитных в структурные принципы системных организаций. Таким образом, “предметом социальных наук являются социальные практики, упорядоченные в пространстве и во времени”. “Социальная деятельность является повторяющейся”, подчеркивается активный, рефлексивный характер действия. Г. анализирует фундаментальную роль языка в объяснении социальной жизни. Язык неотъемлем от практической повседневной деятельности и в некотором смысле конституирует эту деятельность. Основные положения теории структуризации были подробно развиты в работах по исторической социологии (“Современная критика исторического материализма”, 1981; “Национальное государство и насилие”, 1985; “Условия современности”, 1990). В частности, интерес представляют концепции власти и социальной системы в целом, изложенные в терминах теории структуризации. Фундаментальное предположение Г. в отношении власти состоит в том, что она должна рассматриваться только в контексте пространственно-временных отношений (понимаемых в соот-

ветствии с философской концепцией Хайдеггера) и пониматься как один из элементов среди других в устройстве социальной системы. Причем, полемизируя с Марксом, он утверждает, что понятия власти и свободы не являются оппозиционными. Напротив, власть лежит глубоко в основе природы человеческого агента и, следовательно, “в свободе действовать иначе”. Власть в соответствии с теорией структуризации определяется как порождаемая через воспроизводство структур доминирования. Также Г. выступает против отождествления общества с национальным государством. Скорее следует говорить о “социальных системах и институтах, которые могут быть (а возможно, и нет) ограниченными национальными границами”. В настоящее время существует ряд вторичной литературы, продолжающей развитие теории структуризации Г. (например, И. Дж. Коген, “Теория структуризации”, 1989). Критики Г. обвиняют его в изобретении велосипеда там, где социологические теории социального действия, структуры и изменений уже выработали достаточно ясные варианты ответов. Так же как и Парсонса, его обвиняют в отрыве от эмпирической реальности и научном обскурантизме (например, Дж. Кларк, “Э. Гидденс. Консенсус и полемика”, 1990).

Е. А. Угринович

ГИЙОМ (Guillaume) Гюстав (1883—1960) — французский лингвист, автор идеи и концепции психомеханики языка. Преподавал в Школе Высшего образования в Париже (1938—1960). Основные сочинения: “Проблема артикля и ее разрешение во французском языке” (1919), “Время и глагол” (1929), “Архитектоника времени в классических языках”, “Лекции по лингвистике Гюстава Гийома” (издание их продолжается по сей день), “Принципы теоретической лингвистики” (опубликованы посмертно, 1973) и др. Является создателем теории лингвистического ментализма, которую иначе еще называют феноменологией языка. Свои первые очерчения теория Г. стала обретать в то время, когда в лингвистике начал распространяться структурализм как теория и метод анализа языковых явлений. Из школ структурализма (пражской, французской), а также русского формализма Г. ближе всего была версия Соссюра. Однако тот вариант структурализма, который был предложен Г. в 1919, далеко выходит за рамки структурализма 1920-х и может быть признан одной из первых попыток создания постструктуралистской концепции языка. Основанием для подобной трактовки идеи Г. может служить как то, что он достаточно строго различал понятия структуры и системы (системы и не-системы), так и то, что он стал вводить в лингвистику на целых 30 лет раньше, чем постструктурализм Лакана и Делёза, понятия из

области психологии. Так же как и Соссюр, Г. различает речевую деятельность, язык и речь. Однако в уравнение Соссюра “Речевая деятельность = язык + речь” Г. вносит существенное дополнение — фактор времени, который принципиально меняет представления о том, что есть речевая деятельность. У Г., как и у Соссюра, содержится идея целостности рассматриваемого феномена: язык и речь рассматриваются не отдельно, а представляют особое целое — речевую деятельность. Речевая деятельность, по Г., есть не просто целое, а есть последовательность, а также параллельность языка и речи: языка, присутствующего в нас постоянно в состоянии возможности, и речи, присутствующей в нас время от времени в состоянии действительности. Г. уходит от замкнутого на самого себя языка в структурализме (что впоследствии в постструктурализме выразилось в таких понятиях, как контекстуализм и универсальная текстуальность), обосновывая ту гипотезу, что в основе и языка и речи лежат психомеханизмы. Это означает, что Г. соединяет в одной “языковой игре” семиотические коды психологии и лингвистики. На первый взгляд кажется, что между введением временности в исходную для понимания речевой деятельности формулу и соединением психологических и лингвистических семиотических кодов нет ничего общего. Однако именно понятие времени позволяет снять лингвоцентризм и осуществить выход к феноменологической проблематике — к миру “психических сущностей”. Г. различал те мыслительные операции, из которых следует построение речи, и те, из которых следует построение языка. По аналогии с различием речи и языка Г. различает “факт речи” и “факт языка”. И если с пониманием первого проблем не возникает — “факт речи” тождествен акту речи, который протекает в определенный момент времени и ограничен временными рамками, то “факт языка” — это нечто совсем иное в силу его иного положения в сознании. По Г., он представляет собой психический процесс, который произошел в нас в неопределенном прошлом, о чем у нас нет ни малейшего воспоминания. Очень важную функцию в теории Г. несет на себе различие между психосистематикой языка и психомеханикой языка. Данное различие описывает отношение Г. к проблеме соотношения языка и мышления. Г. отходит от традиционной постановки вопроса, которая проявляется повсеместно, — тождественны или нет мышление и язык, и если нет, то где и как они пересекаются? Г. прибегает к совершенно иной постановке вопроса — он различает собственно мышление и возможность мысленного самослеже-

ния. По Г., язык есть механизм мышления для перехвата своей собственной деятельности. Поэтому то, что мы открываем, изучая язык, — это и есть, по Г., “механизмы перехвата”, схватывания мышлением самого себя. По Г., психосистематика исследует не отношение языка и мышления, а определенные и готовые механизмы, которыми располагает мышление для перехвата самого себя. И если язык представляет собой систему средств, которые “порождены” мышлением для мгновенного перехвата своей собственной деятельности, то изучение языка опосредованно приводит нас к познанию мышления вербальной. Что означает в контексте теории Г. понятие “механический”? Оно означает, что речевая деятельность в своей основе имеет реально протекающие психические процессы. “Психосистематикой” Г. называет науку, изучающую психомеханику мышления. По Г., она представляет собой новую область лингвистики. Г. говорил о том, что лингвист-структуралист должен уметь преобразовывать возможность физического словесного высказывания в возможность мысленного словесного высказывания, а возможность мысленного словесного высказывания в начальную возможность мысленного видения. Интерпретация идей Г. ставит вопрос о существовании в прежнем виде современных парадигм философии и лингвистики. Интерпретация касается не только одной из базовых для философии 20 в. бинарных оппозиций гуманитарного и научного методов познания в духе дильтеевского разграничения “наук о духе” и “наук о природе”, но и менее фундаментальных проблем, например демаркации между методами аналитической философии и феноменологии. Именно в рассмотрении этих вопросов состоит значимость концепции Г. для современной философии. На всем протяжении 20 в. очевиден непрекращающийся спор о методе. Суть его можно свести к следующему: метод “наук о природе” — экспериментальный, метод “наук о духе” — интроспективный или, предположительно, феноменологический. Различие между ними поклонники подобного взгляда на мир видят в разной направленности этих методов: один направлен на “внешний” мир, другой — на “внутренний”. Построения Г. показывают несостоятельность подобного разграничения и обращают внимание на структуру любого “усмотрения” — экспериментального или интроспективного, на то, что в какую бы сторону они ни были “направлены”, они формируются прежде всего в “возможности мысленного видения” и заканчиваются “действительной речью”. Тем самым снимается “разнонаправленность” методов и приходит понимание того, что любой экспери-

ментальный метод в своей основе является глубоко феноменологическим или интроспективным. В 1964 (официально открыт в 1973) в Университете имени Лавалья (Квебек, Канада) был создан Фонд Г. Аналогичный Фонд открыт в Савойском университете (Франция). В 1968 создана Международная ассоциация психомеханики языка.

Ю. В. Баранчик

ГИЛЕМОРФИЗМ (греч. *hile* — материя, *morphe* — форма) — новоевропейское обозначение (окончательно утвердилось в литературе в 19 в. применительно к Аристотелю) осевой семантической конструкции, фундирующей собою античную натурфилософию и заключающейся в трактовке космогенеза (как и любого становления) в качестве оформления исходного субстрата. Досократическая натурфилософия основана на идее последовательной трансформации первоначала (*arche*) в серию сменяющих друг друга миров (версий Космоса), каждый из которых проходит в своей эволюции как стадию становления (космизации как оформления), так и стадию деструкции (хаотизации как утраты формы, т. е. обращения=возвращения в Хаос как “безвидный”). Как пифагорейский “предел”, выраженный в числе, ограничивает и тем самым структурирует беспредельность в процессе становления объекта, так и у Анаксимандра *apeiron* (*ton apeiron* — то, что беспредельно), семантически изоморфный пифагорейской беспредельности, структурируется посредством дифференциации и комбинации пар противоположностей, обретая форму (вид) и — тем самым — определенность. Смысловой осью античной натурфилософии выступает проблема соотношения материи (как *arche*) и формы — с очевидным приматом формы с точки зрения ее креативного потенциала. По оценке Фуко, “можно сказать, что в античности имеешь дело с... волей к форме”. Эта “воля к форме”, вошедшая в плоть и кровь культуры западного типа, исходно была детерминирована осмыслением становления в качестве генезиса как антропоморфно истолкованного “рождения”: “природа... по сути своей такова, что принимает любые отгиски, меняя формы под воздействием того, что в нее входит”, — “воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу” (поздняя реминисценция мифологизма у Платона). Семантическое наложение друг на друга биоморфной и техноморфной моделей космогенеза (см. Античная философия) задает трактовку оформляющего (отцовского) начала как субъекта-создателя, носителя цели (идеи, образа) будущего предмета становления, творимого им “по образу” (образцу). Соотношение мужского и женского космических начал конфигурируется, таким образом, в европейской культуре как структу-

рообразующее противостояние пассивной материи и активной формы, что в перспективе задает такой вектор развития западной философии, который предполагает аксиологический примат духовного (см. Идеализм), в отличие от характерного для древневосточной культуры космического синтетизма энергетического взаимоприкновения оплодотворяющей мужской силы и женской силы плодородия (см. Тантризм, Ян и Инь). При возможности обнаружения семантических аналогов фигуры Г. в древневосточной философии (например, раннебуддистское “если бы... сознание не входило в материнское лono, то откуда было бы взятое в материнском лоне имени и форме?”) тем не менее аксиологическая приоритетность данной трактовки проблемы становления в европейской культурной традиции достаточно очевидна. Античная философия детерминирована в своем возникновении и семантике фундаментальной для европейской традиции акцентировкой субъектной составляющей в структуре базовой субъект-объектной оппозиции, в отличие от древневосточной традиции, акцентирующей объект. Если аграрная (т. е. традиционная восточная) культура мыслила в этом контексте становление как спонтанный процесс изменения объекта (древнекитайские пословицы “урожай не поторопишь”, “не тяни лук за перья” и т. п.), то раннее развитие и дифференциация ремесла задает в древнегреческой культуре понимание ремесленника (*демиурга*) как созидающего объект посредством придания ему нужной формы в процессе трансформаций исходного материала. Пафос формирующего активизма лежит в глубинных основаниях античной культуры (вплоть до канона дорожного строительства, не допускаящего обходящих гору петь и требовавшего прорубать в горе туннель или ступеньки, сохраняя исходный вектор направления). В этом контексте форма оказывается приоритетной (как семантически, так и аксиологически) по отношению к оформляемому субстрату, выступая одновременно и как носитель предметного эйдоса, и как носитель творческого импульса становления. Возникновение, таким образом, мыслится как формирование, а формирование — как оформление извне (привнесение формы). Ремесленно-демиургическое оформление вещи выступает смыслообразующей моделью становления для сократической натурфилософии и Аристотеля: конституирование объекта мыслится как внесение формы в аморфный субстрат, т. е. как результат воздействия на пассивное субстанциальное начало активной формы как структурирующей модели, носителя образа предмета (см. Эйдос). В философии Аристотеля, моделирующего космогенез в категориях техноморфной версии космического процесса (см. Античная философия), акценти-

рованное выделение целевой причины (наряду с материальной, движущей и формальной) фиксирует становление предмета в качестве результата реализации цели как имманентного предмету эйдоса (см. Телеология). Парадигма возникновения как привнесения формы задает в античной культуре вектор трактовки демиурга как творящего вещи из материальной первоосновы мира в акте их гештальтного структурирования, придания им — посредством формы — определенности и “самости” (ср., с одной стороны, с древнекитайской моделью становления самости (“жань”) в процессе взаиморезонирующего взаимодействия объектов однопорядковой общности (“лэй”), а с другой — с формируемой в теизме принципиально монистической парадигмой творения демиургом мира “из ничего” — вне исходного наличного материального субстрата (см. Демиург), что допускает возможность феномена чуда (см. Теургия), в то время как фундаментальная необходимость для становления материальной причины задавала античной натурфилософии вектор осмысления мирового процесса в парадигме естественного закона). Однако если в системе отсчета объекта процесс наложения формы (эйдоса) на аморфный субстрат выступает как становление, то в системе отсчета эйдоса он может быть понят как воплощение, объективация его в материале. Данный аспект Г. представлен в философии Платона, задающей, с одной стороны, онтологическую модель, фундированную механизмом объективации идей, с другой — гносеологическую модель, основанную на принципе “припоминания” как усмотрения эйдоса за искажающей фактурностью материального воплощения. Материя мыслится у Платона именно как лишенность формы, а идея (эйдос) — не в качестве внешней, но в качестве внутренней формы как способ бытия объекта, вне которого объект утрачивает свою самость: идеальные (как в семантическом, так и в оценочном смысле этого слова) эйдосы выступают в качестве не только модельного образца предметов, но и целеполагающего импульса их становления (см. Платон). Аналогично истинное знание трактуется Платоном как фактически распредмечивание (усмотрение “мысленным взором” — сквозь искажающую ткань вещественности) идеи, реконструкция в познающем сознании эйдоса предмета сквозь внешние, случайные, слабо субстратные характеристики (поэта как предметное содержание истинного знания — см. Ноззис и нозма). В пифагорейско-платоновской нумерологии монада обозначала неопределенную (“чистую”) сущность, форму как таковую, в то время как диада — неопределенную и неформальную субстратность. Предметный мир как воплощение обоих названных принципов бытия мыслится как обладающий софийностью, т. е. пре-

исполненностью умопостигаемого в распредмечивании смысла (см. София). В рамках неоплатонизма проблема соотношения материи и формы обретает звучание именно как проблема воплощения, артикулируясь в контексте концепции эманации, задающей мировой процесс как поступательное воплощение трансцендентного Единого (Блага) — в смысле надления его плотью, отягощающей вещественностью, смешения с материей как смешения света с мраком (см. Эманация). Истинное познание как постижение света (Единого, Блага) необходимо предполагает реконструкцию его в сознании в качестве распредмеченного (“как можно говорить о мире, если не увидеть его идею?” — у Плотина). Идеи Г. оказали значительное влияние на развитие европейской философской традиции, включая классический, неклассический и современный типы философствования, задавая структурно-семантическую модель соотношения объектного и не-объектного бытия. Под последним вариативно понималось: 1) — Абсолютное бытие Бога: схоластика моделирует механизм креации как вещественного воплощения исходно наличных идеальных прообразов вещей в мысли Божьей (archetipium у Ансельма Кентерберийского, species в скотизме, visiones у Николая Кузанского и т. п.). В поздней схоластике конституируется парадигма осмысления креации как “развертывания” (explicatio) Бога в предметный мир посредством Божественного “самоограничения” (ср. с эйдетической и структурирующей функцией предела и формы в античной философии); обратным вектором этого процесса выступает “свертывание” (implicatio) мира как снятие им своего предела (наличной предметной определенности — ср. с феноменом апейронизации у Анаксимандра) и возвращение в лоно Абсолюта как беспредельной полноты возможности как потенциальных объективаций (см. Николай Кузанский). Аналогичные Г. семантические фигуры обнаруживают себя и в рамках неоплатонизма в контексте креационной парадигмы онтологии (Г. Мейер, И. Гайзер и др.). 2) — Безличное трансцендентное бытие: немецкой трансцендентально-критической философией (и прежде всего Гегелем) моделируется разворачивание семантического потенциала абсолютной идеи, презентированного в диалектике понятий, посредством объективации его в природном и историческом материале (аналогично explicatio Абсолюта в поздней схоластике), на базе чего познание конституируется как вектор, семантически изоморфный нозетической реконструкции в сознании понятийных структур идеи как эйдотического образа, абстрагированного от его предметного воплощения (человек, по Гегелю, “есть прекрасная и мучительная попытка природы осознать

самое себя”). 3) — Субъектно-сущностное бытие: в марксизме оформляется концепция опредмечивания и распредмечивания, в рамках которой опредмечивание выступает как, с одной стороны, самореализация “родовой сущности” человека, воплощаемой в продуктах деятельности, т. е. объективация в предметах “второй природы” социокультурно артикулированного человеческого целеполагания и “сущностных сил человека” (что восходит к аристотелевскому педалированию онтологизирующего потенциала целевой причины), а распредмечивание мыслится как освоение “логики объекта” в познании и практике (что восходит к прагматологическому истолкованию платоновской концепции нозмы) (см. также Опредмечивание и распредмечивание). В контексте современной философии парадигма Г. утрачивает свою операциональность в онтологических приложениях; однако семантические следы ее влияния (в весьма специфической аранжировке) могут быть обнаружены в гуссерлианской “эйдологии” (трактатка Гуссерлем species, нозетическое “усмотрение сущности” как предмет “интеллектуальной интуиции” — см. Ноззис и нозма). В современной парадигмальной модели нелинейных динамик — как в естественнонаучной (синергетика), так и в гуманитарной (постмодернизм) ее версиях — осуществляется радикальный поворот от гештальтной матрицы Г., в течение многих веков фундировавшей западноевропейскую традицию, к идеям самоорганизации среды. Так, по формулировке Пригожина, становление синергетической исследовательской парадигмы знаменовало собой переход от трактовки изменения как апплидируемого на “пассивное бытие” к пониманию изменения как самоорганизации: переход “от бытия к становлению” (Пригожин, И. Стенгерс). В контексте синергетической концепции самоорганизации “материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою “волю” и многосторонность” (А. Баблянец). С определенной долей условности аналогичный семантический фигурам Г. гештальт может быть усмотрен и в постмодернистских стратегиях отношения к тексту: процедуры деконструкции (в моменте произвольной центрации) и означивания текста, плюрализм нарративных практик (см. Нарратив) и т. д. Однако в целом постмодернизм связывает Г. с традицией классической метафизики (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), основанной на оппозиции субстрата и формы (“компарс” в терминологии Делёза и Гваттари), про-

тивопоставляя этому комплексу номатологически понятий “диспарс” как основанный на оппозиции материи и силы. Аналогичная тенденция выражается и в дискредитации понятия оформленности в постмодернизме (от “стагнации форм” и “алиби формы” у Бодрийяра до идеи децентрации у Деррида — см. Ацентризм).

М. А. Можейко

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

в состояние движения. В понимании сознания, психики человека и животных Г. (приписывающий всей материи способность ощущать) являл собой наивную попытку отыскать корни психических явлений в материальном мире.

Е. В. Петушкова

ГИПАТИЯ, Ипатия (Hypatia) Александрийская (370—415) — греческий математик, философ. Руководительница школы неоплатоников в Александрии. Активно занималась просветительской и полемической деятельностью, автор комментариев к Диофанту и Аполлонии Пергамскому. Замучена христианами фанатиками. Описания гибели Г. неоднократно использовались (наряду с именем Бруно) в полемике атеистов с церковью.

А. А. Грицанов

ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЬ — понятие философии постмодернизма, выражающее принципиальный отказ от идеи линейности в пользу идеи скачкообразного чередования эпистем (Фуко). Феномены истины, адекватности, реальности перестают восприниматься в качестве онтологически фундированных и воспринимаются в качестве феноменов символического порядка (см. Постмодернистская чувствительность). В рамках концепции “постистории” (см. Постистория) оформляется интенция отказа от традиционного исторического сознания и ориентация на трактовку субъекта в контексте “внеаходимости” применительно к историческому процессу. В подобном семантическом пространстве феномен реальности обретает характеристики Г., в рамках которой оригинал и копия (подделка) сосуществуют в одном культурном контексте (см. Симуляция). Таким путем постмодернизм выводит человека из-под диктата одной определенной культуры: транскультурный мир располагается не в зоне директории по отношению к наличным культурам, но одновременно внутри их всех. Транскультура отнюдь не определяется как аддитивная сумма содержаний наличных культур, предлагая процессуальность их игровых модификаций. Современное общество конституируется как общество тотальной зрелищности — так называемая витро-культура (ср. ницшеанскую констатацию “исторической болезни” европейской цивилизации, собирающей в своих музеях осколки прошлых культур, — см. Руины). Согласно Бодрийяру, закончилась не только история, но и сама реальность, уступив место симулятивной Г. симулякр (см. Симулякр). Аналогично, согласно позиции Эко, мир культуры предстает в современном своем виде как совокупность знаковых систем, принципиально не соотносимых с внесемiotической сферой. Одна из основных идей Эко относительно культурного пространства — это идея “отсутству-

ющей структуры”: знаки культуры, в которой мы живем, перманентно открыты для интерпретации — любая человеческая деятельность связана с интерпретацией знаков и практически исчерпывается ею (см. Интерпретация, Экспериментация). Таким образом, в культуре постмодерна статус знака и статус объекта оказываются неразличимы (Бодрийяр фиксирует эту ситуацию посредством метафоры “злой демон образов”). Фактически Г. может быть оценена как реакция культуры на собственную тотальную симуляционность: американские восковые панорамы исторических событий в натуральную величину, Диснейленд и т. п. — “Hyper reality” как новая идеология, созидаящая собственную мифологию. Г. фальсифицирует субъекта как потребителя, фальсифицирует желание покупать, которое принимается за реальное (см. Логика Пер-Нуэля). В пространстве Г. желания оказываются продуктом манипуляций, вкус и стиль — результатом своего рода идеологической экспансии социальности в индивидуальное сознание. По оценке Эко, атрибутивной характеристикой Г. является то, что она заставляет поверить: именно такой и должна быть подлинная реальность. Диснейленд — зона безусловной пассивности: познание его “действительности” возможно лишь благодаря имитациям “действительности”, которая сама по себе носит симуляционный характер. В очерченном семантическом пространстве как потребление продукции шоу-бизнеса, так и уклонение от него реализуют себя внутри Г., задающей исчерпывающее измерение бытия сознания (ср. со сформулированной в контексте концепции Франкфуртской школы идеей “одномерного человека”, трагедия которого заключается в невозможности осознания собственной одномерности). Идея Г. оценивается современной постмодернистской рефлексией в качестве одной из фундаментальных (Д. Лион). (См. Виртуальная реальность.)

Е. П. Коротченко

ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ (греч. *hypostasis* — сущность, субстанция) — 1) рассмотрение абстрактных объектов (см. Абстрактное), не обладающих временным и пространственным онтологическими статусами, в качестве непосредственных объектов человеческого мышления. Вневременность и внепространственность гипостазированных объектов отличает их от эмпирических объектов внешнего мира, обладающих пространственно-временными характеристиками. Г. есть процесс осмысления в заданной системе категорий объекта рефлексии, наделенного исключительным, несвойственным ему статусом (например, понятие “число” в пифагорействе, “диалог” в философии Левинаса и др.); 2) логико-семантическая ошибка, связанная с непра-

вильным употреблением так называемых “мнимых” имен, или ономатоидов (греч. “онома” — имя, “онома-тоид” — нечто похожее на имя), не обозначающих конкретные объекты (например, “справедливость”, “право”, “обязательство”, “равенство” и т. д. не являются именами конкретных предметов). Результатом признания мнимых имен в качестве действительных при одинаковом понимании существования их денотатов (см. Денотат) является их “мнимого” названия. Путем Г. создавалась, например, философия права, содержащая постулаты об идеальном право-порядке, совершенных нормах и т. д. Вторым источником логико-семантического Г. является платоновская интерпретация наименований, которые считаются общими не по названию, а по пониманию. Г. находится в зависимости от понимания смысла имени. Ситуации, в которых единичная интенция заменяется интенцией общей, являются контекстами Г. Именованиям общей интенции соответствуют не только отдельные объекты, т. е. десигнаты (см. Десигнат), но и общие абстрактные объекты, т. е. денотаты. Например, величина площади круга $S = \pi R^2$ зависит от иррационального числа π и может существовать только как гипостазированный объект.

С. В. Воробьева

ГИПОТЕЗА (греч. hypothesis — основание, предположение) — форма организации научного знания, обеспечивающая движение к новому знанию, выводящая за рамки наличного (имеющегося) знания и способствующая (в отдельных случаях) реализации новой идеи (концептуальная схема как экспликация идеи, как “общая Г.” теории). Функционально оформляется как предварительное объяснение некоторого явления или группы явлений. Строится, исходя из предположения об имплицитном существовании некоторого отношения порядка, реализуемого как последовательность чередования явлений, позволяющих (при соблюдении норм и правил процедуры) делать заключения (выводы, предположения) о структуре объектов, характере и тесноте (существенности) фиксируемых связей объектов, признаков, параметров и т. д., детерминированности одних явлений другими. Логически формулируется по схеме условно-категорического умозаключения, в котором нужно подтвердить или опровергнуть определенную посылку. В этом смысле Г. выглядит как положение, которое с логической необходимостью следует из имеющегося знания, но выходит за его пределы (границы) и является переформулировкой нарушенной и разрешаемой проблемы. Процессуально Г. (как переход от неизвестного, проблемного к известному, гипотетически предполагаемому) строится как алгоритм реализации исследовательской цели с возможным

выходом на практическое решение. Тем самым Г. предзадает внутреннюю логику развертывания знания. В большинстве случаев это логика обоснования какого-либо положения, иногда — логика открытия (предположение о существовании некоторого явления). Г. — такая форма нормативно-процессуальной организации знания, которая не может быть непосредственно оценена с точки зрения ее истинности или ложности. Она задает некоторое поле неопределенности. Снятие этой неопределенности и происходит в ходе теоретического (логического) обоснования (доказательства) Г. и (или) ее опытного подтверждения или опровержения, т. е. эмпирического обоснования. Предположения, оформленные как Г., всегда вероятностны (и в этом отношении в той или иной мере неопределенны); процедуры обоснования (проверки) исходных исследовательских Г. всегда есть шаги по уменьшению этой неопределенности, в пределе — по ее снятию вообще, что позволило бы изменить статус знания достоверного (теоретического), а тем самым преодолеть нормативно-процессуальные ограничения гипотетического знания (т. е. “ликвидировать” Г. как форму знания в данном конкретном исследовании и (или) теории). Однако в современной методологии науки данная установка все больше рассматривается как принципиально полностью не реализуемая ни в одной научной теории, которая сама трактуется как совокупность (структурность и организованность) гипотетических конструктов, связанных (в идеале) отношениями выводимости. В этом контексте в научном знании (теории, программе) различают инвариантное ядро и ее периферийный “защитный пояс”, открытый вовне, зависимый от вновь появляющихся данных и нуждающийся в постоянном переформулировании своих положений, их постоянном переобосновании. Таким образом, “периферия” принципиально оформляется как проблемно-гипотетическое знание, граница которого с “ядром” всегда достаточно условна, конвенциональна. В то же время акцент на обоснование соответственных гипотетических положений внутри теории все больше заменяется акцентом на дискредитацию конкурирующих теорий, а сами теории начинают пониматься как принимаемые на веру паттерны, как возможные точки зрения на определенные предметные области, т. е. само научное знание начинает трактоваться как принципиально гипотетическое (содержащее в себе неустраняемый момент неопределенности, разрешаемый конвенционально и (или) процессуально). “Гипотетизация” знания приводит к актуализации его деятельностно-технологических аспектов за счет работы с его содержанием. Тем самым можно утверждать (с известной долей условности), что

научное знание имеет дело скорее не с реальными событиями, а с анализом объективных возможностей тех или иных событий. Оно способно снимать (преодолевать) собственную проблемность, но не собственную вероятностность, что неизбежно ведет к его новой проблематизации. Поворотной точкой к такому подходу можно считать перенесение акцентов с процедуры верификации на процедуры фальсификации знания (см. Верификация, Фальсификация), со схем вывода, ориентированных на подтверждение Г., на схемы вывода, ориентированные на опровержение Г. Подтверждение следствия из Г. способствует лишь увеличению правдоподобности суждения, отрицание же следствия способно поставить под сомнение само основание Г. Опровержение обладает большим эвристическим потенциалом, чем подтверждение, которое всегда проблематично, — любое научное положение, пока оно не опровергнуто, может быть рассмотрено как Г. (оно всегда есть “вопросание”, сформулированное по определенным правилам и нормам в соответствии с тем или иным идеалом знания и “построенное” как адекватная исследовательской ситуации процедура). Необходимо различать Г.-основания и выводимые из них Г.-следствия, которые, собственно, и подвергаются процедурам обоснования. При этом неподтверждение одного из следствий не есть достаточное условие для опровержения Г.-основания. Хотя она и ставится под сомнение, речь идет, скорее, о проблематизации процедуры построения системы Г. с параллельными повторной экспликацией содержания (вплоть до его переформулирования-переинтерпретации) и проверкой формальной правильности организации собственной процедуры. (В той или иной мере справедливо, что работа с гипотетическим по статусу знанием есть работа со знанием в процедурном режиме.) Теоретическое обоснование Г. предполагает ее проверку на непротиворечивость, установление ее принципиальной проверяемости, выявление ее приложимости к исследуемому классу явлений, исследование ее выводимости из более общих теоретических положений, оценку ее вписываемости в теорию через возможную перестройку последней. Эмпирическое обоснование Г. предполагает или наблюдение явлений, описываемых Г. (что редко возможно), или работу по соотношению следствия из Г. с наличными и обнаруживаемыми данными опыта. Работа с процедурами обоснования Г. выработала в научной практике установки на продуцирование возможно большего числа взаимосвязанных Г., с одной стороны, и на установление возможно большего числа референтов (эмпирических индикаторов) для каждой Г. — с другой. В мето-

логии науки наработан ряд качественных параметров, которым должно удовлетворять правильно сформулированная Г. Среди них можно назвать параметры: общности (более предпочтительными полагаются Г. с охватом большого количества объектов); сложности (определение оптимума включаемых в структуру Г. факторов); специфицируемости (установление различных значений для каждого из факторов, включенных в структуру Г.); детерминированности (фактор тем более детерминирован, чем больше количество наблюдений учтено); фальсифицируемости и проверяемости (установление границ неопределенности Г.); коммуникативности (содержательная и процессуальная согласованность Г. внутри знания с установленными — уже обоснованными — положениями); предсказуемости (на основе имеющихся данных и знания); воспроизводимости и устойчивости (меры объективности и достоверности Г.). Особо оговариваются процедурные требования к Г. — ее принципиальная реализуемость на данном уровне знания и данными средствами, избегание в ней оценочных суждений, отсутствие в ней непроинтерпретированных понятий, минимизация в ней различных ограничений и допущений. Процедуры специфицируются для различных классов (типов) Г.: основных и неосновных (ориентирующихся на разные исследовательские задачи), первичных и вторичных (возникающих на базе или взамен первых), а главное — структурных (ориентированных на выявление структур, свойств, характера связей объекта), функциональных (ориентированных на определение степени тесноты связей и взаимодействий внутри определенной целостности), объяснительных (причинно-следственных). В ряде типологий к объяснительным относят и функциональные Г., в других типологиях их объединяют вместе со структурными в тип (класс) описательных Г. (в обеих типологиях структурные Г. квалифицируются как описательные). (См. также Гипотетико-дедуктивный метод, Наука, Нуль-гипотеза, Теория.)

В. Л. Абушенко

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД — метод получения нового знания и метод развертывания теории, сущность которого заключается в создании дедуктивно-связанных между собой гипотез, из которых выводятся (дедудцируются) в конечном итоге утверждения об эмпирических фактах. В основе метода лежит постулат о том, что развитое теоретическое знание строится не за счет процедур индуктивного обобщения данных и фактов, т. е. “снизу”, а развертывается как бы “сверху” по отношению к последним. Можно выделить три этапа в реализации этого

метода: 1) построение связной, целостной, дедуктивно-соподчиненной системы гипотез; 2) процедуру верификации или фальсификации этой системы; 3) уточнение и конкретизацию исходной конструкции. В любой дедуктивно-развернутой системе выделяют два яруса гипотез — верхний и нижний. Гипотезы последнего выступают как следствия к гипотезе(-ам) верхнего яруса, и именно они подлежат эмпирическому обоснованию (в свою очередь, гипотезы нижнего яруса могут быть иерархизированы), но при этом проверку проходит вся гипотетико-дедуктивная система как целостность, что делает процесс переформулировки гипотез весьма сложной исследовательской процедурой. Рассогласование конструкции с опытом еще не означает, что в ней неверны все гипотетические положения. Однако опыт свидетельствует против всей системы гипотез одновременно, не позволяя, как правило, выявить, какой именно ее элемент ставится под сомнение. Как правило, “давление” фактов не распространяется на гипотезы верхнего яруса (“ядро системы”), а относятся к периферии системы — промежуточному между данными и ядром слою гипотез. Появление новых фактов приводит чаще всего к формулированию дополнительных гипотез *ad hoc* с тем, чтобы ассимилировать то, что необъяснимо из изначальной системы гипотез. Однако чрезмерное возрастание гипотез *ad hoc* свидетельствует о серьезных изъянах в ядре теории. В конечном итоге это выливается в необходимость формулировки новой гипотетико-дедуктивной “конструкции”, способной объяснить изучаемые факты без введения дополнительных гипотез и, кроме того, предсказать новые факты (как правило, выдвигается сразу несколько конкурирующих теорий). В современной методологии науки конкуренция гипотетико-дедуктивных систем рассматривается как борьба различных исследовательских программ. Победившая система получает статус “более эвристически сильной”. Г.-Д. м. может выступать в двух разновидностях: 1) он может быть способом построения системы содержательных гипотез с последующим (возможным) их выражением в языке математики (изначально вводится система содержательных понятий); 2) он может быть способом создания формальной системы с последующей ее содержательной интерпретацией (изначально вводится математический аппарат). Последний путь развертывания гипотетико-дедуктивной системы получил название метода математической гипотезы (или математической экстраполяции). (См. Гипотеза, Теория, Аксиоматический метод.)

В. Л. Абушенко

ГЛАКМАН (Gluckman) Макс (1911—1975) — британский антрополог. Родился в Южной Африке в еврейской семье, эмигрировавшей из Российской

империи. Эти обстоятельства в дальнейшем сильно повлияли на формирование мировоззрения Г., который с большим сочувствием относился к негритянскому населению и резко критиковал политическую систему Южной Африки. Изучал право и антропологию в Университете Витватерсранд (Witwatersrand) и Оксфорде. Докторская диссертация по антропологии (1938) посвящена роли религиозных ритуалов в поддержании социального порядка у народов банту. В 1949—1971 — профессор и декан созданного им же факультета антропологии в Манчестерском университете. Организатор знаменитых Манчестерских семинаров, посвященных анализу полевых этнографических материалов. Научную известность Г. приобрел благодаря исследованиям, посвященным роли конфликта в социальной жизни традиционного общества. Взгляды Г. формировались под влиянием идей Дюркгейма и Радклифф-Брауна. Г. отталкивался от их положений о том, что общество представляет собой моральный порядок, способный сохранять себя, несмотря на конфликты между его членами, преследующими собственные интересы и даже восстающих против социального принуждения. Вместе с тем Г. считал, что конфликты представляют собой нормальные (и даже “здоровые”) явления социальной жизни, вполне совместимые с поддержанием социального порядка. По Г., конфликты, включенные в структуру общественных взаимоотношений на протяжении длительного периода времени, на самом деле ведут к воспроизводству общественной солидарности. Кровная вражда, ненависть к социальным лидерам, отчужденность во внутрисемейных отношениях, колдовство и даже система апартеида — все это, по Г., лишь “зерно для помолы на социальной мельнице”. Социальный порядок представлялся Г. как баланс различных форм взаимозависимостей. В конкретных социальных ситуациях конфликт может быть уравновешен дополнительными формами зависимости между его участниками. Даже бунт, протекающий в рамках “ритуала восстания”, способствует укреплению традиционного социального порядка. Такой подход к феномену конфликта не означает, что Г. не понимал значения социальных потрясений, приводящих к полному изменению социальной структуры общества. Такие явления оставались вне поля его зрения как антрополога, занимавшегося изучением социальных структур традиционного общества. Основные сочинения: “Обычай и конфликт в Африке” (1955); “Очерки о ритуале социальных отношений” (1962); “Порядок и бунт в племенной Африке” (1963) и др.

П. В. Терешкович

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ — проблемное поле, отражающее совокупность жизненно важных проблем современного

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

гия, Экологический кризис, Экстремальная ситуация.)

П. А. Водопьянов

ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ — собирательное понятие, посредством которого обозначают ряд различных направлений, течений, школ и концепций психологии, придающих особое значение деятельности и исследованию разнообразных бессознательных компонентов, механизмов и процессов, скрытых в глубинах психики человека. Обычно к Г. П. относят психоанализ Фрейда, индивидуальную психологию Адлера, аналитическую психологию Юнга, неопрецидизм (Хорни, Фромм и др.). Иногда — эгопсихологию А. Фрейд, экзистенциальный анализ Бинсвангера, гормическую психологию У. Мак-Дугалла, психосоматику Ф. Александера, неопсихологию Г. Шульц-Генке и др. Понятие Г. П. было введено в научный оборот в конце 19 в. швейцарским психиатром Э. Блейлером для обозначения отрасли психологии, исследующей феномен бессознательного.

В. И. Овчаренко

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. gnosis — знание, logos — учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, — теория познания. В отличие от эпистемологии, Г. рассматривает процесс познания с точки зрения отношений субъекта познания (исследователя) к объекту познания (исследуемому объекту) или в категориальной оппозиции “субъект — объект”. Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или практико-познавательным) отношением. Основной круг гносеологической проблематики очерчивается посредством таких проблем, как интерпретация субъекта и объекта познания, структура познавательного процесса, проблема истины и ее критерия, проблема форм и методов познания и др. Для античной философии характерно представление о единстве предмета и знания о нем, а также о познавательном процессе как содержательном конфигурировании предметов и соответственно фокусировка внимания на функциональной трансформации предметности в содержании знания. В рамках средневековой схоластики проблематика Г. получает более дифференцированное развитие, оформляются многие компоненты категориального аппарата классической Г., попытки же обосновать возможность совмещения учения Аристотеля с христианской догматикой приводят к оформлению концепции двойственной истины, фактически эксплицитно формирующей идею о парадигмальности познавательных процедур и возможной множественности пара-

дигм. Такие направления схоластики, как реализм, номинализм и концептуализм, задают различные модели познавательного процесса. Становление опытного естествознания, остро зафиксировав проблему способа достижения истинного знания, инспирировало конституирование оппозиции “сенсуализм — рационализм”, а затем и “эмпиризм — рационализм” (17—18 вв.). Статус актуальности приобретает проблема активности субъекта в познавательном процессе (Беркли, Юм). Гносеологизм как заданная Кантом ориентация на выделение субъективных оснований познания сыграл важную роль в предопределении ценностных установок натуралистической эпистемологии, утверждавших целью познания достижение абсолютной истины, а также в критике метафизических философских построений. Различение содержания и форм мышления в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии выдвинуло проблему множественности оснований познания и относительности истины. Отказ от метафизики, с одной стороны, и бурное развитие естественных наук, с другой, выдвинули именно познавательное отношение к миру в центр философии. Гносеологическая проблематика становится определяющей для неокантианства и позитивизма. Основания познавательной деятельности классическая Г. связывает с “изолированным субъектом”. Сознание такого субъекта прозрачно само для себя и является последним источником достоверности. В таких полаганиях действительность знания и его содержание оказываются ограниченными рамками индивидуального сознания. Это препятствует выделению категориальных характеристик знания и приводит к психологизму (субъективизму). Пытаясь преодолеть ограничения исходных абстракций, философы были вынуждены либо принимать формально-онтологические допущения и принципы (“врожденные идеи” Декарта, “априорные формы” Канта), либо генерализовать категорию “самосознание”, придавая ей статус онтологии (Фихте, Гегель, Шеллинг). Тем не менее принципиальная ограниченность исходных гносеологических абстракций и допущений осознавалась все больше. Особую роль в этом процессе сыграла методологическая рефлексия развития гуманитарных наук, в которых взаимодействие исследователя с исследуемой действительностью строится принципиально иначе, чем в естественных науках. Критика оснований классической философии, развернувшаяся с конца 19 в. и продолжающаяся по сей день, привела к ломке традиционных представлений Г. и к отказу от абстракций “самосознающего” и “изолированного” субъекта. Совре-

менные исследования познания, фиксируя ограничения субъект-объектных схем, вводят в качестве исходных иные структурные расчленения и абстракции: предметную деятельность (“практика”), культурную норму (“парадигма”), язык и др. Традиционная гносеологическая проблематика включается при этом в более широкий социокультурный контекст и соответственно более широко системе понятий. Центральную позицию в рамках Г. занимает методология науки и эпистемология. (См. также *Наука, Научная картина мира.*)

А. Ю. Бабайцев

ГНОСТИЦИЗМ (греч. *gnosis* — познание, знание) — эклектическое религиозно-философское течение поздней античности, выступившее одной из культурных форм связи оформившегося христианства с мифо-философским эллинистическим фоном и верованиями иудаизма, зороастризма, вавилонских мистериальных культов. Основные источники изучения — гностические сочинения из архива Наг-Хаммади (обнаружены в 1945), а также фрагменты гностиков в трудах христианских критиков и текстах раннехристианских и средневековых ересей. Г. возникает в 1 в. и проходит в своем развитии три этапа: 1) ранний Г., противоречиво сочетающий в себе несистематизированные разнородные элементы античных мифов и библейских сюжетов (например, культ змия у офитов, восходящий, с одной стороны, к архаической мифологеме крылатого змея, олицетворявшего собой единство земли и неба как космогонических прародителей, а с другой — к символу библейского змия, разрушившего райскую гармонию); 2) зрелый Г. 1—2 вв. — классические гностические системы Валентина (Египет) и Василида (Сирия), а также Карпократа Александрийского, Сатурнина Сирийского и Маркиона Понтийского; иногда к Г. относят и так называемый 3) поздний Г. — христианские дуалистические ереси средневековья (павликянство, богомилство, альбигойские ереси катаров и вальденсов). Концепция знания (“гнозиса”) задает основную проблематику Г., центрирующуюся вокруг вопроса о сущности человека и его духовного предназначения. По формулировке Феодота, роль гнозиса заключается в способности дать ответ на извечные человеческие вопросы: “Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?”. Однако это ценностно-семантическое ядро гностического учения вытекает из общей космологической проблемы, унаследованной Г. от античной философской классики (см. *Античная философия*) и — опосредовано — от мифологии (см. *Мифология*), а имен-

но проблемы бинарной мировой оппозиции, понимаемой как напряженное противостояние и связь материального (земного, материнского) и небесного начал (см. *Бинаризм*). В космологии мифа их связь понималась как сакральный брак, имеющий креационную семантику (см. *Любовь*). Эта парадигма созидательного взаимопроникновения космических структур сохранена и в античной философии, хотя решена в совершенно новом смысле и ключом. Так, у Платона единство материального и идеального миров обеспечивается двумя каналами: от мира идей к миру вещей (вектор “вниз”) — воплощение, и от мира сотворенного к миру совершенства (“вверх”) — познание. Первый канал (“вниз”) фактически является креационным, второй (“вверх”) оформляется Платоном как узнавание (“припоминание”) абсолютного образца в совершенном творении (“любовь к узренной красоте”) и последующее восхождение по лестнице любви и красоты “к самому прекрасному вверх” — вплоть до постижения истины в абсолютной идее совершенства (см. *Платон, Эйдос, Красота*). В неоплатонизме (см. *Неоплатонизм*) креационный вектор сохраняет свою интегрирующую семантику; что же касается вектора “вверх”, то он наполняется новым смыслом: восхождение от земного брэнного мира к единственному возможно на пути экстатической сыновней любви к творцу, разрешающейся в созерцании источника сущего. Запутавшись в тенетах земных соблазнов, ослепшая душа отвращается от Бога (типичная метафора у Плотина: дева “ослепляется браком” и забывает отца, ибо дочерняя любовь — небесная, земная же “низменна, подобно блуднице”). Разрыв земного и небесного (в новом понимании) начал практически намечен. В христианской интерпретации бинарная оппозиция космических структур оказалась аксиологически нагруженной и переосмыслена как дуальность “дольнего” и “горнего”; накладываясь на традиционную космологическую парадигму, христианство обуславливает интерпретацию соединительной вертикали от Бога к миру уже не как космогенез и даже не как эманацию Бога в мир, но как творение. Актуальной для христианства оказывается и философская проблематика, касающаяся вектора “снизу — вверх”, однако под воздействием новых мировоззренческих смыслов от платоновской лестницы любви и красоты осталась лишь первая ступень любви к ближнему и последняя — любовь к Творцу: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено. Принцип антикосмического дуализма и выступает основой гностической модели мира: мир есть антипод Божий. Переосмысление античной идеи эманации (см. *Эманация*) первоначала также сдвинуло акценты в сторону антикосмизма: мир остается иерар-

хично организованным, но эманулирующие сущности служат не единению, а изоляции Бога и мира. Сущность первоначала, порождающего эманации, посредством познания последних не постигается и остается сокровенной. Количество этих промежуточных звеньев в гностических концепциях, как правило, достаточно велико: от 33 у Валентина до 365 у Василида. Так, в системе Валентина лежит идея абсолютной полноты — Плеромы, проявляющей себя в серии зонов (см. *Эон*). Плерома, в сущности, выступает типологическим аналогом античного апейрона: из нее происходит и в нее возвращаются все, способное к становлению. “На незримых и несказанных высотах” (которые удобно было бы описать в терминологии трансцендентализма) пребывает Глубина — совершенный эон первоначала. Непостижимое содержание Глубины конституируется в Молчание (ср. с основоположением мистики: божественное откровение “несказанно”, т. е. неинтерсубъективно и невыразимо вербально — см. *Мистика, Откровение*). “Постижение же становится началом всего”, порождая Ум и его объективацию — Истину (типологическая параллель будущего кантрианского разрыва “вещи-в-себе” и априорных форм как начала познания — см. *Кант*). Оплодотворяя друг друга, Ум и Истина порождают Смысл и Жизнь, которые, в свою очередь, порождают Человека и Церковь (т. е. общество). Названные четыре пары зонов составляют священную огдоаду. Затем Смысл и Жизнь порождают еще десять зонов (священная декада), а Человек и Церковь — еще двенадцать (священная додекада). Все 30 зонов составляют выраженную полноту бытия — Плерому. Круг, казалось бы, замкнулся. Однако последним из 30 зонов выступает женский эон — София, возгорающийся пламенным желанием непосредственно созерцать Первоотца — Глубину (“ступня своего желанного”), т. е. постичь истину (ср. мифологическую параллель сакрального брака, неоплатоническую концепцию возврата к отцу на путях познания и сыновней любви). Принципиальная асимптотичность этого порыва повергает Софию в состояние “недоумения, печали, страха и изменения”. Последнее чревато возникновением Ахамот, которая есть объективированное желание познания, бесформенное дитяще неудовлетворенного алкания истины. Кроме того, страстная устремленность Софии задает для нее самой опасную перспективу растворения во всеобщей субстанции, — однако безграничная векторность встречает Предел, возвращающий Софию на ее место в структурной иерархии зонов. Интерпретация гностиками Предела носит фактически христианский характер: он понимается как Очиститель (Искупитель) и символизируется фигурой креста; с его искупительной ролью связано

появление двух новых эонов — Христа и Духа Святого. Упорядочивание (со встречей мятежной Софией Предела) эонов инспирирует у них вспышку творческого потенциала — в акте откровения и единения эоны порождают особый эон (“совокупный плод Плеромы”), причастный генетически и содержательно ко всем эонам и потому именуемый Все (гностический тезис “все в каждом и каждый во всем”) как семантическая параллель античного префронтализма и идеи всеединства в христианстве). Однако гармония неполна, ибо Ахамот, будучи исторгнутой из Плеромы, пребывает во мраке (ср.: идентификация мрака и хаоса в античной культуре, символика света в христианстве). Во спасение Христос вкладывает в нее бессознательную идею Плеромы (аналог античных “врожденных идей”), дабы избавить ее от безысходности скалярного покая, дав ей ощутить скорбь разлуки с Плеромой и “светлое предощущение вечной жизни”. Этот заданный Христом вектор устремляет Ахамот вслед за Христом в Плерому, но Предел-Крест удерживает ее. Ахамот подвергается в состоянии “смятенной страсти”, сама будучи объективацией страстного порыва Софии к знанию. Таким образом, если первый акт гностико-космологической трагедии был связан с неудовлетворенным желанием Софии истины, то героиней второго ее акта является Ахамот в ее стремлении к выразителю этой истины. Ее неудовлетворенная страсть материализуется в объективный мир: вода есть слезы Ахамот по утраченному Христу, свет — сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее окаменевшая скорбь — твердь земная, етс. А когда в ответ на мольбы Ахамот из Плеромы ей был послан Утешитель (Параклет), то от созерцания его и сопровождающих его ангелов она произвела свое высшее порождение — духовное начало. Именно из этих материального и духовного порождений Ахамот Демиург творит земной мир, противостоящий миру эонов. В этом контексте и оформляется акцентированное в Г. учение о человеке как средоточии мирового процесса: с одной стороны, он сотворен и тварен, а потому укоренен в мире темных сил, с другой же — душа его есть производное от умопостигаемого мира эонов, она надприродна и несет в себе свет божественной полноты Плеромы. Человек причастен ко всем началам, а потому занимает исключительное положение в мире, имея высшее предназначение. Г. задает трихотомию плотских, душевных и духовных людей, т. е. соответственно тех, в ком реализуется только плотское начало (материальное порождение Ахамот); тех, в ком реализуется полученная от Демиурга способность к различению и выбору добра и зла; и, наконец, тех, в ком реализуется духовное порождение Ахамот, воплощающее ее порыв к истине. Это

духовное начало, вложенное в душу духовного человека, и есть гнозис — знание, проявляющееся в устремлении, зовущее к избавлению от уз греховной материальности и указующее путь к спасению. С конституированием христианской ортодоксии (см. Ортодоксия, Христианство, Теология) Г. оттесняется на идеологическую периферию и в середине века проявляет себя лишь в качестве семантического аспекта ересей. Так, например, концепция катаров (“чистых”) основывается на принципе радикального дуализма: материя объявляется абсолютным злом, а плотский грех — максимальным из грехов, беременная женщина мыслится как находящаяся на особом попечении дьявола, и именно он творит плоть от плоти и дух от духа в утробе ее. Трактовка в таком аксиологическом контексте феномена непорочного зачатия приобретает рафинированно спекулятивный смысл: Христос (“слово Божье”) входит в ухо Марии и сходит с уст ее (парафраза текста 44 псалма: “Слыши... и приклони ухо твое...”). Вошедший в классический христианский обиход термин “апокриф” исходно был введен для обозначения эзотерических текстов Г. (см. Апокрифы). Развитие Г. оказало серьезное влияние на эволюцию альтернативных христианских течений западноевропейской культуры (см. Альбигойская ересь); мандеизм как оформившееся во 2—3 вв. на семитско-вавилонской культурной основе ответвление Г. (арамейское manda — знание) сохранился в контексте восточной культуры (ныне в Иране) до наших дней. (См. также София, Эон.)

М. А. Можейко

ГОББС (Hobbes) Томас (1588—1679) — английский государственный деятель и философ. Окончил Оксфордский университет (1608). В 17 лет, получив звание бакалавра, начал чтение лекций по логике. С 1613 — секретарь у Ф. Бэкона. Основные сочинения: “Элементы законов, естественных и политических” (1640); философская трилогия “Основы философии” (1640—1658): “Философские элементы учения о гражданине” (1642), “О теле” (1655), “О человеке” (1658); “Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского” (1651); “О свободе и необходимости” (1654), “Бегемот, или Долгий парламент” (1668) и др. Г. стремился создать целостную философскую мирообъясняющую систему, выстроенную вокруг трех основных понятий: Человек; Тело; Гражданин. Философия, по Г., — “познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия или явления из известных нам причин или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий”. При этом, согласно Г., под рассуждением подразумевается

“исчисление”. “Вычислить — значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать или вычитать”. Речь у Г. шла об операциях с понятиями, складывая или вычитая которые (сумма понятий: “четырёхугольник”, “прямоугольный”, “равносторонний” — это “квадрат”) люди мыслят. “Тело”, по Г., — нечто, имеющее свойства; то, что возникает и гибнет, а также совокупность определенных вещей и явлений. Философия у Г. включает философию природы и философию государства (состоящую из двух разделов: “этика” и “политика”). Для улучшения жизни людей философия, по Г., призвана постигать явления и следствия из их причин и одновременно при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Г. отрицал существование душ как специфических субстанций, признавал материальные тела в качестве единой субстанции, утверждал, что вера в Бога — плод воображения (“мы не имеем никакой идеи образа Бога...”). Г. отлучил от философии теологию, учения об ангелах, любые знания — продукты “божественного внушения и откровения”. Познание вырастает из ощущений (либо непосредственно данных, либо в виде воспоминаний, сохраняющихся благодаря конвенционально конструируемым знакам и именам). Индивидуальное познание смутное, хаотичное, имманентно слабое. Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает “метки”, фиксирует их, воспроизводит в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится цельным, перманентным процессом. Как существо общественное, человек преобразует “метки” в “знаки”: “первые имеют значение для нас самих, последние же — для других”. Мышление оперирует “реальностями знаков” — именами. Общие понятия, согласно Г., — “имена имен”. Время, по Г., — “образ движения” в его последовательности. “Реальностью познания” выступает речь. Все эти интеллектуальные явления связывает главное — согласие людей относительно их содержания и смысла. Речь представляет человеку мощь “имен числительных”, возможность взаимного обучения и обмена опытом, транслирования в обществе разнообразных приказов и распоряжений. “Философия природы” Г. демонстрирует очевидную тенденцию к семиотичности и номиналистическую ориентацию. По Г., “за исключением имени нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании прирак какого-нибудь тела

определенной величины и формы". Человек — часть природы и подчиняется ее законам. "Естественный закон есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни". Собственность — продукт труда и как последний атрибутивна человеческой природе. Воля человека (в отличие от его поступков, обусловленных лишь природой людей) достаточно жестко детерминирована универсальной причинностью. Вначале природа человека проявляется в эгоизме, в естественном состоянии "войны всех против всех" (*bellum omnium contra omnes*), не выгодной ни для кого. Люди объединяются в государство при помощи "общественного договора" и подчиняются власти, чтобы получить защиту и возможность гуманной жизни без гражданских войн. Г. интересовала внутренняя логика и основы тех кратких стадий социальной жизни, которые можно было бы обозначить как гражданское согласие. Для достижения последнего оправданы даже ограничение и корректировка исконных характеристик природы людей — неограниченной свободы и абсолютного беспредпосылочного равенства. Благо народа — высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Г. Общественный закон суть совесть гражданина. Страх перед невидимыми силами, признаваемыми государством, — религия. Аналогичное чувство перед невидимыми силами, игнорируемыми государством, — предрассудки. Жестко отстаивая право мыслителя на свободу слова перед властью поддерживающими, Г. писал: "Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии".

А. А. Грицанов

ГОЛОСОВКЕР Яков Эммануилович (1890—1967) — российский философ, культуролог, филолог. Учился на историко-филологическом факультете Киевского университета. Параллельно занимался философией (работы по Сафо и Риккерт). В 1913 издал сборник стихотворений "Сад души моей" (под псевдонимом). После окончания университета работал директором гимназии в Москве. Сотрудничал с Наркомпросом. В 1919—1920 — в Крыму. В 1922—1923 — в Германии, где слушал лекции фи-

лолога Вилламовица-Милендорфа. После возвращения читал лекции (2-й МГУ, Высшие литературные курсы, Высший литературно-художественный институт) по античной культуре, занимался переводами (древнегреческих лириков, немецких романтиков, Ницше для издательства "Academia"), писал работы по философии, теории перевода, истории литературы и художественные произведения. В 1936—1939 — в лагере в Воркуте, затем (1939—1942) — в ссылке в г. Александро-вце. Все рукописи Г. погибли и были им частично восстановлены после возвращения из ссылки. В конце войны входил в Горацианский кружок (Б. Пастернак, А. Тарковский, И. Сельвинский и др.). В 1940-х — 1950-х создал "Антологию античной лирики в русских переводах, начиная с 18 в." (не опубликована). Опубликованные философские работы: статья "Поэтика и эстетика Гёльдерлина" (1961), эссе "Достоевский и Кант" (1963), книга "Логика мифа" (1987). Основной философский труд — "Имагинативный абсолют" (рукопись 1928—1936 не сохранилась, восстановлена — последняя редакция — 1961). Высший уровень мышления, согласно Г., — имагинация (лат. *imago* — образ) — творческое воображение, порождение смыслообразов. Воображая, мы одновременно понимаем. Воображение абсолютно и предопределяет человеческое познание и творчество. Г. стремится к рациональному развенчанию "рацио", избегая крайностей идеализма, мистицизма и т. д. Необходимое рождение имагинативного Абсолюта является в человеке одновременно голосом культуры и природы, ищущих взаимного соединения вне меня при неразрывности внутри меня. Культура и природа — одно начало, осуществляемое через человека его духом, которому необходимо вернуть его место в единстве природы и культуры. Беспредпосылочный характер имагинативного Абсолюта трактуется Г. как его естественность и инстинкт культуры. В концепции Г. нет места трансценденции, на ее месте — идея космического разума. (В этом отношении Г. развивал традиции русского космизма.) Человеку изначально присуще стремление к перманентному восприятию и созданию духовных ценностей (инстинкт культуры). Культура аккумулирует предикаты Бога: свободу, созидательность (творение — творчество), бессмертность. Инстинкт культуры — это скрывающийся под разными именами "дух" — то, что пробуждает в человеке человечность. Он требует от человека стремления к постоянному, абсолютному, т. е. бессмертному. Бессмертие природы превращается в бессмертие культуры. Для культурных ценностей не существует закона естественной смерти. Самостоятельной жизнью имагинативной реальности является традиция, задающая бесконечность перспективы челове-

ческому творчеству. Ограничение творчества и познания, блокирование воображения приводит к потере смыслов, абсолютов в культуре, превращая последнюю в механицизм цивилизации, обнажая низшие (вегетативные и сексуальные) инстинкты, выпячивая на первый план логичность рассудка, т. е. приводя к вакууму (пустоте) культуры. Наиболее полно имагинативный Абсолют выражается через философию, а наиболее полно воплощается в мифе. Познается он энigmatивной (греч. *enigma* — загадка) логикой и отображается в энigmatивном знании (отгадывающем, схватывающем, порождающем, а не объясняющем). С этих позиций логика мифа предстает не как логика дискурсивного мышления, а как "логика алогии", не признающая принципов последовательности, непротиворечивости, различения истины и заблуждения и т. д. (В мифе противоречия не нуждаются в разрешении, выход из дилеммы есть синтез.) Это логика чудесного, которое укоренено в культуре не менее, чем действительное. Миф — это структура, выдающая себя за аморфность. Она обнаруживается через имагинативный анализ его фабулы ("история" мифа), образов ("динамика" мифа) и смыслов ("диалектика" мифа). Отсюда авторская концепция "диалектической логики", акцентирующаяся на вскрытии структур "постоянства-изменчивости" (природа) и "изменчивости-в-постоянстве" (культура) и их отношения между собой. Г. формулирует основные законы — энigmatы такой логики: закон осуществленного противоречия, закон сложности простоты, закон "оксюморона" (контраста), закон диалектико-синтетического взаимоотношения, закон транссубъективной реальности смыслообраза, закон единства-в-многообразии, закон метаморфозы, закон амбивалентности. Верховный закон — закон господствующей силы, изменчивости в постоянстве (энigma культуры вообще), вводящий представление об имагинативном Абсолюте. Новые прочтения (интерпретации) в культуре проявляют и дополняют заложенную в ней (прежде всего в мифе) структуру и оказываются метафорами ее предшествующего этапа. Анализ мифа и его роли в культуре Г. оказывается созвучным многим идеям Леви-Стросса, Башляра, Лосева и других центральных фигур философии 20 в. Г. утверждал, что все его сочинения суть только отдельные моменты мифа его жизни.

В. Л. Абушенко

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723—1789) — французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. По происхождению немецкий барон. Основные сочине-

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

Е. В. Петушкова

ГОЛЬДМАН (Goldmann) Люсьен (1913—1970) — французский социолог и философ, основоположник генетического структурализма. Был руководителем Центра национальных научных исследований в парижской Высшей практической школе, Центра социологии литературы при брюссельском Свободном универси-

тете. Основные работы: “Человеческая общность и универсум по Канту” (1945); “Гуманитарные науки и философия” (1952); “Скрытый Бог” (1955); “Диалектические исследования” (1959); “О социологии романа” (1964); “Ментальные структуры и культурное творчество” (1970); “Марксизм и гуманитарные науки” (1970); “Культурное творчество в современном обществе” (1971); “Лукач и Хайдеггер” (незакончена, издана в 1973) и др. Своими учителями считал Канта, Маркса, Лукача, Фрейда. Сотрудничал с Пиаже. Высоко ценил и использовал при разработке своей концепции работы Адорно, Маркузе, Хайдеггера, Сартра, Леви-Стросса, Р. Барта, Фуко. Одним из своих отдаленных предшественников считал Паскаля. Ставил перед собой задачу социологического синтеза на основе диалектической (марксистской) коррекции структурализма с целью создания методологии, позволяющей одновременно анализировать и структуру, и генезис социальных явлений. Отсюда название его концепции — генетический структурализм, который он считал глобальной и комплексной социальной теорией. Фактически же он создал и универсальную теорию культуры. Одним из первых Г. обнаружил исчерпанность структуралистских подходов к исследованию социума и культуры. Определял структурализм как теорию “формальных трансисторических структур”, комбинаторику средств без интереса к целям и ценностям, к человеку как субъекту. (При этом Г. был склонен к расширению понятия структурализма, включая в него и всю феноменологическую философию, начиная с Гуссерля.) Предложил понимание структуры как взаимосвязанных частей единого ансамбля человеческого поведения (“значимая динамическая структура”) и сместил интерес от текста к контексту (социализации), что позволяет выявить значимость произведений культуры (“фактов слова”, а не продуктов языка) в социальных процессах. Г. выделял при этом три этапа формирования генетического структурализма: 1) этап Гегеля — Маркса; 2) этап Фрейда; 3) этап собственного творчества. Заслугу Фрейда видел в том, что он вернул принцип рассмотрения явления в контексте более широкой (“глобальной”) структуры, утраченный в методологии после Маркса. Критике же подвергалась фрейдовская абсолютизация динамики индивидуальной психики, отсутствие у него “коллективного субъекта” культуры. Г. считал, что поставленная задача принципиально неразрешима средствами психологии и психоанализа, естественнонаучными методами исследования. Отрицая наличие коллективного подсознательного, рассматривал культуру как адаптационный механизм, дающий “значимую согласованность” сознаний через включение в процессы творчества, что недости-

жимо в повседневной жизни и на уровне индивидуальной адаптации. Сознание трансиндивидуально, подосознание индивидуально, но привносится людьми в любую “согласованную глобальную структуру, задавая ей “либидозную сверхдетерминацию” (либо деформируя ее). В психоанализе нет будущего, он обращен в прошлое (детство), что возможно преодолеть только с позиций диалектического марксизма. За сходные недостатки Г. подвергнуты критике идеи Франкфуртской школы и экзистенциализма, которые рассматривались им как инверсии марксизма (отсюда интерес к сопоставлению взглядов Хайдеггера и Лукача). Подлинную же философию диалектического марксизма создал, согласно Г., Лукач (у Маркса она не была эксплицитно выражена). Собственно же генетический структурализм, по Г., есть рефлексивная диалектическая социология гуманитарного факта (“фактов слова” как философских, литературных и т. д. произведений, взятых в социокультурных контекстах). Гуманитарные факты одновременно понимаются и объясняются. В связи с этим Г. предложил свою концепцию понимания и его соотношения с объяснительными процедурами. Понимание — строго интеллектуальный процесс (оно рационально, объективно). Его суть — в описании сущностных связей, конституирующих структуру, и выявлении внутренней согласованности текстов. Объяснение же, согласно Г., есть поиск индивидуального или коллективного субъекта, по отношению к которому ментальная структура, управляющая произведением, имеет функциональный и, следовательно, значимый характер. Объяснение — суть понимание более широких, чем исследуемая частная структура. Объяснить — значит включить понимающее описание факта в охватывающую его значимую динамическую структуру. Понимание структуры, в свою очередь, есть объяснение составляющих ее более мелких структур. Следовательно, по мысли Г., понимание и объяснение — сопровождающие друг друга процессы. Схватывание этого и делает структурализм диалектическим. Ментальные же структуры вырабатываются группой, коллективным “мы”, т. е. трансиндивидуальным субъектом. Они лишь реифицируются во множество индивидов и порозному проявляются в “реальном” и в “возможном” сознаниях. Категория “возможное сознание”, считает Г., была введена Паскалем и в имплицитном виде есть в “Святом семействе” Маркса и Энгельса, в котором пролетарское сознание понимается не как то, что реально думают пролетарии. Возможное сознание задает предельные границы промысливания социальной реальности, кото-

рые социальная группа не может преодолеть без трансформации социума. Приближение сознания к этим границам — задача генетического структурализма. В культуре к ним максимально приближаются творцы великих произведений. В зависимости от выраженности в их деятельности творческого начала Г. разбивает все социальные группы на три типа: 1) группы, имеющие целью улучшение собственного положения в данной значимой структуре (“социальной тотальности” в целом) и вырабатывающие “идеологическое” коллективное сознание; 2) “привилегированные” творческие группы, ориентированные на реорганизацию разных уровней “тотальности” и вырабатывающие “видение мира” (на основе определенных идеалов); 3) “новые творческие группы” (элиты), имеющие целью выработку новых “глобальных человеческих видений” мира. “Видение мира” (категория введена немецкими романтиками, использовалась в неокантианстве) заключается в придании поведению, чувствам и мыслям действующих субъектов значимой (осмысленной) и согласованной (гармоничной), т. е. “когерентной”, структуры, обеспечивающей максимально-достижимое в данных условиях приближение к возможному сознанию. Наиболее полно эта задача реализуема в искусстве и литературе. Г. в связи с социологическим анализом последних выдвинул гипотезу гомологии структур экономики и произведений духовной культуры, а также гипотезу “конвергентного действия” четырех факторов гомологии (наиболее уязвимые для критики положения генетического структурализма). С другой стороны, она может быть реализована только “значимыми сооществами”, ориентированными на гуманистические ценности свободы личности. Г. различает “свободу от” (индивидуальная свобода) ограничений и “свободу для” (коллективная свобода) — создание предпосылок для обеспечения “свободы от”. Прогресс обеспечивается прежде всего развитием коллективной свободы, так как индивидуальная свобода связана с определенными культурно-историческими условиями европейской цивилизации. Г. считает, что индустриальное общество подавляет индивидуальную свободу. Он разделяет тезис Рисмена о совершаемом переходе от общества, регулируемого изнутри, к обществу, регулируемого извне. В этой связи Г. предлагает утопию “усовершенствованного” (“гуманизированного”) социализма как возрождения утраченного “подлинного” (аутентичного) взаимоотношения людей с миром вещей и друг с другом. Взгляды Г. получили широкое распространение среди социологов культуры, особенно социологов литературы. Свои версии генетичес-

кого структурализма предложили Ж. Ленхардт, М. Зерафф, Р. Эскарпи. (См. Структурализм.)

В. Л. Абушенко

ГОМЕОСТАЗ, гомеостазис (греч. *homois* — подобный, одинаковый и *stasis* — неподвижный, состояние) — свойство биологических систем сохранять относительную динамическую устойчивость параметров состава и функций. Основой данной способности выступает умение биосистем противостоят возмущениям со стороны внешней среды за счет автономности и стабильности их внутренней организации. Явления Г. универсальны для всех типов биообъектов. В биологии идея о существовании постоянства внутренней среды организма (французский ученый К. Бернар, вторая половина 19 в.) предшествовала появлению термина Г. (американский биолог У. Кеннон, 1929). Наиболее интенсивную разработку термин “Г.” получил в результате применения кибернетического подхода к изучению сложных многоуровневых биосистем (организм, популяция, биоценоз и др.). Изучение биообъектов с обратной связью позволило выявить многообразные механизмы, которые обеспечивают их устойчивость. Физиологический Г., например, достигается с помощью физиологических регуляторных систем: желез внутренней и внешней секреции, симпатической нервной системы, центральной нервной системы и особенно коры головного мозга. Генетический (или популяционный) Г. обеспечивает постоянство и целостность генотипической структуры популяции в постоянно меняющихся средах условий через поддержание гетерозиготности, полиморфоза, регуляции темпа и направленности мутаций. В середине 20 в. термин “Г.” обнаружил дополнительный общенаучный потенциал. Начиная с работы английского биолога У. Р. Эшби происходил активный перенос термина “Г.” из биологии в различные научные и технические дисциплины. Это было связано с потребностями моделирования сложных объектов различной природы: социальных, экономических, культурных и т. д. Важные теоретические и практические результаты выявились при изучении так называемых “рефлективных” объектов, к которым прежде всего относятся социальные системы. Проблема оптимизации выбора экологических, экономических, политических и других решений, определение степени их целесообразности связаны со способностью этих систем к прогнозированию результатов их функционирования. В последнее десятилетие термин “Г.” особенно широко используется в экологических дисциплинах в связи с переходом к исследованию современного состояния экосистем различной степени сложности, вплоть до биосферы. Проблема сохранения и поддержания тонкого баланса го-

меостатических механизмов актуализируется ее (биосферы. — И. М.) катастрофическим состоянием в конце 20 в.

И. А. Медведева

ГОРСКИЙ Александр Константинович (1886—1943) — российский философ и поэт. Окончил духовное училище, черниговскую семинарию и Духовную академию Троице-Сергиевой лавры. По окончании академии отказался от престижных духовных постов в Петербурге и “ушел в мир”. В течение года занимался в Московском университете. Затем переехал в Одессу, где преподавал в духовной семинарии и гимназии. Увлёкся идеями философии русского космизма; в особенности “философией общего дела” Федорова. В 1913 опубликовал ряд статей в московском журнале “Новое вино” и принял участие в составлении сборника “Вселенское дело”, посвященного памяти Федорова. В 1915 опубликовал статьи по проблеме синтеза искусства (“Германизм и музыка” и др.). В 1918 познакомился с подвижником “философии общего дела” Н. А. Сетницким, ставшим его соавтором и другом. В первой половине 1920-х жил и работал в Москве. Публиковал статьи о научной организации труда в еженедельнике “Октябрь мысли”. Увлекался психоаналитическими идеями Фрейда и активно осваивал их. Особое внимание уделял адаптации и развитию учения Фрейда об Эросе как “влечении к жизни”, противостоящим силам деструкции и смерти. В 1924 опубликовал работу “Огромный очерк”, посвященную идеям преобразовательной, регулятивной эротики, упревления эротической энергией и использования ее для регуляции психики, преобразования тела и высшей нервной деятельности. Считал, что в глубинах Эроса таится жажда “космического расширения существа”. В контексте философии русского космизма и учения Федорова изучал проблемы “переустройства психики”, “психологического переворота” и создания “новой психики”. Высоко оценивая “огромные завоевания психоанализа”, считал, что “философия общего дела” “естественно должна принять в свое русло одно из самых плодотворных научных движений нашего века — психоаналитическую школу Фрейда”, ряд идей которой сопрягается или тождествен догадкам и утверждениям Федорова. В середине 1920-х переслал в Харбин Н. А. Сетницкому несколько работ для публикации (“Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского и Н. Ф. Федорова”, “Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров” и др.). В 1928 (под псевдонимом А. Остромиров) опубликовал биографический очерк “Н. Ф. Федоров и современность”. В 1929 был арестован и в течение 8 лет находился в северной зоне ГУЛАГа. В 1937 отправлен в ссылку

в г. Калугу. Во время ссылки продолжал разработку идей философии космизма и эротизма. Развивал свои представления о воскресительной эротике и сверхприродном смысле любви. В 1943 репрессирован вторично. Погиб в ГУЛАГе. Автор книг "Смертობожничество" (1926, совместное с Н. А. Сетницким), "Организация мировоздействия" (1928) и других работ и стихов.

В. И. Овчаренко

ГОСПИТАЛИЗМ (лат. *hospitalis* — гостеприимный; госпиталь — лечебное учреждение) — в буквальном смысле, совокупность психических и соматических расстройств, обусловленных длительным пребыванием человека в больничном стационаре в отрыве от близких людей и дома. Понятие Г. ввел в оборот австро-американский психоаналитик Р. Спитс в 1945, исследовавший его причины, проявления и последствия у младенцев и детей,долго находившихся в больницах. По Спитсу, Г. младенческого и детского возраста обуславливается преимущественно разлукой с матерью. К симптомам Г. Спитс относил замедление психического и физического развития, отставание в овладении собственным телом и языком, пониженный уровень адаптации к окружению, ослабленную сопротивляемость инфекциям и т. д. Последствия Г. у младенцев и детей являются долговременными и зачастую необратимыми. В тяжелых случаях Г. приводит к смерти. Явления Г., по Спитсу, возникают в различных заведениях, где уход за детьми и их воспитание осуществляются при полном или частичном отсутствии матери и в условиях семьи, где матери не любят своих детей или не уделяют им должного внимания. Г. взрослых людей характеризуется социальной дезадаптацией, утратой интереса к труду и трудовым навыкам, уменьшением и ухудшением контактов с окружающими, тенденцией к хронификации заболевания и другими проявлениями.

В. И. Овчаренко

ГОСУДАРСТВО — основной институт политической системы, наделенный высшей законодательной властью, т. е. правом устанавливать и регламентировать социальные нормы и правила общественной жизни в пределах определенной территориальной целостности и использовать легитимные методы принуждения для их соблюдения по отношению ко всем членам общества. Г. является основным источником политической власти и использует ее от имени всего общества. Основное отличие Г. от других политических институтов заключается в том, что, обладая верховным правом на законодательную власть, оно подчиняет своим политическим интересам деятельность всех государственных политических учреждений и проводит через них свою политику. Деление власти на зако-

нодательную, исполнительную и судебную является основным принципом организации политической власти в большинстве современных демократических Г. Этот принцип, сформулированный Монтескье, был реализован в "Декларации прав человека и гражданина 1789": "В любом обществе, где не гарантированы права личности и не определены принципы разделения властей, нет конституции" (статья 16). Каждая ветвь власти действует в строго определенном правовом поле, не допускающая превышения полномочий и вторжения в сферу деятельности другой. При этом каждая ветвь государственной власти обладает самостоятельностью и не допускает какого бы то ни было прямого или косвенного вмешательства со стороны высокопоставленных государственных чиновников. Правительство является важнейшим элементом государственной системы власти и обладает полнотой исполнительной власти. Оно выступает от имени Г., а его решения обязательны для исполнения всеми государственными политическими институтами, учреждениями и людьми. Однако власть правительства далеко не безгранична, оно несет ответственность за свою деятельность перед главой исполнительной власти (президент или премьер-министр), который в свою очередь действует на основании конституции и законов, принятых к исполнению высшим органом законодательной власти (парламент, национальная ассамблея или дума). Другим важным элементом Г. является административная система, в которую входят различные организации (министерства, ведомства, госкомитеты, государственные учреждения и др.), а также государственные организации, обладающие относительной независимостью: государственные предприятия, центральные банки, органы контроля, главной задачей которых является управление экономической, социальной и культурной сферами деятельности. Возрастание роли управленческих структур характерно в настоящее время для различных типов Г., а отношения, которые складываются между их руководителями и правительством или обществом, чрезвычайно важны для понимания роли Г. Руководители управленческих структур играют важную роль в политическом процессе, их мнение по ряду социально-экономических и политических проблем едва ли может быть проигнорировано правительством. Для сохранения государственного строя, поддержания общественного порядка, защиты прав граждан, разрешения трудовых споров, охраны внешних границ и т. д. Г. необходимы соответствующие органы: армия, полиция, службы государственной безопасности и разведки, а также органы правосудия: суды, прокуратура и юстиция. Не случайно в различных теориях основным проявлением государственной власти является

право принятия законов и использование легитимного принуждения как средства для их соблюдения. Г. незримо присутствует повсюду, а его влияние на гражданскую жизнь общества проявляется в различных формах. Г. может разрешать (индивидуальное строительство, застройку территории, охоту и т. д.), регламентировать обязанности (учреждать правила дорожного движения, хранения и использования оружия), запрещать деятельность (экстремистских, фашистских и иных организаций, преследующих цели разжигания национальной розни, распространения наркотиков, порнографии и т. д.), выступать арбитром последней инстанции при разрешении различных споров вплоть до права на помилование, наконец, наказывать (за несоблюдение правил общественного порядка штрафом или же заключением в тюрьму — за различные виды уголовных преступлений). Важнейшим элементом Г. являются местные органы государственной власти, функции и полномочия которых варьируются в различных социальных системах. В современных Г. местные органы власти не просто реализуют государственную политику на местах, а обладают известной самостоятельностью в решении социально-политических проблем, формируют местные бюджеты, принимают решения о благоустройстве территорий, занимаются проблемами образования, переобучения и трудоустройства населения, финансируют развитие социальной и культурной сферы, оказывают различные виды социальной помощи и т. д. Итак, правительство, органы государственного управления, правоохранительные и судебные учреждения, армия, местные органы власти, депутаты различных уровней в совокупности представляют Г. Взаимоотношения между ними в системе политической власти определяют форму государственной системы. Эти государственные структуры являются носителями государственной власти, через их деятельность президенты, премьер-министры, высшие государственные должностные лица, судьи, руководители местных органов власти и др. осуществляют политическую власть. Система государственной власти не является синонимом политической системы. Политическая система включает в себя различные учреждения, политические партии, общественные и религиозные организации, профсоюзы, группы давления и т. д., которые играют важную роль в политическом процессе и влияют на функционирование государственной системы. Многие из этих учреждений формально не являются политическими, например церковь, средства массовой информации. Между тем возглавляющие эти учреждения лица обладают достаточным влиянием,

чтобы оказывать воздействие на политическую власть. Традиционно важнейшими функциями Г. власти являются функции охраны общественно-политического строя, поддержания правопорядка, соблюдения законов. Однако в настоящее время в индустриально развитых странах функции Г. существенно увеличились в связи с возрастанием его роли в экономике и в социальной сфере. Увеличение государственных функций связано со стремлением обеспечить стабильное развитие экономики и избежать социальных конфликтов, способных дестабилизировать социально-экономическую систему (рост безработицы, увеличение государственных расходов, инфляционные процессы и т. д.). Г. активно действует и в социальной сфере: финансирует образование, здравоохранение, науку и культуру, проводит политику по сокращению уровня безработицы, оказывает помощь малообеспеченным слоям населения, определяет характер взаимоотношений между работодателями и наемными работниками и т. д. Вмешательство Г. в экономику может быть как прямым, например в качестве разработчика стратегических целей развития, контролирующего их осуществление, так и косвенным — в качестве координатора, определяющего основные направления развития, но оставляющего за частными предприятиями право самим разрабатывать стратегию экономического развития и методы для ее реализации. Г. непосредственно влияет на развитие экономики путем определения налогов, контроля финансовой сферы и введения таможенных пошлин. Такое вмешательство Г. в экономику позволяет не допустить высоких темпов инфляции, избежать дефицита бюджета и отрицательного сальдо торговли с другими странами. Успешное выполнение этих задач позволяет Г. обеспечить стабильное развитие экономики и общества и эффективно решать социальные проблемы. Г. появилось из определенного типа общества, и поднявшись над ним как самостоятельная сила, отразило в себе стремление людей к созданию такого органа публичной власти, который бы ограничил бы единоличную власть вождя и способствовал бы примирению интересов всех слоев общества. С разложением родового строя для охраны прав собственности, регулирования взаимоотношений между людьми и защиты от внешних врагов потребовалось создать такой орган, который с добровольного согласия всех вершил правосудие и защищал права каждого человека. Такой силой стало Г. Поскольку Г. является продуктом исторического развития общества, то на нем, естественно, лежит отпечаток характерных национальных и культурных черт народа, его традиций, обычаев

и гражданских норм, отражающихся в морали, праве, политических взглядах. "Государство является таким, каким мы его заслуживаем" (Бурдьё). В зависимости от механизма обретения власти ее субъектом выделяют такие типы государственного правления, как монархия и республика, основанные соответственно на механизме наследования власти и механизме легитимных избирательных процедур. В зависимости от способа решения национального вопроса выделяют такие формы государственного устройства, как унитарную и федеративную (конфедеративную). По критерию политического режима Г. могут быть либо демократическими, либо авторитарными. При демократической форме политического устройства формирование органов государственной власти происходит на основе всеобщего избирательного права. Участие граждан в политической жизни может быть прямым, например участие в референдуме, когда государственное решение принимается с учетом мнения граждан страны, или косвенным — выборы президента, представителей в высшие и местные органы власти. Демократическое Г. обеспечивает реальное равенство граждан перед законом: они несут ответственность за свои действия независимо от социального положения. Граждане пользуются полной гражданских прав и свобод, которые конституционно закреплены и гарантированы Г. Важнейшими из них являются право на свободное выражение политических взглядов, право на объединение в политические партии, право выбора места жительства, свобода слова, печати и вероисповедания и т. д. Основным принципом осуществления власти является разделение властей, который препятствует злоупотреблениями властью одной из них. В авторитарном Г., несмотря на формальное признание за индивидом гражданских прав и свобод, они по существу не соблюдаются и ущемляются Г., которое не обеспечивает реального равенства людей перед законом. Вся система государственной власти находится под контролем политической партии или главы Г., деятельность которых введена за рамки права. Сконцентрированная в их руках государственная власть настолько велика, что все государственные структуры действуют в соответствии с принимаемыми ими решениями, даже если эти решения противоречат логике права. Авторитарное Г. подавляет инакомыслие, свободу слова, печати, ограничивает права личности на выбор места жительства, преследует за политические убеждения, запрещает деятельность оппозиционных партий и т. д. В 20 в. появляются новые формы авторитарной власти, такие, как фашизм и тоталитаризм. Впервые феномен тоталитарной власти был исследован Арндт в ее фундаментальном труде "Происхождение

тоталитаризма". Основное отличие авторитарного Г. от тоталитарного заключается в том, что первое существенно ограничивает свободу личности, тогда как последнее не допускает ее вообще. Арндт полагает, что тоталитарными явились нацистский режим в Германии и Советский Союз эпохи сталинизма. В последнее время понятие "тоталитаризм" широко используется по отношению к бывшим коммунистическим режимам, существовавшим в странах Восточной Европы, а "посттоталитаризм" — к Г., в которых эти режимы существовали раньше. (См. также Политика, Право).

В. С. Тарасов

ГОУЛДНЕР (Gouldner) Алвин (1920—1980) — американский социолог неомарксистской ориентации. Представитель "радикальной социологии", предложил ее крайний вариант — "альтернативную социологию". Основные работы: "Надвигающийся кризис западной социологии" (1970); "Диалектика идеологии и технологии" (1976); "Будущее интеллигенции и становление нового класса" (1979); "Два марксизма" (1980) и др. В 1950-е являлся сторонником структурно-функционального анализа, занимался исследованием бюрократических организаций. Испытал влияние идеологов Франкфуртской школы, которое пытался преодолеть, в том числе опираясь на идеи Миллса. В 1960-е выступил с тотальной критикой всей западной социологии, особенно Парсонса. Исходил из того, что вся официальная социология акцентирует свою манипулятивную функцию и состоит на службе у правящих властей, обслуживая обезличенные бюрократические структуры, стремящиеся к искусственному поддержанию равновесия в обществе, что блокирует любые импульсы к изменению. Между тем общество переживает воздействие достижений "третьей революции". По Г., Новое время определялось влиянием результатов "дуалистической революции" — ростом промышленности (индустриальная революция) и переустройством политической жизни (вызванным Французской революцией). Параллельно развертывалась "третья революция" — коммуникативная, начало которой было положено книгопечатанием. Однако долгое время она находилась в тени политических и индустриальных изменений, как бы была средством их осуществления. Отсюда ее определение как "невидимой революции". В настоящее же время возникновение "mass media" и массовое производство недорогих "продуктов культуры" вызвали, по Г., качественные сдвиги во всех областях социокультурной жизни, особенно революционизируя политическую систему, подталкивая ее к реализации идеалов "прямой демократии" и породив "индустрию сознания", вызвавшую "символический взрыв". Суть "третьей революции" — изме-

нения в видении. В связи с описанием этого процесса Г. пересматривает содержание введенного Миллом понятия “аппарат культуры” (организации и учреждения науки и искусства и средства, делающие доступными для групп и общества их продукты). Г. разделяет функции создания и “доставки” публических культурных ценностей и благ. Он считает, что под воздействием “аппарата культуры” остается лишь функция производства, и сам этот аппарат все больше изолируется от общества, замыкаясь в университетских, академических и т. д. институционализированных кругах, не имея собственных мощных средств коммуникативного воздействия. Творцы культуры (как носители критического разума) все больше маргинализируются, становятся политически бессильными. Функция же “доставки” монополизируется “mass media” (индустрией сознания в целом), а соответственно и стоящими за ними “технократами”, тесно связанными с политическими кругами и государственным аппаратом. Именно технократы легитимизируют господство последних, с одной стороны, и организуют манипулирование массой, “поставляя ей надежду”, с другой. Этим целям служит и подконтрольная официальная социология, однако, согласно Г., это лишь внешние проявления кризиса западной культуры и науки. Глубинное основание — заложенная в них “модель непрямого правления” буржуазии, которая постепенно передала ряд своих функций (прежде всего по производству сознания) исполнителям, бюрократии, ставя себя во все большую зависимость от них. Сама же бюрократия претерпевает параллельную эволюцию от “наказательно-централизованной” (основанной на подчинении иерархии, страхе наказания как основе контроля и не имеющей стимулов к собственной автономной активности) к “представительной” (основанной на принципах профессионализма, ответственности перед делом, а не перед вышестоящим, на корпоративном сотрудничестве и т. д. и почувствовавшей свою автономную силу). Она стала воплощением “технического разума”, технической рациональности, эффективной, но и опасной. Технократия сумела потеснить правящие элиты, ориентировать социум на настоящее, а не на будущее, положив конец трансцендентальным надеждам (зрелости героизма и юношеского энтузиазма). Но она же претендует на монополию производства “видения мира”, “обещает одновременно и слишком много, и слишком мало”, деморализует активность людей “фактологической прозаичностью” (“рисует Бога серым”), т. е. по сути “умерщвляет культуру”. Ей может противостоять социогуманитарная интеллигенция как новый класс, обладающий культурным капиталом и культурой критического дискурса. Средством завоевания господствующей

позиций для нового класса должна, согласно Г., явиться “альтернативная социология”, осуществляющая тотальную критику западного общества и занимающаяся поиском путей преодоления его кризиса с помощью “критической рефлексии” (отсюда иное название социологии Г. — “рефлексивная социология”). Позиция социолога в этой связи может быть охарактеризована как антисциентистская, основанная на принципах “участия” в общественной жизни и “вовлеченности” в реализацию общественных проектов.

В. Л. Абушенко

ГОФМАН (Goffman) Ирвинг (1922—1982) — американский социолог и психолог. Представитель символического интеракционизма, создал свою версию последнего — драматургическую социологию. Ученик Дж. Г. Мида. Известен прежде всего своей первой работой “Я и маски” (1959), созданной на основе развернутого исследования поведения больных шизофренией, а также работами “Стигма” и “Приюты” (“Тотальные институты”). Социальное взаимодействие трактовал не как складывающееся в интерпретационном по своей природе диалого-игре (подход Блумера), а как задаваемое образом театральной постановки с заранее заданными функциональными позициями, хотя и постоянно переинтерпретируемыми в ходе взаимодействия. Центральное понятие концепции — “Я сам” как “маска”, как представленный образ роли, т. е. человек берет ее в отвлечении от его “телесности”, он здесь лишь предлог для предстоящего по “сценарию”. Изначально он актер, уже предзаданный “профессионально”, но еще относительно непредсказуемый, “недооформленный” в реальном ролевом взаимодействии. Границы того, что и кого можно представить, задает “сцена” с имеющимся на ней “реквизитом”. Результат постановки зависит прежде всего от характера “постановки” (сценария, режиссеров и т. д.), с одной стороны, и поддержки (или неподдержки) действия “публикой”. Публике в структурировании социального взаимодействия Г. отводятся доминирующие позиции в “драме”, без нее нет театра. Причем актер может “представлять” как совместно с другими (чаще всего), так и сам по себе. Более того, он может стать публикой сам для себя, когда “я” разговаривает со “мной” или с “обобщенным другим”. Его “игра” — это скорее сопротивление себе, чем публике. Каждый из элементов подготовки наделен той или иной мерой власти и ролевым образом дистанционно определен в пространстве взаимодействия. Социальная (ролевая) дистанция у Г. — это различие своих ролей и себя самого, что позволяет отделить ролевую и личностную ипостаси и бесконфликтно дискриминировать одну из них. В противном случае возможны два равно нежелательных исхода:

или человек запутывается в хитросплетениях жизни, теряя представление об ориентациях и границах, или попадает в категорию психически больных. И наоборот, чем сильнее способность актера смотреть на себя и свое выступление, умение дистанцироваться от себя самого и заниматься, следовательно, рефлексивную позицию, тем выше его социальная компетентность. Отсюда еще два понятия концепции Г.: “честный актер”, т. е. не осознающий, что он представляет, и идентифицирующий себя с ролью; “циничный актер”, который неидентичен роли и хорошо это осознает. “Честный” при этом не обязательно “хороший”, а “циничный” — “плохой”, эти понятия вводятся для описания рефлексивно-дистанционных отношений, а не для характеристики морально-нравственной стороны социального взаимодействия. Эти характеристики и параметры театральной постановки рассматриваются Г. как внешние (константные), что не исключает их специфически культурной окраски и мастерства актеров, развертывающих “перформанс” (представление) жизни. Таким образом реализуется главная установка драматургической социологии — “изучать не столько людей и мгновения их жизни, сколько мгновения жизни и людей в них”. (См. **Символический интеракционизм.**)

В. Л. Абушенко

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО — понятие ряда гуманитарных дисциплин, содержание которого охватывает целостную совокупность неполитических и неполитизированных духовных и экономических отношений в обществе. Г. О. — область спонтанной самореализации людей (либо в ипостаси свободных индивидов, либо в виде добровольных их объединений в качестве граждан), защищенная соответствующими правовыми нормами от любых проявлений произвольной односторонней регламентации их деятельности со стороны государства и его органов. В русле современных трактовок обретение либеральных свобод возможно не в результате дистанцирования общества от государства (наподобие модели посткоммунистической России 1990-х), а путем конституирования надежных и легко доступных для людей каналов взаимодействия между ними: государство трансформируется в самую влиятельную и оперативную организацию по правам человека. По-видимому, впервые на европейских языках термин “Г. О.” был употреблен в 16 в. в одном из французских комментариев к “Политике” Аристотеля. Появление понятия Г. О. практически синхронно формированию оснований европейской политической науки обусловило его смысловую многовариант-

ность: термин “Г. О.” — продукт интеллектуальных усилий (зачастую противоречивых) главных фигур западной политической традиции. Постулированное Августином противоположение “града Божьего” и “града земного” (двух видов человеческой общности) являло собой отражение идеи о существовании между людьми водораздела онтологически-мистического порядка. “Град земной” — следствие первородного греха — вместилище “граждан” “града Божьего”, удостоившихся избирательной милости Бога. Г. О., или “град дьявола”, обречено на гибель в результате пришествия Божьего града. Символизирувавшее в рамках схоластики идею приятия даже несправедливого общественного устройства учение о Г. О. трансформировалось у Гоббса в принцип социального идеала — результата преодоления нечеловеческого первобытного “естественного состояния войны всех против всех”. (Руссо, правда, настаивал на том, что переход от дикого состояния к цивилизации, от “естественного состояния” к государственному устройству нельзя мыслить иначе, чем нисхождение.) Гегель видел в эпохе торжества Г. О. такое положение вещей, при котором люди благодаря участию государства собственным трудом приносят пользу себе и другим. Маркс, не избежавший соблазна осуждения государства-паразита эпохи Наполеона III во Франции, трактовал Парижскую Коммуну как восстание пролетариата от имени Г. О. против бюрократической государственной машины. (На немецком языке Г. О. дуплетно переводить и как “общество буржуазии” с акцентом именно на этой характеристике.) 1970-е реабилитировали понятие Г. О. в ряде значимых течений европейского интеллектуализма. Понятие Г. О., концептуально значимое и для либералов, и для ортодоксальных марксистов, по-прежнему активно используется противниками иницируемого современными политическими элитами Европы процесса перманентного нивелирования социальных различий в обществе.

А. А. Грицанов

ГРАМШИ (Gramsci) Антонио (1891—1937) — итальянский философ, политолог, социолог, политический деятель. В 1911—1915 учился в Туринском университете, откуда ушел по болезни. Занимался журналистикой. Сотрудничал в изданиях социалистов: газете “Аванти!” (с 1915 — член редакции туринского издания) и еженедельнике “Гридо дель popolo”. Испытал воздействие идей итальянского неогегельянства (Кроче и Джентиле), был сторонником идей “сардинизма” (освобождения острова Сардиния от гнета “пришельцев с континента”), увлекся марксистским социализмом. Г. ставил перед собой задачу “корректировки” мар-

сизма, интерпретируемого им как “экономический детерминизм”, с позиций культурной и исторической проблематики. С 1913 — в Итальянской социалистической партии (ИСП). Во время и после Первой мировой войны происходит радикализация его взглядов: вошел в “революционную фракцию непримиримых” (1917), стал одним из организаторов (совместно с П. Тольятти, У. Террачини и А. Тоской) нового еженедельника “Ордине нуово” (1919), был одним из идеологов движения фабрично-заводских советов как формы самоуправления рабочих (1919—1920). Неудача всеобщей забастовки в апреле 1920 в Турине послужила основанием для написания и направления доклада Национальному совету ИСП, в котором Г. дал принципиальную критику деятельности и общей линии руководства партии (опубликован под заглавием “За обновление социалистической партии”), а также сделал прогноз возможности диктатуры буржуазии в Италии. После раскола ИСП в 1921 вошел в ЦК образованной Коммунистической партии Италии (КПИ). Одновременно Г. был утвержден главным редактором “Ордине нуово” (который стал ежедневным органом КПИ). В 1922—1923 и в 1925 участвовал в работе Коминтерна в Москве. С 1923 — в Вене, где готовил издание газеты “Унита”. В апреле 1924 избран в парламент, что позволило ему вернуться на родину. С августа 1924 — генеральный секретарь ЦК КПИ. В 1926 пишет работу “Некоторые аспекты южного вопроса”, где выдвинул ряд идей, развиваемых им во всем последующем творчестве (идеи гегемонии, структуры господства, роли интеллигенции). В ноябре 1926 арестован. В 1929 осужден на 20 лет Особым трибуналом в Риме по обвинению в заговоре с целью свержения государственной власти. С 1929 по 1935 (пока позволяло здоровье) работает в тюрьме над своим основным трудом “Тюремные тетради”. С 1933 по 1935 — в клинике, куда был помещен после очередного обострения болезни. В октябре 1934 получил условное освобождение. Последние годы жизни провел в клинике в Риме. В 1947 опубликованы его “Письма из тюрьмы”, в 1948—1951 — “Тюремные тетради”. В Италии вышло его 12-томное собрание сочинений (в 1980-е было предпринято новое расширенное издание). Г. работал в кругу идей марксизма, квалифицируя свою позицию как философию практики, преодолевающую крайности как экономического детерминизма (Бухарин), так и идеалистических трактовок практики (Кроче). Выступал против деления марксизма на философию (диалектический материализм) и социологию (исторический материализм), провозглашая тождество философии и истории. Философия, по Г., должна быть взята в ее конкретно-исторической обусловленности, историческое (сфера человеческих действий)

приоритетно перед логическим. “Философия практики” — это абсолютный “историзм”. В свою очередь, необходимо “абсолютное очеловечивание истории”. Нет истории помимо человеческих действий, активного практического отношения человека к миру. Философия должна обеспечивать “катарсический синтез” (точнее — синтезы) — способствовать высвобождению человека из-под власти экономического базиса, осознанию им себя как деятеля, способного ставить и решать социальные задачи, меняя тем самым общественные отношения. Рассогласование базиса и надстройки, по Г., — постоянная тенденция исторического развития. Преодоление этого рассогласования — постоянная задача практического изменения мира. Базис при этом рассматривается Г. как “реальное прошлое”, как условие настоящего и будущего, сложившееся в конкретной истории. Практическая деятельность является единственно “реальным познанием”, проверяющим идеи на их (не) восприимчивость социальными субъектами. Теория познания должна фокусироваться не столько на объективности действительности, сколько на отношении человека к действительности. Г. вводит понятие “человечески объективного” (или “всеобще субъективного”) и утверждает, что по мере развертывания практики наши субъективные знания становятся все более объективными, вскрывают всеобщие закономерности мира (во многом благодаря и критическому анализу сознания философией). Таким образом, объективное тождественно человечески объективному, которое, в свою очередь, тождественно исторически субъективному. Нет абсолютных идеальных форм, знания самого по себе. Любое знание несет в себе ограничители эпохи и культуры, в которых оно было продуцировано. Поэтому оправдание любой философии — в ее превращении (“переворачивании”) в норму практического поведения более или менее значительных групп людей. Отсюда одна из основных задач философии — исследование форм обыденного и массового сознания, их восприимчивости к новым идеям. Решая ее, марксизм пошел по пути упрощения своей сути: вместо преодоления идей немецкой трансцендентально-критической философии, т. е. возвышения уровня философствования, воспринял ряд идей метафизического материализма, легче воспринимаемых обыденным сознанием. Это, по Г., сделало его непригодным для противостояния идеологии образованных классов. Решить эту проблему, снять противоречия философии и обыденного сознания, высокой и низкой культуры, интеллигенции и народа, теории и практики (в конечном счете), может, согласно Г., только философия практики, ставящая своей целью конструктивную критику обыденного сознания с целью его возвышения и практиво-

поставление конструктивных (опять же) аргументов немарксистским видам философии. Отождествление теории и практики является, считает Г., критическим актом, в котором доказываются рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории. В результате должна быть выработана “философия эпохи”, способная воспроизводить себя через механизм веры в обыденном сознании. Основная задача по ее выработке принадлежит интеллигенции, осуществляющей не просто интеллектуальные действия, а руководящей и организующей с позиций конкретных классов и социальных групп теоретическое и практическое отношение людей к миру, т. е. формирующей коллективную волю. Г. различает “органическую” (специально создаваемую для решения актуальной задачи) и “традиционную” (“наследуемую” новой эпохой) интеллигенцию. Без органической интеллигенции невозможно обеспечение гегемонии социальных групп и классов в обществе. “Гегемония” — одно из центральных понятий социологии и политологии Г. Она включает в себя два уровня: горизонтальный, обеспечивающий союз под руководством доминантных групп или класса социальных сил, и вертикальный — занятие группой или классом господствующего положения в общественной жизни, возвышение их роли до общенационального, государственного уровня. Ступени гегемонии: 1) экономико-корпоративная; 2) осознания общности классовых интересов; 3) выхода интересов за рамки класса и превращения их в интересы других классов, т. е. полная гегемония. Экономика лишь создает почву для распространения определенного мышления, постановки и решения актуальных задач. Полная гегемония предполагает не только экономическое и политическое, но и интеллектуальное и моральное единство действующих субъектов на основе выработанной органической интеллигентной философии и идеологии, оправдывающей (обосновывающей) историческую миссию доминирующего класса (группы). Полная гегемония предполагает осознание себя как субъекта общенационального процесса (“субъективная ступень гегемонии”). Неполнота гегемонии класса или группы ведет к диктатуре как форме компенсации собственной ущербности, — это искушение “цезаризмом”, одной из форм которого является фашизм. Учение о гегемонии тесно связано у Г. с его теорией власти и господства. Гегемония включает в себя две стороны: насилие (принуждение, подчинение) и согласие (убеждение, руководство), которые, взаимопроникая друг друга, и конституируют феномен власти, реализующийся в господстве определенных социальных групп и классов. Господство выступает как производная от процессов, происходящих в политическом и граждан-

ском обществах и в стоящем за ними экономическом обществе. Политическое общество связано с государством, т. е. с принуждением. Гражданское — с общественными организациями, т. е. с принципами добровольности. Единство политического и гражданского обществ, устанавливаемое классом (группой), занявшим доминирующее положение (реализовавшим полную гегемонию), порождает “исторический блок” как конкретно-историческую целостность социокультурной жизни. (Понятие “исторический блок” используется Г. вместо понятия “общественно-экономическая формация”). Рассогласование исторического блока есть проявление кризиса сложившейся системы гегемонии. Достижение гегемонии предполагает “маневренную войну” как стратегию достижения господства в политическом обществе и “позиционную войну” как стратегию достижения доминантных позиций в гражданском обществе. Основная стратегия и гарант окончательного установления гегемонии — борьба за гражданское общество. Отсюда новая (расширенная) трактовка Г. современного государства (“интегральное понятие государства”) как синтеза политического и гражданского обществ (гегемония, предполагающая “этико-политическое” руководство, основанное на согласии, облекается в “броню принуждения”). Достижение государством данной ступени своего развития предполагает коренную “интеллектуально-моральную реформу” общества, т. е. преобразования в области культуры, воспитания, образования. Всякое отношение гегемонии — это, по необходимости, отношение педагогическое, отмечает Г. Отсюда его концепция “активной созидательной школы”, ориентированная на организацию самообучения людей. Таким образом, Г. создал собственную оригинальную философскую концепцию, многие положения которой стали основой комплекса идей европейского неомарксизма и повлияли на другие направления философской мысли 20 в. (См. также Неомарксизм.)

В. Л. Абушенко

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич (1813—1855) — русский историк, философ, общественный деятель. В 1832—1835 учился на юридическом факультете Петербургского университета, получил степень магистра. В 1836—1839 — в Германии, в Берлинском университете слушал лекции Л. Ранке, Ф. К. Савиньи, К. Вердера, К. Риттера, Э. Ганса. Увлечен философией Гегеля, но воспринял прежде всего круг его идей по философии истории, которые критически переработал, обосновывая собственную систему взглядов. Г. входил в кружок Станкевича. В круг его общения входили также Чаадаев, Н. П. Огарев, Герцен. Стал известен своими публичными лекциями по истории, которые читал с 1843 по

1851. Являясь одним из идеологов западничества, Г. стремился занять компромиссную позицию в споре радикального и либерального направлений течения, но в 1846 все же произошел его идейный разрыв с Герценом. Незадолго до смерти был избран деканом историко-филологического факультета Московского университета. Специальных работ по философии не оставил. Интересовался в основном философией истории, главные положения которой изложил в теоретических введениях к читаемым курсам. При жизни печатался мало. В 1897 издано два тома его переписки, в 1905 — два тома сочинений (однотомник выходил ранее). Историческое развитие, считал Г., задано бесконечным разумом, “развертывание” которого позволяет выделять исторические ступени социокультурного развития, реализующие все более и более принципы свободы. При этом исторический процесс субстратен и телесен. Историю можно рассматривать как правильно (закономерно и целесообразно) развивающийся организм, причины изменения которого лежат в нем самом. Случившееся, по Г., должно было случиться по внутреннему логическому закону. Конкретика истории поставляет лишь необходимый материал для осмысления идеи истории в философии истории. Только сознающий себя внутренний дух обладает полным и ясным уразумением истории. Г. считал основателем подлинной философии истории Шеллинга, а раскрытие ее проблематики связывал с именем Гегеля. Критически переработанную концепцию последнего Г. дополнил идеей “органической жизни истории” Гумбольдта. Считал, что 18 век дал всем народам место в истории (сделал их историческими народами), что каждый из них идет в историческом процессе туда, куда ведет его провидение. Исторический процесс пытался трактовать как диалектику необходимости и свободы. Разделял идею “старых” и “молодых” народов. Утверждал, что в бесконечной преемственности истории постоянно происходит смена “лидеров”, т. е. тех народов, которые, наследуя предшествующие достижения, способны внести новое начало в историческую жизнь. Восприятие “нового” является условием “удержания” “одряхлевших народов” в историческом процессе. Цель последнего — утверждение такого общества, которое будет сообразно требованиям свободной личности.

В. Л. Абушенко

ГРАСИАН-И-МОРАЛЕС (Gracian) Бальтасар (1601—1658) — испанский писатель и мыслитель. Послушник (с 1619) и член (с 1635) ордена иезуитов. Преподавал латинскую грамматику, “моральную теологию” и философию в различных иезуитских

коллегиумах (1627—1636). За образ мыслей незадолго до кончины был отправлен в ссылку (1657). Основные сочинения: “Герой” (моральный трактат, 1637); “Политик” (1640); “Остроумие” (1642); “Благодарный” (1646); “Карманный оракул. Афоризмы, извлеченные из сочинений Лоренсо Грасиана инфансона” (1647: впоследствии выдержали 34 издания на французском языке; 21 — на английском; 24 — на итальянском; 6 — на голландском; 5 — на венгерском; 2 — на польском; 9 — на латинском; 37 — на немецком, из них 14 в переводе Шопенгауэра); “Критикон” (1651, 1653, 1657 — в трех томах, 23 переиздания); “Размышления о причастии” (1655) и др. Впервые выдвинул теорию остроумия, суть которого, по Г., состоит в “изящном сочетании, в гармоническом сопоставлении двух или трех далеких понятий, связанных единым актом разума”. По мнению Г., “разум без остроумия, без острых мыслей — это солнце без света, без лучей”. Сфера остроумия оказывается в таком контексте шире слова, охватывая любые виды “изобретательности изощренного ума”. Усатривая в “натуре” (все, данное человеку от рождения) и “культуре” (то, чему научается человек, формируя себя как личность) два стержня, на “коих красуются все достоинства”, Г. делает акцент на втором начале, на самотворении людей. В личности Г. ценит новаторство, самообладание, пронзительность, возвышенный вкус, героизм, равнодушие, скрытность (как целое — “синдерисис” — “дар интуитивно верного решения”). “Действовать не по норову, а по здравомыслию”, — призывает Г. Интерпретируя жизнь как азартную игру, Г. обращает человека к “искусству” выбора верного хода: “не стать шестеркой”, “опытный игрок не делает того хода, который ждет... противник”, “играть пренебрежением”, “действовать скрытно”, “менять приемы” и — наконец — “сам Господь щедро понтирует, но оставляет в резерве бесконечное количество карт” и т. п. При этом, по мысли Г., важно “не поддаваться первому впечатлению. Иные вступают с первым впечатлением в законный брак”, впечатления же, “последующие для них, — любовницы, а так как вперед всегда выскочит ложь, то для правды уже нет места”. Системообразующие афоризмы Г. (немецкий философ-эрудит Х. Томазиус с огромным успехом читал в Лейпциге в 1687—1688 свой первый университетский курс лекций по морали, праву и воспитанию, основанный на идеях “Карманного оракула”) органично дополнились архитектоникой его романа “Критикон”, где сатирико-культурологический метод выступал фоном для метода персонально антропологического.

А. А. Старикович, А. А. Грицанов

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (1822—1864) — русский мыслитель, литературный критик и поэт, ведущий идеолог почвенничества. Родился в Москве в семье чиновника. В 1842 закончил юридический факультет Московского университета. Работал в редакциях журналов “Москвитянин” (1850—1856), “Время” (1861—1863). В 1915—1916 вышло собрание сочинений Г. в 14 выпусках. В молодости испытал влияние Гегеля, увлекался мазонством. Позже отошел от панлогизма Гегеля, стал сторонником идей Шеллинга, Карлейля, старших славянофилов, французского романтизма. Центральным звеном философских построений Г. было острое “чувство органической связи между явлениями жизни, чувство цельности и единства жизни”: “Жизнь для меня есть нечто таинственное, т. е. неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод”. Такую жизнь, согласно Г., с помощью гегелевской логики не постичь, нужен другой метод. Его Г. находит у И. В. Киреевского (“цельное знание”) и Шеллинга (“интеллектуальная интуиция”); суть своего метода Г. видит в эстетическом (художественном) восприятии мира как наиболее полное его отражении и искусстве как технологии этого восприятия. Под влиянием идей Шеллинга Г. формулирует свою “органическую критику”, которая эволюционировала от критики чисто эстетической к критике исторической, усатривая в искусстве не простое “отражение” жизни, а “руководящий ее орган” (Э. Л. Радлов). Искусство, по мысли Г., суть подлинное творчество самой жизни, оно — полнота жизни, конкретное единство реального (“аромат” жизни) и идеального (того, по Г., что познается наукой). Художественное восприятие, по Г., шире и полнее научного: “Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, оно стремится принять художественные формы”. Органическая критика, согласно Г., — это требование синтеза разумности (мысли) и души художника, требование полноты и цельности в познании жизни. Историческую концепцию Г., которая легла в основу “почвенничества”, можно условно свести к следующим положениям: 1. История — смена неповторимых, своеобразных “типических циклов” или “организмов” (эпох, культур, народов). По мнению Г., “каждый такой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходной формой для другого... Единство же между этими организмами, единство не измененное, никакому развитию не поддающееся, от начала одинаковое, есть правда души человеческой...”. 2. Самобытность народа суть производная от его “почвы”, которая выражает органическую цельность бытия.

Для русских такой почвой является православие; оно формирует своеобразие народа, его быт (у Г. категория быта становится исторической, ин-формационно очень емкой), придает людям силы. Философия Г. насыщена интуитивизмом, эстетизмом, чувством необходимости Абсолютного. По словам Зеньковского, “Григорьев больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией “почвенности”, исканием “непосредственности” через восстановление “органической цельности” в созерцании мира и в историческом творчестве”. (См. также *Жизнь, Философия жизни*.)

Д. К. Безнюк

ГРОДНЕНСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ — комплекс философских курсов из г. Гродно 17—18 вв. различных преподавателей католических школ (А. Бандевич, М. Дамашевич, Ю. Мышковский, И. Стирпейко и др.). В них отразился переход от поздней схоластики к эклектической философии Нового времени, от преимущественно логических курсов к натурфилософии, физике, началам антропологии и т. п. Содержат анализ философских систем Декарта, Гассенди, Гоббса, Спинозы, Лейбница и др., а также теорий Ньютона, Коперника и Тихо Браге. Среди Г. Ф. Т. наиболее полное изложение новой философии и естествознания содержится в “Основах натуральной философии, или физике”, написанных в 1787—1789 Дамашевичем и близких по духу философии Вольфа и Лейбница. Здесь дан анализ рипатетической, томистской и скотистской школ схоластики, которые рассматриваются Дамашевичем как пройденный этап философии, что связывается автором со становлением естествознания. Современная ему философия характеризуется как философия разума (но одновременно Дамашевич отстаивает и ряд сенсуалистских идей). Бадзевичу принадлежит изданный в 1757 на основе курса лекций трактат “Философия аристотелевско-скотовская...”, содержащий критику атомизма и картезианства, Мышковскому — “Философия разума” (1790), Стирпейко — “Лекции по экспериментальной физике” (1792). Г. Ф. Т. дают представление о преподавании философии в учебных заведениях Беларуси до начала 19 в.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ГРОТ Николай Яковлевич (1852—1899) — русский философ и психолог. В 1875 окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, после чего пробыл два года в Германии. С 1876 преподавал в Историко-филологическом институте в Нежине. Магистерская диссертация — “Психология чувствования в ее истории и главных основах”, докторская — “К реформе логики” (1882). Первый этап творчества Г. носил ярко выраженный позитивистский характер. Начало второго

(“метафизического”) этапа датируется переездом Г. в Одессу, где он занял кафедру философии в Новороссийском университете. В 1886 приглашен в Московский университет, где проработал до конца жизни. С именем Г. связано реформирование Московского психологического общества (в 1888 избран его председателем) и организация журнала “Вопросы философии и психологии” (в 1889), редактором которого он был до 1896 (с 1894 совместно с Лопатиным). Имел широкий круг знакомств, дружил с В. С. Соловьевым, Лопатиным, князьями Трубецкими, Кавелиным. Был близок с Л. Толстым. Основные работы: “Отношение философии к науке и искусству” (1883); “К вопросу о свободе воли” (1884); “О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений” (1884); “Джордано Бруно и пантеизм” (1885); “О душе в связи с современными учениями о силе” (1886); “Жизненные задачи психологии” (1890); “Основания нравственного долга” (1892); “К вопросу о значении параллелизма в психологии” (1894); “Основные моменты в развитии новой философии” (1894); “Устои нравственной деятельности” (1895); “Основания экспериментальной психологии” (1895); “Критика понятия прогресса” (1898); “Философия и ее общие задачи” (1904) и др. В первый период творчества находился в кругу идей позитивизма с акцентом на органицизм Спенсера. Абсолютизировал научное знание как достоверное, опытным путем добытое. Отвергал любую метафизику как лжеучение и источник заблуждений разума. За философией признавал лишь функцию синтеза знания и средства его “очищения” от следов метафизики, трактовал ее как научную дисциплину. В психологии и теории познания исходил из принципа психофизиологического параллелизма. Чувствование (удовольствие и страдание) понимал как “субъективную оценку гармонии или дисгармонии между трапой веществ в организме и их накоплением в ходе взаимодействия с внешним миром”. В психологии был под заметным влиянием идей Сеченова. Познание трактовал как совокупность “психических оборотов”: оно начинается с внешних впечатлений, “переходит” во внутренние психические движения, вызывает волевые стремления и заканчивается снова внешними движениями. Умственные процессы при этом — ассоциации чувственных образов, но не “механические”, а “органические” (предполагают процессы интеграции — дифференциации образов). Этика Г. исходила из практической установки, требовавшей нахождения оптимального баланса между оптимизмом и пессимизмом как возможности увеличения счастья. Второй период творчества Г. отмечен отказом от установок и многих идей позитивизма, часто измененных на прямо противоположные (в частности, от отрицания свободы

воли Г. пришел к ее признанию). Главное же в этот период для него — обоснование необходимости метафизики. Особенно велико в этот период на него было влияние философии Шопенгауэра. Тем не менее многие свои ранние идеи Г. сохранил и переосмыслил в своей новой философии, которую определял как “монодуализм”. Это идея прогресса, “психологической энергетике” (усиленной после знакомства с работами Оствальда), чувствования. Именно из переосмысливания пантеистических идей Бруно Г. и извлек новую для себя идею философии чувства именно как философии (метафизики, а не науки), основанной на анализе состояний познающего субъекта при помощи “априорного метода” и “метода субъективной индукции”. Задача философии — перевод “чувства всемирной жизни” в понятия об истинно существующем. Философия Г. строится принципиально не как монистическая, а как допускающая признание нескольких исходных начал (минимум двух), но и не постулирующая их дуализм, а предполагающая их некоторое объединение на “нейтральной” основе. Отсюда — “монодуализм”. Основная содержательная тема последнего — анализ “высшей вселенской мировой воли”, в которой слиты воедино сущее и должное, т. е. силы. “Божественная мировая воля” задала акт творения, а в своем нравственном аспекте она есть мировая любовь. “Личная воля человека” предназначена усиливать пульс идеальной жизни в мире, содействовать торжеству разума. Соответственно Г. было переосмыслено и понятие прогресса, который стал пониматься как увеличение нравственной жизни во Вселенной в силу роста в нем сознания и самосознания. Ранняя смерть не позволила Г. полностью осуществить свою программу реформирования позитивистской философии.

В. Л. Абушенко

ГРОЦИЙ Гуго де Гроот (Grotius, de Groot) (1583—1645) — голландский гуманист, теоретик права, государственный деятель. В своем наиболее известном сочинении “О праве войны и мира” (1625) Г. исследует вопросы международного, гражданского, уголовного права, войны и мира, власти и государственного устройства. Решая вопрос о том, что такое право вообще, Г. анализирует правила, возникшие “путем установления”, и правила, вытекающие из “самой природы”, соответственно “право волеустановленное” и “естественное право”. Право волеустановленное “изменяется во времени и различно в разных местах”, его источником может быть либо воля Бога (право божественное), либо воля людей (право человеческое). Естественное право всегда “тождественно самому себе”, оно существует независимо как от произвола людей, так и от воли Бога, хотя его предписания и не

расходятся с божественной волей. Вера в Бога и в особые божественные законы (изложенные в Священном Писании) сочетается у Г. с уверенностью в том, что даже если бы Бога не было, то естественное право все равно бы существовало. Источник естественного права лежит в контролируемом разумом стремлении человека к общению. Эта особенность присуща человеку как существу “высшего порядка”. Принципы естественного права отвечают коренным нуждам общности людей. В основе стремления людей к общению Г. видит чувство самосохранения. Способом противостоять насилию и организовать мирные формы общения является создание людьми государства “не по божественному велению, а добровольно”. “Государство... есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы”. Единая и нераздельная, верховная власть выступает началом, приводящим в движение весь государственный механизм. Результатом общественного договора как акта сознательной деятельности людей может явиться не только отдельное государство, но также и общество государств. Предполагая возможность такого сообщества, Г. уделяет особое внимание разработке норм международного права. Принципы права и гуманности должны регулировать отношения между народами даже в том случае, если проблемами войны и мира неразрешима мирным путем. Г. выступал также против религиозных войн и отстаивал принципы религиозной и философской терпимости. Принципы естественного права (первые представления о котором содержатся в учениях софистов и стоиков), сформулированные Г., носили ярко выраженный антифеодалный характер, отвечая интересам буржуазии. Взгляды Г. оказали влияние на формирование философии права в целом и школы естественного права в частности.

А. Р. Усманова

ГРУППА СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА**.

ГРУППОВОЙ ПСИХОАНАЛИЗ, групповой анализ, групповая аналитическая терапия — одновременное лечение группы людей, основанное на использовании совокупности психоаналитических и психоаналитически ориентированных идей, методов анализа, методик и техник, направленное на избавление пациентов от психических травм и конфликтов, обусловивших возникновение их заболеваний, и достижение соответствующего терапевтического эффекта. Систематическое использование Г. П. началось на рубеже 19—20 вв. и в течение 1920-х. Первые серьезные попытки использования Г. П. приняли психоаналитики А. Адлер,

Т. Барроу, Р. Дрейкурс, Э. Лазелл, Морено, К. Оберндорф, Л. Уэндер, П. Шильдер и многие другие. Получивший значительное распространение и популярность термин “групповой анализ” (в значении Г. П.) ввел в оборот в 1925 психоаналитик Барроу. По Берну, в настоящее время преимущественно используются три вида Г. П.: 1) психоаналитическая групповая терапия (наиболее распространенный вид группового лечения, использующий идеи, принципы и приемы классического психоанализа); 2) групповая аналитическая терапия (уделяющая особое внимание соотношению всего происходящего в группе с состоянием всей группы и составляющих ее индивидов) и 3) групповая терапия взаимодействия (фокусирующая внимание на анализе взаимодействия между пациентами в целях оказания на них соответствующего влияния, в том числе посредством специальных игр).

В. И. Овчаренко

ГРЮНБАУМ (Grunbaum) Адольф (р. 1923) — американский философ науки немецкого происхождения. С 1938 — в США. Профессор университета г. Бентелем (с 1956). Преподавал проблемы релятивистской теории в Питтсбургском университете (с 1960 основатель и руководитель Центра по философии науки этого учебного заведения). Основные сочинения: “Геометрия, хронометрия и эмпиризм” (1962), “Философские проблемы пространства и времени” (1963), “Современная наука и парадоксы Зенона” (1968), “Основания психоанализа. Философская критика” (1984) и др. С точки зрения Г., философская теория пространства-времени должна основываться на гносеологической по сути проблеме статуса отношений пространственной и временной конгруэнтности. Разделяя позицию “геохронометрического конвенционализма” — тезиса о конвенциональном статусе отношений конгруэнтности и одновременности, Г. полагал (в противовес схеме Ньютона), что физическому пространству и времени не присуща внутренняя метрика. Г. предложил оригинальное теоретико-множественное решение апории Зенона о метрической протяженности для случая континуума пространства-времени. Неоднократно полемизировал с концепцией научного знания Поппера (статья “Является ли фальсифицируемость краеугольным камнем научной рациональности? Карл Поппер против индуктивизма”; “Способна ли одна теория ответить на большее число вопросов, чем другая, соперничающая с ней?”; “Является ли законным метод испровергающих построений в науке?”; “Вспомогательные гипотезы ad hoc и фальсификационизм”). По мнению Г., воинствующий антииндуктивизм Поппера неоправдан

и малообъясним. Точку зрения, согласно которой преимущество более новой теории определимо по тому параметру, что она оказывается в состоянии ответить на большее число вопросов по сравнению с предыдущей, Г. считал ошибочной. По Г., заказ на всеобъемлющее и всестороннее объяснение реальности (либо ее фрагмента) неисполним ни для какой научной теории. Некоторые проблемы, принципиально не постижимые, например в модели миропояснения Эйнштейна, находят свое разрешение в концепции Ньютона. (Вопрос “почему орбита планеты с ничтожно малой массой, находясь в солнечном гравитационном поле, имеет форму совершенно замкнутого вокруг Солнца эллипса”, по мнению Г., имеет однозначный ответ у Ньютона и выглядит “основанным на ошибочной предпосылке” у Эйнштейна). Не соглашаясь с мнением Поппера о ненаучности психоанализа вследствие его принципиальной нефальсифицируемости, Г. акцентировал свое внимание на политических, социальных и нравственных измерениях учения Фрейда. Г. полагал, что герменевтическая интерпретация психоанализа Хабермаса — Рикёра — избыточно простой и далеко не лучшей эгзегетический миф. Трансляция в контекст оценок человековедческих дисциплин как подходов и методов естественных наук, с одной стороны, так и избыточных версий значимости интенциональности в действиях людей — с другой, согласно Г., одинаково недопустимы. Контент-анализ учения Фрейда, осуществленный Г., продемонстрировал принципиальную фальсифицируемость психоанализа даже в стилистике требований Поппера. По Г., подтверждением этому могут выступать: наименования ряда “культурных” исследований Фрейда (статья “Сообщение о случае паранойи, несогласующемся с психоаналитической теорией” и лекция “Ревизия теории сна”); реконструкция документальной базы психоанализа — наличие в ее массиве набора достаточно “рискованных прогнозов”; присутствие в практике сторонников Фрейда самых разнообразных, но при этом эффективных психоаналитических техник; методологическая ипостась творчества Фрейда (работы “По поводу критики невроза страха” и “Конструкции в анализе”) и т. д. Психоанализ, по мнению Г., безусловно, наука, хотя “плохая” и даже “худшая”. Подвергнув реконструкции и установив теоретическое ядро учения Фрейда, Г. пришел к выводу о том, что необходимым компонентом и посредником для достаточно адекватного видения пациентом неосознаваемых причин его невроза выступает применение психоаналитического метода вкупе с его соответствующей интерпретацией. Такое же видение каузально необходимо на протяжении всего течения психоанализа с целью излечения невроза. (“Упреж-

дающие представления должны коррелировать внутренней душевной реальности” — в этом и Фрейд, и Г. были солидарны.) Одновременно ошибочные праксисы и оговорки пациента, с точки зрения Г., как правило, увязываются с тематикой его вытесненных желаний лишь вследствие явных или неявных установок психоаналитика. Цепочки же “свободных ассоциаций” раньше или позже встречают такие фрагменты психики, которые однозначно принадлежат сфере сознания (мысли пациента о жизни и смерти, например). Сама же клиническая практика и ее реальные результаты, по мнению Г., отнюдь не убеждают в том, что психоанализ занимает какое-либо исключительное положение в иерархии психотерапевтических методик.

А. А. Грицанов

ГУМАНИЗМ (лат. *humanitas* — человечность) — мировоззрение антропоцентризма (характерного еще для мышления и социальной практики античности в версиях Цицерона, именовавшего “гуманистическим” состояние эстетически завершенной культурной и нравственной эволюции “подлинно человеческого” индивида, и Гая Юлия Цезаря, осуществлявшего политику “милосердия”), permanently подвергающегося осмыслению и рефлексии в канонах ценностных подходов Ренессанса и более поздних философских систем. (В узком смысле может трактоваться как определенное культурное движение Ренессанса.) Термин “Г.” был введен в научно-просветительский оборот немецким педагогом Ф. Нитхаммером в 1808. Постулирует высшую, самодостаточную и самоосознающую значимость человека; провозглашает вне- и античеловеческим все, что способствует его отчуждению и самоотчуждению; отвергает идею приоритета идей и истин “сверхчеловеческого” происхождения в ряду феноменов посюстороннего мира. Теоретики Г. в эпоху средневековья противостояли схоластам по вопросам содержания и направленности “чисто человеческого” образования, опираясь на авторитет мыслителей Древней Греции и Древнего Рима. К представителям данного течения эпохи Возрождения и Нового времени традиционно относят Данте, Петрарку, Боккаччо, Леонардо да Винчи, Валла, Эразма Роттердамского, Бруно, Бодена, Монтеня, Рабле, Ф. Бэкона, Мора, Агриколу, фон Гуттена, Цвингли и др. Церковная реформация в Западной Европе положила конец Г. (особенно в Германии) как особому направлению философствования и сопряженной интеллектуальной традиции. В дальнейшем усилиями представителей школы романтизма, а также таких самодостаточных философов-фигур, как Шиллер, Гёте, Лессинг, Гердер, Г. был вновь легитимизирован в контексте реконструкции идеалов античного миропредставления. По Канту, человек может быть

для другого человека только целью, но никогда не средством. Г., исповедуемый идеологами индустриализма и Просвещения, основывался на идее естественного прогресса общества в контексте линейных представлений о развитии и истории. Кризис этой разновидности Г., связанный с экономическими кризисами и античеловеческой общественной практикой большевизма и фашизма в 20 в., был в ряде случаев интерпретирован как крушение ценностей европейской цивилизации и культуры, да и самой Европы в целом (Ницше, Шпенглер, Фромм и др.). Вступление авангардных либеральных государств 20 в. в стадию развития, близкую канонам “постиндустриального”, “информационного” общества, актуализировало проблему оптимизации функционирования человеческого фактора в социальной жизни. Г. приобрел праксеологический срез “очеловечивания” и сопряженной тематизации всей совокупности общекультурных, образовательных, просветительских и “социализаторских” стандартов (идеи и гипотезы “общечеловеческих ценностей”, “человеческих качеств” и т. д.). Наряду с этим в 20 в. идеология и теория прагматизма, центрируясь в конечном счете на идее многомерной (по целям, мотивам, потенциально достижимому объему и процедурам интерпретации) обусловленности нашего познания природой человека, также выступает как одна из версий философского (в данном случае — методологического) Г. В концепции экзистенциализма Сартра Г. трактуется как “обрезанность человека на свободу”. Люди, будучи заброшенными однажды в мир, всегда отвечают за все свои действия. Высокогуманистичную абсолютность свободы Сартр дополняет тотальностью ответственности. Г., по Сартру, — это интенция человека на уяснение, своеобычную декодировку своего подлинного потенциала и тем самым воссоздание самого себя. Достаточно нетрадиционную трактовку Г. осуществила постмодернистская философия в рамках концепции “сверхчеловека” (см. Сверхчеловек).

А. А. Грицанов

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — направление современной психологии, начавшее складываться в 1930-е, а в 1950—1960-е получившее широкое распространение на Западе как теоретическая альтернатива психоанализу и бихевиоризму. Основное понятие Г. П. — “самоактуализация” (применялось уже Юнгом и означало конечную цель развития личности, достижение единства различных ее сторон). Г. П. выступает против построения психологии по образцу естественных наук и называет себя “психологией третьей силы”. Принципы гуманистической этики и психологии близки феноменологии и глубоко связаны с философией экзистенциализма: 1) человек ответственен за свои поступки; 2) каж-

дый признает право другого на самостоятельное творение собственной жизни, ценит его внутренний субъективный мир; 3) любые эмоции, в том числе негативные, составляют внутренний опыт индивида и должны восприниматься другими доброжелательно; 4) каждый человек живет только в настоящем моменте — “здесь-и-теперь”, и именно этот момент существует для бытия. Поэтому в практическом плане основная тема Г. П. — использование индивидуального внутреннего опыта для изучения и изменения его личности. Биологические и социальные предпосылки личности служат лишь фоном, на котором происходит развитие ее самостоятельных и независимых потенциальных начал. А сам биосоциальный фон имеет значение лишь тогда, когда тормозит процессы персонального развития и самоактуализации личности. Позиции представителей Г. П. (Маслоу, Роджерс, Олпорт, Фромм, Франкл и др.) неоднородны. Тенденции к экзистенциализму и феноменологии сочетаются с антропологией и персонологическими теориями личности. За основную модель представлений о человеке принимается ответственный выбор среди предоставленных возможностей. Человек, согласно Г. П., всегда находится в процессе становления, т. е. он ответственен за реализацию как можно большего числа возможностей и живет полноценной жизнью, если выполняет это условие. Отказ от подобного становления и личностного роста является трагедией, предательством своей человеческой сущности. Вера в значительность личной, субъективной реальности и личностного смысла существования — вот источники персональной ответственности за делаемый выбор. Гносеологические установки Г. П. следующие (Маслоу): 1) человека нужно изучать как единое, уникальное, организованное целое; 2) позитивный личностный рост и самосовершенствование раскрывает внутреннюю природу человека; 3) признание творчества — универсальной и неотъемлемой функцией человека должно быть основным объяснительным принципом гуманистической природы человека; 4) изучение психически здорового человека — условие понимания человеческой природы в его норме и патологии; 5) невозможность в изучении поведения человека полагаться на исследование поведения животных, поведение человека может быть понято только в свете влияний культуры, существующих в данный конкретный момент истории. Практическая привлекательность идей Г. П., признающей личность как зрелую, уникальную и целостную систему, которая представляет самоактуализовавшегося человека не как обычного человека, которому что-то добавлено, а как обычного человека, у которого ничто не отнято, создает условия для со-

здания различного рода поддерживающих гуманитарных технологий: “недирективных” педагогики и психотерапии, тренингов личностного и “творческого” роста и др. Так, в отношении “недирективной” психотерапии гуманистический характер психологических идей проявляется следующим образом: если неудовлетворение жизненных потребностей может привести к физическому истощению организма, то фрустрация высших человеческих целей может привести к психической патологии, неврозу. Поэтому новым шагом в оказании психологической помощи будет “терапия, центрированная на человеке” (Роджерс), т. е. психологический контакт терапевта и клиента, приводящего к конструктивному изменению личности, должен пройти эволюцию от терапевтической техники к человеческим взаимоотношениям.

Д. В. Ермолович

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ (лат. *humanus* — человеческий и лат. *religio* — набожность) — по Фромму, один из типов религии, отличительным признаком которого является избрание человека и его силы в качестве центра, родственного всему миру, постигаемого мыслью и любовью. В этой религии Бог есть символ сил самого человека, реализуемых им в жизни, образ высшей человеческой самости. Главная добродетель этого типа религии — самореализация человека, развитие им способности любви ко всем живым существам и переживание единства со всем. Преобладающим настроением Г. Р. является радость. В качестве примеров Г. Р. Фромм называл ранний буддизм, учения Исайи, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления в иудаизме и христианстве (преимущественно мистического толка) и др.

В. И. Овчаренко

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ (лат. *humanus* — человеческий, человеколюбивый и психоанализ) — самоназвание психоаналитического учения Фромма, в котором особое внимание уделяется гуманитарным, культурным и социальным факторам при одновременном признании приоритетности проблем человека в организации общественной жизнедеятельности и построении “здорового общества”.

В. И. Овчаренко

ГУМАНИТАРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ — в СМД-методологии — систематизация, соорганизация и упорядочение в пространстве и во времени компонентов целенаправленной коллективной деятельности людей на основе современного гуманитарного знания. Согласно В. В. Мацкевичу и П. Г. Щедровицкому, составляющими Г. Т.

являются нематериальные элементы: различного типа знания, идеи, схемы, конструкции, знаковая среда (реклама, продукты СМИ и др.), квалификации, человеческая психика, доверие, ответственность, авторитет, авторское право и т. п. В Г. Т. материальные (вещественные) характеристики являются характеристиками продуктов и представляются как производные, полученные в результате гуманитарной деятельности, к которой невозможно применить вещественную мерность. Это приводит к тому, что причинно-следственные связи в Г. Т. являются неявно выраженными — для их установления и проектирования требуется проведение многофакторного и кластерного анализов. Г. Т. проектируются на основе системного и деятельностного подходов, мышление становится основным и центральным их звеном. Организация мышления как технической составляющей Г. Т. осуществляется по особым гуманитарным законам и методам. Г. Т. — ресурсоемки. Под ресурсом в них понимается наличие: а) идей, концептов и т. п. и их перевод в ряд деятельностных целей и задач, программ и проектов; б) людей, способных разрабатывать и реализовывать развивающие проекты и программы; в) финансов и требуемой материальной базы. Г. Т. проектируются с использованием комплексного знания: гуманитарного и естественнонаучного. Информация в Г. Т. рассматривается как отдельный элемент, который в технологии выполняет посредническую функцию между активными деятелями и позволяет значительно “сжимать” и “технологизировать” время. Технологизация отдельных составляющих (низовых и рутинных работ) значительно высвобождает время и пространство для других видов работ — мыслительно-рефлексивных (концептуализации, идеологии, целеполагания и т. п.). Г. Т. являются инфраструктурными (нелинейными). Это означает зависимость каждого элемента гуманитарной системы от целого ряда неопределенных факторов. Нелинейность как характеристика Г. Т. выражается в необходимости фиксировать получаемые промежуточные результаты и продукты, а также их использование в других системах деятельности. Именно поэтому Г. Т. характеризуются функциональным укрупнением деятельности и как следствие — автономизацией отдельных ее составляющих. Уже сегодня можно наблюдать четкое выделение в отдельные институты таких составляющих Г. Т., как консультирование, экспертирование, обмен информацией, правовое обеспечение и осуществление между ними кооперации на договорных основаниях. В Г. Т. важны не столько содержания отдельных элементов, сколько тип системных отношений,

определяющий специфику и название той или иной Г. Т. Так, в системе образования соответствующей Г. Т. выступает способ организации компонентов образования и их упорядочения в пространстве и времени. Техническое отношение к гуманитарным сферам деятельности предполагает возможность существования гипотезы о том, что развитие в системе образования осуществляется, т. е. осуществляется за счет разумной деятельности людей с учетом естественно складывающихся тенденций. Первая попытка технологизировать образование была предпринята Я. А. Коменским в середине 16 в. Созданная им классно-урочная система есть не что иное, как технология образования, прочно вошедшая в педагогическую практику и оставшаяся фактически неизменной уже на протяжении четырех веков. Первоначальное употребление термина “технология” в образовании в 20 в. было связано с использованием технических средств обучения, а затем с совершенствованием методов обучения и научной организации учебного процесса с целью повышения его эффективности. Позже технология образования стала определяться как проект педагогической системы, реализуемый на практике. Технологический подход в образовании подвергается серьезной критике со стороны ученых, разрабатывающих концептуальные положения философии и социологии образования, а порой даже полностью отвергается. Чаще всего технология обучения сводится к обычным методическим разработкам, ее смысл крайне сужается, и при этом усиленно акцентируется внимание на ориентацию технологий репродуктивного типа. Выдвигается основной аргумент — игнорирование личности учащегося, представление его как объекта воспитания и обучения, отсутствие в технологиях места для творчества преподавателя и учащегося. Отрицание технологического подхода в образовании основывается, вероятно, на утверждении, что не может существовать технического отношения к гуманитарным областям и сферам деятельности. Таким образом, фиксируется неразличение Г. Т. и технологий производственных. В отличие от технологий производственных, где объекты и материал максимально независимы от человека и его деятельности, технологии образования как раз и являются Г. Т., т. е. становятся зависимыми от человека и имеют дело с человеческим материалом. Образовательные технологии основаны на гуманитарном знании, которое имеет в отличие от естественнонаучного иную организационную схему. Для достижения некоторой цели изобретается процедура, посредством нормировки и тиражирования процедура превращается в технику, техника и результаты ее применения исследуются, и на основе исследования выводится закон со-

циальной жизни, деятельности, поведения людей и т. д. В естественнонаучном знании соорганизация осуществляется по схеме “исследования — закон — процедура — техника” (В. В. Мацкевич). Образование как сфера деятельности и мышления включает в себя ряд процессов: образование (в узком смысле слова), подготовку кадров, обучение, воспитание, грамотность. Результатом проектирования-технологизации вышеперечисленных процессов в системе образования является технология обучения, подготовки, воспитания и т. д. Результатом проектирования межпозиционного взаимодействия выступает технология кооперации в деятельности образования (по отдельности — технология исследования, технология управления, технология проектирования и т. д.). Комплексирование всех частных технологий позволяет получить целостную технологию образования. Технология педагогического труда (педагогическая технология) становится составляющей технологии процессуальной — обучения, воспитания, подготовки. Технология образования является основной формой реализации содержания образования и способом соорганизации мыследеятельностных процессов обучения, подготовки, грамотности, образования и кооперативных процессов системы образования. Основанием к проектированию новых технологий образования служит переориентация образовательных целей. Во времена Я. А. Коменского основной целью было научить всех читать и понимать Библейскую литературу. Впоследствии произошла смена целей образования на освоение естественнонаучного знания через усложнение учебных предметов. Технология образования при этом оставалась практически неизменной: взаимодействие преподавателя и учащегося осуществлялось по принципу передачи знаний и их усвоения; незначительные изменения происходили на методическом уровне, определенная вариативность в выборе конкретных педагогических действий допускалась и обозначалась как педагогическое творчество, поиск и т. д. Основные трудности приходились на этап распределения и “упаковки” во времени постоянно нарастаемых в плане информативности учебных предметов. В конце 19 — начале 20 в. наметилась тенденция на кардинальную смену целей образования, вызванная социокультурной ситуацией — кризисом естественнонаучного знания, интеллектуальным усложнением репертуаров деятельности людей. С формированием постиндустриального общества наличие интеллектуальных компонентов в системе деятельности людей стало первоочередным и самым важным фактором. Образование как сфера подготовки высококвалифицированных специалистов постепенно меняет ориентацию от передачи постоянно накапливающейся

информации на освоение способов и средств мышления и деятельности. Трансляционные технологии образования и обучения, таким образом, постепенно сменяются на более сложные мыследеятельностные. Новая технология обучения — технология организации мыследеятельности и ее нормирование. Это технология принятия решений и их рефлексия, это конфликт идей и разрешение конфликта, это осознанное планирование деятельности и ее осуществление, это аналитика и рефлексия деятельности и мышления, это осознание самого себя как деятеля и как личности, индивидуальности. Кардинальная смена целей образования приводит к определению принципа непрерывности образования, обеспечению прав человека на постоянное освоение новых способов мышления и деятельности на основе культурных норм. Массовое проектирование технологий обучения привело к накоплению достаточного большого арсенала устаревших, “несанированных” технологий. Именно поэтому с особой остротой встает вопрос о стандартизации образовательных процессов и технологий. Проблематизация социокультурной ситуации и определение первоочередных и долговременных задач, стоящих перед образованием, задают направление поиска новых технологических форм образования. Можно зафиксировать две принципиально различные технологические схемы образования, основанные на различном типе отношений “человек — система образования”. Схема “входа-выхода” — учащийся мыслится как “материал” в технологической системе, который необходимо преобразовать, видоизменить, нарастить под воздействием соответствующих факторов содержания образования т. д. Схема “входа-выхода” приемлема как схема обеспечения обязательных стандартов образования и является наиболее практикующей, постоянной и консервативной. Схема “супермаркета” — вход в технологическую систему всегда открыт, и вместо навязывания человеку заранее определенных образовательных путей ему для выбора предлагается множество образовательных услуг, модулей, блоков модулей и т. д. Человек может войти в эту систему и в любой момент выйти из нее. Схема “супермаркета” является динамичной и перменной составляющей в системе образования, которая реагирует на состояние рынка труда и потребления интеллекта и является развивающей в системе образования. Преобладание и доминирование той или иной технологической схемы не может обеспечить всю полноту системы образования. В зависимости от основного элемента в системе функциональной деятельности, который подвергается изменению в процессе проектирования, возможна дальнейшая классификация технологий обучения на модульные и полевые. Модульная технология строится на

основе разделения учебного материала на определенные блоки, темы, смысловые моменты и т. п., затем осуществляется комбинирование, комплексирование и модульная сортировка блоков. Полевая технология строится на совершенно других принципах — деятельностных. Целенаправленно проектируются и организуются моменты деятельностных полей “напряжений”, конфликтов на всех этапах разворачивания мыследеятельности. Преодоление конфликта, достижение понимания в мыслекоммуникации и обретение субъектами процесса обучения некоторой мыслительной способности становится основным результатом технологического “полевого” этапа. Не исключена возможность разумного сочетания и комплексирования модульной и полевой технологии как возможности взаимодополнения и развития. Технологическая устойчивость системы образования может быть обеспечена за счет привнесения в систему обоснованных целей, задач, норм. Технологически организация работ в кооперированной деятельности образования может осуществляться в разных режимах: 1) стабильном (постоянном, отнормированном) режиме деятельности, направленном на воспроизводство системы деятельности образования; 2) экспериментальном (динамичном, корректирующем) режиме, цель которого — осуществление наддеятельностной рефлексии, концептуализация, проектирование и программирование и т. п. В периоды реформирования образования основным становится второй режим работы, за счет которого осуществляется коррекция первого. В промежуточные периоды между реформами образования наибольший акцент ставится на организацию первого режима, при этом полное исключение второго недопустимо.

С. А. Крупник

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767—1835) — немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810). Ведущий представитель гуманизма и идей гуманизма в немецком идеализме. Мировоззрение Г. органично соединяло в себе такие базовые основания, как тотальность (в художественном изображении жизни) и универсальность. Идеи Гердера о целостности всемирно-исторического процесса, о народах как живых организмах, о включенности деятельности отдельного человека в бесконечное поступательное развитие общества как предпосылке исследования истории были творчески переработаны Г. наряду с эстетическими концепциями Гёте и Шиллера, ориентированными на классическую Грецию как воплощение идеала. Историк, по Г., должен проникать во внутреннее содержание и смысл истории, дабы избежать опасности быть простым регистратором исторических резуль-

татов. Работы Г. 1790—1800-х о древнегреческой культуре соединили проблематику истории и эстетики. В философии истории Г. перерабатывал опыт Великой французской революции. Раннее его сочинение “Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства” (частично опубликовано — 1792, полностью — 1851) являет собой рассуждение о политических условиях, призванных обеспечить свободное развитие индивида и народа. По Г., задачами государства являются защита внешних рубежей и обеспечение правопорядка в стране при условии предоставления всех возможностей для свободного и раскрепощенного национального и индивидуального развития. Надежда Г. на достижение идеала с помощью социальных реформ, воспитания, самосовершенствования обусловила возрастающую роль педагогических мотивов в его творчестве. Как результат инициированной Г. реформы образования была создана гуманистическая гимназия в ее классическом облике. Г. стремился преодолеть дуализм материи и идеи, материала и формы; из их слияния возникает, по Г., “организация” — в мире физическом, “характер” — в мире интеллектуальном и моральном. “Тайна всего бытия” заключена, по Г., в индивидуальности (личности, народа). Принимая философское учение Канта, Г. стремился конкретизировать и развить его на материале общественной истории. Согласно теории исторического познания Г., всемирная история есть результат деятельности духовной силы, лежащей за пределами познания, поэтому она не может быть понята с причинной точки зрения. Историю как науку в эстетической степени может заменить история. Вся философия Г. может рассматриваться как характеристика форм культуры, выражающих самобытную внутреннюю форму “духа народа”. Моментом такой сравнительной характерологии (сам Г. понимал ее как “антропологию”) оказалось и “сравнительное языковедение”, одним из родоначальников которого стал Г. (“О сравнительном изучении языков...”, 1820). В трактате “О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества” (опубликован как введение к работе “О языке кави на острове Ява”, т. 1—3, 1836—1839) подчеркивается творческая природа языка: язык — не столько продукт деятельности, нечто созданное, сколько сама деятельность, т. е. непрестанно совершающийся процесс порождения смысла, “орган, образующий мысль”, продукт “языкового сознания нации”: в самой структуре языка (его “внутренней форме”) воплощено определенное воззрение на мир (“мировидение”) того или иного народа. Языковед, по Г., должен постичь язык как са-

модостаточный продукт творчества народного духа: “В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку — в отличие от всего уже познанного и продуманного им — как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое, чувство — всегда по-новому ощутить непрочувствованное”. “Обособив” язык как предмет исследования, Г. явился по существу основоположником философии языка как самостоятельной дисциплины и оказал огромное влияние на развитие языкознания в 19—20 вв. В своем учении о языке Г. предложил оказавшийся весьма ценным метод сравнительно-исторического исследования языков. Эволюция в 19—20 вв. философии языка и научного языкознания в качестве новых “изданий” философского номинализма, как правило, происходила в границах конструктивного преодоления полюсов идеи Г. о: а) языке как органе и орудии мысли, б) языке, как органе, образующем мысль (перевод Потебни); в) языке как о той “духовной силе, которая в своем существовании не позволяет вполне проникнуть в себя” (перевод В. В. Библихина).

А. А. Грицанов

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1912—1992) — русский историк-этнолог, философ, автор оригинальной концепции исторического процесса. Сын поэтессы Анны Ахматовой и Николая Гумилева. Арестовывался в 1933 и 1935. В заключении на Беломорканале и в Норильске (1938—1943). В 1948 Г. защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук (тема — “Подробная политическая история первого тюркского каганата”), но, не успев получить документы ВАК, арестовывается. Вновь в заключении — до 1956. Доктор исторических наук (1961, тема — “Древние тюрки 6—8 вв.”). Доктор географических наук (тема диссертации — “Этногенез и биосфера Земли”, депонирована во ВНИИЭТИ в 1979). Основные сочинения: “Хунну” (1960), “Иакинф (Бичурин). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Средней Азии” (1960), “Подвиг Бахрама Чубини” (1962), “Открытие Хазарии” (1966), “Древние тюрки” (1967), “Поиски вымышленного царства” (1970), “Хунны в Китае” (1974), “Этногенез и биосфера Земли. Вып. 1—3” (1979, 1989), “Древняя Русь и Великая Степь” (1989), “География этноса в исторический период” (1990), “Закон Божий” (1990), “Тысячелетие вокруг Каспия” (1991), “От Руси к России: Очерки этнической истории” (1992), “Этносфера: История людей и история природы” (1993), “Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации” (1993), “Из истории Евразии” (1993), “Черная легенда.

Друзья и недруги Великой Степи” (1994) и др. Парадоксальная по содержанию и подчеркнута неакадемическая по способу изложения философско-историческая концепция Г. в основе своей излагается в трактате “Этногенез и биосфера Земли”. Свообразие концепции Г. определяется прежде всего ее исходными установками: 1) преодолеть понимание исторического как “надприродного” посредством рассмотрения истории в контексте географических процессов; сфера историко-географических закономерностей связывается Г. с феноменом этноса; 2) подчеркнуть принципиальную “мозаичность” человечества, лишаящую оснований европоцентристское разделение народов на исторические и неисторические, передовые и отсталые; исторические свершения связываются Г. не с прогрессом единой человеческой цивилизации, а с активностью дискретных образований — этносов; 3) акцентировать неоднородность исторического времени, сосредоточить внимание на экстраординарных всплесках человеческой активности, имеющих огромные исторические последствия (например, завоевания Александра Македонского или Наполеона), но загадочных по своим источникам и до сих пор не нашедших вразумительного объяснения; 4) свести различие между гуманитарным и естественнонаучным знанием к различию в степени достоверности, ориентироваться на исследовательские стандарты и понятийный аппарат естественных наук; этнос трактуется Г. как природное (хотя и не биологическое) явление. Отношение Г. к историческому материализму напоминает позднесредневековую концепцию “двух истин”: поступательное развитие общественно-экономических формаций не отрицается, но фактически относится к разряду “истин веры”, тогда как строго научное “эмпирическое обобщение” представляет историю как сеть природных процессов этногенеза. Этнология, разработанная Г., подчеркнута и последовательно еретична — им отвергаются все выделяемые традиционной наукой признаки этноса: язык, особенности культуры, этноним, самосознание, единство происхождения. Единственным реальным этнодифференцирующим признаком Г. считает этнический стереотип поведения, за которым стоит гипотетическое “этническое поле”. Этнос трактуется Г. как энергетический феномен, связанный с биохимической энергией живого вещества, открытой Вернадским. Способность этноса к совершенной работе (в физическом смысле — походам, строительству, преобразованию ландшафта и т. п.) прямо пропорциональна уровню “пассионарного” напряжения. “Пассионарность” определяется Г. как способность и стремление к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Проявления пассионарности легко отличимы от обы-

денных поступков, продиктованных инстинктом самосохранения, — они стихийны и могут быть саморазрушительными. Индивиды-пассионарии (в просторечии — “великие люди”) посредством пассионарной индукции “заражают” своих соплеменников, обеспечивая высокий уровень пассионарного напряжения этноса в целом. Универсальная схема этногенеза включает в себя пассионарный толчок, рождающий новую этническую систему, и инерционное движение растраты полученного энергетического импульса к состоянию гомеостаза (равновесия с окружающей средой). Анализ географии процессов этногенеза (зоны этногенеза представляют собой сплошные полосы на земной поверхности, ограниченные кривизной земного шара) приводит Г. к гипотезе о внепланетном происхождении пассионарных толчков. В этнологии Г. различаются этногенез и этническая история. Этногенез обусловлен внезапным пассионарным импульсом, рождающим в определенном регионе суперэтнос (комплекс родственных этносов, аналог “локальных цивилизаций” Тойнби). Этническая история — история отдельного этноса, обусловленная не только ритмом этногенеза, но и особенностями ландшафта, культурными традициями, контактами с соседями и т. п. Именно эти особенности обуславливают внутреннее своеобразие суперэтносов. Этнология Г., представляющая собой необычное сочетание богатейшей фактологии, сверхсмелых гипотез и визионерской убежденности, значительна прежде всего как радикальная постановка проблемы выработки нового понимания истории, вписывающего ее в контекст глобальных природных процессов.

В. Н. Фурс

ГУМПЛОВИЧ (Gumplowich) Людвиг (1838—1909) — польско-австрийский социолог и правовед, преподаватель в университетах Кракова и Граца, автор многих социологических и юридических работ, основоположник теории “социального конфликта”, “этноцентризма”, оригинальных теорий происхождения государства, рас и законов социального развития. Основные сочинения: “Раса и государство” (1875), “Расовая борьба” (1883) и др. Г. весьма убедительно показал принципиальное отличие социологии от истории, психологии, права, политэкономии, определил специфический характер ее объекта и предмета исследования. Подчеркнув, что для истории и других гуманитарных наук предметом являются те или иные действия личности, события, Г. обосновывает, что “предмет социологии составляет система движений социальных групп, повинующихся столь же вечным, неизменным законам, как солнце и планеты”. Предметом социологии, по Г., являются закономерности развития человечества, его классов, со-

циальных групп, социальных отношений, возникающих из взаимодействия человеческих групп и общностей. “Отыскать во всех этих столь различных процессах социального развития социальные законы, действующие в них и управляющие ими, — писал Г., — великая и отнюдь не легкая задача социологии”. Г. первым в социологии не только сформулировал ее общие и специфические законы, но и создал их классификацию. Исходя из той методологической посылки, что субстратом социологического закона является социальная группа, человеческий род и чертами социологического закона, как и природные явлений, являются образование, повторяемость, он характеризует такие специфические законы: правильность развития, периодичность, сложность, взаимодействие разнообразного, всеобщую целесообразность, тождество сил, тождество процессов, параллелизм. Общество развивается, по Г., строго закономерно, под действием социальных законов. Его движущей силой является стремление социальных групп к самосохранению и постоянному повышению своих благополучий. Это стремление в свою очередь “приводит к стремлению властвовать над другими социальными группами и их порабощению, которое, при столкновении с подобными же стремлениями других групп, приводит к борьбе за власть над другими социальными группами”. Вся история человеческого развития — сплошная борьба социальных групп. Борьба между ордами (т. е. группами, объединенными физико-антропологическими и этническими признаками), в результате которой возникает государство, с одной стороны, между государствами, с другой — внутри государств: между группами, классами, сословиями, политическими партиями. Особенно много внимания уделил Г. борьбе рас в книге “Расовая борьба”. Но понятие “раса” он определял социальными признаками, а не биологическими. Поэтому по существу речь шла о борьбе классов. Г. является автором теории “этноцентризма”, которая также обосновывается им прежде всего в книге “Расовая борьба”. Он утверждал, что существует разный характер отношений внутри группы и между группами. Опираясь на выведенный им “всеобщий высший закон” — закон самосохранения, Г. доказывал, что если для отношений внутри группы характерны сплоченность, солидарность, высокое уважение к выработанным внутри группы нравственным и эстетическим ценностям, то для отношений между группами, напротив, характерны враждебность, недоверие, взаимное презрение и т. п. В настоящее время термин “этноцентризм” применяется в социологии и социальной психологии. Г. — автор оригинальной концепции происхождения и сущности государства. По Г.,

объективные закономерные действия социальных групп ведут к созданию государства. Первое действие здесь состоит в порабощении одной орды другой, одного племени другим, одной социальной группы другой, в организации господства над порабощенными, для чего создаются соответствующие учреждения. “Каждое государство является совокупностью учреждений, имеющих целью господство одних над другими, и именно меньшинства над большинством. Поэтому государство есть организация господства меньшинства над большинством”. Таким же путем, по Г., происходило и образование наций. По его мнению, нации образовались не путем собственного роста племени, народности, а путем порабощения многих племен более могучими, иногда объединенными племенами. Поэтому в государственной форме объединения людей, как правило, есть несколько народностей, наций. Внеса достойный вклад в развитие социологии, Г. стремился возвысить социологию над всеми гуманитарными науками. Он считал, что она есть основа всех социальных наук: “...как наука о человеческом обществе и о социальных законах социология представляет, очевидно, фундамент всех наук, занимающихся отдельными частями человеческого общества, отдельными направлениями человеческой деятельности, наконец, отдельными проявлениями общественной жизни”.

Г. П. Давидюк

ГУРВИЧ (Gurvitch) Жорж (Георгий Давидович) (1894—1965) — французский и российский социолог и философ. Учился в разных учебных заведениях России и Западной Европы. Изучал философию, социологию, право. В 1917—1918 преподавал в Петроградском университете. В 1918 назначен профессором Томского университета. В 1920 эмигрировал. В 1921—1925 читал лекции в Пражском университете. Работал в Германии. Затем переехал во Францию, где работал в университетах Бордо (1929—1935) и Страсбурга, где заменил на кафедре М. Хальбвакса. В 1928 принял французское гражданство. Поддерживал отношения с Н. Гартманом, Шелером, Гуссерлем и др. Участвовал в дискуссиях русских философов за границей не принимал. Во время войны преподавал в Гарвардском и Колумбийском университетах США, был директором Французского института социологии в Нью-Йорке. Сблизился с Морено, Сорокиным, Р. Паундом. С 1949 и до конца жизни возглавлял кафедру социологии в Сорбонне, основанную Дюркгеймом. Основал Центр социологических исследований (1946) и Лабораторию социологии познания и морали, Международную ассоциацию социологов франкоязычных стран, журнал “Международные тетради по социологии”. Инициировал ряд программных для западной

социологии коллективных трудов: “Социология” (т. 1—2, 1947, совместно с У. Муром); “Социометрия во Франции и в США” (1950); “Индустриализация и технократия” (1949); “Трактат по социологии” (т. 1—2, 1960—1962). В России опубликовал только одну небольшую работу, посвященную исследованию творчества Феофана Прокоповича (1915), в Праге — работу “Фихтевская система конкретной этики” (1924). Основные работы Г. опубликованы на французском (хотя он опубликовал во Франции и несколько статей на русском). Г. принадлежат: “Современные тенденции немецкой философии. Гуссерль, Шелер, Э. Ласк, Н. Гартман, Хайдеггер” (1930); “Идея социального права. Развитие и система социального права. История доктрины с 17 до конца 19 в.” (1932, защищена как докторская диссертация); “Юридический опыт и плюралистическая философия права” (1935, знаменует переход Г. к социологической проблематике); “Эссе о социологии” (1938); “Социология права” (1942, на англ. языке); “Декларация социальных прав” (1944, на англ. языке); “Введение в исследование социологии познания” (1948); “Социальные детерминизмы и человеческая свобода” (1955); “Социология К. Маркса” (1959); “Прудон. Его жизнь, его дело” (1965); “Диалектика и социология” (1962); “Исследование о социальных классах. Идея социальных классов Маркса и современность” (1966); “Социальные рамки познания” (1966) и др. Занимался проблемами истории философии и социологии, теорией и методологией социологического знания, социологией права, морали, познания. Г. исходил из установки на теоретический синтез различных отраслей и концепций в социологии. Это потребовало критического методологического анализа практически всех современных ему направлений мысли и постоянной корректировки собственных взглядов (не зря его теорию называли “доктриной перманентной революции в социологии”). Сам Г. свою социологию квалифицировал как “диалектический микро-социологический гиперэмпиризм”. Социология, по Г., должна основываться на диалектике и заниматься социальными микроотношениями людей внутри макрогрупп. Такая двойственная ориентация позволяет снять противоположность материализма и идеализма, преодолеть односторонность имеющихся концепций. Диалектика понимается при этом как инструмент познания, конструируемый исследователем для получения желаемых результатов. Она должна быть связана с эмпирическими данными, т. е. стать “недогматической, эмпирико-реалистической диалектикой”. “Ее задача — разрушение всех принятых воззрений,

сложившихся теоретических синтезов и принятых на веру очевидностей" (Г.). Диалектика (как инструмент познания) выполняет прежде всего регулятивные функции, задает основополагающие рамки: она ставит перед человеком вопросы, проблематизирует жизненные ситуации, предупреждает его о грозящих трудностях будущего, но не дает никаких готовых ответов. Центральными для понимания активности человека оказываются три понятия: "фатализм", "детерминизм", "свобода". Свобода трактуется Г. в духе *laisser-faire*, понимается как произвольное и спонтанное (без всяких ограничений) действие. В этом плане им критикуются любые проявления фатализма как трансцендентной и непостижимой (мистической) судьбы. Однако свобода человека в реальном социуме не безгранична, она всегда детерминирована. Как вариант детерминистской концепции Г. рассматривается марксизм, основным знатоком и критиком которого он себя считал. Маркс, согласно Г., создал "диалектику реального гуманизма", противопоставленную гегелевскому спекулятивному идеализму. В этом плане "поздний" Маркс полностью дедуцируем из "раннего". Однако во второй период своего творчества Маркс усилил принцип материалистического монизма, что привнесло в его концепцию недопустимый фатализм. Нет универсальной детерминирующей поведенческой причины. Нужно говорить, считает Г., о плюрализме реально действующих "детерминизмов". Казуальные (ограничивающие действие) законы — это интегративная характеристика сложившихся комбинаций реальных ансамблей, они (законы) не могут, следовательно, претендовать на универсальность и неизменность. Их следует рассматривать скорее как "технические методы" познания. Не является всеохватывающим и какой-либо тип социальных законов: эволюционные законы не отвечают на вопрос "почему?", функциональные — носят слабо описательный характер, статистические — применимы лишь для объединения наблюдаемых фактов в совокупности. Ориентироваться, следовательно, необходимо на микросоциологию, на изучение человека в конкретных ситуациях его деятельности. Необходимо выделение репрезентированных социальных типов, что позволит применить к изучению поведения человека методы микроанализа, в частности социометрии (метод "качественной и дискретной типологии"). Конструирование типов (метод социологии) отличен как от генерализирующих и аналитико-систематизирующих методов, так и от сингуляризирующего метода исторических наук, занимая промежуточное положение между

ними. Социология через процедуры типологии занимается исследованием "целостных социальных феноменов" (понятие Мосса). Через "целостные социальные феномены" происходит утверждение динамичной социальной реальности. Они никогда не идентичны ни одному из своих конкретных содержаний и не могут быть редуцированы к индивидуально-психическому. Они задают, кроме того, импульсы изменения обществу. Социум — продукт коллективного творчества и волевых усилий людей, между которыми постоянно возникают конфликты, которые, аккумулируясь, способны приводить к социальным взрывам. Следовательно, социум должен стремиться к выработке механизмов, блокирующих нарастание в нем негативных тенденций (к их нарастанию ведет централизация, бюрократизация, технократизация социальной жизни). Отсюда идеал Г., обосновываемый им в ряде работ, — плюралистическая демократия, децентрализованное планирование экономики, организованный капитализм (или "плюралистический коллективизм" на принципах самоуправления). Эти идеи Г. опираются на его философские работы первого периода творчества, в которых он обосновывал принципы философского плюрализма. Г. исходит из идеи Абсолюта, но доказывает самостоятельность этической сферы, ее независимость от метафизики и религии. Нравственное действие предполагает "самостоятельное участие", являющееся условием восхождения из Абсолюта, предполагающему множество путей своего постижения (в том числе научную и художественную деятельность). Моральное, научное и эстетическое творчество Г. характеризует как "светское богослужение". Это есть система "автотеургии", смысл которой как раз и состоит в обосновании "самостоятельного участия" в Божественном творчестве (через "волезревание", "волеву интуицию" человек способен возвыситься до "непосредственного видения творческого потока"). Бытие многопланово, мир не закончен и "непрерывно продолжает твориться", что предполагает постоянную проблематизацию жизни и соучастие человека через мир повседневности в "творческом потоке".

В. Л. Абушенко

ГУРДЖИЕВ (Гюрджиев) Георгий Иванович (1877—1949) — российский мыслитель. Родился в Армении, в греко-армянской семье. В юности у Г. появляется интерес к аномальным явлениям. В поисках "истинного знания" посетил множество стран Центральной Азии и Среднего Востока, остаток жизни провел в Европе и Америке. В конце 1913 создал первые учебные группы Института Гармонического Развития Человека. С началом революции уезжает со своими учениками на Кавказ. В 1917—1918 Институт Г. (в различных организационных фор-

мах) функционировал в Тифлисе, затем, после эмиграции из России, в Константинополе (1919—1921) и во Франции. (В западной культурной традиции принято полагать датой основания Института — 1922, во Франции, в замке 14 в. в Фонтенбло. Многочисленные американские и европейские интеллектуалы, обучавшиеся там, именовались "лесными философами".) В 1924 его филиал открывается в Нью-Йорке. Г. — автор трех серий сочинений под общим названием "Все и вся" (первая серия из трех книг — около 1300 страниц — "Объективная и беспристрастная критика человеческой жизни, или Рассказы Вельзевула своему внуку"). Творчество Г., по его собственным словам, было призвано "способствовать разрешению трех основных проблем: безжалостно и бескомпромиссно разрушить столетиями создававшиеся в сознании и чувствах читателя верования и взгляды на все существующее; ознакомить читателя с материалом, необходимым для нового сознательного творчества, показав его прочность и доброкачественность; способствовать становлению в сознании и чувствах читателя истинного, а не фантастического восприятия — не того иллюзорного мира, который он воспринимает, а мира, существующего в реальности". Согласно Г., люди Земли являют собой злосчастные существа, "чей бытийный Разум, вследствие очень многих причин... постепенно выродился и в настоящее время является весьма-весьма странным и крайне необычным". Доктрина Г. квалифицировалась на Западе как "русский мистицизм". Она включает в себя элементы йоги, тантризма, дзен-буддизма, суфизма. В основе понимания Космоса у Г. лежит глобальный принцип единства микро- и макроуровней. Все в мире, по Г., материально и находится в движении, характеризуясь лишь различными степенями плотности. (Вселенная у Г. акцентированно едина; градация материальности Абсолютного и творимых им посредством "луча творения" миров — различна; по мере удаления от Абсолютного число законов, которым подчиняется материальность, возрастает; люди обитают в темном и неблагоприятном углу мироздания, где господствуют не "легчайшие вибрации Абсолютного", а поосторонние тяжкие резонансы.) Душа человека также материальна, она состоит из очень тонкой субстанции и приобретает им в течение всей жизни. Космос у Г. принципиально децентрирован, человек находится под постоянным воздействием различных смысловых полей, что затрудняет выбор собственного пути и предполагает непрестанные усилия. Обычные молитвы большинства индивидов, по мысли Г., сводимы к формуле: "Господи, сделай так, чтобы дважды два не было четыре". По схеме Г., развитие "луча творения" в конечном счете перехо-

дит в собственную противоположность, ибо он существует в соответствии с “законом октавы”: в интервалах “ми—фа” и “си—до”, составляющих (в отличие от всех иных) лишь один полутон, осуществляется постепенное и всевозрастающее отклонение луча от первоначально заданного направления. Человеческие начинания поэтому протекают непредсказуемым образом и обычно венчаются, по Г., финалом, противопоставленным исходной цели. Эволюция Человека оказывается, по схеме Г., обратным восхождением в направлении Абсолюта и ориентированным против природы как таковой. При этом в глобальном балансе космических сил эволюция отдельных людей не имеет принципиального значения: поодиночке они могут вырваться из-под пагубных планетарных (главным образом, согласно Г., — лунных) воздействий. По мысли Г., любая нация, класс, всякая эпоха, равно как и любая социальная группа, располагают определенным количеством “поз”, из которых они никогда не выйдут и которые представляют их специфический “стиль”, связанный с определенными космически обусловленными формами мышления и чувств. Человек не может произвольно трансформировать ни форму своих мыслей, ни форму своих чувств, не изменив “поз”. Человек не имеет постоянного, неизменного, индивидуального “Я”. Он не может сразу (раз и навсегда) овладеть каким-то готовым общим смыслом существования. Вместо него существуют тысячи отдельных “я”, нередко совершенно неизвестных друг другу, взаимоисключающих, несовместимых друг с другом, включенных в разнообразные смысловые поля. Считая предназначением человека обретение им своей подлинной сущности, Г. усматривал смысл существования своего Института в создании условий, в границах которых “ничего не могло быть сделано автоматически и неосознанно”. С этой целью использовались различные упражнения, особое внимание обращалось на музыку, танец, технику медитации. Все виды искусства, по Г., являются закодированной системой древних знаний, “формами письма”, а потому в подлинном искусстве нет ничего случайного, его необходимо “уметь читать”. Все человечество Г. представлял в виде четырех кругов. Внутренний круг — “эзотерический” (люди, достигшие высочайшего уровня развития и обладающие неделимым “Я”). Люди среднего, “мезотерического” круга обладают всеми качествами, присутствующими людям “эзотерического” круга, но их знание имеет более опосредованный, теоретический характер. Третий круг — “экзотерический”, знания входящих в него людей носят абстрактный характер, их понимание не выражается в действиях. Наконец, четвертый, “внешний” круг — круг “механического челове-

чества” (“механических кукол”). Именно здесь прежде всего, по Г., порождается зло, имеющее “механическую природу”. У людей здесь нет взаимопонимания, они противопоставлены друг другу. Преодоление “механистичности” начинается с самонаблюдения, обеспечивается постоянными упражнениями и заключается в сбрасывании с себя “масок”, принимаемых за сущность человека. Реальность не должна быть иллюзорной (“масочной”). Для сбрасывания “масок” необходимо владение технологиями личностных трансформаций. Человек, достигший полного развития, состоит, по Г., из четырех тел: физического (из материала планеты Земля), астрального (из вещества мира планет), ментального (из материи Солнца) и причинного (из вещества звездного мира, в Солнечной системе такой человек, по Г., бессмертен). (Ср. в суфизме — уровни организации подлинного индивида: повозка, конь, возница, господин.) У обычного человека, располагающего лишь физическим телом, функции остальных стимулируются преимущественно внешними влияниями, мышление полностью механистично. После смерти от такого человека не остается ничего: “бессмертная” душа, по мысли Г., вовсе не врожденное обретение, а создается индивидом в результате весьма значимых усилий. Известно, согласно Г., три таких способа: работа с телом (путь факира), работа с верой и психикой (путь монаха), работа с разумом и знанием (путь йогина). Однако эти пути не могут быть реализованы в современной культуре, нужен “четвертый путь”, предполагающий осознание каждого мига бытия, который Г. и предлагает. (Ни облик “слабого йогина”, ни “глупого святого”, по мнению Г., не соответствуют призванию Человека.) По мысли Г., бытийное знание (понимание или “знание-как”) в отличие от обычного “знания-о” должно быть пережито всем существом человека, выступать суммарным итогом деятельности всех трех его центров (телесного, эмоционального, интеллектуального) — итогом самопознания — по порядку “четвертым”. Поэтому учение Г. имеет самообозначение концепции “четвертого пути”. Атаки представителей школы Г. на веру людей Запада 1930—1940-х в Эго, созданное Господом для того, чтобы человек мог управлять миром природы, с великой искренностью воспринимались неопитами как возможность преодолеть собственные прежние клаустрофобные миропредставления. В наиболее систематической форме идеи Г. изложил в работе “Четвертый путь” его ученик П. Д. Успенский. Книгу “Встречи с замечательными людьми” составили рукописи Г., опубликованные учениками после его смерти.

А. А. Грицанов

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее

значительных фигур в философии 20 в. Для формирования его взглядов большое значение имели теории описательной психологии Brentano и К. Штумпфа, логические идеи Лотце, Больцано, Фреге, историзм Дильтея, трансцендентальный идеализм неокантианства (Наторп). Кроме того, в текстах Г. заметно влияние Декарта, Канта, Лейбница, Локка, Юма. Творчество Г. можно разделить на несколько этапов. Первый из них, который характеризует эмпирико-позитивистским уклоном, представлен работой “Философия арифметики” (1894), направленной на раскрытие психологических оснований логики и математики. В ключевой работе второго этапа — “Логических исследованиях” (1901) — намечен радикальный разрыв с психологизмом и эмпиризмом, сформулированы основные категории и программа новой философской дисциплины — “феноменологии”. В первом томе (“Пролегомены”), критикуя антропологизм и психологизм в логике (стремление редуцировать истины логики и математики к специфике индивидуального или группового познания), Г. стремится обосновать “чистую логику”, которая призвана раскрыть объективно-идеальное единство теоретического знания, являющееся независимым как от связей между физическими объектами, так и от связей психических переживаний конкретного индивида. Наиболее важен второй том, где обозначены центральные проблемы всего последующего творчества Г. В “Логических исследованиях” эксплицируются категории и принципы феноменологии, которая призвана показать возможность “чистой логики” как фундамента научного познания. Феноменология — до-теоретическая и беспредпосылочная наука, не связанная метафизическими понятиями, которая, по Г., непосредственно описывает процесс конституирования смысла сознанием. Эта непосредственность обусловлена тем, что феноменология “выносит за скобки” как аппарат умозаключений, так и традиционные метафизические проблемы, из которых фундаментальная — проблема трансценденции или “внешнего мира”. Основной теоретической предпосылкой “Логических исследований” является теория значения, в основе которой лежит различие “обозначений” (Anzeichen) и “выражения” (Ausdruck) как двух различных функций знака (Zeichen). В первом случае знак используется в обыденной коммуникации и выполняет собственно знаковую функцию — указывает на предмет или иной знак. Эта функция является вторичной, или производной, по отношению к “выражению”, которое существует вне коммуникации и является носителем значения. Таким

образом, для феноменологии главным оказывается исследование “одинокого”, исключенного из коммуникации сознания, которое представляет собой первичный источник смыслов. Третий, “трансцендентальный” период охватывает большую часть творческого наследия Г. В “Идеях к чистой феноменологии” (1913) проблематика феноменологического исследования сознания получает дальнейшее развитие. В отличие от “Логических исследований”, полем исследования феноменологии становится “трансцендентальное сознание”. Для достижения “феноменологической установки” и сферы чистого сознания необходимо последовательное проведение особой процедуры — феноменологической редукции, или “эпохе”. Первый этап, заключающийся в вынесении за скобки всех суждений о предметах внешнего мира (область “естественной установки” или обыденного сознания), позволяет выделить индивидуальное сознание, или психологическую субъективность в качестве области исследования феноменологической психологии. Сознание предстает как феномен, не включенный в каузальность природных процессов. Второй этап — эйдетическая редукция — направлен на выявление сущностной архитектоники сознания или его *origo*, представляющего собой поле чистых сущностей, или “эйдосов”, которые имманентны психическим актам и в то же время несводимы к ним. Третий этап, или трансцендентальная редукция, заключающаяся в вынесении за скобки психологической жизни сознания, открывает сферу исследования собственно феноменологии как философской науки. Это трансцендентальное сознание, его, которое является носителем объективно-идеальной значимости опыта и не может быть редуцировано ни к причинно-следственной связи физических вещей, ни к связи психических переживаний отдельного субъекта. В то же время трансцендентальное сознание не представляет собой самостоятельной онтологической сферы “идей” или идеальной субстанции в стиле Декарта. Термин “сознание” используется Г. в специфическом смысле, выражающем стремление отграничить феноменологию от метафизической традиции. Трансцендентальное сознание уже всегда имманентно содержит в себе любую трансценденцию, будь то “внешний мир” или “вещь в себе”: оно является предпосылкой и действительной сферой конституирования смысла, в том числе и условием разделения “внутреннего” и “внешнего”. Будучи предпосылкой предметности, сознание не может быть отмечено и исследовано объективирующими методами. Фундаментальной характеристикой сознания является интенциональность — всякое сознание есть “сознание о”, т. е.

сознание существует лишь как полагание или “мнение” предметов, как сознание иного, а не как сознание собственных актов. Интенциональность описывается как двучленная коррелятивная структура, включающая акт полагания предмета (ноэзис) и неразрывно связанный с ним полагаемый предмет (ноэма). Ноэтические фазы формируют многообразную и изменчивую жизнь сознания или его “реальный” момент; ноэма представляет собой “идеальный” момент, предметный смысл, сохраняющий идентичность в различных актах сознания. Ноэма в каждом ноэтическом акте представлена двояко: как актуальное поле, “высвеченное” данным актом, и как другие, потенциально возможные переживания предмета или “горизонт”, являющийся условием всякой актуальности. (Восприятие одной из сторон куба предполагает наличие других его частей в качестве горизонта или потенциальности.) В основании ноэтико-норматических структур лежат темпоральные фазы сознания, которые собственно и формируют первичные смысловые различия, основанные на различии временных моментов потока переживаний. Темпоральность сознания описывается как структурное единство трех моментов: “теперь” — точка, ее удержание (ретенция) и предвосхищение (протенция) или конституирование условий последующего момента. В “Картезианских размышлениях” (1932) Г. переосмысливает проблему интенциональности в терминах декартовского *sofio*, признавая тем самым связь феноменологии с предшествующими системами трансцендентального идеализма. Центральное понятие этого периода творчества — трансцендентальная субъективность или эго, которое исследуется феноменологической “эгологией”. Сам термин “субъективность” используется Г. в двух значениях. С одной стороны, он обозначает всю сферу трансцендентального опыта, или “монаду”, обладающую бесконечным потенциалом познания и описываемую в виде интенциональной структуры *ego cogitatio cogitatum* (где *cogitatio* и *cogitatum* — синонимы ноэзиса и ноэм). С другой стороны, трансцендентальной субъективностью называется первый элемент указанной триады — чистое эго, абсолютная субъективность, представляющая собой устойчивый полюс, сохраняющий свою идентичность во всех многообразных актах и тем самым поддерживающий единство сознания. Возвращение к субъекту, осуществляемое Г., не означает возрождения антропологизма, интроспекции и “самопознания”. Чистое сознание, или трансцендентальное “Я”, представляет собой предельную точку опыта, с которой сам этот опыт, включающий как индивидуальное “Я”, так и мир, являющийся всегда в качестве коррелята сознания, обзревается и описывается незаинтересованным наблюдате-

лем. Феноменология, которая в ранних работах выступала как вспомогательная дисциплина для создания фундамента чистой логики, приобретает здесь статус “первой философии” и основания любого возможного знания, которое должно быть заново отстроено на феноменологическом фундаменте. Поздний этап философствования Г. характеризуется частичным отказом от идеи строго беспредпосылочного знания. Это продиктовано проблематикой последней книги Г. “Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология” (1938), посвященной сферам социальности и обыденного сознания, которые прежде “выносились за скобки”. Еще в “Идеях” Г. ввел термин “интерсубъективность” для обозначения связи с другими “Я”. Стремясь избежать идеализма и солипсизма, он тщательно разрабатывает проблематику интерсубъективности в “Картезианских размышлениях”, где иное “Я” постигается монадой путем “вчувствования”, аналогии, “отражения”, т. е. необходимым, но вторичным образом. Эта вторичность делает проблему интерсубъективности по существу неразрешимой в рамках трансцендентально-феноменологического идеализма. В “Кризисе” для решения сложившегося парадокса вводится понятие “жизненного мира”, которое призвано объединить его монады и выявить конкретнo-исторический слой конституирования смысла как коррелят трансцендентальной субъективности. “Жизненный мир” представляет собой сферу дорефлексивных фундаментальных очевидностей обыденного сознания, которые коренятся в практической деятельности и являются неустраняемой предпосылкой научного знания. Эти очевидности, обладающие историчностью и релятивностью, будучи необходимыми коррелятами трансцендентальной субъективности, нарушают ее чистоту и самодостаточность. Тем самым ставится под вопрос то, что ранее представлялось Г. несомненным, — возможность абсолютной и незаинтересованной позиции феноменолога. Исследуя процесс возникновения категориального аппарата науки Нового времени, Г. показывает, что “чистые” понятия математики и геометрии изначально коренятся в первичных очевидностях “жизненного мира”, в дорефлексивной наивности обыденного сознания. В процессе исторического развития эта связь оказывается утраченной, что ведет к глобальному кризису европейской рациональности, которая теряет смысловой горизонт человеческих идеалов и ценностей. Г. оказал большое влияние на формирование таких течений, как экзистенциализм (Сартр), структурализм (Деррида), неомизм; кроме того, феноменология была воспринята многими школами социологии и психологии. Среди тех, кто были учениками Г., — такие фигуры, как

Хайдеггер, Левинас, Шелер, Ингарден. В последние десятилетия интерес к наследию Г. неизменно возрастает; феноменология получила распространение в США, Великобритании, Японии и других странах. Значение философского творчества Г. для интеллектуальной ситуации 20 в. не исчерпывается содержанием разрабатываемой им самим и его последователями феноменологии. Особое и специальное значение приобрели также как сам метод разработки Г. феноменологии, так и развитие им тех техник мышления, которые Г. заимствовал и перенимал у предшественников. Соответствующие метод и техники мышления оказались намного шире самой феноменологии и даже философствования как такового и нашли применение в других сферах мыслительной деятельности: в конкретных науках, инженерии, проектировании, гуманитарных практиках. Непреходящий интерес Г. к проблемам сознания вынуждает его углубляться в различные аспекты конструирования онтологии и исследования процессов функционирования и активности этой субстанции. Последовательные этапы в разработке Г. этой проблематики различаются установлением рамок рассмотрения сознания или процедурами “вынесения за скобки” всего, что может оказаться несущественным или даже вредным при решении той или иной проблемы и при разработке того или иного аспекта феноменологии. Эта процедура “вынесения за скобки” и сама категория “скобок” или “рамок” есть одно из важнейших изобретений в технике мышления 20 в. Истинность, полезность, целесообразность утрачивают свое значение в “безрамочном” метафизическом пространстве, они обретают смысл и значение только с точностью до рамок, которые устанавливает для них сознание, или профессиональное мышление. Без рамочных техник (полагания в рамки или вынесения за скобки) плюрализм современного мышления других направлений легко скатывается к непродуктивному релятивизму. Соотнесение принципа интенциональности и рамочных техник, пронизывающее философствование Г., позволяет совершенно по-иному относиться к проблемам онтологии. Объекты сознания, мышления и деятельности становятся продуктами и результатами особого типа работы, которую можно называть онтологической работой. Г. сделал в принципе возможной онтологическую работу. Таким образом феноменология оказалась оправданна и как основа современных наук о духе, и как основа современных наук и научных подходов. Своей философией Г. демифологизировал творчество и неконтролируемый процесс “вбрасывания” нетрадиционных онтологических идей. Методология современных областей знания, опираясь на метод Г., может ответственно и целенаправленно конструировать объекты своего позна-

ния и деятельности. Техника феноменологической редукции, опирающаяся на процессы рефлексии/понимания и на “принцип эпохе”, доводимая до протокольных суждений, делает практически применимым гегелевский принцип распределечивания. То, что Гегель выдвигал как требование к философствованию, Г. сделал возможным на уровне исполнения. “Жизненный мир” или феноменальность, данные и описанные в протокольных суждениях, распределяют идеальные миры, сформировавшиеся как процедурные эффекты приверженцев тех или иных теорий и подходов. Опора на миры, описанные в протокольных суждениях, позволила подниматься до критики не только рафинированным последователям Канта. Благодаря феноменологическому методу критицизм и современное мышление проникают в профессиональное мышление, ранее оставшееся весьма далеким от философии. Вооруженность же новаторским критическим подходом обеспечила в 20 в. возникновение целого ряда наук и практик, объекты которых ранее были уделом интуиции, субъективных творческих находок и спекуляций, — например, управление, информацию, общественные связи и отношения, рефлексивные игры и просто игру, не говоря уже о психических феноменах, которые представляли интерес и для самого Г. Корни феноменологической редукции как метода и техники мышления прослеживаются еще глубже в историю человеческой мысли. По существу, именно Г. удалось наполнить процедурным содержанием максималистскую установку Протагора, согласно которой человек есть мера всех вещей, существующих в том, что они существуют, не существующих в том, что они не существуют. Если “вынести за скобки” метафизические различия интенциональных продуктов ноэзиса и продуктов феноменологической редукции, фиксируемых в виде протокольных суждений, и описать их (ноэзис и феноменологическую редукцию) только в технических, операционально-процедурных рамках, то мышление обогащается методами конструирования необходимых объектов и реализации объектной деятельности.

А. В. Филиппович, В. В. Мацкевич

ГЭЛБРЕЙТ (Galbraith) Джон Кеннет (р. 1908) — американский мыслитель, экономист, социолог, литератор, общественный деятель. Профессор Гарвардского университета (1949). Основные сочинения: “Новое индустриальное общество” (1967), “Экономические теории и цели общества” (1973), “Общество изобилия” (1958), “Анатомия власти” (1984) и др. Продолжая традиции американского институционализма, Г. анализирует различные аспекты деятельности крупных корпораций в духе концепции “революции менеджеров”. Согласно Г., с развитием технологии

происходит изменение социального статуса владельцев факторов производства (земли, капитала, труда, предпринимательского таланта): власть переходит к тому фактору производства, который наименее доступен. Длительное время таким фактором была земля, а затем — капитал. Настоящее время характеризуется, по Г., очередной сменой власти, переходящей, однако, не к труду (поскольку его предложение всегда превышает спрос), а к носителям специализированных знаний, необходимых для управления современным производством, — так называемой “техноструктуре”. Эта социальная группа отличается по своим целям и мотивации от традиционной фигуры капиталиста-предпринимателя. Техноструктура, по Г., не нуждается в максимизации прибыли и не стремится к этой цели, так как прибыль принадлежит не управляющим, а акционерам. Единственное, что в данной связи заботит техноструктуру, — обеспечение такого уровня доходов владельцам акций, при котором последние не испытывали бы желания вмешиваться в дела корпорации. Помимо этой “защитной цели” у техноструктуры существует “положительная” программа, заключающаяся в стремлении к росту корпорации, так как это приводит к повышению престижа техноструктуры, увеличению ее реальной власти и доходов. Побудительными мотивами деятельности менеджеров становятся желание получить одобрение своих коллег, стремление идентифицировать себя с задачами организации и надежда приспособить цели организации к своим собственным. Господство техноструктуры в мире крупных корпораций приводит к ее доминирующему положению в политике: современное государство становится выразителем и проводником интересов техноструктуры. Современные технологии, по Г., неизбежно требуют расширения сферы планирования и уменьшения неопределенности, присущей функционированию рыночной экономики. При помощи различных средств корпорации способны навязывать покупателю производимую продукцию и тем самым делают эфемерным суверенитет потребителя, провозглашаемый в качестве основы капиталистической экономики либеральными доктринами. Возрастающие роли техноструктуры, ее стремление избежать некомпетентного вмешательства в свои дела Г. считал процессами, характерными не только для капиталистической, но и для социалистической экономики, так как они диктуются не идеологическими соображениями, а вытекают из требований современной технологии. В этой связи Г. рассматривал капитализм и социализм как разновидности единого “индустриального общества” и отстаивал “теорию конвергенции”.

Работы Г. были одним из излюбленных объектов критики в советской экономической философии и социологической литературе 1960—1970-х. В настоящее время некоторые из его аргументов охотно используют сторонниками активного государственного вмешательства в экономику.

А. А. Баканов, М. Г. Баканова

Д

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

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

М. А. Можейко

DIFFERENCE — понятие философии постмодернизма, являющее собой “общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык” (Деррида). В качестве единого означающего для любых (выступающих в качестве бинарной оппозиции) парных смыслов метафизического порядка (например: “присутствие” — “след”), введено Деррида с целью преодоления ряда традиционных оснований метафизики — идей “присутствия”, “тождества”, “логоса” и т. п. (По мнению Деррида, “ничто — никакое присутствующее и безразличное сущее — не предшествует разнесению и размещению. Нет никакого субъекта, который был бы агентом, автором и хозяином разнесения и с которым разнесение случилось бы время от времени и эмпирически”). Как компонент процесса и как результат философски ориентированных языковых игр, D. — неографизм: по Деррида, “...буква а в difference, разнесении, напоминает, что размещение есть *овременение*, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отнесение к присутствующей реальности, к *сущему* всегда *разнесено*”. Словоформа D., будучи центрированной на корне *differe* (фр.) — “различать”, благодаря иному правописанию (вместо традиционного *difference*), не восприимчивому на слух, оказывается в состоянии конституировать сопряженную конфигурацию понятий, не обязательно производной от исходной основы. Деррида отмечает, что D. “не выступает ни под рубрикой концепта, ни даже просто под рубрикой “слова”... Это не мешает ему продуцировать концептуальные следствия и словесные или именные образования. Которые, впрочем, — это не сразу замечают, — одновременно и отчуждены и взломаны штампом этой “буквы”, непрестанной работой ее странной логики”. Как термин, приобретающий категориальный статус в постмодернистской философии, D. осмысливается в ряде концептуально перспективных версий: 1) Как то, что осуществляет процедуру *разнесения*, различия вещи, понятия, явления. Согласно рассуждениям Деррида, их самотождественность задается не только отношением с иным понятием, вещью, явлением (в смысле “различать”, “отличать”), но и отношением любого из них — к самому себе: конституирование присутствия изначально инфинитивно различием. Самотождественность вещи, понятия, явления есть результат его отличия от других “элементов”, несамотождественных вне игры дифференциальных отношений. Любая же самотождественность немислима сама по себе: фиксация самотождественности вещи, понятия, явления требует в качестве непременного условия возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Так, согласно Дер-

рида, прежде, чем сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что есть А, в чем именно заключается самоидентичность А. Кроме этого, из данной схемы следует, что, например, число "5" существует постольку, поскольку есть числа "6", "7" и т. д. — они своим "торможением" как равновидность D. допускают появление "5". (По мнению Деррида, D. — "возможность концептуальности, ее процесса и концептуальной системы вообще".) 2) В рамках традиционной реконструируемой этимологической связи с лат. *differe* трактуется как "движение", заключающееся в "задержке путем возвращения, замедления, делегирования, откладывания, отклонения, отсрочки выводов"; тем самым уже в собственно лингвистическом контексте прописывается гипотеза о D. как об условии возможности присутствия как такового — либо замедляющем, либо инициирующем последнее; D. выступает тем самым "первородным", исходным пространственно-временным движением, будучи более первичным, нежели присутствие любого элемента в структуре. "Differance — это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый "наличным" и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам; хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее в силу самого отношения к тому, чем он сам не является" (Деррида). 3) Как собственно производство различий, диакритичности; как условие возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Согласно Деррида, не существуют и не могут мыслиться какие-либо фундаментальные принципы либо понятия, которые бы не производились D. Так, оппозиция "структуры" и "генезиса" также маркируется "эффектом D.": конституирование различия как такового предпослано, согласно мнению Деррида, продуцированию всяких внутрисемiotических и внутрilingвистических оппозиций. (По версии Деррида, субъект: а) "становится говорящим субъектом, только вступая в отношения с системой языковых различий"; б) "становится означающим — вообще, через слово или другой знак — только вписываясь в систему различий".) 4) В качестве одного из концептов — продуктов эволюции хайдеггерианского миропонимания — нередко трактуется в качестве "онтико-онтологического" различия. По мнению Деррида, D. включает в себя идею онтико-онтологического различия, но последнее уступает ему по объему: D. могло бы в первом приближе-

нии именовать и это развертывание различия, но не только или не в первую очередь именно его. Принимая идею Хайдеггера об изначальности онтико-онтологического различия как "предельной" детерминации различия, Деррида стремится преодолеть его ввиду его метафизичности. Согласно Деррида, в качестве "различия" такого порядка онтико-онтологическое различие предшествует бытию, но у Хайдеггера, как известно, "ничто" не предшествует "бытию", так как последнее имеет аналогичный с ним статус "абсолютного означаемого". D. же как "еще более" изначальное, как "различие вообще" предшествует и онтико-онтологическому различию: по утверждению Деррида, "...мы должны были бы стать открытыми *différance*, которые больше не определяются, на языке Запада, как различие между бытием и сущим". Как полагает Деррида, онтико-онтологическое различие зависимо от собственно самой возможности и формы различия ("бытие" в истории метафизики всегда мыслилось как "присутствие"); D. же в смысле возможности формы различия обретает статус условия возможности самого бытия. Существенно значимым в контексте стремления Деррида преодолеть установку классической философии выступает следующая особенность D. как различия: оно не есть различие логическое, т. е. не есть противоречие, разрешаемое по законам гегелевской логики. У Деррида D. не позволяет гетерогенности различия обрести степень противоречия: отношение между противоречием и различием сохраняется как "отношение без какого-либо отношения"; противоречие в данной оппозиции смыслов сохраняется, не будучи им. При этом разрешение "не-противоречия" D. в принципе осуществляется не посредством "схватывания" понятия, в собственной имманентности снимающего свою негативность: D. выносится Деррида по "ту сторону" гегелевской логики (см. Гегель). По мысли Деррида, "я пытался развести *Differance*... и гегелевское различие, и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противоречие, только лишь для того, чтобы разрешить его, интериоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического синтеза. *Differance* (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой *Aufhebung* (снятия. — А. Г.) и со спекулятивной диалектикой". Противопоставляя в работе "Колодец и пирамида. Введение в гегелевскую семиологию" (1968) дискурс логоса, извлекающий истину (сплошь ослословенную) из глубины колодца, — письмо, оставляющее свою мету, более древнюю, чем истина, на лице памятника, Деррида утверждает: "Разнесение дает о себе знать немым знаком, молчащим монументом, я

сказал бы даже — некой пирамидой, думая при этом не только о форме этой буквы, когда она как прописная или заглавная, но и о том тексте гегелевской "Энциклопедии", где тело знака сравнивается с египетской пирамидой". В традиции американской постаналитической философии — идея D., трактуемого как "разнообразие" или (в соответствующем контексте) как "социальное различие", дала начало становлению новых дисциплин: теории гомосексуализма и лесбиянства, теории перформанса, программе гендерных и феминистских исследований, проблематике черных американцев. Рефлексия над нетрадиционными социальными объектами любых типов неосуществима сегодня вне рамок подхода, обуславливаемого разнообразными интерпретациями D.

А. А. Грицанов

ДАВИД АНАХТ (НЕПОБЕДИМЫЙ) (ок. 475—первая половина 6 в.) — армянский философ-неоплатоник. Получил образование и преподавал в Византии. В 530-х вернулся в Армению и возглавил грекофильскую школу в древнеармянской философии. Благодаря высокой философской культуре и эрудиции удостоился от современников почетного титула "трижды великого" и "трижды непобедимого" философа. Дошедшие до нас и бесспорно принадлежащие перу Д. А. произведения: "Определение философии", "Толкование "Аналитики" Аристотеля" и "Анализ "Введения" Порфирия". В них затрагивается достаточно широкий круг философских вопросов: о природе и назначении философского знания, о возможностях человека в познании мира, о роли логики в познавательных процессах и др. Философия, по Д. А., разделяется на теоретическую и практическую. Исходным началом теоретической философии является познавательная способность души, опирающаяся на практические нужды человека, а ее целью — постижение сущего. Практическая же философия на основе результатов теоретической философии должна вести души людей к добродетели. Указание путей избегания зла, стремление к духовному возвышению и самосовершенствованию — вот главное, по Д. А., предназначение философии в целом. В 1980 по решению ЮНЕСКО отмечался 1500-летний юбилей Д. А.

В. Ф. Берков

ДАДАИЗМ — направление в модернизме, культивируемое в период с 1916 по 1921 и связанное с именами таких авторов, как Т. Тцара (основоположник Д.), Х. Балля, Р. Хюльзенбек, Г. Арп, М. Янко, Г. Прайс, Р. Хаусман, В. Меринг, О'Люти, Ф. Глаузер, П. А. Биро, М. д'Ареццо, Дж. Канторелли,

Р. ван Реез, Г. Тойбер, А. Морозини, Ф. Момбелло-Пасквати, Ф. Пикабия, К. Швигтерс и др. Д. был поддержан А. Бретонем, Ф. Супо (см. **Сюрреализм**), П. Реверди, П. Элюаром, Л. Арагоном и др. В определенный период своего творчества к нему примыкали Г. Гросс, М. Дюшан, М. Эрнст. Название течения связано с центральным для Д. термином “дада”, характеризующимся предельной плюралностью и в силу этого принципиальной неопределенностью значения: по формулировке Т. Тцары, “из газет можно узнать, что негры племени Кру называют хвост священной коровы: ДАДА. Кубик и мать в определенной местности Италии: ДАДА. Деревянная лошадка, кормилица, двойное согласие по-русски и по-румынски: ДАДА...”. За нарочито педалированной внешней эпатажностью Д. (танцы в мешках “под урчание молодых медведей”, вечера “гимнастической” и “химической” поэзии с неизменным вмешательством полиции и т. п.) стоит программный отказ Д. от традиционных ценностей разума, религии, морали и красоты, фундированный глубинным идеалом свободы. И если на уровне эксплицитных самоопределений этот идеал выглядит сугубо негативным (классический лозунг Д. “дадаисты не представляют собой ничего, ничего, ничего; несомненно, они не достигнут ничего, ничего, ничего”; тезис Тцары о том, что “дада ничего не означает”; ретроспектива Г. Гросса: “Мы с легкостью издевались надо всем, ничего не было для нас святого, мы все оплевывали, мы представляли собой чистый нигилизм, и нашим символом являлось Ничто, Пустота, Дыра” и т. п.), то на уровне основополагающих идей Д. обнаруживается серьезная постановка фундаментальной проблемы соотношения устремленности сознания к свободе (по формулировке Т. Тцары, “дада — из потребности в независимости”) и его принципиальной несвободы в контексте культуры — несвободы, которая проявляется посредством диктата рациональной логики и языка над спонтанностью мысли. В этом плане Д. может быть оценен как раннее и нашедшее далеко не все адекватные средства для своего выражения предвосхищение оформившихся много позднее в рамках постмодернизма идей власти языка (Барт) и “власти-знания” (Фуко), программной стратегии отказа от презумпции языковой референции (см. **Пустой знак**) и от жестко линейной логики (см. **Логотомия**) и перехода к принципиально плюралным (свободным) нарративным практикам (см. **Нарратив**), реализующихся не посредством подчиненных диктату рациональной логики и жесткой определенности собственного объема и содержания понятий, но посредством схватывающих чув-

ственную сиюминутность спонтанности симулякров (см. **Симулякр**). Вместе с тем, если структурный психоанализ зиждется на изначальном признании неустрашимости языковой артикулированности (а значит, и социальной ангажированности и — соответственно — несвободы) сознания (Лакан о вербальной артикуляции бессознательного), на базе чего впоследствии оформляется такая презумпция постмодерна, как “смерть субъекта”, то Д., напротив, пытается утвердить индивидуальную свободу сознания путем освобождения от языка и дискурса: “я читаю стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка” (Х. Балль). По оценке Тцары, “логика — это всегда некое осложнение. Логика всегда ложна. Она держит за ниточки понятия, слова, взятые со стороны своей формальной внешней оболочки, чтобы сдвинуть их по направлению к иллюзорным краям и центрам. Ее цепи убивают, это тысячаеое огромное существо, душащее всякую независимость” (ср. с идеей Лакана о “цепочках означающих”, очерчивающих индивидуальную судьбу, и тезисом Деррида о необходимости децентрации текста, ибо наличие фиксированного центра было бы ограничением того, “что мы можем назвать свободной игрой структуры”, и что лежит в основании деконструктивистской стратегии по отношению к тексту — см. **Ацентризм**, “**Игра структуры**”). Отсюда идеи Д. о безумии как о внедискурсивном, внеязыковом, внелогическом и — следовательно — свободном способе бытия: “есть огромная разрушительная негативная работа, которую нужно осуществить. Нужно выместить все, вычистить. Чистота индивида утверждается после состояния безумия” (Тцара). Аналогично, в “Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе”: “Как достигают вечного блаженства? Произносятся: дада. Как становятся знаменитыми? Произносятся: дада. С благородным жестом и изящными манерами. До умопомрачения, до бессознательности. Как сбросить с себя все змеиное, склизкое, все рутинное, борзописское? Все нарядное и приглядное, все примерное и манерное, благоверное, изуверное? Произносятся: дада”, т. е. артикулируя принципиально внедискурсивную бессмыслицу (Х. Балль). И если бытие — это изначально бытие несвободы, “если жизнь — это дурной фарс, лишенный цели и изначального порождения, и раз уж мы полагаем, что должны выбраться из всей этой истории чистыми, как омытые росой хризантемы, мы провозглашаем единственное основание для понимания: искусство” (“Манифест дада 1918 года”, Тцара). В этой связи программным постулатом Д. является постулат отсутствия позитивной политической программы (“У нас не было никакой политической программы” — Г. Гросс); практически все дадаисты выступили

против Берлинской группы Д., провозгласившей требование “международного революционного объединения всех творческих и думающих людей во всем мире на основе радикального коммунизма” (Манифест “Что такое дадаизм и какие цели он ставит себе в Германии”, Хаусман, Хюльзенбек, Голишефф, 1919). Генеральная стратегия и credo Д. локализируются в принципиально иной сфере: “Уважать все индивидуальности в их безумии данного момента” (Тцара), — снятие языкового и логического диктата возможно только в художественном творчестве, и именно последнее, с точки зрения Д., должно освободить неповторимую индивидуальность бессознательного: “я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные” (Балль). Д., таким образом, может быть рассмотрен как важный этап в содержательном развитии презумпции идиографизма. В этом контексте Д. постулирует спонтанность (“мысль рождается на устах”, по словам Тцары) как единственно адекватный способ творческого самовыражения: “можно стать свидетелем возникновения членораздельной речи. Я просто произвожу звуки. Всплывают слова, плечи слов, ноги, руки, ладошки слов. Стих — это повод по возможности обойтись без слов и языка. Этого проклятого языка, липкого от грязных рук маклеров, от прикосновений которых стираются монеты. Я хочу владеть словом в тот момент, когда оно исчезает и когда оно начинается” (Балль). Собственно, самое дада и есть не что иное, как “траектория слова, брошенного как звучащий диск крика” (Тцара). В идеале акт творчества есть акт творения собственного, личного, не претендующего на общечеловеческую универсальность (авторского), равно как и не претендующего на хронологическую универсальность (однородного) языка: “У каждого дела свое слово; здесь слово само стало делом. Почему дерево после дождя не могло бы называться плюплюшем или плюплюшом? И почему оно вообще должно как-то называться? И вообще, во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... — общественная проблема первостепенной важности” (Балль). Горизонт Д. неизбежно сдвигается: идеалом выступает уже не просто вышедшая из-под дискурсивного контроля спонтанность, порождающая собственный (ситуативный и сиюминутный) язык, но спонтанность внеязыковая, обнаружившая под сброшенной рациональностью первозданность (“активную простоту”, по Тцаре), понятую в Д. как подлинность: “слово “Дада” символизирует примитивнейшее отношение к окружающей действительности, вместе с дадаиз-

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

М. А. Можейко

ДАМИАНИ Петр — см. **ПЕТР ДАМИАНИ**.

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822—1885) — русский публицист, социальный мыслитель, культуролог, идеолог панславизма. Магистр ботаники Петербургского университета (1849). За научно-административную деятельность награжден золотой медалью Русского географического общества. Директор Никитского ботанического сада (1879). Основные сочинения: "Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому" (1869), "Дарвинизм. Критическое исследование" (1885—1889), "Сборник политических и экономических статей" (1890) и др. Известность приобрел благодаря работе "Россия и Европа", вызвавшей острую полемику и зачастую несправедливую критику (например, со стороны В. Соловьева, Кареева). Критики обратили внимание прежде всего на поверхностный,

связанный с "восточным вопросом", слой книги и проигнорировали (за исключением Страхова и Леонтьева) ее более глубокий социологический и философско-исторический план, обнаруживший свое значение позднее. Рассуждая в русле методологии натурализма и отвергая европоцентристский эволюционный принцип объяснения истории, Д. считает невозможной общую теорию общества, управляемого всеобщими законами. Общество — не особая целостность, но только сумма национальных организмов, развивающихся на основе морфологического принципа, т. е. по собственным имманентным законам. Д., следовательно, наметил одну из ранних форм структурно-функционального анализа социальных систем. Человечество в различных точках роста укладывается в крупные социальные формы (организмы), называемые Д. "культурно-историческими типами" (цивилизациями). "Типы" есть интеграция существенных признаков определенного социального организма, объективирующих национальный характер. Положительную роль в истории, по Д., сыграли 11 основных культурно-исторических типов: египетский, китайский, ассиро-вавилон-финикийский, халдейский или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или арабийский, романо-германский или европейский. Ряд народов не сложились в культурный тип и выполняют либо функцию "бичей Божиих", т. е. разрушителей отживших культур, либо составляют "этнографический материал" для других цивилизаций. В идеальном плане культура структурируется на 4 разряда (или основы): религия; культура в узком смысле слова (наука, искусство и промышленность); политика; общественно-экономическая деятельность. Исторически существовавшие культурно-исторические типы развивали какой-либо один разряд, либо, в лучшем случае, — два (как европейский). Восточнославянский же тип, по мнению Д., будет первым полным "четырёхосновным" культурно-историческим типом. На этом основании выдвигались вызвавшие неприятие многих современников политические выводы Д. о месте России в Европе и о славянском мире, который ради спасения своей самобытности должен объединиться в особый культурно-исторический тип и отказаться от подражательности иным культурам. Д., используя биологические аналогии, формулирует законы эволюции культурно-исторических типов. Основы цивилизации одного типа не передаются цивилизациям другого типа. Попытка заменить такие основы ведет к уничтожению культуры. Однако Д. не отрицает культурную преемственность, адекватной формой которой является метод "почвенного удобрения", т. е. знакомство народа с чужим опытом и использо-

вание его наименее национально окрашенных элементов. Особое значение для развития цивилизации имеет политическая интеграция культурно близких народов. Выход интеграции за пределы культурного типа приносит только вред. Культурно-исторический тип переживает ряд этапов, причем если период накопления культурного запаса народом неопределенно долг, то период цивилизации ("плодоношения", "растраты", "творчества") весьма короток, культура быстро иссякает и приходит к естественному концу. Д. одним из первых увидел опасность концепции линейного прогресса, подчеркнув гибельность для человечества господства какого-либо одного культурно-исторического типа. Ни одна цивилизация не может утверждать, что она представляет высшую точку истории, каждая вносит свои плоды, идет в своем направлении и только в этом многообразии и осуществляется прогресс. Не существует никакой абстрактной общечеловеческой задачи. От общечеловеческого нужно отличать всечеловеческое как совокупность всего национального; всечеловеческое подобно городу, где каждый отстраивает свою улицу по собственному плану, а не теснится на общей площади и не берется за продолжение чужой улицы. В таком развитии и заключается социальный идеал. Концепция Д. стала одной из первых попыток обоснования взгляда на историю как на нелинейный многовариантный процесс. Будучи недооцененными в момент создания, идеи Д. оказались созвучными многим концепциям 20 в.: теории локальных цивилизаций, теории аккультурации, социологии знания и т. д.

Г. Я. Миненков

ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — итальянский поэт общеевропейского и мирового масштаба, мыслитель и политический деятель позднего средневековья, гуманист, основоположник итальянского литературного языка. Перу Д. принадлежат: грандиозная философская поэма: "Божественная комедия", фактически представляющая собой обзор всей предшествующей культурной традиции (как в проблемном, так и персональном планах); трактат "Пир" — первый прецедент ученой прозы на итальянском языке (volgare) и первое преренессансное произведение просветительской направленности, посвященное проблемам физики, астрономии, этики; трактат "О народном красноречии", написанный по-латыни и разрабатывающий поэтику и риторiku романских языков (в первую очередь итальянского и провансальского); социально-философский трактат "Монархия", представляющий собой политико-утопическую модель общест-

венного устройства; лирическое поэтико-прозаическое произведение “Новая жизнь”; многочисленные письма, канцоны, секстины, баллады, эклоги и сонеты, отличающиеся изысканной строфикой. Родился во Флоренции в семье, происходящей, согласно преданию, из римского рода Элизеев, участвовавшем в основании Флоренции; праправнук Каччагвидо, участвовавшего в Крестовом походе Конрада III, внук знаменитого гвельфа Беллинчоне. Вырос при мачехе, в 18 лет лишился отца, став старшим в семье, состоящей из двух сестер и брата. Ученик Брунетто Латини, юриста, писателя и переводчика (Аристотель, Вергилий, Овидий, Цезарь, Ювенал). Был женат (по решению родителей) на дочери своего политического врага Манетто Донати, отец 4 детей. Принадлежал к партии Белых гвельфов, начиная с 1295 активно участвует в политической жизни Флоренции, играя значительную роль в Особом народном совещании при Капитане народа (Consiglio della Capitandino; ноябрь 1295 — апрель 1296); был избран одним из шести сави (итал. *savi* — мудрец) района Флоренции Сан-Петро; в 1296 был членом Совета Ста (главный финансовый орган республики); в 1300 — одним из семи приоров Флоренции. После падения белой сеньории Д. был наряду с другими лидерами Белых обвинен в *baratteria*, т. е. в злоупотреблении властью, и изгнан (январь 1302), в марте 1302 было вынесено дополнительное постановление относительно Д.: при его попытке вернуться во Флоренцию, пусть его “жгут огнем, пока не умрет”. Д. является одним из организаторов 1-й муджеланской войны (в союзе с гиббеллинами), позднее жил в изгнании (Верона, Болонья, Равенна и др.), продолжая участвовать в политической деятельности. В 1313 посещает Париж с образовательными целями (“для усовершенствования знаний”). Приветствовал объединительные тенденции в политической жизни Италии и, в частности, избрание Генриха Люксембургского итальянским императором и его тезис о неразличении гиббеллинов и гвельфов. Нежелавшая признать императора Флоренция подверглась столь резкому осуждению Д. (письмо “злодеям-флорентийцам” от 1 марта 1311), что Д. и его сыновья были исключены из Флорентийской амнистии. После соответствующего декрета Д. мог бы вернуться на родину, пройдя публичный обряд покаяния, но отказался от унижительной процедуры, предпочтя изгнание; в 1315 вновь был осужден на смерть сеньорией Флоренции вместе с сыновьями. В качестве посла правителя Равенны Гвидо де Полента в Венеции участвовал в заключении мира с республикой Сен-Марко. Возвращаясь из Венеции, заболел малярией и умер.

Похоронен в Равенне (даже после объединения Италии в 19 в. Равенна не согласилась вернуть прах Д. во Флоренцию). В сфере философской мысли испытал влияние Аристотеля, схоластического аристотелизма и аверроизма, а также — отчасти — неоплатонизма, стоицизма и арабской философии. Специально изучал тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота Эриугены, а также Бернара Клервоского, Алана Лилльского и Сигера Брабантского. Аксиологическая система поэтики Д. генетически восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (заключительная часть “Божественной комедии”) и перипатетизму (“Пир”). Политическим идеалом Д., сформировавшимся в условиях перманентной гражданской войны, было единое светское государство — гарант мира и воплощение законности, — где будут ликвидированы сепаратизм и частная собственность на землю. Управление этим государством мыслится Д. согласно платоновской модели: решения монарха должны быть фундаментальными советами философа (“О вы, несчастные, ныне правящие! О вы, несчастнейшие, которыми управляю! Ибо нет философского авторитета, который сочетался бы с вашим правлением”). Оптимальное, с точки зрения Д., политическое устройство, с одной стороны, основано на презумпции мирового единства, а с другой — предполагает сохранение местного самоуправления и обеспечение свободы. Развитие этих двух тенденций должно, по Д., привести к “полноте времен”, т. е. всеобщему благоденствию. Отрицание Д. так называемого “константиновского дара” (т. е. передачи в свое время императором Константином большой территории Италии под юрисдикцию папы) вызвало острую реакцию со стороны церкви; по свидетельству Дж. Боккаччо, кардинал Бельтрандо дель Подисетто приказал сжечь рукопись “Монархии”; позднее, в 1329, он же призывал подвергнуть аутодафе останки Д. Доминиканским монахом Гвидо Веррани из Римини было написано сочинение против “Монархии”, что, в свою очередь, вызвало ответную реакцию со стороны Чино де Пистойя, Бартоло да Сасоферрато, Марсилио Падуанского, дав новый импульс развитию идей о гармоничном государственном устройстве. “Монархия” Д. вызывает острые споры вплоть до сегодняшнего дня; ее идеи подвергались толкованию с романтических (объединение Италии в этнических границах), экстремистски националистических (мировая итальянская гегемония) и утопико-коммунистических (всеобщее государство всеобщего счастья) позиций; семантически социальная модель Д. открыта для трактовки с позиций идеала глобальной цивилизации с его презумпцией этнического полицентризма. Поэтическое творчество Д. ориентировано на полисемантический символизм (см. идеи

“Пира” о наличии первого, т. е. исторического или буквального значения текста, служащего основой конституирования аллегорического и аналогического его значений). Вводямая Д. система персонафикаций различных качеств личности и проявлений душевной жизни (“Я говорю об Аморе так, как если бы он обладал самостоятельным бытием... Amor не является субстанцией, но качеством в субстанции”), задает в культуре след за соответствующей системой персонафикаций позднесредневековой галантной культуры (прежде всего, “Романа о розе”) вектор оформления интерсубъективного языка, посредством которого возможен предметный разговор о чувственной сфере. Центральным смыслообразом поэтики Д. является фигура Беатриче (итал. *beatrice* — дарующая блаженство; в “Новой жизни” прохожие с первого взгляда усматривали ее божественную красоту и достоинство: “не зная, как ее зовут, — именовали Беатриче”), чей реальный прообраз — дочь Фалько Портинари и жена банкира Симоне де Барди, троюродная сестра мачехи Боккаччо. Семантика образа Беатриче восходит к семантике Донны в *dolce stil nuovo* и в куртуазной лирике: поэтика Д. конституирует образ Беатриче как воплощение абсолютной красоты и женственности, которые есть основа красоты, светящейся в других женских ликах (идея прекрасно передана иллюстрациями Эрнста Неизвестного к “Новой жизни”). Фактически красота Беатриче мыслится Д. в качестве красоты как таковой в субстанциальном ее выражении (“в ее красе предел природных сил”), — такая красота способна обновить природу тех, кто ею любуется, “ибо она чудесна” (отсюда — “Новая жизнь”), и причастность к ней означает моральное совершенствование и духовный взлет: “Прекрасна власть Амора, ибо от всего низкого обращает она намерения верного”. Потому, характеризую красоту Беатриче, Д. интерпретирует ее в куртуазной парадигме как импульс к божественному восхождению, аксиологически эквивалентному откровению: “Пусть воздадут Творцу благодаренье // Все, сопричастные ее путем” (см. Красота). Это отражено и в цветовой символике поэтики Д.: во время первой встречи Беатриче (девятилетняя девочка) одета в пурпурно-красное — цвет грядущей страсти; во время второй встречи Беатриче в расцвете своей женской красоты — в ослепительно белых одеждах — символ невинности и чистоты (“Новая жизнь”); во время третьей, финальной, встречи Беатриче, царица мира, предстает перед Д. в сияющем огненном одеянии (“Божественная комедия”), что в рамках восходящей к неоплатоникам световой символики христианства означает мудрость, славу Божью и совершенство. Семантика любви в этом контексте конститу-

руется как семантика очищения и восхождения к Абсолюту (см. программную для Д. канцону “Мое три дамы сердце окружили...”, где персонафицированные верховные добродетели — Справедливость, Правда и Законность, — гонимые и отверженные всеми, находят единственного друга в лице Амора). Значительным символом выступает у Д. и персонафикация “сострадательной дамы”, которая является “достоинейшей дочерью Повелителя Вселенной, которую Пифагор именовал Философией”. Именно “Мадонна философия” выступает у Д. вдохновительницей его духовных и интеллектуальных исканий, и в этом смысле образы “Мадонны Беатриче” и “Мадонны Философии” оказываются семантически эквивалентными: “За сферой предельного движения // Мой вздох летит в сияющий чертог. // И в сердце скорбь любви лелеет Бог // Для нового Вселенной разумья”. Поэзия Д. сыграла большую роль в оформлении ренессансного гуманизма и в разворачивании европейской культурной традиции в целом, оказав значительное воздействие не только на поэтико-художественную, но и на философскую сферы культуры (от лирики Петрарки и поэтов Пляяды до софиологии В. С. Соловьева). Исследование творчества Д. оформилось в настоящее время в специальную отрасль медиевистики — дантологию, изучению и популяризации его наследия посвящена деятельность специальных институтов и фондов (Итальянское Дантовское общество, например).

М. А. Можейко

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

А. А. Грицанов

ДАОСИЗМ — учение о дао или “пути вещей”. Как особая система философствования возникает в Китае в 6—5 вв. до н. э. Основоположником Д. принято считать Лао-цзы (много позже, в эпоху Тан — 7—9 вв. — был канонизирован как святой). Видными представителями Д. (4—3 вв. до н. э.) являлись Ян Чжу, Инь Вэнь, Чжуан-цзы и др. Согласно постулатам ортодоксального Д., только соблюдение естественных законов (дао) жизни позволяет человеку “сохранить в целостности свою

природу”. Лишь на этой основе представляется возможным постижение истины и овладение мудростью. (Д. как определенную схему философствования и Д. как религиозное вероучение, сформировавшееся к началу н. э., нельзя отождествлять.) Философские аспекты “аутентичного” Д. легли в основу китайских религиозных школ “Пути истинного единства” (2 в.), “Высшей чистоты” (4 в.), “Пути совершенной истины” (13 в.) и др. Философские подходы Д. в средневековом Китае разрабатывали Гэ Хун (“Мудрец, объемлющий простоту”, 4 в.); Ван Сюаньлан (“Трактат о Сокровенной жемчужине”, 6 в.); Тянь Цяо (комментарии к “Книге превращений”, 10 в.). Канон текстов Д. (“Дао Цан”) сложился к 12 в. В границах Д. нередко конституировались также и еретические, диссидентские теоретические системы, неоднократно оказывавшиеся идеологическим обоснованием крестьянских революций и гражданских войн в Китае. (См. Дао, Лао-цзы.)

А. А. Грицанов

ДАРВИН (Darwin) Чарльз Роберт (1809—1882) — британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора. Закончил Кембридж (1831). Во время путешествия на корабле “Бигл” (1831—1836) собрал огромный материал по ботанике, зоологии, палеонтологии и антропологии. Основные сочинения: “Путешествие натуралиста вокруг света” (1839), “Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь” (1869; первый набросок в 1842); “Изменение домашних животных и культурных растений” (т. 1—2, 1868); “Происхождение человека и половой отбор” (тт. 1—2, 1871), “Выражение эмоций у человека и животных” (1878), а также работы по геологии (об образовании коралловых рифов), редактирование фундаментального пятитомного издания “Зоология” (1839—1843). В “Происхождении видов...” Д. сформулировал пять видов доказательств эволюционной теории: 1) доказательства относительно наследственности и культивации с учетом изменений, полученных путем одомашнивания; 2) доказательства, связанные с географическим распределением; 3) археологически обоснованные доказательства; 4) доказательства, связанные со взаимным подобием живых существ; 5) доказательства, полученные из эмбриологии и на базе исследований рудиментарных органов. По мысли Д., многие полагают, что “каждый вид был сотворен один независимо от другого. Но мой образ мысли более согласуется с тем, что известно из законов, запечатленных в материи Творцом: появление и распространение прошлых и нынешних обитателей мира обусловлено вторичными причинами, схожими с тем,

что определяют рождение и смерть индивида. Когда я рассматриваю живые существа не как особые творения, а скорее как прямых потомков немногочисленных существ, живших давно, в первые века силлурийского периода, они представляются мне облагороженными”. В своем учении Д. доказал несостоятельность креационистских представлений о сотворении видов, раскрыл единство растительного и животного мира, выявил основные закономерности и механизмы эволюции в живой природе, а также механизмы естественного и искусственного отбора, заложил основы селекции как биологической дисциплины. Д. совершил подлинно научную революцию в биологическом познании. Он разработал эволюционную картину живой природы, перестроил идеалы и нормы биологического объяснения, ввел в категориальный строй биологического и научного мышления концептуальный аппарат органического детерминизма. Объект биологического познания в теории Д. предстал как сложная иерархическая система, целесообразно приспособленная к неорганическому и органическому условиям существования в результате исторического развития. В категориальный аппарат дарвинского объяснения вошли понятия случайности, вероятности, неопределенности, целесообразности. К изучению закономерностей естественного отбора Д. были широко применены методы статистики и теории вероятностей. Принципы историзма, эволюционизма, относительного характера приспособительной целесообразности задавали обобщенную схему процедур исследования биологических объектов как развивающихся систем. Не рискуя изначально постулировать генетическую общность человека и человекообразных обезьян, Д. лишь в 1871 — в первой главе книги “Происхождение человека и половой отбор”, озаглавленной “Доказательства происхождения человека от какой-то низшей формы” — зафиксировал: “Человек способен воспринимать от низших животных, например, определенные болезни. Этот факт подтверждает сходство их тканей и крови как структурное, так и композиционное, что можно увидеть и в микроскоп, и посредством химического анализа... Лекарства производят на них то же действие, что и на нас. Многим обезьянам по вкусу чай, кофе, алкогольные напитки, более того, я сам видел, с каким наслаждением они курят табак... Трудно переоценить моменты общего структурного соответствия в строении тканей, в химическом составе и конституции между человеком и высшими животными, особенно антропоморфными обезьянами... Человек и прямоходящие животные сложены по общей модели, прошли те же

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

Е. В. Петушкова

ДАРЕНДОРФ (Darendorf) Ральф (р. 1929) — немецкий социолог, политолог, политический деятель. Диссертация по проблеме понятия справедливости у Маркса (1953). В 1958—1967 — профессор университетов Гамбурга, Тюбингена, Констанца. В 1968—1974 — член федерального правления СвДППГ, а также (с 1969) — комиссар ЕС в Брюсселе. В 1974—1984 — директор Лондонской школы экономики и политических наук. Председатель правления Фонда Ф. Наумана СвДППГ (с 1982). С 1984 — ректор Колледжа Св. Антония в Оксфорде. Основные работы: "Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе" (1957), "Общество и свобода" (1961), "Образование есть гражданское право" (1965), "Тропы из утопии: к теории и методологии социологии" (1967), "Очерки по теории общества" (1968), "Конфликт и свобода" (1972), "Человек социологический" (1973), "Современный социальный конфликт" (1982) и др. Автор так называемой "конфликтной модели общества". Теория конфликта Д. возникла как реакция на универсалистские претензии интеграционизма структурно-функционалистской теории и как вполне очевидная альтернатива марксизму. Она может рассматриваться как один из вариантов теорий социальной стратификации и социальных изменений, претендующий на создание динамичной картины социума. Большое влияние на воззрения Д. оказала работа Парсонса, Зиммеля, Сорочкина, Маркса, М. Вебера. Разделяя допущение Парсонса относительно неадекватности исторического опыта, Д. считает, что каждая теория имеет дело с различной совокупностью проблем и не может быть единой систематической теорией, применимой к изучению всей (и любой) реальности. По мысли Д., основаниями консенсусной теории общества по Парсонсу выступают представления о балансе, стабильности и норматив-

ном консенсусе. Эти посылки эмпирически не доказуемы и — в наилучшем варианте — могут трактоваться лишь в статусе утопическо-программных установок. Согласно Д., на таком фундаменте невозможно выявить источники имманентных современному обществу конфликтов. С точки зрения Д., порядок и стабильность суть патологии социальной жизни. Различные теории организуют и конституируют мир своими специфическими способами и одним из таких способов — вполне перспективных, по мнению Д., — является теория конфликта. Отрицая понятия "страта" и "слой", Д. пользуется понятием "класс". Основной определением классов он считает отношения господства и подчинения, т. е. не наличие или отсутствие у людей собственности, а их участие или не участие в вопросах власти. (Ср. у Локка: господство как право на отправление норм и законов и на принуждение к их исполнению.) Власть отличается у Д. от привычного понимания "силы": "и если сила обычно связывается с личностью индивида, то власть — с социальными позициями и ролями". Социальные позиции людей не равны по отношению к власти, что предопределяет их различие по интересам и устремлениям. При определении характера социальной структуры Д. использует понятие М. Вебера "императивно координированная ассоциация" — т. е. любое имеющееся в обществе отношение управления, связывающее противоположные группы людей: обладающих властью и повинующихся. Но при этом Д. подчеркивает, что "...для индивида, являющегося носителем ролей, господство в одной ассоциации не означает и не обязательно предполагает господство во всех других ассоциациях, к которым он принадлежит, и, наоборот, подчинение в данной ассоциации не означает подчинения в других". Все имеющееся в обществе разновидности императивно координированных ассоциаций в совокупности образуют его социальную структуру. Входя одновременно в несколько ассоциаций и занимая там разные позиции, выполняя социальные роли, индивид участвует сразу в нескольких, не зависящих друг от друга социальных конфликтах. Под конфликтом Д. понимает "все структурно произведенные отношения противоположности норм и ожиданий, институтов и групп". При помощи понятия конфликта Д. уточняет понятие класса: "в каждой императивно координированной ассоциации различаются две квазигруппы, объединенные общими латентными интересами. Ориентация их интересов детерминируется владением или исключением из владения властью. Из этих квазигрупп составляются группы интересов, программы которых провозглашают защиту или нападение на законность существующих властных структур. В любой ассоциации

такие две группировки находятся в состоянии конфликта". Отсюда окончательное определение классов. Классы — это "конфликтующие социальные группировки или группы социального конфликта, основанные на участии или неучастии в отпадении власти в императивно координированных ассоциациях". Господствующий в данной ассоциации класс противостоит притязаниям на его власть со стороны подчиненного ему в этой ассоциации класса. Отношения управления и организации являются коренной причиной социального неравенства людей. По Д., существует четыре причины неравенства: 1) Неравенство проистекает из естественного (биологического) разнообразия склонностей, интересов, характеров людей и социальных групп. 2) Неравенство проистекает из естественного (интеллектуального) разнообразия талантов, способностей, дарований. 3) Неравенство проистекает из социальной дифференциации (по горизонтали) примерно равноценных позиций. 4) Неравенство проистекает из социального расслоения (по вертикали в соответствии с престижем, богатством и социокультурным фоном), проявившегося в иерархии социального статуса. (В этом контексте Д. отвергает как чисто рыночные, так и теоретико-игровые модели социума. По его версии, такие подходы не в состоянии адекватно учитывать и изначальное неравенство индивидов в доступе к рынку, и различия в играх поиска и принятия универсально значимых решений. Обоснование этого было осуществлено Д. в его книге "Образование есть гражданское право".) Классовый конфликт как движущая сила и способ существования социального организма не может и не должен быть разрешен или подавлен, так как конфликт является неотъемлемым компонентом социально-классовой структуры общества — механизмом распределения и передела "жизненных шансов". Задачей же каждого общества является правильное регулирование конкретных социальных явлений. А этого можно достичь путем их институционализации. Для регулирования конфликтных ситуаций должны учреждаться специальные институты, обеспечивающие правовую основу для проведения дискуссий и принятия решений, что и будет, по мнению Д., означать институционализацию конфликта. Открытое (по Д., свободное) общество являет собой открыто признанный и организованно разрешаемый конфликт: оно в состоянии обеспечить своим гражданам несоизмеримо большую возможность, чем все виды несвободы вместе взятые. В результате перед обществом открывается перспектива эволюционных изменений, а не революционных переворотов. Среди форм регулирования конфликта выделяются три: примирение посредством определенных институтов или органов, где участники групп

интересов обсуждают спорные вопросы; посредничество; арбитраж. “Эти формы, — утверждал Д., — являются выдающимся механизмом уменьшения силы классового конфликта”. Намерение социологической теории конфликта, по Д., состоит в том, чтобы преодолеть господствующую произвольную природу необъясненных исторических событий, выводя эти события из структурных элементов, другими словами, объясняя определенный процесс его предвидимыми связями.

Н. В. Александрович

ДВА ВИДА (ПРИНЦИПА) ОРИЕНТАЦИИ — в гуманистическом психоанализе Фромма две основные устремленности и разновидности направленности людей в определении своего положения и поведения, обуславливаемые двойственной природой человека и различием между ее основными компонентами. Первый вид ориентации — “на близость к стаду” — выражает суть человека как стадного животного, чьи действия определяются инстинктивными импульсами следования за вождём, контактами со стадом и верностью ему. Второй вид ориентации — “на разум” — выражает суть человека как мыслящего существа, обладающего сознанием, самосознанием, индивидуальностью и определенной независимостью. Согласно Фромму, в качестве компромисса между стадной природой человека и его способностью мыслить выступает рационализация.

В. И. Овчаренко

ДВИЖЕНИЕ — понятие процессуального феномена, охватывающего все типы изменений и взаимодействий. В историко-философской традиции — с самых ее истоков — конституируются альтернативные трактовки Д.: от абсолютизирующего его релятивизма (начиная с Гераклита) до тотального его отрицания (начиная с элеатов). В философских учениях, постулирующих онтологический статус Д., последнее трактуется в качестве атрибутивной и универсальной характеристики оснований бытия (по Аристотелю, “познание движения необходимо влечет за собой познание природы”). В рамках материализма Д. было понято как способ существования материи (Толанд, Дидро, Гольбах, Энгельс, Лукач, отчасти М. Борн, Х. Альвен). В философии Лейбница и Гегеля были высказаны взгляды на Д. не как на механическое перемещение, но как качественное изменение, реализуемое в нелинейном механизме разрешения противоречий. Д., предполагающее качественную трансформацию движущегося объекта, может иметь двойную направленность: накопление негэнтропийного потенциала и повышение уровня сложности системной организации движущегося объекта, усложняющее и дифференцирующее его связи со средой (про-

гресс), с одной стороны, и — соответственно — снижение негэнтропийного потенциала и упрощение внутренней и внешней структуры объекта (регресс) — с другой. В рамках современной науки Д. понято в контексте его связи с феноменами пространства, времени и энергии (специальная и общая теория относительности), выявлено онтологическое содержание сформулированных еще античной философией апорий, связанных с пониманием Д. (единство континуальности и дискретности Д., Д. элементарной частицы без траектории и др.). В контексте европейской культуры понятие Д. является аксиологически акцентированным, что находит свое выражение в его семантической дифференциации (Д. как “изменение вообще”; направленное Д. как развитие; прогресс и регресс как варианты развития и т. д.). В отличие от этого понятие покоя конституируется в европейской традиции в качестве моносемантического (ср. с альтернативной ситуацией традиционной восточной, — в частности, древнеиндийской — культуры, фиксирующей пять различных видов покоя, с одной стороны, и Д. как таковое — с другой).

М. А. Можейко

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

А. А. Грицанов

ДЕБОРИН (Иоффе) Абрам Моисеевич (1881—1963) — российский философ. В 1908 окончил философский факультет Берлинского университета. В 1907—1917 — меньшевик. После Октября 1917 порвал с меньшевиками. Преподавал в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова, Институте красной профессуры. Работал в Институте Маркса и Энгельса. С 1924 по 1931 — директор института философии, в 1926—1930 — ответственный редактор журнала “Под знаменем марксизма”. С 1929 — академик АН СССР, член президиума АН СССР (1935—1945). Основное влияние на мировоззрение Д. оказали Гегель (теория диалектики) и Маркс (социально-политическая доктрина). Рассматри-

вал диалектику как теорию, описывающую внутреннее противоречивое развитие самих природных и социальных явлений и процессов, т. е. акцентировал внимание на необходимости анализа “предметностей” диалектики. По своим взглядам Д. — философский ортодокс, ориентированный на поиск линии идеализма и линии материализма, нагружаемых социально-идеологическими характеристиками. В дискуссии о соотношении материалистической философии и естествознания 1920-х отстаивал тезис о необходимости “диалектизации” естествознания, которое выступает “прикладным знанием” по отношению к марксизму в целом. Группа “диалектиков”, во главе с Д., противостояла в дискуссии группе “механицистов”, во главе с И. И. Степановым (Скворцовым). Степанов называл Д. и его сторонников “формалистами”, отождествляя их с натурфилософами, отстаивал тезис о том, что философские принципы суть лишь выводы из наук, а не основания и аргументы в научном исследовании. С начала 1930-х, когда в философии произошла окончательная переакцентировка в пользу принципов партийности, т. е. стала доминантной группа Митина и др., на “механистов” был наведен ярлык “правых политического уклона”, на “диалектиков” — ярлык “меньшевиствующих идеалистов”. В конце 1920-х Д. рассматривался как лидер советских философов. Однако уже в 1930 “Правда” выступила со “статьей трех” (Митин, В. Ральцевич, П. Юдин, направленной против “линии Деборина”. 25 января 1931 было принято постановление ЦК ВКП(б) “О журнале “Под знаменем марксизма”, где Д. был вменен в вину “отрыв от задач строительства социализма”, а, главное, подчеркивалось “непонимание ленинского этапа как новой ступени в развитии философии марксизма”. В результате была произведена “чистка” среди философских кадров, последовали депрессии по отношению к сторонникам Д., который вскоре выступил с публичным покаянием и оказался одним из немногих “деборинцев”, которым удалось уцелеть. Основные сочинения: “Введение в философию диалектического материализма” (1916); “Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение” (1923); “Ленин как мыслитель” (1924); “Философия и марксизм” (1930); “Очерки по истории материализма 17 и 18 вв.” (1930); “Ленин и кризис новейшей физики” (1930); “К. Маркс и современность” (1933); “Социально-политические учения нового и новейшего времени” (т. 1, 1958); “Философия и политика” (1961) и др.

В. Л. Абушенко, А. А. Грицанов

ДЕВИАНТНАЯ НАУКА — см. ПАРАНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ.

ДЕДУКЦИЯ (лат. *deductio* — выведение) — в широком смысле слова способ рассуждения, при котором осуществляется переход от знания общего к знанию частному или единичному. В этом смысле Д. противопоставляется индукции как переходу от единичного и частного к общему. В современной логике и методологии науки с понятием Д. связывается более узкое содержание — под Д. понимается процесс вывода, представляющий собой переход от посылок к заключениям на основе применения правил, гарантирующих истинность последних при истинности первых. Как метод научного познания Д. (в узком смысле) широко применяется для построения научных теорий. Науки, где этот метод является господствующим, называются дедуктивными. К ним относятся прежде всего математика и логика. Процессы Д. изучаются теорией познания, психологией и логикой. Теория познания рассматривает дедуктивные процессы в связи с развитием знаний, выявляет их место в системе методов научного познания, исследует их гносеологические корни. Психология изучает формирование и протекание дедуктивных процессов в мышлении индивида. Предметом логики выступают законы и правила Д., соотношения между ними, возможные системы этих законов и правил. Раскрываемый в логике формальный характер дедуктивных процессов дает возможность автоматизировать их с применением компьютерной техники.

В. Ф. Берков

ДЕИЗМ (лат. *deus* — бог) — философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога. Согласно Д., Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного “первотолчка”), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекание по сообщениям ему изначально разумным законам. Соответственно, в качестве семантически акцентированных доказательств бытия Божьего в Д. выступают, в первую очередь, космологическое и, отчасти, телеологическое, актуализируя в Д. идею предустановленной гармонии. Д. противостоит — в плане осознанной оппозиции — теизму как основанному на презумпции предельной персонализации Бога, концепции диалогичности отношений человека с Богом (концепция откровения) и идее теургии (лат. *theourgia* — боготворчество) как чудотворственного вмешательства Бога в мир,

а также — объективно — пантеизму и атеизму. Семантическим центром и исходным пафосом Д. выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику (“разумное начало”) эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно Д., познавательный процесс также фундирован изначально заложённым в человека Богом и — применительно к индивиду — врожденным “разумным началом” и ориентирован на постижение четырех ступеней истины: 1) онтологически трактуемая истина как самотождественность объекта (“истина вещи”), 2) феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности (“истина явления”), 3) логически трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату (“истина понятия”), 4) гносеологически трактуемая истина как “правильное рассуждение о вещах” (“истина разума”). Как оформленное и рефлексивно осознающее свои основания направление философской мысли Д. возникает в контексте европейской традиции Просвещения. Основоположник — английский философ и политик — дипломатический деятель — лорд Х. Ч. Чербери (1583—1648), сформулировавший в “Трактате об истине” (1624) основные принципы Д. как “естественной религии” (“религии разума”); существует Абсолют как трансцендентный миру и безличный, и существует воздаяние за земную жизнь в загробном мире (онтологические принципы); Абсолют должно чтить, и лучшим способом сделать это является праведная жизнь (“добродетель и благочестие”), а в качестве искупления грехов выступает раскаяние (этические принципы). Максимальное влияние и распространение Д. относится к 18 в. Возник и был популярен в Англии (Дж. Пристли, Толанд, А. Коллинз, М. Тиндаль, А. Шефтсбери, Болингброк, и др.), Франции (Вольтер, отчасти Руссо), Германии (Лейбниц, Лессинг и др.), а также США (Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен и др.) и России (М. В. Ломоносов и некоторые декабристы: И. Д. Якушкин, А. П. Барятинский, П. И. Борисов, Н. А. Крюков и др.). Рефлексивному мета-анализу феномена Д. посвящены специальные работы Юма (“Диалоги о естественной религии”, 1779) и Канта (“Религия в пределах только разума”, 1793). Традиционно связываясь с идеологией Просвещения, семантическая парадигма Д., однако, имеет глубокие корни в европейской традиции и может быть обнаружена — в различных своих модификациях — уже в средневековой культуре, где типологическим коррелятом гносеологической установки Д. (вне проблемы интерпретации бытия Божьего) выступает концепция “двойственной

истины” (см. Схоластика). Практически изоморфная Д. семантическая структура может быть зафиксирована и в традиции древнегреческой философии, а именно в рамках натур-философских моделей космогенеза, мыслящих творческое мировое начало (Логос у Гераклита, Нус у Анаксагора и др.) в качестве инициирующего космический процесс и не оказывающего на него в дальнейшем детерминационного влияния (см. раздел “Техноморфная модель космического процесса” в статье Античная философия). Внутренняя парадоксальность Д., вдохновленного в своем возникновении когнитивным пафосом сциентизма, заключается в том, что при последовательно логическом движении внутри своей системы координат Д. приходит к идее об ограниченности познавательных возможностей разума и необходимости — при постижении Абсолюта — подкрепления рациональных усилий интуитивным “одобрением сердца” (“Д. чувства” Руссо). Несмотря на эту противоречивость, Д. оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма (см. Дуализм), то — по крайней мере — конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма: по оценкам Руссо, вне системы Д. “я буду жить без утешения (т. е. вне открываемой Д. перспективы когнитивного оптимизма. — М. М.) и умру без надежды (т. е. вне открываемой Д. перспективы вечной жизни. — М. М.) ...Я стану несчастнейшим созданием”. (См. Автор, Демиург.)

М. А. Можейко

ван **ДЕЙК** (van Dijk) Тойн А. (р. 1943) — голландский ученый, специалист по исследованиям дискурса (см. Дискурс). Профессор амстердамского университета, в настоящее время работает на должности профессора в университете Помпо Фабра, Барселона, Испания. Почетный доктор университетов Буэнос-Айреса и Тукума, Аргентина. В 1967 получил диплом об окончании Открытого университета г. Амстердам по специальности “французский язык и литература”, в 1968 — амстердамского университета по специальности “литературная теория”. В 1972 защитил в амстердамском университете докторскую диссертацию по теме “Некоторые аспекты грамматики текста”. После непродолжительной работы в области литературной теории начал работать над развитием идей грамматики текста, утверждая, что в качестве фундаментальной единицы функционирования языка и грамматики следует рассматривать не предложение, а текст как целостное образование. В рамках этой работы Д. разработал теорию вырительской связи, а также осмыс-

лил понятие “макроструктура”, имеющее непосредственное отношение к глобальному значению (содержанию) и основной теме текста. Книга Д. “Текст и контекст” (Лондон, 1977) содержит его основные идеи по грамматике текста. Уделяя большое внимание изучению семантики дискурса, Д. внес значительный вклад в изучение прагматики дискурса, введя в исследовательский оборот понятие “макроуровневый речевой акт”. Часть работ Д. по дискурс-прагматике были впоследствии опубликованы в его книге “Прагматика дискурса” (Берлин, 1981). С 1974 фокус внимания Д. перемещается на проблемы психологии текстового воспроизводства. Данные исследования осуществляет в сотрудничестве с В. Кинчем (W. Kintsch) из университета Колорадо, Булдер, США. В своей совместной книге “Стратегии понимания дискурса” (Нью-Йорк, 1983) авторы предложили “стратегический” подход к ментальным процессам и репрезентациям, вовлекаемым в речепроизводство и восприятие. В данной книге было также уделено внимание понятию “модель ситуации”, определяемому как ментальная репрезентация событий, о которых ведется речь в тексте: понимание текста изначально означает, что реципиент создает ментальную модель событий, о которых повествует текст. В 1980 начинаю работу над долгосрочным исследовательским проектом, посвященным дискурсу и расизму. Целью этого проекта явилось описание того, как говорит, пишет и думает о других (иммигрантах, национальных меньшинствах и беженцах из неевропейских стран) белый европеец. В данном проекте было уделено внимание изучению каждодневных бесед и повествованию соответствующих историй, газетным новостям, учебникам среднеобразовательных школ, научной речи, политическому дискурсу (особенно парламентским дебатам) и корпоративному дискурсу. Основными книгами, опубликованными в рамках этого проекта, явились: “Предрасудки в дискурсе” (Амстердам, 1984), “Коммуницирование расизма” (Лондон, 1987), “Расизм и печать” (Лондон, 1991), “Дискурс элиты и расизм” (Лондон, 1993). Вместе с Р. Водак (R. Wodak) редактировал книгу о роли известных европейских политиков в воспроизводстве (анти-) расизма: “Расизм наверху” (Клагенфурт, 2000). Наиболее часто изучаемый жанр — новости печатных СМИ. В своих книгах “Новость как дискурс” (Нью-Йорк, 1988) и “Анализ новостей” (Нью-Йорк, 1988) предлагает теорию глобальных структур новостных репортажей, а также исследование области понимания и запоминания новостных репортажей. В вышеупомянутой книге “Расизм и печать” демонстрируется то, как средства коммуникации становятся частью воспроизводства тех или иных идеологий. С середины 1990-х

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

*Теун А. Ван Дижк
(пер. И. Ф. Ухвановой-Шмыговой)*

ДЕКАБРИСТЫ — организаторы неудавшегося вооруженного мятежа в России в декабре 1825, последние исторические представители эпохи “беспредела” императорской гвардии в России 18 — начала 19 вв. (смерть Петра III, Павла I и т. д.), деятели второго этапа российского революционного движения. (Вопреки распространенному представлению, к первому этапу этого движения правомерно относить события так называемых “крестьянских войн” в России 17—18 вв. Провоцируя поддержку стихийно бунтующих крестьянских масс, их организующее и направляющее ядро — как правило, кадровые военные, стрельцы и казацкое — провозглашали требования “воли”, уравнительного предела собственности и т. д.) Движение Д., инициированное массовым ознакомлением российской военно-политической элиты с европейскими порядками в ходе антинаполеоновских войн, ошибками и просчетами администрации Александра I, творчеством отечественных и зарубежных диссидентов и вольнодумцев, экономической ситуацией залога большинства дворянских имений в Государственный банк, обусловило формирование ряда значимых интенций российской ментальности 19—20 вв. Нравственно-героический пафос индивидуального самопожертвования и осознанного трагичного выбора своей судьбы представителями движения Д. в исторической ретроспективе оказался неизмеримо значимее потенциального резонанса практически любого подавленного выступления военных в истории человечества. Оказавшись,

очевидно, несостоятельным (нередко вполне осознанно) в прагматически-политических “измерениях” своей деятельности (отсутствие многомерной и разновекторной программы преобразований, аристократическая нерешительность в жесткой ситуации мгновенного “силового” противостояния, результировавшаяся в осмысленном дистанцировании от любых перспектив люмпенско-городского и крестьянского бунта, и — главное — полная неготовность к какому-либо прогнозированию последствий успеха своей радикальной акции), движение Д., тем не менее, выступило источником тектонических сдвигов в структуре российского общества и его духовной культуры. Причем эти интеллектуальные и общественные новации оказались значимыми как для радикального, так и для консервативного крыла отечественного социума: 1) Воспроизведение в новых исторических условиях (аналогично Петру I) и перспективная общественная ретрансляция идеи о том, что Россия — страна, выпавшая из европейского исторического времени и приговоренная к стремлению синхронизироваться с ним. 2) Убежденность в позитивной осуществимости для России исключительно процедур “революции сверху”, отказ от привлечения народа к разрешению конфликтов различных групп правящего класса. (Ср. с идеей “новой полиции” или “Высшего благочиния” П. Пестеля: “Высшее благочиние... охраняет правительство, государя и государственные сословия от опасностей, могущих угрожать образу правления, настоящему порядку вещей и самому существованию гражданского общества или государства... требует непроницаемой тьмы и потому должно быть поручено единственно государственному главе сего приказа, который может оное устраивать посредством канцелярии, особенно для сего предмета при нем находящейся”. По Пестелю, имена чиновников “Высшего благочиния” “не должны быть никому известны, кроме государя и главы благочиния”. Далее, по мысли Пестеля, “тайные розыски, или шпионство, суть посему не только позволительное и законное, но даже надежнейшее и, можно сказать, единственное средство, коим высшее благочиние поставляется в возможность достигнуть предназначенной ему цели... содержание жандармов и жалование их офицеров должно быть втрой против полевых войск, ибо сия служба столь же опасна, гораздо труднее, а между тем вовсе неблагодарна”.) 3) Как следствие, уяснение того, что программы проигравшей стороны неизбежно надеются народной молвой всеми теми публичными чаяниями, которые четко не сформулированы ни харизматическими пророками-проповед-

никами, ни профессиональными политиками. Как практический результат — легитимизация практики тотального замалчивания в контролируемых властью средствах массовой коммуникации идеологии и идеалов опальных и побежденных (Д. во второй четверти 19 в., небольшевистские социал-демократические и народные партии во второй четверти 20 в., участь Сахарова в 1970—1980-х и т. п.). 4) Культурная традиция оценок значения движения Д., особо акцентированная уникальным феноменом жизненного пути жен и невест Д. Формирование в России в середине 19 в. нетрадиционного общественного слоя — разночинной интеллигенции — в значимой мере было обусловлено дискурсом мировоззрения Д.

А. А. Грицанов, А. И. Мерцалова

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

А. А. Грицанов

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизированное имя — Картезий; *Renatus Cartesius*) (1596—1650) — французский философ, математик, физик, физиолог. Автор многих открытий в математике и естествознании. После окончания одного из лучших учебных заведений тогдашней Франции — основанной иезуитами коллегии Ла Флеш, служил вольнонаемным офицером, в 1629—1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: “Рассуждение о методе” (1637), “Метафизические размышления” (“Размышления о первой философии...”) (1641), “Начала философии” (1644), “Страсти души” (1649). Д. — один из основоположников “новой философии” и новой науки, “архитектор” интеллектуальной революции 17 в., расставшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Не только конкрет-

ные положения декартовской метафизики и научные открытия Д. оказали влияние на развитие философии и науки: сам освобождающий дух декартовской философии с ее опорой на собственный разум, требованием очевидности и достоверности, стремлением к истине и призывом брать за нее ответственность на себя (вместо того, чтобы некритически полагаться на обычай, традицию, авторитет) был воспринят философами и учеными разных стран и поколений. Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Д., истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: “не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира”. Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым следует руководствоваться для достижения истины. Придавая большее значение опыту, понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важнейшие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (например, свободу воли), мы, по Д., постигаем именно “на опыте”. Как раз на такого рода опыт, который каждый может испытать на себе, Д. часто указывает как на конечную точку отсчета, где непосредственной достоверностью собственного опыта обрубаются ненужные дискуссии и вербальные затруднения. А призыв обратиться к “книге мира”, в противоположность “книжной учености”, — отнюдь не призыв обращаться к непосредственному восприятию, случайному опыту и основывать знание на нем. Получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предвдаться радикальной работой сознания, разума над самим собой. Это признавал и безусловный сторонник опытного познания — Ф. Бэкон: “не в самих вещах, которые вне нашей власти, возникает трудность, но в человеческом разуме, в его применении и приложении, а это допускает лекарство и лечение”. Д. предлагает “лечить” разум с помощью радикального сомнения. Открытый явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Д. принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т. д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептически (не

довольствуется указанием на недостаточность знаний), оно является методическим приемом, направленным на пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде знаемое под вопрос, Д. ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто, столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самим образцом истины. Проведенное до конца радикальное сомнение (обрезавшее все обусловливания, все внешние отсылки) оказывается самореферентным, упирающимся в несомненность самого себя и существования того, кто это сомнение осуществляет. Факт сомнения открывается в своей необходимой связи с фактом существования сомневающегося, здесь проявляется со всей наличной очевидностью цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта: сомневающийся (мыслящий) в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать. И абсолютно несомненным началом, моделью истины для Д. оказывается положение “я мыслю, следовательно, я существую” (*cogito ergo sum*). Так как “я” в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Д. здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов “субстанций”: “мыслящей”, факт существования которой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и “протяженной”, доказательство существования которой он дает, исследуя *cogito*. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований: сознания (мышления), и делает его доступным для анализа и реконструкции. *Cogito* Д. открывает рефлексивное измерение сознания в его доступной непосредственному осознанию полноте: “Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить”. Воспринимаемое, ощущаемое, чувствуемое, желаемое и т. д. фиксируются Д. на уровне рефлексивных эквивалентов и рассматриваются как принадлежащие достоверности *cogito*. Если видящий нечто заключает о существовании видимого, то в этом он может ошибаться, но отсюда с полной очевидностью следует, вопервых, что имеется сама идея этого видимого, а во-вторых, что видящий (осознающий, “мыслящий”, что он видит) существует. Измерение *cogito* выявляет индивидуально-личностное присутствие мыслящего, со знающего в знании (а “знающего” в жизненной практике: “я всегда горячо желал научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни”). Уже у Д.

(позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциализм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает). Однако *cogito* Д. принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприродной мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно домогающегося и стремящегося “к чему-то лучшему, чем я сам”, постигаю, что существует Бог. Д. озабочен проблемой: как может конечное, ограниченное, несовершенное существо претендовать на объективность, необходимость и универсальность своих познаний? В этом контексте им вводится причастность человека к некоему превосходящему и усиливающему его возможному континууму сознания, в который он попадает и по законам которого движется “всегда, когда мыслит”, когда он “рождается” (и “сохраняется”) в качестве “мыслящей субстанции”. Обоснование бытия Бога необходимо Д. для утверждения возможности истинности нашего познания: “Бог — не обманщик”, поэтому то, что мы постигаем “естественным светом” нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие “врожденные идеи” и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма). При помощи “естественного света” разума мы можем актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т. д., а также признать истинными положения типа: “свершившееся не может быть несвершенным”, “две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой” и т. д. Эти идеи и истины, не порожденные нами и не полученные от внешних объектов, являются теми формами, в которых мы воспринимаем собственные мысли и в которых нам может быть дан опыт. “Врожденные идеи” Д., как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности знания, т. е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности. Для создания своего рационалистического метода объективного познания (что являлось одной из важнейших задач декартовской философии) Д. было необходимо найти, выявить сам “материал” мысли, посредством которо-

го сознание сегментирует, артикулирует существующее и строит упорядоченное, рационально контролируемое понимание его. Подчеркивая, что вещи по отношению к интеллекту должны рассматриваться иначе, чем по отношению к их реальному существованию, Д., предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуры своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Вдохновляясь строгостью математического познания, Д. вводит понятие “простых вещей”, вещей “абсолютнейших”, которые не могут быть далее разложимы, делимы умом. “Вещи” в этом контексте у Д. — исходные, элементарные идеи, из сочетания которых строится знание. “Говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо”. Все достоверное знание, доступное человеку, заключается, по Д., в отчетливом усмотрении интуицией (или “естественным светом” разума) интеллектуальной сущности “простых вещей”, а затем того, как посредством дедукции, путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более сложные и отдаленные следствия. Для того, чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранилась достоверность связи всех звеньев, необходима эnumерация — полный обзор и перечень всех ходов рассуждений. Декартовская методология, как эксплицированная в его “правилах”, так и имплицитированная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. Видимая “простота” метода опирается на сложные философские допущения, предложенные Д. Предполагается, что “материал” работы мысли, синтезов сознания может быть полностью осознан, рефлексивно обработан (возникает конструкция “я знаю, что я знаю”, т. е. знание какого-либо предмета предполагает осознание этого знания и понимание того, из чего и как мысль синтезирует предмет знания). Весь процесс мышления представлен в специальных, от начала и до конца контролируемых формах, и поэтому может держать на себе непрерывность и общезначимость опыта, однозначно воспроизводиться в любой точке пространства и времени. Выраженное в таком подходе стремление исключить из мысли все случайное, стихийно сложившееся, все, могущее быть источником неясности или заблуждения, и представить ее саму в качестве полностью ответственной за себя, основывается на оп-

ределенных онтологических допущениях, касающихся “я”, *cogito* (или того, что сейчас принято называть субъектом). Здесь Д. имеет дело не с эмпирическим, а с “чистым” сознанием — сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях). Выбор истины в качестве цели, перевоссоздание себя на основе абсолютных достоверностей, удержание мышления в режиме наличной очевидности, в границах ясного и отчетливого понимания — результат свободного волеизъявления мыслящего. Все виды мыслительной деятельности (*modi cogitandi*), отмечаемые нами у себя, Д. относит “к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой — в определении волей”. Воля, будучи свободной и более обширной, чем ум (“одна только воля, или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не постигаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной”), при неправильном применении способна приводить нас к заблуждениям. Учение Д. о воле, подчеркивая индивидуально-личностные основания мышления, вносит индивидуацию, авторство и ответственность в самое сердце познания, ибо любое знание, любое полагание реальности, по Д., достоверно, доопределено актом воли. Достоверность, объективность, истина (хотя и имеют трансцендентные гарантии) устанавливаются и держатся только благодаря индивидуальному усилию. Именно безграничная свобода воли является у Д. метафизической основой возможности очищения сознания и перевоссоздания его в качестве автономного. Не столько с целью утверждения реальности существования мира и человеческого тела (в чем, по выражению Д., “никогда не сомневался ни один здравомыслящий человек”), сколько для последовательного выполнения своей философской задачи: исследования различных способов данности существующего сознания. Д. выводит доказательство реальности существования “протяженной субстанции”, “материальных вещей” из анализа свойств “субстанции мыслящей” (из наличия в ней способностей представлять и чувствовать, указывающих на действительность телесных вещей). “Субстанцию” Д. определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Д., только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь “в обычном содействии Бога”, могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. Строго говоря, по Д., имеются не две субстанции, поскольку он отмечает, что каждый

из нас как мыслящий “реально отличается от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции”, существуют два типа субстанций — “вещей”, которые реально различны и которые можно рассматривать либо в качестве “мыслящих” (не постигаемых с помощью представления, нематериальных, непротяженных, неделимых), либо в качестве “протяженных в длину, ширину и глубину” (постигаемых с помощью способностей представлять и ощущать, немыслящих, делимых, имеющих фигуру, движение, определенное расположение частей). Объясняя свое различие “субстанций”, Д. ссылается на наши возможности понимания: у нас имеются три рода идей, или “первичных понятий” — понятие о душе как мыслящей, о теле как протяженном и третье, особое, понятие о единстве души и тела. Вся человеческая наука, по Д., состоит в “хорошем различении” этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Декартовское различие субстанций (так называемый дуализм) фиксирует реальность существования как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Д., требуется прежде всего “чистота” (несмешение) принципов их описания. Введение “мыслящей субстанции” (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Д. не отрицает ни наличия у человека тела (которое, если его понятие полностью отчленить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как “автомат”), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего нам “как животным”. Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, ума), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму — на этом строится этика и “прагматика” Д. — следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизированного имени Д.) — термин, которым обозначают учение Д., а также направление в философии и естествознании 17—18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Д. Метафизика Д. с ее строгим различением двух типов “субстанций” послужила исходным пунктом концепции

окационализма (см. Окационализм). Идеи механико-математической физики и физиологии Д. оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Д. послужил основой для разработки А. Арно и П. Николем так называемой логики Пор-Рояля (“Логика, или Искусство мыслить”, 1662). К великим “картезианцам” причисляют Спинозу и Лейбница. Учение Д. явилось одним из источников философии Просвещения. Д. принадлежит к числу тех мыслителей, которые являются постоянными “собеседниками” последующих поколений философов. Многие идеи Д. в трансформированном виде продолжают жить в философии 20 в. (феноменология, экзистенциализм и др.). Его метафизика, рационализм, учение о *cogito* находятся в центре непрекращающейся полемики современной философии с классическим рационализмом; критически соотносясь с ними, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Хайдеггер, Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Рикёр и др.) формулируют свои концепции.

Е. А. Алексеева, Т. М. Тузова

ДЕКОНСТРУКЦИЯ — направление постструктуралистского критцизма, связываемое с работами французского философа Деррида. Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западноевропейской метафизики, Д. имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Д. постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интериоризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой, несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма, для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) — “присутствия”, “действительности”, “тождества”, “истины” — исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслью, не-мыслимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Деррида как логоцентризм. (Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа Д.) Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности или присутствия, задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной об-

ласти. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей “мобильной армии метафор”. Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. Процедура “вслушивания” в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представленная, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается стратегией *différance* — “первописьма”, предшествующего самому языку и культуре, отпечаток которого несет на себе “письмо” — та динамика неданного, гетерогенного, которое обнажается при разборке идеологического каркаса, тотализирующего текст. По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (*mir presence*) и мир человеческого существования (*mir difference*) — мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами “истирания” Бытия и ликвидацией любых следов присутствия человека). В “письме” центризму традиции, свертыванию игр означивания в некоторую незыблемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение “рассеяния” значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу *différance*, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры, она подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту. Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта “инвагинации”, внедренности, привитости одного текста другому, бесконечного истолкования одного текста посредством другого. По мысли Деррида, “деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и со-бытия. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую тре-

бует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом". Практика Д. носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил "разборки". Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение — от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же время концепция "письма", по сути, ориентирована на модернистские произведения от Малларме до Батая (само понятие "письма" имеет аналогии со стилем авторов "высокого модерна") и, таким образом, деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь "от апофатического к апокалиптическому и от него — к мессианизму", Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удалась (Ж. Капуто). К Д., выступающей одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему — "неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка"), и литературно-критическим течением, пытающейся сблизить, в пределе — слить Философию и Литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской "новой критики" в лице П. де Мала, Х. Блума, Ф. Соллерса, Кристевой и др.

А. А. Горных, А. А. Грицанов

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (1925—1995) — французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944—1948). Профессор в университете Париж-VIII (1969—1987). Покончил жизнь самоубийством. Основные работы: "Эмпиризм и субъективность" (1952), "Ницше и философия" (1962), "Пруст и знаки" (1964), "Бергсонизм" (1966), "Захер-Мазох и мазохизм" (1967), "Спиноза и проблема выражения" (1968), "Различение и повторение" (1968), "Логика смысла" (1969), "Кино-1" (1983), "Фрэнсис Бэкон: логика чувства" (1981), "Кино-2" (1985), "Фуко" (1986), "Складка: Лейбниц и барокко" (1988), "Критика и клиника" (1993) и др.; совместно с Гваттари — двухтомник "Капитализм и шизофрения": т. 1 — "Анти-Эдип" (1972), т. 2 — "Тысячи Плато" (1980); "Кафка" (1974), "Что такое философия?" (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до Канта, а с другой — использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. (Послед-

няя книга Д. должна была называться "Величие Маркса".) Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма — "деконструкции" Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо меньше внимания лингвистике и вводит понятие доиндивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего. Подробно изучая историю философии, Д. стремится найти философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Гегеля. Это у Д. — Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. Они у Д., как представляющие "номадическое мышление", противостоят "государственной философии", которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По убеждению Д., "то, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями доxa (мнения. — А. Г.), но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (т. е., формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной "врожденной"?... Ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в "первичном" смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы оставляем в стороне генезис и полагание, ограничившись только сферой трансцендентальных условий... Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправдано, поскольку условия реального объекта знания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия... была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики... Но такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой нас ставит каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бедна без

различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная форма...". По версии Д. ("Ницше и философия"), интеллектуальная критика являет собой постоянное генерирующее дифференциацию повторение мышления другого. Критика "по определению" противопоставляется им диалектике как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление всегда содержит в себе различие. Характеризуя собственное философское учение в процессе обретения официального философского образования, — по Д., "бюрократии чистого разума", находящегося "в тени деспота", т. е. государства, — Д. писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии — это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем". Смысл философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что "преданы", "предсуществуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), обозначающими то, что еще не вошло для человека в объективный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не избрал болезнь, он, однако, разделил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разьединенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину". Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое", расчленение образов вещей и явлений, доселе трактованных концептуально целостными, наряду с изобретательством (см. **Возможные миры**) разноаспектных образов и смыслов вещей и явлений, даже еще не ставших объектами для человека. Главное в философском творчестве, с точки зрения Д., — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силу многообразия и подвижность жизни. По мнению Д., смыслы порождаются — и порождаются Событием. (См. **Событие**.) Стратегию же философского преодоления парадигм трансцендентализма и феноменологии Д. усматривал в сфере языка как, в первую очередь, носителя выражения. Как полагал Д., "логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно

уже в открытом море, как говорил Лейбниц". С точки зрения Д., "о характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Теория "номадических сингулярностей", предлагаемая Д. уже в "Логике смысла", была направлена против классической субъектно-репрезентативной схемы метафизики. Используя идеи стоицизма, анализируя тексты Кэрролла, Арто и историю западной метафизики, Д. указывает, что последняя стремится свести свободное движение индивидуальных и безличностных единичностей к идеям Субъекта, Бога, Бытия, формирующих неизменные субстанциальные структуры. В силу этого единичности оказываются ограниченными рамками индивидуальных и личностных "полей", которые накладывают отпечаток психологизма и антропологизма на производство смысла. Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Последний не обладает характеристиками универсального, личностного, индивидуального и общего, а является результатом действия "номадических сингулярностей", для характеристики которых наиболее подходит понятие "воли к власти" Ницше. "Воля к власти" (как нерепрезентируемая свободная и неограниченная энергия дионисийского начала) противопоставляет жесткой репрезентационной структуре субъекта. Обращение Ницше к "воле к власти" Д. характеризует как "генетический и дифференцирующий момент силы", как такой — присущий воле — принцип, который и реализует отбор, отрицает отрицание, утверждает случай, продуцирует многообразие. В дальнейшем Д. дополнит этот ряд такими началами, как бессознательное, аффект, желание и др. Именно в контексте их осуществления, по версии Д., осуществимо неперсональное становление, в границах которого человек освобождается от насилия субъективации. Д. фиксирует то, что субъекту предшествует "поле неопределенности", в рамках которого разрываются индивидуальные и имперсональные сингулярности-события, вступающие между собой в отношения повторения и дифференции, формирующие соответствующие серии (см. *Событийность*) и продолжающие дифференцировать в ходе дальнейшего гетерогенеза. Собственный же философский проект Д. также определял как "генеалогию", как мышление "посередине" без истоков и начал, как акцентированно "плюралистическую интерпретацию". По мнению Д., повторение суть основание всех жизнеституирующих процессов, которые являются ничем иным как дифференциацией, порож-

дающей многообразие. Процедуры повторения, по Д., осуществляются в любом живом существе по ту сторону сознания; они — процессы "пассивного синтеза", конституирующие "микроедиства" и обуславливающие шаблоны привычек и памяти. Они конституируют бессознательное как "итеративное" (см. Итеративность) и дифференцирующее. В противовес Фрейдю, Д. констатирует, что повторение — не есть результат вытеснения, а, напротив, мы "вытесняем потому, что ты в нем желаешь вечно-го возвращения". "Аффирмация" в данном контексте не сводима к разовому повторению, а выступает как перманентное высвобождение интенсивности значимых степеней. Таким образом, стремясь освободить единичности от любых концептуализаций, предлагаемых классической философией, Д. описывает их в духе апофатической теологии, как лишённые всех характеристик, накладываемых бинарными понятиями метафизики, таких как "общее — индивидуальное", "трансцендентальное — эмпирическое" и т. д. В топологии Д., которая распределяет понятия между "бездной" эмпиризма и "небесами" рационализма, единичности занимают промежуточное место — на поверхности, что позволяет им избегать детерминации как со стороны идей, так и со стороны тел. В то же время, говоря об опасности коллапса языка в шизофреническую "бездну" тел, Д. подчеркивает привилегированность тел в формировании смысла перед сферой нематериальных идей. Таким образом, хаос шизофренической "бездны" тел призван противостоять параноидальному единству сферы идей. Эта оппозиция, являющаяся фундаментальной для всего его творчества, получает развитие в двухтомнике "Капитализм и шизофрения", в котором философия Д. приобретает характер социально-политической критики. Д. распределяет все понятия культуры между двумя полюсами — шизофренией и паранойей, которые образуют два противостоящих способа мышления, причем первый рассматривается как однозначно позитивный, а второй, соответственно, воплощает в себе все негативные черты культуры. Подобная трактовка шизофрении воплощает в себе идеал революционной борьбы левоанархических течений 1960—1970-х. Понятия "машин желания" и производства противопоставляются теориям субъекта и репрезентации как воспроизводства. По Д., в современной культуре свободные потоки единичностей, производимые "машинными желаниями", постоянно оказываются структурированными и ограниченными, "территориализованными" в рамках поля субъекта. Задачей "шизоанализа" является "детерри-

ториализация" потоков сингулярностей и освобождение их из-под власти "государственного мышления" метафизики субъекта. "Государственная философия" основана на понятиях паранойи, идентичности, сходства, истины, справедливости и отрицания, которые позволяют иерархически структурировать внутренние области репрезентационного мышления — субъект, понятие, объект. Задача подобного мышления — установить сходство, симметрию между этими тремя областями и четко разграничить их с помощью негации от всего, что привносит инаковость и различие. Репрезентативной модели государственной философии Д. противопоставляет "номадическое мышление", которое основано на шизофрении, различии, а не идентичности и существует во "внешности", противостоящей "внутренности" этих трех структурированных областей. "Номадическое мышление" стремится сохранить различие и разнородность понятий там, где "государственное мышление" выстраивает иерархию и сводит все к единому центру-субъекту. Понятие, освобожденное от структуры репрезентации, представляет собой точку воздействия различных сил, которые противопоставляются Д. власти. Последняя является продуктом репрезентации и направлена на создание иерархии, в то время как свободная игра сил разрушает любой централизованный порядок. Сила философствующего мыслителя, по мнению Д., в сопротивлении власти во всех ее аспектах и проявлениях, власти как таковой: "отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь и смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих манеру существования, или стиль жизни (в их число входит даже самоубийство)". Понятия "номадического мышления" не являются негативными, а призваны выполнять функцию позитивного утверждения в противовес нигилистической негативности государственной теории репрезентации. Понятие, согласно Д., не должно соотноситься ни с субъектом, ни с объектом, так как оно представляет собой совокупность обстоятельств, вектор взаимодействия сил. Рассматривая противостояние двух видов мышления на уровне топологии, Д. указывает, что пространство номадических потоков представляет собой гладкую поверхность с возможностью движения в различных направлениях, означающей наличие множества вариантов развития. В свою очередь, пространство государственного мышления является

неровным, с четко выраженным рельефом, который ограничивает движение и задает единый путь для потоков желания. Согласно Д., “в этом и состоит фундаментальная проблема: “кто говорит в философии?” или: что такое “субъект” философского дискурса?”. Ср. с мыслями Д. о субъективации: она для него — “это порождение модусов существования или стилей жизни... Несомненно, как только порождается субъективность, как только она становится “модусом”, возникает необходимость в большой осторожности при обращении с этим словом. Фуко говорит: “искусство быть самим собой, которое будет полной противоположностью самого себя...” Если и есть субъект, то это субъект без личности. Субъективация как процесс — это индивидуация, личная или коллективная, сводимая к одному или нескольким. Следовательно, существует много типов индивидуации. Существуют индивидуации типа “субъект” (это ты... это я...), но существуют также индивидуации типа события без субъекта: ветер, атмосфера, время суток, сражение...”. Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть “никакого возврата к “субъекту”, т. е. к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием”. Термин “себя” у Д. интерпретируется в контексте слова “они” — последние в его понимании выступают как некие гипостазированные (психические или ментальные) инстанции процедур субъективации, как такие техники самовоспитания, которые люди примеряют к себе, как маски. Принципиальная же множественность масок, по Д., — атрибут процесса субъективации. (Реконструируя произведения М. Пруста, Кэрролла, Кафки, В. Вульф, Г. Мелвилла, С. Беккета, Г. Миллера, Дж. Керуака и др., Д. отмечает, что в этих сочинениях посредством определенных текстовых процедур осуществляется десубъективация автора (см. Автор) и сопряженное с ней высвобождение процессов имперсонального становления или “*Man*-становление” самого себя.) Обозначая эту трансформацию термином “гетерогенез”, Д. демонстрирует, каким именно образом (с помощью “трансверсальной машинерии”) многочисленные знакомые миры превращаются в открытую, самовоспроизводящуюся систему, автономно творящую собственные различия. Кафка у Д. поэтому — не “мыслитель закона”, а “машинист письма”: по Д., этот австрийский писатель сумел ввести желание в текстуру собственных повествований. В результате — тиражируются бесконечные процессы синтаксических сдвигов, ускользающие от вяжущих фиксаций значения и — таким образом — эмансипирующиеся от тирании означаемого. В силу этого Д. видит свою задачу в создании гладкого пространства мысли, которое и называется “шизо-

анализом” и отнюдь не ограничивается полем философии, а обнаруживает себя в направлениях литературы, искусства, музыки, стремящихся сойти с проторенных путей западной культуры. Шизоанализ направлен на высвобождение потоков желания из строя представляющего субъекта, целостность которого обеспечивается наличием тела, обладающего органами. Для этого Д. предлагает понятие “тела без органов”, воплощающее в себе идеал гладкого пространства мысли. Используя аппарат современного неотрейдизма, он критикует классический психоанализ, который рассматривается как один из основных институтов буржуазного общества, осуществляющих “территориаризацию” желания. Эдипов треугольник, по мнению Д., является еще одной попыткой редуцировать имперсональные потоки желания к жизни индивида или рода. Традиционные трактовки бессознательного заменяются своеобразной шизоаналитической физикой, описывающей функционирование либидо в обществе. Здесь опять же используется противопоставление шизофренического и параноидального: “машин желаний”, которые производят желание на микроуровне в виде молекулярных микромножеств, противостоят большим социальным агрегатам, или молярным структурам на макроуровне, которые стремятся подавить сингулярности, направить их по определенным каналам и интегрировать в единства. Основной задачей шизоанализа является освобождение потоков желания из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрени Д. усматривает прежде всего в искусстве, которое осуществляется силами “больных”, разрушающих устоявшиеся структуры. (Ср. с пониманием Д. сути процедур историко-философских реконструкций. Будучи автором высокоэвристичных сочинений о Канте, Лейбнице, Спинозе и Бергсоне, Д. подчеркивал: “Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее, наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинны субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть “гетеронимы” философа, и имя философа — всего лишь псевдоним его персонажей. Я емь не “я”, но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкрания его концептуальных персонажей”.) Очерчивая в таком контексте природу революционных трансформаций как таковых, Д. констатировал, что “любое общество... представлено всеми своими законами сразу — юридическими, религиозными, по-

литическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции... Их возможность определена этим межсерийным зазором — зазором, провоцирующим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означению и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ — естественный друг диктатора... Революционность живет в зазоре, который отделяет технический прогресс от социального целого”. Леворадикальный постструктурализм Д., получивший признание в 1960—1970-е, сегодня во многом утратил свое влияние и значимость, в отличие от его работ, посвященных проблематике смысла. (“Возможно, придет день, когда нынешний век назовут веком Делёза” — так Фуко охарактеризовал работы Д. “Различение и повторение” и “Логика смысла”). (См. также “Слова-бумажники”, “Диккий опыт”, Нонсенс, Анти-Эдип, Шизоанализ, “Машины желаний”, Ризома, Тело без органов, Номадология, Событие, Событийность, Складка, Складывание, “Смерть Бога”, Плоскость, Поверхность, Экспериментация, Эон, Кэрролл.)

А. А. Грицанов

ДЕМИУРГ (греч. *demiourgos* — “творящий для народа”, т. е. ремесленник, мастер-создатель) — субъект миротворения в теологических, религиозно-философских и раннеантиквистических космогониях. В философский оборот термин “Д.” был исходно введен в античной натурфилософии (Филолай, Критий и др.) для выражения творческого характера космогенеза; использован Платоном для интегрального обозначения идеальных сущностей, выступающих в качестве инициирующих факторов космогенеза, и структурирующих космическую материю начал:

от “нуса” у Анаксагора и “ума” у Крития — до комплекса целевой и формальной причин у Аристотеля. В отличие от архаических мифологий и натурфилософии Востока, ориентированной на презумпцию спонтанности космогенеза, западная культурная традиция осмысливает становление космически оформленного мироздания не как самопроизвольный процесс, но как продукт целеполагающей деятельности, что предполагает фиксацию субъекта последнего. Это связано с тем, что если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов (см. древнекитайскую пословицу “не таяни, торопя, лук за перья”), то для ремесленной Греции, где мастер-демиургос творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не “обходили” гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Соответственно этому в восточных культурах при осмыслении структуры деятельности акцент падает на объектно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой — на субъектную (целеполагающий субъект). (Это находит свое выражение даже в языковых структурах: в древнекитайском взъязынь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив, т. е. предмет и изменение его свойств, в то время как в древнегреческом языке — имя и глагол, т. е. субъект и осуществляемое им действие.) В контексте характерной для классических когнитивных стратегий Запада апелляции к внешней причине как финальной объяснительной презумпции оформляется установка на трактовку даже внешне спонтанных процессов посредством фигуры так называемого примысленного субъекта (см. Автор), выступающего по отношению к космосу в качестве Д. В контексте античного гилеморфизма (см. Гилеморфизм) Д. выступает одновременно и как субъект космогенеза, понятий в качестве привносящего в гештальтирующую форму сырьевой материал (техноморфная модель космогенеза — см. Античная философия), и как творец мироздания, понятий в качестве “отца мира”, производящего мироздание (посредством внесения в косную материю эйдоса) по образу и подобию своему. (В последнем случае отчетливо обнаруживает себя унаследованный античной философией от мифа антропоморфный генетизм: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта “то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся”, полагает, что

“воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а — промежуточную природу — ребенку”.) Исходная этимология понятия “Д.” полностью сохранена в натурфилософском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). В противоположность этому, в контексте гностицизма Д. переосмысливается как создатель материи, т. е. отягощенного злом недуховного (и, следовательно, греховного) начала. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н. э. — 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским теизмом, задавая тенденцию переосмысления полуметафорического демиургоса-ремесленника античной философии в Д.-Творца. Теистически артикулированный Д. принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного определенным закономерностям — типа гераклитовского “логоса” — космоса реализуется как абсолютно свободный процесс вне какой бы то ни было внешней детерминации (вплоть до отказа схоластики от идеи творения “по разуму Божьему”: согласно позиции Иоанна Дунса Скота, Господь творит мир “по воле своей”, т. е. вне каких бы то ни было ограничений со стороны рациональных правил Разума). Тожество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Богом, в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (принцип “экземпляризма сотворенного” у Августина). Презумпция Д. как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания культуры западного канона, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности: наглядным примером этого может служить концептуальная матрица деизма как позволяющая сохранить презумпцию Д. в контексте атеистически ориентированного мировоззрения. Лишь в контексте неклассической и постклассической европейской культуры оформляется вектор отказа от зафиксированной в фигуре Д. имплицитной презумпции принудительной каузальности (и, соответственно, причинности предельных основ и принципов мироздания посредством указания на Д. как его исходную “причину”): концепция “смерти Бога” в протестантском модернизме, основанная

на том постулате, что человечество достигло своего рода “совершеннолетия”, позволяющего ему отказаться от фигуры Д. как эвфемической замены признания непознанности исходных принципов бытия (Д. Бонхеффер); концепция “смерти Бога” в современной философии постмодернизма как фундированная новым, нелинейным, пониманием детерминизма, предполагающим радикальный отказ от презумпции внешней каузальности (см. “Смерть Бога”, Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория).

М. А. Можейко

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ВЗРЫВ — резкое ускорение роста численности населения из-за установления промежуточного типа воспроизводства населения. Выделяются три основных типа воспроизводства населения: архетип, традиционный (экстенсивный) тип и современный (нетрадиционный, интенсивный) тип. Архетип относится к раннему периоду человеческой истории, к доклассовому обществу, его существование — гипотеза. Традиционный тип господствует в докапиталистических классовых аграрных обществах и на ранних стадиях капитализма. Современный тип возник сначала в странах развитого капитализма и постепенно распространяется почти на все страны мира. Для архетипа и традиционного типа темпы прироста населения определяются, в основном, уровнем смертности, который достаточно высок; рождаемость также высока и компенсирует высокий уровень смертности. Для современного типа воспроизводства населения и переходных к нему режимов демографического развития темпы роста населения определяются уровнем рождаемости, а уровень смертности при этом относительно невысок. Переход от одного типа воспроизводства населения к другому происходит не мгновенно, а на протяжении некоторого периода, когда устанавливается так называемый промежуточный тип воспроизводства населения, объединяющий черты уходящего и приходящего типов. При переходе от традиционного к современному типам воспроизводства населения, как правило, снижение смертности значительно опережает снижение рождаемости, что и приводит к ускоренному увеличению численности населения — Д. В. При этом надо отметить, что в редких случаях смена традиционного типа современным происходит без Д. В. (Франция, 19 в.), но это исключение из правила. Д. В. бывает двух видов: малый Д. В. и большой Д. В. Малый Д. В. имеет региональное значение и не оказывает большого влияния на численность мирового населения. Такая схема демографического перехода была типична для большинства европейских стран. При большом Д. В. наблюдается огромное превышение числа рождений над числом смертей, и поэтому резко возрастает

темпы прироста населения. Большой Д. В. характерен для большинства развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки, и начало его относится к 1950-м. В настоящее время Д. В. в этих странах превратился в мировой, и по оценкам специалистов сейчас им охвачено около 80 % населения мира. Д. В. — временное явление. По мере развития демографического перехода нарушенная согласованность типов рождаемости и смертности восстанавливается, промежуточный тип воспроизводства населения сменяется основным, и Д. В. прекращается. Однако, по самым оптимистическим прогнозам демографов, Д. В. на Земле остановится не раньше середины 21 в. На протяжении одного часа численность земель увеличивается на 1000 человек, причем из них в промышленно развитых странах за час появляется менее 800 детей. При этом быстрый рост населения в развивающихся странах опережает экономическое и социальное развитие этих стран, причем значительно, что обостряет проблему обеспечения стремительно растущего населения продовольствием, водными, сырьевыми и энергетическими ресурсами, поддержания необходимого уровня образования, создания достаточного количества рабочих мест и т. д. Все это превращает проблему Д. В. не только в одну из глобальных проблем народонаселения, но и в глобальную проблему современности. Последствиями мирового Д. В. являются возрастающий разрыв в уровнях жизни населения развитых и развивающихся стран, ухудшение качества жизни населения стран, охваченных Д. В., неконтролируемая урбанизация в этих странах, рост безработицы и т. д. Эти явления получили название “парадоксов отсталости” и, безусловно, содержат потенциальную опасность для развития мировой демографической ситуации. В оценке последствий Д. В., в основном, преобладают две противоположные оценки: негативная и позитивная. Сторонники первой точки зрения, например, П. Эрлих (США), называют рост населения “великим злом”, давая самые мрачные прогнозы. Представители другого, противоположного лагеря, например, Д. Саймон (США), считают, что чем больше численность населения, тем больше талантливых людей, тем больше возможностей для решения всех тех проблем, которые возникают в связи с ростом народонаселения. При этом даже отмечается, что все наиболее значимые научные открытия в истории человечества приходятся на пики роста его численности. Чтобы справиться со сложившейся ситуацией, мировое сообщество предпринимает достаточно много попыток по регулированию роста населения в развивающихся странах: от разработки национальных программ сдерживания рождаемости (Китай, Индия и др.) до осуществления меж-

дународных проектов в этой области (Всемирная конференция по народонаселению и развитию, Каир, 1994). Однако проблема мирового Д. В. решается не просто, ее решение требует усилий многих специалистов и государственных деятелей, изменения психологии людей в области воспроизводства народонаселения, проведения эффективной демографической и социальной политики.

Е. А. Кечина

ДЕМОГРАФИЯ (греч. *demos* — народ, *grapho* — пишу) — наука о закономерностях воспроизводства населения в общественно-исторической обусловленности этого процесса. Термин “Д.” появился в 1855 в названии книги французского ученого А. Гийяра “Элементы статистики населения или сравнительная демография”, а широкое распространение получил в конце 19—20 вв. Как отрасль научного знания Д. развивается и существует уже более трех столетий. Родоначальником демографической науки считается английский ученый Дж. Граунт (1620—1674), впервые построивший таблицы смертности для жителей Лондона на основе многолетних статистических данных. Население (народонаселение) — основное понятие Д. Народонаселение — это естественно-исторически складывающаяся и непрерывно возобновляющаяся в процессе производства и воспроизводства непосредственно жизни совокупность людей, главный материальный компонент человеческого общества. Воспроизводство населения (постоянное возобновление поколений людей) — один из главных процессов воспроизводства общества. Оно представляет собой основное характерное свойство народонаселения, изучение которого входит исключительно в компетенцию Д., которая исследует изучает процессы взаимодействия рождаемости, смертности, брачности, разводимости и воспроизводства населения в целом, их закономерности и социальную обусловленность. В сферу компетенции Д. входит исследование закономерностей формирования структур населения, взаимосвязей демографических процессов и демографических структур; изучение общей численности и размещения населения; разработка методов описания, анализа, моделирования и прогнозирования демографических процессов и явлений; выявление общих закономерностей и тенденций протекания демографических процессов и их специфических особенностей. В практическом плане в область демографических исследований входит общая характеристика народонаселения и истории его развития; измерение численности населения и изучение динамики его структур; изучение источников данных о населении и демографических процессах и разработка методов демографического анализа; измерение уровня и динамики демографических процес-

сов, в том числе миграции населения, построение и анализ демографических таблиц; определение и анализ параметров воспроизводства населения, моделирование и прогнозирование демографических процессов, описание и анализ параметров демографической ситуации, анализ факторов, влияющих на характер протекания демографических процессов; оценка вероятных изменений этих процессов; исследование демографического поведения людей и выявление его типичных особенностей; выработка мер проведения эффективной демографической политики. Основными уровнями исследования в Д. являются демографическая теория, сбор первичных данных о населении и демографических процессах (и их описание), математическая теория населения и демографический анализ. В настоящее время Д. является разветвленной системой целого ряда демографических наук, развивающихся на базе общей теории народонаселения, что обусловлено спецификой ее объекта и предмета, разнообразием факторов и условий, определяющих протекание демографических процессов и характер демографических явлений. В силу этого уже сформировались и продолжают формироваться демографические науки, находящиеся на стыке Д. и других областей знания, изучающих те или иные аспекты жизнедеятельности людей. Это такие науки, как историческая Д., палеодемография, этническая Д., экономическая Д., социологическая Д., военная Д. и др. В своих исследованиях Д. взаимодействует с социологией, социальной психологией, юридическими науками, географией населения, социальной гигиеной, геронтологией, популяционной генетикой и многими другими научными дисциплинами. Расширяется использование Д. в сфере бизнеса, в основном, в маркетинговых исследованиях, в результате чего формируется прикладная ветвь Д. — демографика. Развитию демографических наук в настоящее время способствует обострение мировой демографической ситуации и то, что проблемы народонаселения стали неотъемлемой частью глобальной проблем человечества. В их число сейчас входят: демографический взрыв в развивающихся странах, переходящий в мировой; демографический кризис в экономически развитых странах; проблемы урбанизации и мировых международных миграций. При это демографические проблемы влекут за собой не менее острые проблемы социальные: увеличивающийся разрыв в уровне жизни населения развитых и развивающихся стран, проблемы жизнеобеспечения быстро растущего населения Азии, Африки, Латинской Америки, проблемы старения населения и угрозы депопуляции в развитых странах, проблема

обеспечения высокого качества населения и многие др. Именно поэтому демографические проблемы в настоящее время перешли из разряда чисто научных в область общечеловеческих, во многом определяющих дальнейшие перспективы существования и развития мирового человечества в целом. Пути их разрешения неоднозначны, различны для различных регионов мира, во многом еще не определены, и поэтому развитие демографической науки как на теоретическом, так и на прикладном уровне является одним из приоритетов современной науки в целом.

Е. А. Кечина

ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ КАПИТАЛИЗМ — философско-социологический термин, введенный в научный оборот Новаком для характеристики окончательно конституировавшегося на протяжении второй половины 20 в. плюралистического, либерально-демократического общества западного типа, главными элементами которого являются три системы, существующие как единое целое: экономика, основанная по преимуществу на рынке и мотивации; демократическая политика, признающая право человека на жизнь, свободу и стремление к счастью; в высшей степени либеральная система ценностей и социальных институтов, в основе которых лежат идеалы равной для всех людей свободы и справедливости. Основанная на тезисе, что социальный строй, полагающий принуждение добродетельным, невозможен и нежелателен, концепция Д. К. атрибутивно содержит тезис, согласно которому демократия в политике возможна только наряду с рыночной экономикой. По Новаку, «коллективистская система, пренебрегающая осознанным личным выбором, напоминает улей или закон для быков». Главная задача идеи Д. К. в исторической перспективе — обеспечение процедуры разделения власти и установления над ней эффективного контроля со стороны общества. С точки зрения Новака, предтечами модели Д. К. как определенного камертона социально-экономических трансформаций правомерно полагать Монтескье, Смита, Б. Франклина, Д. Мэдисона, Т. Джефферсона и др., сформулировавших основополагающие моральные ценности демократии Нового времени: 1) ограничение власти государства и защита человека от тирании и нищеты; 2) высвобождение энергии индивида и произвольное организованных общностей. Разделяя ту максимум, что «Слово Божие запрительно... оно осуждает все и каждую из систем, находя в них множество недостатков», Новак тем не менее попытался обозначить те фрагменты иудейско-христианских религиозных доктрин, которые, по его мне-

нию, повлияли на формирование «Д. К.» — институциональной модели экономического роста, политической свободы и культурно-этического созревания. Согласно Новаку, они таковы: 1) Догмат о Троице, трактующий идею Бога воплощением идеалов как соборности, так и индивидуальности, а также задающий такой обряд причастия, в ходе которого личность не оказывается уничтоженной; индивидуальное либо коллективное участие в создании общества/общности, сохраняющих и отстаивающих право на индивидуальность каждого человека, трактуется как истинное подражание Божьему промыслу. 2) Идея Воплощения, согласно которой Бог пришел в наш мир как Человек — в одной небогатой стране, в конкретном месте, в конкретное время, приняв таким образом на Себя мыслимые условия существования человека, включая смерть от слуг государства, осмеяние и ненависть со стороны людей. Этот сакрально-исторический сюжет должен постоянно напоминать нам, что слабости и пороки людей и их иррациональная злоба не изжиты, победа над грехом весьма сложна. Нет и не может быть совершенной модели общества, она не в состоянии появиться однажды. Только смиренность и отсутствие иллюзий способны породить избавительную надежду, в отличие от пагубной и разрушительной веры в единую осуществленную утопию («надежда покончить с бедностью и не допустить тиранию — возможно, последняя и лучшая наша надежда — родилась именно в этой ругаемой всеми системе (Д. К. — А. Г.)»). Базовым и желательным типом личности для Д. К. выступает в этом контексте свободный человек, владеющий собственностью и занятый коммерческой деятельностью: «...именно система предпринимательской деятельности, а не намерения бизнесменов, способствует верховенству закона, свободе, обычаю умеренности и постоянства, здоровому реализму и очевидному прогрессу общества, более чем институты церкви, аристократии или служба военного сословия» (Новак). 3) Идеал Сознания как «поиска вместе». Не все равны в этом мире. Жизнь подлежит оценке, строгому суду — Божьему и человеческому: перед Страшным Судом богатым есть чего бояться. Если их богатство принесло пользу другим, есть основание быть признательным, но у Господа могли быть и большие ожидания. Честная конкуренция — не порок. Подлинная самореализация личности немислима в спокойную и уютную эпоху. Иудаизм и христианство — классический пример религий волонтаризма и свободы: любая библейская история воспроизводит момент принятия человеком решения и осуществления принципиального выбора, ибо «...много званых, а мало избранных» (Мф. 20, 16). 4) Идея первородного греха человека, направленная в конечном счете на ограничение люд-

ских претензий на обладание совершенной праведностью и закладывающая теолого-нравственную основу для развенчания иллюзорных проектов социалистического толка, ориентированных на стремление сделать всех счастливыми. 5) Принцип «разделения царств» (сфер реальности): «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Д. К. не мог и не может быть по определению чисто христианской общественно-экономической системой, его принципы конституировались как внеконфессиональные, являющиеся уделом свободного выбора человека. Речь может идти не о «христианском государстве», не о «христианской экономике», а лишь о правовом государстве и экономике как светских институтах во Имя Христова: существует христианская ответственность за светские институты, а в христианской этике присутствуют положения, определяющие эту ответственность (Бонхеффер). 6) Идеал христианской любви как милосердия: «Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10). Данный постулат предполагает принимать людей такими, какие они есть, пытаясь поставить даже их пороки на службу обществу. Согласно идеям Д. К., западная цивилизация оказалась способной к динамичному развитию, потому что смогла существенно ограничить зависть как качество, разъединяющее людей. Тезис концепции Д. К., согласно которому обмен на рынке требует веры — например, веры в будущее общества, в надежность валюты, в возвращение кредита и получение товара, органично сочетается с ее же постулатом, согласно которому культура и мораль выступают главной движущей силой становления систем либеральной демократии и свободной экономики. По мнению Новака, главными системообразующими приоритетами Д. К. как определенной модели общественного строя вне мотивов поведения и установок ее субъектов можно обозначить следующие: 1) глобальное развитие, установка на достижение благосостояния всеми без исключения нациями посредством развития, модернизации, обеспечения социальной справедливости, национального освобождения, независимости, опоры на собственные силы; 2) корпорация: достижение возможностей, превышающих потенциальные возможности отдельного человека и могущих осуществляться дольше продолжительности жизни индивида; 3) взаимозависимость ее структурных элементов: торговая цивилизация перспективнее, нежели клерикальная, аристократическая или военная (отношения обмена человечнее отношений, основанных на личной зависимости); 4) дух сотрудничества, фундированный общностью ценностей ее субъектов. В соответствии с пафосом концепции Д. К. Новака этот тип со-

циума — не Царство Божие, не без греха. Но все другие, известные на сегодняшний день экономические и политические системы, кажутся ему еще худшими. Среди всех известных систем, по Новаку, именно в распоряжении Д. К. имеются максимальные ресурсы для самокорректировки и внутренней трансформации мирным путем.

А. А. Грицанов

“ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ” — утопическая концепция и программа, провозглашающая возможность построения (в условиях доминирования государственной/коллективной собственности на средства производства) нетоталитарного общества посредством всеобъемлющего использования процедур непосредственной демократии и демократического социального контроля. (Так например, согласно И. Хуи, США, 1979: “Социализм должен быть целиком... подчинен демократии — именно современной демократии, несмотря на ее изъяны, — для того чтобы привести больше демократии в любую сферу жизни общества: политическую, экономическую, социальную, культурную. Социализм без демократии невозможен — никакой компромисс с любого рода апологетами диктатуры или авторитаризма недопустим... Социализм должен быть определен как общество, где средства производства — в той мере, в какой вообще нельзя давать заранее его строгое определение — находятся в коллективной собственности и контролируются методами демократии...”). В качестве самоосознающего интеллектуального течения “Д. С.” возникает и приобретает известное влияние в 1950—1980-х, выступив реакцией неприятия гуманистически ориентированными мыслителями и оппозиционными политиками бесчеловечных социальных практик “реального социализма”, с одной стороны, а также реальных противоречий обществ либеральной демократии второй половины 20 в. (Демократический капитализм), с другой. В государствах Западной Европы и Северной Америки главный акцент программы “Д. С.” трактуемого как “не столько теория, сколько система моральных заповедей” (С. Гэмпшир, Великобритания, 1974), сводился к тезису о том, что социальный порядок, спланированный учеными и реализованный государственной властью, будет обладать явным интеллектуально-нравственным превосходством по отношению к общественной системе, конституирующейся в результате неисчислимых и самых разнообразных человеческих поступков, основанных на индивидуальных предпочтениях людей. Предполагалось, что избавление индивидов от бедности и лишения является собой приоритетную задачу социалистического правительства наряду с обеспечением национальной обороны; неравенство людей в бо-

гатстве, ведущее к неравенству в диалогизации и свободе действий, должно существенно корректироваться государством; задача удовлетворения первоочередных потребностей населения может рассматриваться как важнейшая задача властей, будучи даже сопряженной с некоторыми потерями в объеме производства товаров и услуг. Осознанный акцент на процедурах укоренения в обществе единой системы моральных императивов (в ущерб иным убеждениям) приводил адептов “Д. С.” к истолкованию монолитной нравственности коллективистского толка как достаточной и самоценной несущей конструкции, обеспечивающей общественные стабильность и равновесие: “Один капитализм подвергает своих участников тревогам жизни, не прибегая к помощи коллективистской морали. Можно доказать, что исправление этих недостатков обходится гораздо дороже, чем урезание экономической свободы или сокращение личных свобод, которого требует социализм... Поколение, привыкшее к поддержанию социалистической дисциплины, не будет сожалеть о ценностях буржуазного индивидуализма... Никто из нас не сможет избежать этой ловушки, предположив, что социализм станет включать в свои моральные обязательства права индивида в их понимании, предложенном Миллем. Такое прославление индивидуализма прямо противоположно основному лозунгу социализма о намеренно всеобъемлющей коллективной моральной цели... Поскольку социалистическое общество стремится быть хорошим обществом — все его решения и мнения неизбежно реализуются с моральной целью. Любое несогласие с ними, любой аргумент в пользу альтернативной политики, любое возражение, следовательно, поднимает вопрос о моральности существующего правительства...” (Р. Гейлброунер, США, 1978). Оказавшись предметом интенсивной социально-философской, политологической, теологической и этической полемики, концепция “Д. С.” столкнулась в 1960—1990-х с рядом серьезных контраргументов как на уровне теоретических изысканий, так и в контексте системного прогнозирования возможных следствий направляемой общественной практики. Обращая внимание на атрибутивно присущее программе “Д. С.” игнорирование эффективных источников экономической динамики и экономического роста (согласно Л. Колковскому, 1974: “Мы — за равенство, но... экономика не может быть основана на равенстве заработка... некоторые виды неравенства обусловлены генетическими факторами, и мы слишком мало знаем об их влиянии на общественное развитие... Мы — за демократию в экономике, но мы не знаем, как ее согласовать с конкуренцией в производстве продукции”), оппоненты особо акцентировали экономическую природу “со-

циалистической системы вообще” как основанной на принципе Zero-Sum Game — игры с нулевой суммой (т. е. убыточные предприятия компенсируют результаты своей деятельности за счет централизованных средств, накапливаемых из прибыли эффективно работающих предприятий). На высоком региональном и на общенациональном уровнях политика “Д. С.”, основанная на представителстве, суть перманентная сделка по субъективным правилам (группы давления-лоббирования в условиях демократического капитализма в принципе элиминируют идею так называемого “прямого” народного представительства). Несовпадение интересов и несоизмеримость возможностей сообществ/общин исключают даже долгосрочное социалистическое планирование, поддерживающее одни общины за счет других. По Дарендорфу, “если это — планирование, то оно не может быть демократическим; если же оно демократично, то это — не планирование. Если оно более чем предложение, то оно насильственно; если же оно построено на насилии, то оно будет иметь тенденцию представлять интересы тех, кто лучше организован”. Глобальным следствием подобной системы, по его мнению, выступает ситуация, когда “государство всеобщего благосостояния отбирает у своих граждан большую часть их дохода и говорит им, что израсходует их, оставив себе лишь на карманные расходы... Может настать день, когда историки увидят, что правительства, как и следовало ожидать, вмешиваются практически в любой аспект жизни граждан”. Неразрешимой нравственной коллизией для общественной морали социумов социалистического толка является, таким образом, невозможность придания проблеме ограничения власти государства над гражданами и своими собственными гражданами статуса столь же высокозначимой и нравственной, сколь и вопрос постоянного триумфа большинства над меньшинством. Очевиден трагический и неизбежный конфликт интересов, весьма характерный для “Д. С.”: можно ли гарантировать права меньшинства, оппозиционеров, всех людей, интересы которых не совпадают с интересами большинства, если обобщественная собственность является подконтрольной последнему. (Общезвестно, что ряд аспектов экономического поведения людей — управление производством, репертуары легитимации социально-экономических нововведений, выбор потребителем товара на рынке, пределы личной ответственности за исполняемые функции и т. д. — не пригодны для процедур их решения так называемым демократическим путем.) Также неприложима “непосредственная демократия” для выработки большинства

решений в сфере ценностей (религия, мораль, искусство и пр.). Избыток безрезультатных собраний и заседаний по всемыслимым поводам рассматривался как неизбежное зло даже в границах официальной санкционированной общественной самокритики социалистических государств на любых этапах их становления (ср. В. Маяковский — “Прозаседавшиеся” и “антибюрократические” постановления ЦК КПСС 1970—1980-х). С точки зрения организации публичной политики, для “Д. С.” присущи перманентные ситуации, когда харизматические лидеры получают непропорционально большую власть, а также сценарии, при которых то, что следует слушать, и то, что можно говорить, определяются страстями толпы и общественной цензурой. В условиях борьбы либерально ориентированных слоев социалистических обществ Центральной и Восточной Европы 1960—1980-х за обретение людьми экономических, политических и гражданских свобод идея “Д. С.” (в облике идеи “социализма с человеческим лицом”) выступала осознанным и необходимым фазисом желаемой трансформации массовых ориентаций людей от лозунга “больше социализма” к идеалам демократического капитализма.

А. А. Грицанов

ДЕМОКРИТ из Абдер (460 — около 370 до н. э.) — древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа. Основатель первого на Западе исторического типа философского и научного атомизма. Совершал путешествия в Египет, Вавилон, Персию, Аравию, Эфиопию, Индию. По названиям известны 70 сочинений Д. (“О природе человека”, “Малый мирострой”, “Об идеях”, “О цели” и др.), из которых сохранились многочисленные (около 300) фрагменты. Вклад Д. в развитие философских идей весьма велик, но самым главным является, безусловно, его учение об атомах. В традиционное для античности представление о первоначально ввел идею плюральности и множественности, объявляя в качестве этого первоначала предельно мелкие материальные частицы, которые нельзя непосредственно ощутить с помощью органов чувств. Этому мельчайшему первоначалу Д. устанавливает своего рода предел деления, которое на определенной стадии становится более невозможным. Именно отсюда и происходит название частицы *atomos* (греч.) — неделимый. Идея плюрального, множественного, бесконечно малого, не воспринимаемого органами чувств и имеющего предел деления первоначала позволила Д. разрешить целый ряд проблем науки и философии того времени: в частности, ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия вещей, единства

и материальности мира, единства телесного и материального, а также объяснить суть процесса познания. Отсутствие атомов, по Д., есть пустота (небытие), бесконечное пространство, благодаря которому и в котором осуществляется хаотическое движение атомов. Атомы неделимы (из-за твердости), не имеют качеств, различаются по величине, форме, фигуре и весу, месторасположению и порядку (очертание, поворот и соприкاسание), находятся в пустом пространстве и вечном движении. Вследствие их соединения и разъединения возникают и гибнут миры и вещи. (Космогония Д. — аналогична взглядам Левкиппа о космических вихрях, порождающих бесчисленные миры.) Время у Д. не имеет начала. По Д., все совершается по некоей неясной и непостижимой необходимости (судьбе) и для человека фактически тождественна случайности. Познание причин явлений — смысл подлинного философского познания. Согласно Д., предпочтительнее “найти одно причинное объяснение, нежели стать персидским царем”. Душа — воплощение стихии огня — состоит из особых мельчайших круглых и гладких атомов, распределенных по всему телу. Д. впервые употребил термин “микрокосм”, проведя аналогию между космосом и организацией человеческого организма. Боги существуют в виде соединений огненных атомов и живут дольше людей, не будучи бессмертными. Органом мышления выступает исключительно мозг. Ощущения возникают благодаря проникновению в душу исходящих от вещей “образов” (“идолов”). От предметов, которые видят люди, считает Д., отделяются маленькие, невидимые частицы и (определенным образом соединенные) проходят через пустоту, попадая в виде отпечатка на сетчатку глаза, а затем начинается работа ума. Высшее благо — блаженство, достигаемое обузданием желаний и умеренностью образа жизни. Д., по-видимому, первым разграничил прикладные искусства, предполагающие обучение, и художественное творчество, требующее рационально не объяснимого вдохновения. Атомистическая концепция Д. оказала большое влияние на историю философской и научной мысли, сделав “атом” своего рода принципом объяснения существования, движения, рождения и гибели материальных тел.

Т. Г. Румянцева

ДЕНОТАТ (лат. *de-notation* — обозначение) — множество онтологически артикулированных предметов, обозначаемых данным именем. Денотативный процесс есть отношение имени к предмету безотносительно к его свойствам, в отличие от коннотативного (см. **Коннотация**) процесса, сопровождающегося не только указанием на предмет, но и обозначением его отличительных свойств. Д. (значение) и смысл (концепт его

Д.) служат, согласно Карнапу, экпликатами понятий “означение” (*denotation*) и “соозначение” (*connotation*) у Милля. Не всякому Д. можно поставить в соответствие объект внеязыковой реальности. Среди эмпирических объектов внешнего мира отсутствует Д. выраженного типа “круглый квадрат”, “женатый холостяк”, “несжимаемая жидкость”, “птичье молоко” и др. Количество репрезентируемых именем объектов (*десигнатов*) находится в зависимости от смысла имени — от одного до бесконечности (“первый космонавт”, “космонавт”, “число 7”, “целое число” и др.). В зависимости от количества десигнатов имена делятся на: 1) нулевые — не имеющие ни одного десигната (“чемпион мира по шахматам 1814 года”, “Король Республики Беларусь” и др.); 2) единичные — имеющие один десигнат (Ньютон, “создатель периодической системы химических элементов” и др.); 3) общие — имеющие более одного десигната (“студент”, “доцент”) и др. Д. имени определяется также как множество десигнатов, которое актуально обозначено данным именем в конкретном контексте. В Д. объем имени может быть репрезентирован полностью, частично или отдельным десигнатом, что определяется контекстом, в котором употребляется имя (например, в высказывании “Ромб является параллелограммом” имя “ромб” обозначает класс предметов, следовательно, согласно структуре выражения, признак не относится к каждому индивидуальному объекту, в высказывании “Ромб есть равносторонний параллелограмм” приписываемый признак относится к каждому десигнату имени “ромб”, в высказывании “Некоторые ромбы — квадраты” посредством указанного признака характеризуется некоторая часть десигнатов данного имени). Понятие “Д.” как “предметное значение имени” ввел в логический тезаурус Фреге в статье “О смысле и значении” (“Смысл и денотат”, 1892). Осуществляя радикальную абстракцию с целью формализации дедуктивных систем, он структурировал понятие знака, который (“будь то слово, словосочетание или графический символ) может мыслиться не только в связи с обозначаемым, т. е. с тем, что можно назвать денотатом знака”, но и в связи с тем, что можно назвать его смыслом. Каждое собственное имя (слово, знак, соединение знаков, выражение), согласно его утверждению, имеет значение и смысл. Значение, или Д., имени оно отождествлял с предметом (номинатом), обозначаемым данным именем, смысл имени трактовал как информацию, которая содержится в имени. Два выражения могут иметь одно и то же значение, но разный смысл, если эти выражения различаются по структуре (например: “7” и “5+2”). Важнейшими принципами теории именования Фреге являются: 1) принцип взаимозаменяемости (замещения),

т. е. выражения, обозначающие один и тот же объект, могут взаимозаменяться во многих контекстах (например, имена “Утренняя звезда” и “Вечерняя звезда” оказываются взаимозаменяемыми при обозначении планеты Венера). Его символическая запись: $(x = y) \leftrightarrow ((A(x) = A(y))$ означает, что если любые имена x и y имеют одинаковые значения, то высказывания $A(x)$ и $A(y)$ с вхождением x и y также имеют одинаковые истинностные значения. Принцип взаимозаменяемости Фреге носит экстенциональный характер, так как тождество имен основано на одинаковых D ; 2) принцип однозначности, выражающий требование, согласно которому каждое имя обозначает только один предмет; 3) принцип предметности, отражающий тот факт, что сложное имя выражает связь между предметами, а не между именами, составляющими сложное имя. “Денотатом знака является определенная вещь (в самом широком смысле слова), но не понятие или отношение”. На данной методологической основе Фреге формализовал экстенциональную (“объемную”) логику, отождествив понятия “логическое значение высказывания” и “ D . высказывания”. Если D . высказывания является истина или ложь, то все содержательно-познавательное (интенциональное) многообразие устраняется. Именно такой фундаментальный вывод сделал Фреге. “Поэтому, — утверждал он, — денотат сам по себе нас не интересует; однако суждение, взятое в отрыве от денотата, т. е. смысл сам по себе, тоже не несет в себе нового знания. Этим свойством обладает только содержание суждения и его денотата (истинностного значения)”. Дальнейшая экспликация термина “ D .” была осуществлена А. Чёрчем (р. 1903) в созданной им логике смысла D .: “ D . есть функция смысла имени, т. е. если дан смысл, то этим определяется существование и единственность денотата”. Концепция Чёрча строится как простая теория типов (теория синтаксических и семантических категорий), позволяющая стратифицировать экстенциональные (объемные, или предметные) сущности, с единственным разветвленным предикатом “быть концептом”. В последующей версии теории значения Чёрч сделал шаг в стратификации интенциональных (содержательных) сущностей (свойств и отношений). Он указал две интенциональные характеристики предикативной функции “быть концептом”: 1) характеризующую функцию, соответствующую смыслу логической формы, т. е. записи “применения функции к аргументу”; 2) концепт, соответствующий смыслу константного имени функции. Но поскольку интерпретация смысла и D . в теории значения Чёрча ограничена онтологией простой теории типов, т. е. экстенциональной иерархией, то процедура различения характеризующих

функций и концептов остается чисто синтаксической, неинтерпретированной. Тем не менее, это не исключает возможность использования концептуальных идей Чёрча в исследовании интенциональной иерархии (см. Десигнат, Интенциональность).

С. В. Воробьева

ДЕОНТОЛОГИЯ (греч. *deon* — должное и *logos* — учение, слово) — концепция, раздел этической теории, в котором рассматриваются вопросы, связанные с понятием долга. Термин и концепция D . введены и разработаны Бентамом. Вопрос об исходной роли долга в этической теории до сих пор не разрешен, хотя решение весьма актуально, поскольку оно детерминирует возможность адекватного видения роли целостного и действительного смыслового поля культуры в формировании личности. Радикализм социального насилия и самопожертвования в период французской (18 в.) и российских революций показал, насколько пагубно может проявить себя отрицание нравственных ценностей. Теоретическое обоснование D . предпринималось многими философскими и этическими традициями (интуитивизм, феноменология, утилитаризм и др.). Непосредственная приемственность идей Бентама наиболее очевидна в работе Милля “Утилитаризм”. Милль, как и Бентам, был сторонником построения общества на определенных принципах справедливого распределения богатств (принцип счастья наибольшего числа людей). Принцип долженствования неявно присутствовал и в марксистской традиции, концентрирующей внимание на революционных преобразованиях общества. Оправданность последних обосновывалась предположением, что любая система ценностей исторична и служит интересам отдельных социальных групп. В борьбе, связываемой с достижением основной цели — коммунизма, массовое самопожертвование трактовалось как высшая форма долга и особым образом переживаемое удовлетворение, усиливаемое общественным мнением или же оценкой круга людей, разделяющих подобный образ жизни (профессиональные революционеры) и т. п. Долженствование как действие в этих условиях заменило вечные ценности в отношении человеческой жизни, которая практически превратилась в средство воплощения идеологизированного общественного долга. D . использует определенный понятийный аппарат. В числе основных и требующих истолкования — понятия долга, удовольствия, практического интереса, самопожертвования и т. п. Как концепция, D . разрабатывает “идеальный тип” долга, в той или иной степени соотносенный с реально присутствующим в культуре феноменом долженствования и долга. (См. также Долг, Этика.)

А. И. Лойко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. 1930) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер “Парижской школы” (1980-е — 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор “Группы исследований в области философского образования”, один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983). Основные сочинения: “О грамматологии” (1967), “Голос и явление” (1967), “Письмо и различие” (1967), “Поля философии” (1972), “Рассеяние” (1972), “Позиция” (1972), “Похоронный звон” (1974), “Шпоры. Стилы Ницше” (1978), “Почтовая открытка. От Сократа к Фрейдю и далее” (1980), “Психея: изобретения другого” (1987), “И подписано: Понж” (1988), “Призраки Маркса” (1993) и др. В оригинальной концепции, обозначаемой как деконструктивизм, D . использует мотивы философствования Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для D . становится вся западноевропейская философская традиция. Деконструктивизм выступает в качестве радикализации хайдеггеровского проекта деструкции метафизики, проясняющей фундаментальный опыт бытия, и ставит целью показать предпосылки бытия как такового. Как показывает D ., в западноевропейской философии бытие изначально определяется из времени, из момента настоящего — как присутствие. Но сама временность отсылает к пространственным характеристикам (линейности, точности), а мгновенность настоящего мыслится через отсутствие, через интервал во времени. Опространствливание (времени) (в других контекстах — письмо, артикуляция, тело, смерть и т. д.) — вскрываемый и реабилитируемый D . принцип смыслозначения, который вытесняется на периферию самосознания культуры противоположным, условно маркируемым как одновременное (пространства), голос, акцентуация, дух, жизнь и т. д. Такое иерархическое состояние культуры, воспроизводимое метафизикой присутствия, у D . получает наименование логоцентризма. В действительности, по D ., язык и социум конституируются во взаимодополнительности этих двух “серий сигнификаций”. Для описания принципа данной дополнительной D . вводит неографизм “*différance*” — своеобразную модификацию сосюррианского понятия “различие”, включающую в себя: 1) пересмотр самой схемы метафизического мышления, замену бинарной оппозиции (терминов, понятий) парадоксальной структурой самостирающегося знака, граммы, “следа следа”; 2) оп-ределение способа существования

такого знака в бесконечных соотношениях с себе подобными (“цепях означающих”). *Differance* есть немислимый переход от одного термина оппозиции к другому, чистое различие и отсрочка как условие мышления. Д. последовательно критикует поиск идентификаций языка и реальности, признанный обеспечить обнаружение тождеств в самом языке (имен) и формирование фундамента знания за счет раскрывающейся в своей непосредственной данности эмпирии, мысли (трансцендентальных означающих). Язык в своих текстуальных манифестациях демонстрирует как коренную несобственность имени, метафорические механизмы референции и коммуникации, так и собственную гетерогенность, принадлежность к регионам с различным онтологическим статусом (бытию и не-бытию). Постольку же, поскольку все трансцендентальное заключено на “поверхности” (совокупности означающих) языка, “нет ничего вне текста”. В эту игру присутствия/отсутствия вписан сам познающий субъект. Владение метафорой составляет для Д. горизонт гуманитарного знания, захватывающего и субъект, и объект познания. За этим горизонтом — качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком “рассеяние” смысла, запредельная энергия *differance*. Деконструктивный пафос Д., являющийся реакцией на чрезмерную нормативность метафизического канона, вместе с тем не направлен на прорыв к новой выразительности или к чему-либо подобному “эстетике молчания”. Объявляя нерешаемой проблему происхождения в системе *differance* повторения повтора, ставя, таким образом, под сомнение существование метафизики как учения о первоначалах, Д. считает, что желание “нового начала” и возвращения к истокам является неизбежным эффектом игр означания. В общем виде деконструктивизм проблематизирует границы и возможности западноевропейской рациональности, оставаясь в ее пределах, и одновременно пытается подключить к ней новые ресурсы смыслопорождения, связанные с тематикой телесности, иероглифических культур, литературного авангардизма. Будучи одной из самых заметных фигур современной философии, Д. оказывает значительное воздействие на различные направления культурологии, литературоведения, искусствознания. (См. также *Бинаризм, Деконструкция, Differance, Игра структуры, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Метафизика отсутствия, Онто-тео-телеофалло-фоно-логоцентризм, Пустой Знак, След, Трансцендентальное означающее, Хора.*)

А. А. Горных

ДЕСИГНАТ (лат. *designatio* — обозначение) — конкретный или абстрактный объект, обозначаемый данным именем, в отличие от денотата — предметной области, референтной данному имени. Совокупность Д. имени составляет объем данного имени в данном его значении, т. е. в его коннотации. Например, “число 2” есть единственный Д. имени “четное и простое число”, “развернутый угол” есть единственный Д. имени “самый большой тупой угол” и т. д. Но “число 4” не является единственным Д. имени “четное число”, “развернутый угол” не является единственным Д. имени “тупой угол” и т. п. Так называемые “пустые имена”, не имеющие денотата (“кентавр”, “русалка” и др.), не имеют Д. (см. Денотат).

С. В. Воробьева

ДЕСТРУДО — в психоанализе — постулированная Э. Вейссом энергия Танатоса, инстинкта (влечения) смерти; по сути своей аналогичная либидо, но противоположная ей по направленности и функции.

В. И. Овчаренко

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

традиционно метафизических понятий. В историко-философском плане понятие Д. сопоставимо с *Abbau* Гуссерля, с “деконструкцией” у Деррида.

В. Н. Семенова

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. *determino* — определяю) — учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности, результат обобщения конкретно-исторических и конкретно-научных концепций Д. Понятие “Д.” возникло в средневековье как вид логического определения понятия, противостоящий генерализации (обобщению). В 16—17 вв. понятие Д. начинает приобретать новый смысл — смысл обусловленности — и употребляется в этике для выражения позиции, противостоящей “свободе воли”. В 17 в. в период выработки элементарных понятий механики происходит сближение понятия Д. и причинности, устанавливается тесная связь категории закономерности и причинности, закладываются основы механистического Д. Успехи механики закрепляют представления об исключительно динамическом характере закономерностей, об универсальности причинной обусловленности. Причинность становится формой выражения законов науки, содержанием детерминистской формы объяснения явлений. Полное и гармоническое слияние механической причинности и Д. происходит в концепции Д. Лапласа. Центральной становится идея о том, что всякое состояние Вселенной есть следствие предыдущих и причина последующих ее состояний. Сформированное им понятие причинно-следственных цепей, последующее отождествление этого понятия с понятием связи состояний и теоретико-механическим представлением о движении окончательно утверждает статус универсальный объяснительный статус лапласовского Д. Одновременно с этим процессом в концепции лапласовского Д. намечился выход за рамки механистической методологии в силу немеханистического, но статистического, вероятностного характера закономерностей, которые исследовались Лапласом. Он обосновывал эвристическую ценность новых математических вероятностных методов, но в рамках господствующих в то время механистических идеалов и норм научного исследования. Переход науки к исследованию в начале — середине 19 в. системных природных и социальных объектов обусловил изменение идеалов аналитического, поэлементного характера познания; расхождение принципа причинности и принципа Д.; обнаружилась сложная по структуре абстрактно-теоретическая форма принципа Д. в научном исследовании. Современное философское и методологическое осмысление Д. раскрывает взаимосвязь философского и естественно-научного статусов (аспек-

тов) этого принципа. Философский Д. фиксирует разнообразные формы взаимосвязей и взаимоотношений явлений объективной реальности: генетические (причинно-следственные) и статистические, пространственные и временные, связи состояний и коррелятивные связи, функциональные и целевые зависимости и т. д. Все они выражаются через систему таких философских детерминистических категорий, как необходимость и случайность, возможность, действительность, закономерность, причинность и пр. Методологическая природа принципа Д. проявляется в том, что он выступает не только как философское учение, но и как конкретно-научный норматив описания и объяснения универсальной закономерной связи и обусловленности развития и функционирования определенным образом системно-организованных объектов в процессе их взаимодействия. Принципиальная историчность этого учения обусловлена необходимостью формирования новых естественно-научных форм Д. при переходе науки к изучению объектов с новыми системно-структурными характеристиками. Переход науки от изучения простых динамических систем к вероятностным, эволюционирующим объектам сопровождался кризисом концепции лапласовского Д. и формированием статистического вероятностного Д. в учении Дарвина. Соответственно менялся категориальный каркас детерминистических естественно-научных концепций, структура теоретических построений, идеалы и нормы научного исследования. В свою очередь, освоение наукой саморегулирующихся систем кибернетического типа, различного рода социальных систем обуславливает формирование новых категорий — цель, самоорганизация, саморазвитие, прямые и обратные связи, отражение и др., а также соответствующих конкретно-научных форм принципа Д. (кибернетических, экологических, социальных) и новых методологических регулятивов. В изменении структуры познавательной деятельности участвуют новые категориальные детерминистические схемы. Исследование вероятностных процессов микромира в физике, целесообразного характера развития живых систем в биологии, явлений социального порядка обнаружило ограниченность причинного типа объяснений, привело на рубеже 19—20 вв. к формированию философского и естественно-научного индетерминизма. Индетерминизм полностью или частично отрицает существование причинно-следственных связей и возможность их детерминистского объяснения. В биологии индетерминизм оформился в учении витализма, в физике опирался на открытые квантовой механикой объективные не причинные типы взаимосвязей в микромире. Как показывает научная практика, эффективность научного творчества связана с дальнейшим углублением

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

И. А. Медведева

ДЕФИНИЦИЯ (лат. *definitio* — определение) — логическая операция: 1) раскрывающая содержание (смысл) имени посредством описания существенных и отличительных признаков предметов или явлений, обозначаемых данным именем (денотата имени); 2) эксплицирующая значение термина. В процессе дефинирования термину должен быть непосредственно прописан в качестве его значения либо экстенционал (объект), либо интенционал (признак). Если термин явно не соотносен ни с объектами, ни с признаками, он остается символом, не имеющим семантического значения. Определить термин значит установить границы его применения. Строгая Д. состоит из двух частей: дефиниендума (*dfd*) — определяемого имени (термина), и дефиниенса (*dfn*) — определяющего выражения, раскрывающего смысл определяемого имени либо устанавливающего значение термина. Дефиниендум и дефиниенс должны находиться в отношении тождества, т. е. иметь один и тот же денотат (см. Денотат), и быть взаимозаменяемыми. Д. классифицируются по разным признакам: 1) по выполняемой функции, 2) по форме раскрытия содержания, 3) по цели. В зависимости от выполняемой функции они делятся на реальные и номинальные. Реальными называются Д. предметов. Например: “Лакмус — вещество, окрашивающееся в щелочи в синий цвет, в кислоте — в красный цвет”, “Вирус — неклеточная, наиболее примитивная форма жизни, состоящая из молекул ДНК или РНК, покрытых белковой оболочкой, и способная проникать в живую клетку и размножаться внутри нее”. Номинальные называются Д., устанавливающая значение терминов. Например: “Анклав — это термин, обозначающий территорию одного государства, окруженного со всех сторон владениями другого государства, и не имеющее выхода в море”. В зависимости от формы раскрытия содержания имени Д. делятся на явные и неявные. Явными называются Д., которые могут быть представлены в виде равенства: $dfd \equiv dfn$. Явные Д. различаются типами определяющих имен. Выделяют атрибу-

тивно-реляционные, генетические и операциональные Д. явного характера. Атрибутивно-реляционной называется разновидность явной Д., раскрывающая содержание имени посредством указания на свойства или отношения предмета. Данная Д., называемая иначе определением “через ближайший род и видовое отличие”, состоит из двух этапов: 1) подведение определяемого имени под более общее имя (ближайший род); 2) указание видовых признаков (свойств, отношений), присущих только определяемому имени (видовое отличие). Например, “Преступление — деяние, в результате совершения которого нарушается закон”. Генетической (греч. *genesis* — происхождение, источник) называется явная Д., в которой указывается на происхождение или процесс создания предмета (способ конструирования). Например: “Солнечное затмение — это расположение Луны, при котором она оказывается на оси, соединяющей центры Земли и Солнца, и тень ее закрывает часть солнечного диска”, “Шар — геометрическое тело, образованное путем вращения полукруга вокруг диаметра”. Операциональной (лат. *operatio* — действие, направленное на выполнение какой-либо задачи) называется явная Д., указывающая в качестве видовой характеристики предметов некоторую операцию, посредством которой эти предметы могут быть обнаружены и обозначены их отличие от других предметов. Например: “Температура — состояние предмета или среды, числовая характеристика которого может быть установлена с помощью термометра”, “Кислота — вещество, окрашивающее лакмус в красный цвет”. Генетические и операциональные Д. можно рассматривать как атрибутивно-реляционные со специфической видовой характеристикой (происхождение, способ построения, метод обнаружения и т. д.). Неявные Д. не имеют четко выраженной структуры. Их нельзя представить в виде равенства: $dfd \equiv dfn$, вследствие чего отсутствует способ элиминации дефиниендума из того или иного контекста (например, матричное определение логических операций в исчислении высказываний и др.). К числу неявных Д. относятся: 1) аксиоматические, раскрывающие сущность определяемого имени посредством системы аксиом. Например, в математической логике аксиоматически определяются формулы в исчислении высказываний; только при помощи пяти знаменитых аксиом можно определить сущность евклидовой геометрии и т. д.; 2) контекстуальные, устанавливающие значение на основании знания связи определяемого имени с контекстом, в котором оно употребляется (например, возможность выяснить содержание поня-

тия, не прибегая к толковому словарю, а через предлагаемый контекст); 3) рекурсивные, в которых значение данного имени, обозначающего, как правило, математический объект, исчисляется с помощью значения предшествующего аргумента (например, определение математического ряда чисел Фибоначчи посредством рекурсивной (возвратной) функции, в котором каждое последующее число равно сумме двух предыдущих чисел: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13 и т. д.); 4) индуктивные, позволяющие из некоторых исходных объектов теории путем применения к ним некоторых операций конструировать новые объекты теории (например, в математике определение понятия “натуральное число”). В зависимости от цели дефиниционной процедуры определения делаются на: 1) регистрирующие, фиксирующие (констатирующие) известное значение некоторого термина без изменений (например: “Теща — мать жены” и др.); 2) уточняющие, корректирующие (регулирующие) смысл термина путем предписания значения (например: “Городом в демографии называется любой населенный пункт с числом жителей не менее 20 тысяч человек”, “Брошюрой в книгоиздательской деятельности называется печатное издание до 48 страниц включительно, книгой — издания большего объема” и др.). В системе законодательства широко используются уточняющие определения, предупреждающие, что данная Д. установлена только для того, чтобы определить сферу употребления данного термина; 3) постулирующие, посредством которой вводятся новые научные термины или обозначаются вновь открытые явления, созданные приборы, машины и т. д. (например: “Пульсары — космические источники радио-, оптического, рентгеновского, гамма-излучения, приходящего на Землю в виде периодически повторяющихся импульсов” и др.). Д. как логическая операция должна соответствовать четырем правилам: 1) Правило соразмерности. В правильной Д. объемы определяемого и определяющего имен должны совпадать, т. е. должно выполняться равенство: $dfd=dfn$. При нарушении данного правила возможны три разновидности ошибок: а) ошибка “слишком широкой Д.” в случае, когда объем определяемого имени меньше объема определяющего имени: $dfd<dfn$ (например: “Диаметр — прямая, соединяющая две точки окружности”, “Лампа — источник света” и др.); б) ошибка “слишком узкой Д.” в случае, когда объем определяемого имени больше объема определяющего имени: $dfd>dfn$ (например: “Ромб — прямоугольник с равными сторонами”, “Термометр — прибор для измерения температуры воздуха” и др.); в) ошибка “слишком широкой и слиш-

ком узкой Д.” в случае, когда объем определяемого имени оказывается одновременно меньше и больше объема определяющего имени (например: “Автомобиль — это механическое устройство для перевозки людей” и др.). 2) Правило запрета круга. Д. не должна содержать в себе круга. При нарушении данного правила возможны две разновидности ошибки “круг в Д.”: а) “порочный круг” (опосредованный круг), когда определяемое имя определяется через определяющее, а определяющее имя может определяться только через определяемое (например: “Правильное мышление — мышление в соответствии с законами логики”, “Логические законы — это законы, которые обуславливают логическую правильность мышления”, “Вращение — движение вокруг своей оси”, “Ось — это прямая, вокруг которой происходит вращение” и др.); б) тавтология (непосредственный круг), когда определяемое и определяющее имена выражены одинаковыми терминами (например: “Психолог — специалист в области психологии” и др.); 3) Правило неотрицательности. Д., если это возможно, не должна содержать в определяющем выражении отрицательных признаков (например: “Духовное — это то, что не является материальным”, “Республика — это форма правления, не являющаяся монархией” и др.). Однако это требование не всегда осуществимо. В некоторых случаях допустимы исключения (например: “Нулевым называется имя, объем которого не включает ни одного элемента”, “Параллельными называются прямые, лежащие в одной плоскости и не пересекающиеся при их неограниченном продолжении в обе стороны” и др.); 4) Правило ясности и четкости. Д. должна быть ясной, т. е. имена, используемые в определяющем выражении должны иметь четкий смысл, и среди них не должно быть метафор, сравнений и других образных выражений. При нарушении данного правила возникает ошибка “неясная Д.” (например: “Лицемерие — это дань, которую добродетель платит пороку”, “Архитектура — застывшая музыка” и др.). Д. должна раскрывать содержание посредством четко мыслимых признаков. При нарушении данного правила возникает ошибка “определение неизвестного через неизвестное” (например: “Трансцендентальное Я — это синтетическое единство трансцендентальной апперцепции субъекта” и др.).

С. В. Воробьева

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — 1) Одно из фундаментальных понятий классической философской традиции, фиксирующее в своем содержании акт столкновения целеполагающей свободной воли субъекта, с одной стороны, и объективных закономерностей бытия — с другой. Соответственно этому в структуре Д. традиционно выделяются субъектная (целепола-

гающий субъект) и объектная (предмет Д., орудия Д. и ее продукт) компоненты. Связи внутри объектной компоненты Д. (изменение свойств предмета Д., трансформирующее его в продукт) осмысливаются как выражающие собой фундаментальные закономерности мироздания (взаимодействие предмета и орудий Д., равно как и превращение предмета Д. в ее продукт — по законам природы или общества, что, собственно, и заставляет человечество отказываться от поисков философского камня). В зависимости от масштаба конкретного подхода в системе Д. могут также выделяться и более дробные элементы, представляющие собой, как правило, результат дифференциации субъектной ее компоненты: так, в различных подходах фиксируются такие элементы, как знание субъектом программ Д., его потребности и интересы, мотивы Д. и т. п. В зависимости от того, каким образом соотносятся между собой субъектная и объектная компоненты Д. (т. е. как именно конфигурирована структура Д.), она может быть дифференцирована на различные типы (соответственно, могут быть выделены различные варианты протекания Д.): уже в древнегреческой традиции различались между “*noietis*” как Д. по реализации привнесенной извне программы (приказа) и “*chretis*” как Д. субъекта, выступающего одновременно и субъектом целеполагания, и субъектом реализации данной цели (творческая разновидность “*chretis*” осмысливалась как “*praxis*” — см. Свобода). В рамках традиционных форм философствования также принята дифференциация Д. по предметному критерию: материальная Д. как реализуемая в процедурах взаимодействия человека и природы в контексте производства (так называемая орудийная Д.); социальная Д. как разворачивающаяся в процессе влияния человека на социальные процессы и организацию общественной жизни; духовная Д. как реализуемая в интеллектуальном или художественном творческом усилии. Синтетизм понятия “Д.” в отношении к субъект-объектной оппозиции обусловил то обстоятельство, что категория “Д.” традиционно конституировалась в качестве базисной при попытках создания универсальной философской методологии. Так, в контексте противостояния историцизма и социологизма как альтернативных версий осмысления исторического процесса (см. Историцизм, Социальный реализм, Идиографизм) были предложены версии метода, претендующего на универсальность, как со стороны историцизма (см. Вебер М., Идеальный тип, Идеальных типов метод), так и со стороны социологизма (см. Парсонс, Структурно-функциональный анализ), — и обе эти версии фундировались понятием “Д.” (“действие”); для М. Вебера, если понятие “поведение” выступало всеобщей ка-

тегорией активности как таковой, то понятие “действие” предполагало наличие связываемого субъектом с этой активностью смысла, который в ситуации “социального действия” оказывался сопряженным с Д. другого человека и ориентировался на нее, что позволяло историцизму учесть — наряду с традиционной ориентацией на целеполагающую волю субъекта — и объективные социальные параметры контекста существования “действия”; аналогично для Парсонса ситуация Д. выступает как позволяющая зафиксировать не только “деятели”, с одной стороны, и объективную “ситуацию” — с другой, но также и различные виды “ориентации субъекта на ситуацию”, что радикально отличает метод Парсонса от типичного для социологизма дюркгеймовского типа метода непосредственного и однозначного “выведения” осуществленной субъектом поведенческой стратегии из сложившихся социальных условий (что послужило основой обвинения Дюркгейма современниками в попытке создания “религии без Бога” — см. Дюркгейм). В силу указанного синтетизма (амбивалентности) содержания категории “Д.” данное понятие фундировало собою (в качестве исходного) построение понятийного аппарата универсальных философских моделей — при различной их методологической и аксиологической ориентации (в диапазоне от марксизма до СМД-методологии — см. Марксизм, “Практика”, СМД-методологии). 2) Универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры). При универсальной ее представленности в категориальном строе любой человеческой культуры, тем не менее, в различных традициях осмысливается (в зависимости от конкретных социокультурных условий и предпосылок) по-разному: акцент может делаться как на объектной компоненте Д. (понимание изменения свойств предмета в качестве спонтанного процесса в традиционных восточных культурах, основанных на земледелии, предполагающем, наряду с вмешательством человека в природные циклы, и спонтанные процессы роста и созревания сельскохозяйственных культур), так и на компоненте субъектной (феномен примысленного субъекта в активистских культурах западного образца: например, трактовка спонтанных процессов в качестве продукта Д. — см. Автор). В данном контексте деятельностный подход к феноменам культуры предполагает фундирование их аналитики выявлением детерминационной зависимости сущностной специфики того или иного феномена со стороны особенностей осмысления Д. в соответствующей культуре. Например, для древневосточной философии характерна ориентация на концепцию спонтанности: все “вещи”, обладающие одной и той же самостью, “жань”,

образуют род, “лэй”, и посредством универсальной связи и “взаиморезонирования” между элементами этого рода каждая вещь оказывается детерминированной, в конечном итоге, своей собственной “жань”, — “жань” как “самость” трактуется в этом контексте как автохтонная, т. е. “цзы-жань” — в отличие от “чжи-жань” как навязанной извне; возможность последней хотя и фиксируется (причем именно в контексте активной человеческой Д.: неизменными примерами возникновения “чжи-жань” выступают в даосизме процедуры воспитания ребенка и вываривания индиго в синюю краску), но аксиологически центральную позицию занимает в древневосточной культуре концепция спонтанности. В противоположность этому, основанная на ремесленном производстве античная культура как культура активизма (см. Демиург) делает при трактовке Д. очевидный (но изнутри данной культуры не подвергаемый рефлексивному осмыслению) акцент на субъектной ее компоненте — соответственно древнегреческая философия ориентирована на натурфилософские модели, трактующие акт космогенеза в качестве целеположенного со стороны ментально артикулированных сущностей (нус, логос и т. п.) акта (см. Античная философия). В качестве классического образца построения философской картины космогенеза в контексте культуры, ориентированной на осмысление Д. с акцентом на субъектной ее компоненте, может быть рассмотрен деизм (см. Деизм). (См. также Автор, Бинаризм, Творчество.)

М. А. Можейко, В. А. Можейко

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СМД-МЕТОДОЛОГИИ — понятие, фиксирующее в своем содержании предметную область СМД-методологии (см. Деятельность), и в силу этого выступающее в данной мыслительной традиции как термин с максимальным логическим объемом. Понятие с максимальным объемом и онтологической претензией на универсальность в истории философии встречается немало, это предикаты суждений типа: “Все есть Это”. Все, что может быть включено в объем такого понятия, наделяется статусом действительного существования, и, наоборот, все, что не входит в объем данного понятия, признается недействительным и невозможным. (Современная философия не сводит реальность к одномерной действительности, используя также такие модусы, как “возможное” и “невозможное”.) На место предиката в таких универсальных онтологических суждениях можно поставить категории: Бог, природа, сознание, материя, бытие. Досократики или античные физики использовали в качестве онтологических предикатов стихии (воду, огонь, воздух) или специально изобретенные понятия (нус, логос, апейрон). Позднейшие метафизики иногда апеллировали

к категориальным парам (например, Демокрит: атомы и пустота, или Декарт: мышление и протяженность). После Канта и Гегеля в философии стали воздерживаться от метафизических общеутвердительных суждений универсального порядка, однако это воздержание касалось только философии, но не частных наук и методологии. Критика и мода на воздержание от метафизики не могли отменить логическую индукцию и необходимость обобщения видовых понятий под общий род. Почти целое столетие от Гегеля до Гуссерля философы не занимались онтологическими проблемами, относя их к метафизике. Последствием этого стало повсеместное распространение как натурализма, так и позитивизма, утвердивших на месте единственного онтологического предиката с максимальным объемом понятия категорию “природа”. На фундаментальном объяснительном принципе “все есть природа” базировалась методология познания в естественных науках и сопряженные способы философствования, что порождало ряд неразрешимых гносеологических и методологических проблем. Эти проблемы по разному осознавались в зависимости от того, в какой из практик с ними сталкивались. Так, невозможность редукции или сведения содержания сознания и психики к источникам ощущений формулировалась как значимая мыслительная проблема (Герbart, И. Фехнер). Невозможность выведения содержания сознания и психики из физиологических процессов в органах чувств формулировалась при этом как психофизиологическая проблема (Г. Гельмгольц). Обе эти проблемы рождены стремлением распространить онтологический объяснительный принцип “все есть природа” на мысли, переживания, память, фантазию и прочие феномены сознания. Психофизиологическую и психофизиологическую проблемы пытались также решить средствами естественных наук, а не через онтологическую критику, поэтому на фоне методологических и гносеологических споров популярностью пользовались философские спекуляции, объясняющие душевные явления химизмом мозга (вульгарный материализм). Специфически аналогичные проблемы ставились по отношению к историческим, социальным и культурным явлениям и процессам. Попытки Конта и Бенгтама построить социологию и политэкономии на основе методов естественных наук не были успешными. Милль, Спенсер, Дильтей пытались разрешить проблему несводимости социальных и исторических феноменов к природе через разработку методов конкретных наук, минуя онтологическую критику. Марксизм на этот же вызов ответил созданием систем исторического материализма и диалектиче-

кого детерминизма. Только Гуссерлю удалось восстановить в правах онтологию. В разработке феноменологии как способа философствования Гуссерль предложил вновь использовать сознание в качестве фундаментального онтологического объяснительного принципа. Сознание выступало в феноменологии Гуссерля как предикат в онтологических суждениях обо всем. Все многообразие феноменов (в том числе и природных) трактовалось им как результат интенциональности сознания, а объекты и знания получались посредством феноменологической редукции. Сознание в феноменологии Гуссерля стало первой альтернативой природе в век торжества натурализма как онтологическая категория с максимальным объемом понятия. Д. же в качестве онтологической альтернативы “природе” стала сознательно разрабатываться уже в 20 в., когда деятельностный подход был предложен в оппозицию натуралистическому (см. Подход). Эпизодически использовал Д. как предикат в онтологических суждениях уже Аристотель. Категория Д. в качестве онтологического объяснительного принципа употреблялась в немецкой трансцендентально-критической философии. Так, у Канта практический разум фундировался на категорическом императиве и априорных нормах деятельности, а не естественного, происхождения. Гносеология Фихте, Шеллинга и Гегеля объясняла происхождение знания закономерностями познавательной Д., усматривая в знании большую зависимость от логики и методов познания, нежели от естественной природы объекта знания. Представление о деятельности происхождения знания оказалось полузабытым достижением отвлеченной от практики немецкой трансцендентально-критической философии, а затем и вовсе было вулгаризовано в марксизме сначала Энгельсом через натурализацию диалектики в “Диалектике природы” и уже окончательно сведено к одному мерному реализму в так называемой “ленинской теории отражения”. Одним из первых прецедентов деятельностного подхода была методологическая установка Гумбольдта относительно языка. Гумбольдт не только объявил, что язык есть Д., но, чтобы не оставалось сомнений (в онтологическом характере употребления предиката Д. при объяснении языка и построении языкознания), он уточнил, что не человек овладевает языком, а язык овладевает человеком. Деятельностная методологическая установка Гумбольдта никогда не была реализована в языкознании в полной мере, но, комплексировавшись со структурализмом Соссюра, позволила обосновать действительность речи-языка, исследовать и анализировать речь-язык в схемах

акта речевой Д. Даже отказ в контексте лингвистического позитивизма, структурализма и эпистемического подхода Л. Ельмслева от объяснения языка как Д. не привел к полному пересмотру онтологических представлений Гумбольдта. В постмодернистском же философствовании деятельностная установка получила новую интерпретацию как “спонтанная процессуальность”. В 20 в. Д. как онтологическая категория широко употреблялась в частных науках, в первую очередь в социологии (М. Вебер, Дж. Г. Мид, Парсонс). Одновременно предпринимались попытки построения общей теории Д. (праксеология Т. Котарбиньского). Все эти попытки неизбежно оставались непоследовательными и противоречивыми. Фундаментальное противоречие попытки построить общую теорию Д. заложено в самом онтологическом характере категории с максимальным объемом понятия. Содержание понятия природы может наполняться только всей методологией естественных наук вместе с накопленным этими науками знанием. На статус же теоретических знаний о природе могут претендовать только формальные бессодержательные высказывания и аксиомы, например, природа есть причина самое себя, природа не зависит от знания о ней, природные факты не зависят от наблюдателя. И наоборот, феномены, причиной которых является наблюдатель или познающий субъект, не являются фактами, но артефактами, т. е. ошибками, подлежащими исключению из познания. Противоречие частных наук, использующих категорию Д. как объяснительный принцип при попытках познания самой Д., приводит к необходимости отказа от метода и предмета этой науки и переноса познавательной активности на методологические проблемы. Поэтому частные науки, как правило, доходят до разработки схем актов Д. или действия (акт речевой Д. Соссюра, акт Д. у Дж. Г. Мида, социальное действие М. Вебера и Парсонса, психические действия и операции А. Н. Леонтьева), т. е. акцентируют внимание на атомарных или элементарных структурах Д. Именно необходимость оформления подходов, построенных на альтернативных природе онтологических категориях сознания и Д., привели в 20 в. к эмансипации СМД-методологии от частных наук и от философии. (Феноменология Гуссерля изначально строилась как методология. Методологическая проблематика занимает важнейшее место в работах Хайдеггера, Мамардашвили и других философов, оперирующих категорией сознания.) Объяснительные возможности и познавательный потенциал различных подходов могут быть признаны одинаковыми, поскольку несопоставимы в силу различия предельных онтологий. Природа, сознание и Д. как категории с максимальным объемом не

сводимы друг к другу, но позволяют объяснять одно через другое. Подходы с различными онтологическими основаниями замыкаются на практиках и исчерпываются практиками. Практическая прагматика определяет цели методологии. Когда онтологическая работа перемещается из философии в методологию, то именно практические проблемы и потребности оказываются в большей степени определяющими развитие подхода и его институционализацию, чем проблемы и потребности познания и объяснения явлений. Онтология природы замыкается на методы познания естественных наук и исчерпывается в технологиях работы с природным материалом. Онтология сознания замыкается на методы наук, которые неокантианцы называли *Gaistwissentyschaft* и *Kulturwissentyschaft* и исчерпывается в психотерапии, психоанализе, антропотехнике, педагогике и знакотехнике. Онтология Д. охватывает все эти практики, а также социальную инженерию и гуманитарные технологии. Именно поэтому на базе онтологии Д. оформляется методология, которая снимает в себе философию (философскую работу, а не историческое развитие философии), науку, инженерию, дизайн, оргпроектирование и программирование развития. Вне сферы интереса деятельностной методологии остаются только религиозные практики, там, где они выходят за пределы антропотехники (наука же некритично претендовала на решение религиозных проблем, объявляя все объекты веры несуществующими). Исходным постулатом деятельностной онтологии выступает предельное онтологическое суждение: все есть Д., весь мир — это мир Д. Познанный мир — это результат или продукт познавательной Д. Познаваемый мир — это материал познавательной Д. Преобразованный или искусственный мир (включая современного человека) целиком порожден Д. Специально имеет смысл рассмотреть природный мир, который в натуралистическом подходе постулируется существующим вне человека, без человека, до и после человека, а следовательно, и любой Д., поскольку Д. не может быть помыслена без человека. При этом постоянно упускается из виду, что таким образом сконструированная карта мира является продуктом специальной Д. методологов естествознания от Ф. Бэкона, Галилея и Декарта до позитивистов 19 в., которые оформили именно такое представление о природе в виде аксиом и постулатов при построении метода естественных наук, индуктивной логики и эксперимента. Это представление о природе является не содержанием понятия природы, а только формальной нормой, организующей познание природы и работу с природным материалом. Только отсутствие методологической рефлексии приводит к слиянию в онтологическом понятии формаль-

ного и содержательного знания. Деятельностный подход предполагает специальную процедуру рефлексивного отнесения формального знания к Д. с объектом, а содержательного знания к самому объекту. Формальное знание рассматривается как нормативное и, в некоторых случаях, как априорное, а содержательное как апостериорное, или, в общем виде, как последовательное, как результат Д. Любое апостериорное знание понимается в онтологии Д. как артефакт. Когда естествознание стало иметь дело с природными феноменами, которые не даны непосредственному опыту, а могут наблюдаться только опосредованно, через специально сконструированные процедуры или через специальную аппаратуру, возникла проблема артефактов. Так, в 19 в. через микроскоп можно было исследовать только препарированные, а не живые клетки. Процедуры подготовки клеточных препаратов приводили к неконтролируемым изменениям клеточного материала и исследователям приходилось определять, что в наблюдаемом препарате от живой клетки, а что образовалось в результате препарирования. Неоднократно микробиологи принимали новообразования в умерщвленных препаратах за органеллы живой клетки и строили гипотезы и теории об их функциях для жизни клетки. Такие ошибки стали называть артефактами, и при обнаружении ошибки приходилось отбрасывать гипотезы и корректировать теории. В деятельностном подходе любой факт рассматривается как артефакт, или как следствие Д. А деятельностный метод разрабатывается как процедура анализа артефактов и отнесения полученного знания к самому объекту, к познающему субъекту или к познавательной Д. Так, наблюдаемые явления света/цвета являлись артефактами, в которых видимый цвет определяется характеристиками зрительного анализатора, и не может рассматриваться как содержательное знание о наблюдаемом объекте, спектральные параметры, амплитуда и частота электромагнитных колебаний относятся к волновой оптике, т. е. к познавательной Д., к самому же объекту мы относим только знание, что свет — это волны, а цвет — интерференция волн, при этом помня, что в такой познавательной Д. мы не получаем полного знания об объекте. Таким образом, процедура рефлексивного отнесения разных знаний артефакта к объекту и к Д. с объектом становится в деятельностном подходе нормой или нормативным постулатом, при котором натуралистическое нормативное требование независимости наблюдаемых фактов от наблюдателя утрачивает свою актуальность. На место независимости факта от наблюдателя ставится рефлексивное отнесение, а сама рефлексия становится обязательной нормой деятельностного метода. Рефлексия в онтологии

Д. нечто принципиально иное, чем у Локка и его последователей (см. **Рефлексия, Рефлексия в СМД-методологии**). Сенсуалисты рассматривали рефлексию как способность психики или как возможность параллелизма действия (переживания) и осознания действия (переживания). Вундт пытался построить на базе этой способности или возможности метод психологии — интроспекцию. В онтологии Д. рефлексия становится аксиомой и нормой самой Д. Без рефлексии нет Д. То, что само не является Д., рассматривается как материал Д. Так, автоматическое выполнение операций машиной не рассматривается как Д., но машинообразными и автоматизированными могут быть и действия человека. Такие действия становятся объектом Д. или ее материалом. В деятельностном подходе сам объект рассматривается иначе, чем в методологии естественных наук и в онтологии природы. Объект в онтологии природы берется и понимается как элемент категориальной пары “субъект — объект”, где субъекту приписываются цели и намерения (интенции), а объект объявляется свободным от целей и намерений (“природа изощрена, но незлонамеренна”). Объект в онтологии Д. всегда изначально интенционален. Нулевая интенция или не(зло)намеренность объекта есть специальный частный случай. Так, в познавательном методе естественных наук мы отказываем в интенциональности природным объектам исключительно из методологических соображений, а не из метафизических. Таким образом, метод естествознания становится частным случаем деятельностного подхода при принятии дополнительной аксиомы (конвенционально принятого ограничения) неинтенциональности объекта. Соответственно меняется и представление об объективности и субъективности, которые начинают пониматься как рефлексивные суждения об аксиоматике подхода, а не как гносеологические априорные полагания. Условиями объективности в натуралистическом подходе выступают присутствие факта в опыте и повторяемость (принципиальная повторяемость) опыта. Повторяемость факта в опыте кладется в основу законосообразности объективно существующего, независимо от того, познан закон или (еще) нет. Все объективно существующее в природе законосообразно, подчинено “законам природы”, которые трактуются как типы связей причин со следствиями. Таким образом, объективность отождествляется с законосообразностью или причинно-следственными зависимостями. В деятельностном подходе объективность основывается на нормообразности, в качестве нормы Д. может быть использован в том числе и естественно-научный закон. Но нормами Д. могут выступать не только апостериорно выводимые естественно-научные законы, но и априорные непративы, культурные

эталоны, прототипы и образцы. Условием объективности становится не повторяемость фактов в опыте, а воспроизводимость нормированной Д. Существование норм задается двумя отношениями: трансляцией их в культуре и реализацией их в конкретных ситуациях. Случайная ненормированная контаминация причин может вызвать событие или стать фактом, но не может быть признана объективной, пока не будет произведена ее нормировка, пока весь комплекс причин и следствий не оформлен в знании для трансляции в культуре и для реализации в иных ситуациях. Тем самым объективное в онтологии Д. получается как результат специальной Д. — объективации. Нормой объективации становится схема воспроизводства Д. и трансляция культуры, увязывающая пространство существования норм (культуру) и множественность деятельностных ситуаций отношениями трансляции и реализации. Таким образом, все объективное в естествознании объективно и в деятельностном подходе, поскольку повторяемость факта в опыте (в эмпирической Д.) транслируется в культуре (истории естествознания) и реализуется в ситуациях с нормированными контролируемыми условиями. Но сверх того в деятельностном подходе объективна и сама Д., в частности Д. естествознания или наука, поскольку сама наука транслируется и реализуется как норма Д. Причем, как всякая норма, наука может реализовываться только в ситуациях с контролируемыми условиями. Значит, в ситуациях с иными условиями не существует науки и всего того, что принято относить к науке, в том числе и представления о природе, т. е. сам объект природы, онтологию природы. Наука, таким образом, есть Д., объективно связанная с определенной ситуацией, а определенность ситуации задается культурно-историческими условиями, и только при соблюдении этих условий возможно объективное существование науки. Приходится допускать такие культурно-исторические условия, при которых науки объективно не существовало, когда не транслировались и, следовательно, не реализовывались нормы научной Д. Можно описать ситуацию, в которой нормы научной Д. не реализуются, хоть и транслируются, например, СССР в период диалектического материализма, лысенковской и мичуринской биологии. Культурная трансляция норм научной Д. не прекращалась, книги с описанием естественно-научного метода хранились в библиотеках, но в практической ситуации эти нормы не реализовывались. Объективно науки (биологии) в этой культурно-исторической ситуации не существовало, что не мешало накапливать эмпирические знания, выводить новые сор-

та растений. Объективно в этот период существовала иная Д., не научная. Таким образом, нормосообразность как условие объективности в онтологии Д. наполняется культурно-историческим смыслом. Сама объективность понимается и трактуется как культурно-историческая объективность, или конкретная ситуативность в культурно-историческом смысле. Одним из первых прецедентов разработки деятельностного подхода была культурно-историческая концепция развития психики Выготского, в которой решалась проблема объективности содержания психического и объективации психических процессов и психического развития как Д. Именно через такую объективацию разрешался знаменитый кризис в психологии, разразившийся в начале 20 в. (Вундт, О. Кюльпе, К. Бюллер). Поскольку объективность в онтологии Д. не предшествует Д., а является результатом объективации (т. е. самой Д.), то она не имеет завершенности, она всегда процессуальна. Объективность объектов Д. как завершенный результат присутствует только в конкретной культурно-исторической ситуации и реализуется в ней, но не исчерпывается ею. Поэтому воспроизводимость Д. как условие ее объективности дополняется принципом развития. Воспроизводство Д. необходимо для ее действительного существования, но недостаточно. В полной мере объективация Д. происходит в ее развитии или определяется развитием. Принцип развития в онтологии Д. двояким образом трактуется применительно к познавательной Д. и к Д. практической. В практической Д. принцип развития задается рефлексивным комплексированием требований целе-, причинно- и нормосообразности в схеме описания ситуаций прошлого, настоящего и будущего. В познавательной Д. принцип развития диктует введение генетического метода как дополняющего дедуктивные и индуктивные методы. Знания есть результат Д. познания, поэтому помимо содержательного оформления в понятиях и нормах знания должны браться в происхождении и становлении. Знание так же процессуально, как и все в Д., оно объективируется в генезисе и в развитии. Генетический характер знания является доминантой также и в методологии Поппера. Принципиальная незавершенность объективации знания дает возможность Попперу вводить принцип фальсификации в Д. научного познания как более фундаментальный, чем принцип верификации. Лакатос, развивая методологию Поппера, вводит в Д. познания научные программы как основу метода, необходимую для рефлексивного удержания принципа развития знания и его объективации. Деятельностный характер методологии

Поппера и научных программ Лакатоса позволяют преодолеть мистический смысл научных революций по Куру, который не смог выйти за рамки объяснительного психолинизма. Принцип развития в познавательной Д. определил программу построения содержательно-генетической логики (Зиновьев, Щедровицкий, Мамардашвили — см. Содержательно-генетическая логика) в Московском логическом кружке. В рамках этой программы деятельностный подход и онтология Д. разработаны наиболее полно, хотя всеобъемлющей аксиоматики подхода до сих пор не существует, что вполне согласуется с рефлексивным допущением принципиальной незавершенности знания и принципом развития самого подхода. Одной из задач в программе разработки содержательно-генетической логики ставилась необходимость разработки общей теории Д. Поскольку такая задача не может быть решена (см. выше), то рефлексия хода ее решения привела к трансформации исходной программы и пересмотру исходных подходов и онтологических оснований. В рамках разворачивания работ по программе построения содержательно-генетической логики была сформулирована подпрограмма исследования мышления как Д. (Щедровицкий, Н. Г. Алексеев). Основным результатом работ по исследованию мышления как Д. стала институционализация методологии как особой Д., объектом и предметом которой выступает сама Д. (см. СМД-методология). Впервые, после институционализации науки, предпринимается попытка организации новой Д., предметом и объектом которой становится философская категория с максимальным объемом понятия. Как естествознание — это система наук о природе, так и методология — это система наук о Д. Если в естественных науках научные предметы складывались и формировались несколько столетий, то методология вынуждена строить свою предметную структуру “здесь и сейчас”. Длительная история естествознания сформировала системные представления для описания природы и знаний в отдельных научных предметах, а методология начиналась с системной разработки научного предмета. Исследование мышления как Д. предполагает построение предмета науки о мышлении как Д., причем, принципиально нового научного предмета, деятельностного, а не натуралистического. Становление методологии в конце 1950-х совпало с периодом бурного развития системного подхода, и эти два направления разрабатывались синхронно, определяя друг друга, оформляясь в системо-деятельностный подход или системо-деятельностную методологию. Наложение системных представлений на онтологию Д. привело к переосмыслению функции самой онтологии в философствовании и в системе знаний. Онтология окончательно змансипировалась

от метафизики и утратила в методологии статус науки о сущем и существовании. Аксиоматика онтологии Д. (принцип отнесения знаний к разным объектам, рефлексия, принцип развития) предполагала пространственную многоплоскостную схематизацию предмета деятельностного знания, а системный подход обеспечивал средства для такой схематизации. Методологический предмет строился системными средствами как схема многих знаний через конфигурирование этих знаний. Сама Д. и предметы Д. представлялись в виде конфигураторов многих знаний, и эти конфигураторы стали трактоваться как онтологические объекты деятельностного подхода. А техника конфигурирования знаний понималась как онтологическая работа. Впервые онтологическая работа (в отличие от метафизических спекулятивных рассуждений) появилась в феноменологическом методе Гуссерля и строилась в рамочных техниках и феноменологической редукции. В системо-деятельностной методологии онтологическая работа была оснащена еще и системными техниками и методами. Системная формализация онтологии и основанная на конфигурировании знаний онтологическая работа позволили снять исходную внутреннюю противоречивость установки на построение теории Д. Онтология как философская наука о сущем и бытии ограничена аксиоматикой формальной логики. Формальная логика устанавливает обратно-пропорциональные зависимости между объемами и содержанием понятий субъекта и предиката суждений. Чем больше объем, тем меньше содержание понятия, чем больше объем понятия, тем чаще это понятие употребляется в качестве предиката логических суждений, и, соответственно, реже в качестве субъекта. Т. е. понятия с максимальным объемом почти никогда не употребляются как субъекты логических суждений, а значит, о них мало что можно высказать позитивного. Системный подход преодолевает эти ограничения формальной логики через большую формализацию. В первую очередь системный подход устраняет зависимость между содержанием и объемом понятия. Элементы системы бессодержательны, так же, как математические объекты. Элементы в системе — это функциональные места, в которые проецируется содержание как наполнение этих функциональных мест. Теория систем выполняет для онтологии Д. методологическую функцию, аналогичную той, которую выполняла математика для естествознания у Декарта, Ньютона и Лейбница. С другой стороны, конфигурирование онтологии Д. и теории систем в одном подходе может рассматриваться как аналогия с взаимодополнительностью Аналитики и Топики в философии Аристотеля, или методологическим принципом единства онтологий,

логики и теории познания в идеализме Гегеля. Хотя это не более чем межподходные аналогии, поскольку при определенном подобии методологических форм сами принципы наполняются совершенно иным содержанием. Эти содержательные различия ярче всего проявляются в дифференциации дисциплин. Дисциплинарная и предметная структура естествознания складывалась с 18 в., с одной стороны, как эмансипация знаний о теоретически или эмпирически выделяемых объектах, с другой стороны, как эмансипация соответствующих им методов. Теоретическая дифференциация осуществлялась по методологическому образцу Галилея (“Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки”). Каждый объект, выделенный теорией, потенциально становился предметом новой научной дисциплины. Теоретическое описание движения тел становилось специальной наукой: теория движения тел — динамика, теория движения газов — пневмодинамика, жидкостей — гидродинамика, электрических зарядов — электродинамика, элементарных частиц — квантовая динамика. Эмпирическая дифференциация задавалась “Новым Органоном” Ф. Бэкона. Живое изучается биологией, но живые растения — ботаникой, а животные — зоологией, причем рыбы — ихтиологией, а птицы — орнитологией, тогда как функционирование их организмов — физиологией, а строение тел — анатомией, единицы же строения тел — цитологией и т. д. Методическая и семиотическая дифференциация предметов характерна в основном для математики и формальных знаний (аналитическая геометрия, математическая оптика, структурная химия и т. д.). Вольф привязал неконтролируемую дифференциацию научных предметов и дисциплин к образовательной практике университетов, поставив в соответствие множеству научных предметов множество учебных дисциплин, что сдерживало центробежные тенденции в развитии науки вплоть до 20 в. Затем эта связь научных и учебных предметов утратила свою актуальность, что породило кризис воспроизводства Д. в самой науке и в образовании (гиперспециализация наук, информационный бум, “футурошок” по Тоффлеру). Принципиально иначе строится дисциплинарная структура в деятельностном подходе. Первой попыткой создания деятельностного предмета можно считать наукоучение Фихте. Фихте рассматривал науку именно как Д., а наукоучение строилось на рефлексивном отнесении знаний к объекту (“вещь в себе”), к субъекту (отсюда специальный интерес Фихте к проблематике Я), к Д. (“интеллигенция в себе”), причем, как объект, так и субъект Д. выводятся в наукоучении из нормативной Д. В наукоучении Фихте

в большей или меньшей степени нашла отражение аксиоматика деятельностной онтологии, за исключением того, что естественным образом не могло быть известно в начале 19 в. Другим прецедентом можно считать уже упоминавшуюся программу построения языкознания Гумбольдта, которая, несмотря на некоторые отклонения и периоды забвения, в целом разворачивается до настоящего времени. Но языкознание как деятельностная дисциплина это не набор грамматик и компаративистики, это разнесение знания по трем рефлексивно заданным пространствам: парадигматики, синтагматики и прагматики, с конфигурированием содержания этих пространств в комплексном знании о речи/языке. Именно необходимость конфигурирования знаний с различным онтологическим статусом изначально отличает деятельностные предметы и дисциплины от естественно-научных и натуралистических. Это отличает наукоучение Фихте от многих более поздних программ исследования научной Д. (социология знания Манхейма, частные методологии наук), где исследователи держались в рамках натуралистического подхода. В основании деятельностной дифференциации предметов и дисциплин лежит объективация типов Д., например, объективация проектирования — методология проектирования, то же самое для других типов Д.: исследование, программирование, дизайн, управление и т. д. Комплексирование традиционных наук, возникших в рамках натуралистического подхода, с деятельностными онтологиями приводит к их методологизации, к пересмотру и перетрактовке системы знания: например, экономика — маркетинг, натуралистическая кибернетика или теория управления — деятельностный менеджмент или методология управления (характерна в этом отношении эволюция теоретических представлений и практического самоопределения Р. Аккоффа, от кибернетики — к теории целеустремленных систем и, к практическому управленческому консультированию). Во второй половине 20 в. многие традиционные дисциплины эволюционировали в сторону деятельностного подхода через заимствование системных методов, внедрение теории систем до сих пор остается самым распространенным способом методологизации конкретных научных предметов. Медленность и непрограммность процесса методологизации современного знания объясняется сдерживающими факторами трансляции культуры и консервативностью образовательных институтов. Современная система образования и образовательная Д. построены как устойчивые технологии трансляции научного знания и натуралистического подхода и воспроизводства их в социокультурных ситуациях Д. Основным механизмом образовательных технологий,

от начальной школы до университетов, является научный предмет в форме учебного предмета. Современное образование как бы удваивается и дублируется: институциональные школы всех уровней вводят учащихся в мир природных знаний (натуралистические язык и мировоззрение овладевают поколениями учащихся), а над институциональной школой приходится надстраивать институты переподготовки к миру Д. В сфере образования с наибольшей остротой проявляется противостояние натуралистического и деятельностного подходов. Попытки преодоления зависимости учебных дисциплин от научных предметов предпринимались неоднократно. Например, в педагогике Дьюи, в рамках “метода проектов”, но он основан на философии инструментализма и прагматизма, а не на деятельностном подходе. Отменив натуралистическую предметность, Дьюи не предложил новой дисциплинарной структуры, поэтому метод проектов палиативен и сохраняет натуралистическое содержание образования. Собственно деятельностную педагогику (андрологику) развивают последователи Выготского, реализуя ее через замену сенсуалистического принципа наглядности принципом рефлексии, переходом от воспроизводства опыта к воспроизводству Д. и развитию мышления. Содержанием образования в деятельностной педагогике выступают содержательно-генетические формы мышления как Д., в которые рефлексивно включены знания, а не сами знания, умения и навыки. Сопоставление педагогики Дьюи и деятельностной педагогики обнаруживает принципиальное различие между деятельностным отношением и деятельностным подходом. Деятельностное отношение как техническая установка (“по-став”) в познании и мировоззрении встречались всегда в противовес созерцательному отношению или установке. Деятельностное и созерцательное отношения взаимно дополняют друг друга в различных подходах, в том числе в натуралистическом и деятельностном, но по-разному комплексуются и конфигурируются. В естествознании и натуралистическом подходе акцентируется созерцательная установка, однако переакцентировка на деятельностное отношение не меняет натуралистического подхода сама по себе, без смены онтологии природы на онтологию Д., без смены подходов к онтологическому отношению (“Природа не храм, а мастерская”, “Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача”) не может отменить познавательную аксиому о независимости природных явлений от наблюдателя, но снимает с наблюдателя ответственность за свои действия, приводит

к технократической безответственности. Конфигурирование знаний в онтологии Д. позволяет разместить созерцательное и деятельностное отношение как знание в соответствующие функциональные места в схеме объекта Д. Ярче всего несовпадение деятельностного отношения и деятельностного подхода обнаруживается в экологии. Экология как научная дисциплина сложилась в естествознании, но сконцентрировала в себе деятельностные отношения самых разных социальных субъектов и агентов Д. Глобализация техногенной цивилизации в 20 в. привела к инверсии отношения цивилизации (и культуры) к природе. С древних времен внешняя детерминация существования цивилизаций и культур представлялась квазиприродной. Аналогично трактуется она и в современных моделях традиционного общества. Позже форма и само существование цивилизаций и культур определялись природным окружением, ландшафтом. Самоочевидными были представления о дикой природе, окружающей природной среде. В 20 в. само существование “дикой” природы поставлено в зависимость от деятельности человека. Как не парадоксально это звучит, но в современном мире “дикая” природа может существовать только, когда культивируется человеком. Уже техногенная среда является окружающей для природы, а не наоборот. Осознание этого стимулировало деятельностное отношение к экологии, которая перестала быть просто научным предметом, но вылилась в широкое общественное и деятельностное движение. Сами экологические знания парадоксально противоречивы гносеологическому статусу феномена природы с ее законами сохранения массы, энергии, etc. Именно поэтому в экологическом движении не раз возникали руссоистские тенденции, направленные на возврат к “природе”, модернистские формы луддизма, возлагающие вину за разрушение природы на технику и технологический прогресс. Однако техника а-нравственна. Ответственность коренится в Д. людей. Проблема современной экологии и “зеленого” движения — в натуралистическом характере знания о природе, в котором отсутствует функциональное место для ценностей, целей и норм. Экология строится через объективацию этих целей и ценностей. “Дикая” природа в деятельностной экологии должна рассматриваться как рефлексивная норма и цель, а не как “вещь в себе”, существующая независимо от человеческой Д. На экологической конференции ООН по окружающей среде и развитию в 1992 был провозглашен императив устойчивого развития: “Мыслить глобально, действовать локально”. Все действия и так локальны, но могут приводить к неконтролируемым гло-

бальным последствиям. Проблема как раз в том, чтобы научиться мыслить глобально, причем мыслить в категориях глобальной Д., контролируя глобальные последствия локальных действий. На базе системоделятельного подхода конфигурирование мышления и Д. становится осуществимым, возникает транснациональные субъекты, пытающиеся реализовать этот подход. Выход таких транснациональных субъектов на глобальную проблематику Д. приводит к изменению мирового порядка. В доэкологическую эпоху мировой порядок определялся действиями национальных государств, суверенитет которых был локализован их территориями. Государства и до сих пор не в состоянии быть субъектами глобальной ответственности. Глобальную деятельностную ответственность в современном мире субъективируют транснациональные корпорации, всемирные организации государств (ООН, ЮНЕСКО, НАТО), общественные организации типа Римского Клуба. Субъекты глобальной Д. нуждаются в концептуальном обеспечении своей собственной Д. Требуются проекты и программы устойчивого развития и мирового сотрудничества, обеспечения современного уровня жизни для всех жителей планеты, при сохранении культурного многообразия, самобытности народов и хозяйственных укладов. Если до середины 20 в. субъекты мировой политики, как правило, финансировали собственные программы действий разнообразными концепциями натуралистического типа (марксистское учение об общественно-экономических формациях, геополитические схемы однополюсного мирового господства), то в настоящее время возникновение принципиально новых агентов, стремящихся к установлению “нового мирового порядка” (например, транснациональных корпораций), предполагает переосмысление прежних подходов и трансформацию последних на базе проектов и репертуаров деятельностной методологии. Такой переход выступает более адекватным современным мировым реалиям, нежели идеи мирного сосуществования и “общечеловеческих ценностей”. Онтология Д., системо-деятельностный подход и методологизация знания выступают как вариант ответа на культурный вызов современного мира, не претендуя на единственность, при сохранении подходного плюрализма. Главные теоретические подходы СМД-методологии, основанные на соответствующем онтологическом статусе понятия “Д.”, предлагают весьма перспективный и эвристичный язык описания человеческого общества 21 в. (см. СМД-методология, Мыследеятельность, Конфигурирование, Дисциплинарность, Творчество).

В. В. Мацкевич

ДЖАЙНИЗМ — одна из древнейших религий Индии, а также религиозно-философское учение. Д., как и буддизм, сформировался в рамках древнеиндийской астрально-лунарной мифо-хроно-поэтики. Джайны активно развивают ведийскую науку и философию, признают основные ценности брахманской психолого-возрастной этики (варна-ашрама-дхарма), исполняют основные брахманские обряды и церемонии (сансары), почитают многих брахманских богов, используют в своих целях популярный сюжет брахманской мифологической традиции (в первую очередь Махабхарату и Рамаяну), ведантистскую терминологию, ведийские и вишнуитские образы и символы (правда резко критикуя и реалистически объясняя метафоры). Часть джайнов придерживается вишнуизма. Но, как и буддизм (а отчасти и такие явления брахманизма как “Атхарваведа”, противопоставляемая остальным трем Ведам, и особенно, шиваитский и шактистский тантризм, опирающийся в первую очередь на Тантры, а не на Веды), Д. всех толков не признает ведийское шрути, связанное с ведийским календарным ритуалом и жертвоприношениями животных, отрицает бога-творца, претензии брахманов на господствующее положение, разрабатывает свою модель мифологии и философии, ввиду чего наряду с буддизмом и локальной (а иногда и тантризмом) относится индуизмом к “нигилистическим”, “неведийским” учениям (настика или авайдика). Джайны в то же время осуждают и локалы, акцентирующие только ценности земного существования, и критикуют философию буддизма, хотя ряд общих мифологических парадигм и первостепенное значение, придаваемое ненасилию (ахимсе) как условию высшей праведности, тесно сближает их доктрину с буддизмом и средневековым вишнуизмом, а крайний аскетизм, суровое отшельничество и монашеская жизнь — с некоторыми течениями шиваизма и шактизма. Д. никогда не преступал границ Индии, однако джайны утверждают, что их религия является всемирной (обращенной не только к людям, но ко всему живому) и более древней, чем арийская “вечная дхарма”. В качестве доказательства существования Д. в протоиндийский период приводятся, например, культ быка, изображенного на многих печатях, ввиду того, что первый учитель джайнов именуется Ришабгой (Быком). По джайнской легенде, Ришабха передал своей дочери Брахми знание 18 алфавитов, один из которых, названный в ее честь брахми, стал источником основных индийских шрифтов. Санскритское название религии “джайна-дхарма” (“учение победителей”) происходит от термина “джина” (“победитель”), т. е. тот, кто победил свою карму и вышел из круговорота жизни. В отличие от других индийских религий Д. мало известен на

Западе. Между тем, до середины I тысячелетия в Бихаре, Гуджарате, Ориссе он имел значение не меньшее, чем буддизм. Более тысячи лет это была одна из основных религий и в Южной Индии, оказавшая огромное влияние на Раштракутов, Хойсалов, Кадамбов и другие государства. Д., как и буддизм, был связан с великой эпохой расцвета индусской цивилизации и попытками преодолеть раздробленность страны и воссоздать всеиндийскую конфедерацию, память о которой сохранилась с протоиндийских времен как о золотом веке. Упадок, как в целом и упадок санскритского образования, был вызван внешним завоеванием. В 11—13 вв. мусульмане разрушили большую часть джайнских храмов. Сегодня в Индии приблизительно 3 млн. джайнов (0,5 % населения), проживающих в основном в Раджастхане, Бомбее, Бароде, Гвалиоре, Центральной Индии и Западной Бенгалии. Они — обычно торговцы и банкиры. Особенно известными являются марвари, происходящие из Раджастхана, но монополизировавшие торговлю в большинстве больших городов северной Индии. Зарождение Д. сами джайны связывают с именем Ришабхи, первого тиртханкара (“создателя протора” — брода, ведущего к другому берегу через океан бытия). Однако основателем вероучения считается 24-й тиртханкар Вардхамана (“Возросший”), прозываемый также Джинной (Победителем), Махавирой (Великим героем), Вирой (Героем), Ативирой (Сверхгероем), Санмати, Джнятапутрой, Натапуттой. Имя Вардхамана Махавира получил на 12-й день после рождения, ибо “к этому дню процветание государства достигло апогея”. Легендарная биография Вардхаманы во многих чертах схожа с жизнеописанием Будды. Он родился в 599 до н. э. (по другим данным в 540 до н. э.) и был сыном вождя джнятриков в племени личчавов, жившем в Вайшали. Его юность прошла в царском доме. Он женился на Яшоде, дочери царя Калинги (дигамбары отрицают это), и имел дочь. В 30-летнем возрасте, после смерти родителей, Вардхамана стал отшельником. Он долго бродил по Индии, участвовал в диспутах. Его главным оппонентом был глава секты адживиков Маккхали Госала. Он неоднократно совершал голодовки длительностью в несколько месяцев и почти постоянно пребывал в медитации, пока, наконец, по истечении 12-летнего срока не обрел высшее знание (кеваладжняна) в 557 до н. э. на десятый день лунного месяца вайшаха (май — июнь) и стал Джинной. Затем он начал проповедовать, создал общину последователей и до конца жизни распространял учение Д. Еще при жизни Махавира завоевал немалую популярность в северной Индии. Предполагают, что приверженцем Д. был Чандрагупта и внук Ашоки Сампрати. Махавира скон-

чался на 72-м году жизни в 527 или 468 до н. э. Махавира имел одиннадцать учеников, десять из которых умерли раньше него. Последний возглавил общину. Самая ранняя ересь была инициирована собственным зятем Махавиры еще при его жизни. Вскоре после смерти Махавиры произошли другие расколы, и в древней Магадхе появилось, по крайней мере, четыре секты. В правление Чандрагупты Маурьи главой общины джайнов стал Бхадрабуху (3 в. до н. э.), автор жизнеописания Махавиры. Во время 12-летнего голода он вывел джайнов в южную Индию, в окрестности горы Шравана Белгола. Согласно преданию, за ним последовал и Чандрагупта. Бхадрабуху умер, прибегнув к добровольной голодовке, Чандрагупта — двенадцатью годами позже. Оставшиеся в живых возвратились на север и обнаружили, что монахи, которые остались в Магадхе, более не соблюдают обет наготы и другие обеты. Их осудили как раскольников. Был проведен совет в Паталипутре (около 280 до н. э.) с целью примирения сект и объединения священных писаний. Раскольники стали именоваться шветамбарам (“облаченными в светлое, белое”). Их устав допускает и другие послабления, например, членство женщин в монашеском ордена и возможность спасения для них. Окончательный вид их канон приобрел на Совете в Валабхи (около 455 н. э.). Более пуританская секта дигамбаров (“облаченных сторонами пространства”) придерживается обета наготы, хотя ныне ему верны только святые — остальные носят одеяния, которые снимают во время приема пищи. Они презирают женщин, считая их самым большим искушением и причиной всех греховных деяний. Женщинам запрещено входить в их храмы, и они не могут рассчитывать на достижение святости. Секта сосредоточена в основном на юге Индии. У них нет Священного писания, а канон шветамбаров они не признают, настаивая на том, что первоначальный завет Махавиры утерян. В 5 в. Д. на юге был преобладающей религией. С 13 в. южноиндийский Д. стал клониться к упадку, а к концу 16 в. сдал свои позиции. Каноническая литература джайнов написана на пракрите. Светская же со 2 по 17 в. пользовалась как пракритом, так и санскритом. Наследие на санскрите включает биографии, драмы, грамматики, словари (толковые, ботанические и др.), медицинские, математические, историко-философские, этические, логические, полемические, риторические, музыкальные трактаты, оды, пураны, великие и малые поэмы, драмы, рассказы. Священные книги джайнов-шветамбаров называются Сиддхантой или Агамами. Они включают более полсотни работ с обширными комментариями. Тексты написаны частично на пракритах ардха-магадхи и шаурасени, частично на санскрите. Ка-

нон включает 41 сутру, 12 нираюкти (комментарии) и 1 махабхашью (большой комментарий). 41 сутра распадается на 12 анг (“частей”, 11 из которых считаются работами учеников Махавиры, а 12-я — сборником, включавшим, в частности, 14 пурва, “первых сочинений”, приписываемых Махавире, являвшихся ядром канона, утвержденного в Паталипутре в 3 в. до н. э., но утраченных уже к середине первого тысячелетия), 12 упанг (вспомогательных частей или “приложений”), 5 чхедов (подразделов), 5 мула (“коренных” сутр) и 8 пракирнаков (“разнообразных” сочинений, куда входит “Кальпа-сутра” Бхадрабуху и др.). В ангах излагаются основы мировоззрения, этики, этикета, дидактические истории и рассказы о святых. Окончательная кодификация канона Д. произошла на собрании в Валабхи (Гуджарат) в 5 в. К канону примыкают комментарии, научные, философские и теологические трактаты, различные сборники правил, уставов, проповедей, а также художественные произведения. Авторитетные тексты дигамбаров представлены более поздними шастрами (учебники) на пракритах и санскрите, разделенными на “четыре веды или науки”: “Пратхаману-йога” (исторические предания), “Каранану-йога” (космологические тексты), “Дравйану-йога” (религиозно-философские трактаты) и “Чаранану-йога” (этические и ритуальные предписания). Плодотворным джайнским философом, систематизатором и теоретиком школы дигамбаров, известным также под именем Падманандин, явился выходец из Южной Индии (1 или 3 в.) Кундакунда. Также Умасвати или Умасвами, писавшему на санскрите, приписывается около 500 работ, главной из которых является “Таттвартхадхилама-сутра”. По версии дигамбаров, он считается учеником Кундакунды. Первым систематическим изложением джайнской догматики, написанным на санскрите Умасвати, вероятно, в 1 в., принято считать “Таттвартхадхилама-сутра” (“Восхождение к смыслу понятий”) или “Дашадхья” (“Десятиглавие”) — текст, состоящий из 357 афоризмов, разделенных на 10 глав, — энциклопедию джайнской философии. Все школы Д. были заняты его комментированием (он был переведен на многие языки, включая русский). Значимым теоретиком Д. явился Харибхадра Сури — известный философ, логик, историк философии. Родился в г. Читракута (совр. Читторгарх) в Раджастане, по-видимому, в начале 9 в. в семье брахмана. Известен его комментарий на буддийский логический трактат “Ньяя-правешу” Дигнаги. Уже в зрелом возрасте он обратился в Д. Харибхадра приписывают 1444 работы на пракрите и санскрите. На русский

язык переведен его историко-фило-софский трактат “Шаддаршана-самуччая” (“Обзор шести мировоззрений”). Важны его труды по джайнскому йоге: “Йога-бинду” и “Йогадриштисамуччая”. Хемачандра (1089—1173) — известный джайнский писатель и ученый, прозванный Каликала Сарваджня (“Всеведущий века Кали”), родился в г. Дхандхука, недалеко от Ахмедабада. Это — самый плодовитый писатель среди шветамбаров. Легенда приписывает ему 30 млн. работ. Большой популярностью пользуются его “Йогашастра” и “Праманамиманса”. Амритачандра — известный дигамбарский автор раннего средневековья, почитаемый среди дигамбаров как писатель, комментатор, выдающийся философ и учитель. Он написал несколько комментариев к работам выдающихся дигамбарских авторов (Кундакунда, Умасвати), а также авторитетный трактат по этике “Пурушартха-сиддхи-упая”. Джайнские мифо-календарно-космологические схемы переключаются с брахманскими представлениями. В основе их лежит древнеиндийская наблюдательная астрономия и математика. Большинство современных сект признает великих богов индусского пантеона, чьи скульптуры иногда устанавливаются в джайнских храмах. Однако эти боги считаются ниже рангом, чем тиртханкары, и должны, как обычные смертные, работать над своим собственным спасением. Сегодня имеются вишнуитские и невишнуитские джайнские секты. Джайнские храмы, обычно построенные на вершинах невысоких гор, отмечены необычным кружевным декором. Согласно учению Д., Вселенная делится на мир (лока) и окружающее его бесконечное пространство, акашу. Лока состоит из трех (напоминая брахманское представление о три-лока) усеченных конусов или пирамид, образуя Локапурушу (“Вселенского мужа”), на уровне талии которого находится Мадхьялока, ниже — Адхалока, а выше — Урдхвалока (ср. изображение трипольского четырехрукого Титана из Петрен, сложенного также из трех треугольников). Обитатели мира состоят из растений, низших и высших животных, людей, обитателей ада, божеств и сиддхов (совершенных). Нижний мир по вертикали состоит из 7 слоев. В центре среднего мира лежит круглый континент Джамбудвипа (очевидно, планета Земля, несправедливо отождествляемая с Индией), в центре которого возвышается ось мира, гора Мандара или Меру. Вселенная существует вечно и развивается в рамках циклов (исчисленных в огромных цифрах, видимо, долей секунды), состоящих из периодов восхождения (утсарпини) и нисхождения (авасарпини), вечно сменяющих друг друга. Колесо времени имеет 12 “спиц” —

“веков” (месяцев); 6 из них относятся к “восходящему”, а 6 — к нисходящему полуобороту колеса. В нижнем и верхнем мирах располагаются четыре группы божеств: бхаванава-сины и вьянтара или ванамантара, божества, живущие в подземных дворцах; джйотишка — божества светил, обитающие между землей и верхним миром; вайманика — небесные божества, живущие в виманах (“самолетах”, созвездиях) верхнего мира. Светила — третий из четырех рядов джайнских божеств — включают солнца, луны, планеты, зодиакальные созвездия или “лунные дома” (накшатры), звезды. Солнца и луны являются правителями-индрами, в свиту каждой пары “солнце — луна” входят 38 планет, 28 созвездий и 66 975×1014 звезд. Все они вращаются вокруг горы Меру в драгоценных колесницах, влекомых тысячами божеств, имеющих на востоке облик львов, на западе — быков, на юге — слонов и на севере — лошадей. “63 замечательных мужа” состоят из трех групп небесных управителей “колеса времени” (солнечно-лунного календаря): 12 чакравартинов (“вращателей колеса”, полнолуний), 24 тиртханкаров (полумесяцев) и 27 дэвов (“светочей”, лунных стоянок). (Ади-Пурана — авторитетный текст джайнов-дигамбаров, содержащий жизнеописание 63 джайнских святых, был составлен в 9 в. Джинасеной, затем дополнен Гунабхадрой.) Триада “богов” — Баладэва, Васудэва, Пративасудэва — 9 раз появляется в числе “63 замечательных людей” (Шалака-пуруша) на каждом полуобороте “колеса времени” (Калачакра). Восьмая триада представлена знаменитыми по “Рамаяне” Рамой, Лакшманой и Раваной. “Замечательные мужи” происходят из вишнуитских родов Икшвакула и Харивамша, причем Баладэва является старшим сводным братом Васудэвы, а Пративасудэва — врагом последнего. Васудэва часто именуется Нараяной или Вишну, а Пративасудэва соответственно Пративишну. Конфликт между ними обычно состоит в том, что Пративасудэва захватывает большую часть Бхараты, из-за чего Васудэва идет на него войной и убивает его. Пративасудэва возвращается в ад за свои злодеяния, а Васудэва проводит остаток жизни в счастье и чувственных утехах. После смерти он также попадает в ад, а его брат Баладэва так горюет, что принимает монашество и достигает освобождения (мокши). В Д. 24 учителя, достигшие освобождения (мокши) и ставшие сиддхами, именуется тиртханкарами (“творцами проторов”). Они почитаются джайнами как высшие небожители, видимо, олицетворяя 24 половины синодического месяца; традиция наделяет каждого из них 34 благами свойствами. Двенадцать “вселенских царей” — Чакравартины — символизируют полную луну в 12 знаках солнечного зодиака и появляются в каждом

цикле вместе с тиртханкарами и дэвами. Джайны насчитывают астрономическое количество малых божеств, особенно в среднем мире, где божества есть у каждой горы, озера, реки, дерева, океана, поля и т. п. О них обычно не сообщается ничего, кроме имени. Джайны внесли заметный вклад как в метафизику и историю индийских философий, так и в эпистемологию и логику, этику и психологию. В центре джайнской религиозно-философской доктрины — экзистенциальная проблема: учение о пути к освобождению из круговорота рождений, которое может быть достигнуто обретением “трех сокровищ” (три-ратна): правильного мировоззрения (самьяг-даршана), правильного познания (самьяг-джняна) и правильного поведения (самьяг-чарита). Метафизика джайнов представляет собой, по выражению С. Радхакришнана, плюралистический реализм, характеризующийся множественностью субстанций и категорий бытия (татв), что некоторыми деталями сближает ее с ведийскими системами санкхья, вайшешика и с буддийской сарвастивада-вайбхашикой, а некоторыми другими элементами весьма напоминает диалектический материализм. Таттвы — это 7 (реже 9) онтологических и экзистенциальных категорий Д.: джива, аджива, асрава, бандха, самвара, нирджара и мокша. Джива рассматривается как одна субстанция, хотя отдельных джив много; остальные субстанции составляют адживу. Каждый объект — сочетание аджив (неживых элементов) и, по крайней мере, одной дживы (живой души). Таким образом, даже камни и металлы имеют души. Растения и деревья имеют по две дживы (по этой причине плоды предпочтительно должны собираться после их падения с дерева, а не срывать). Животные имеют три или больше джив. Джайнам позволено принимать в пищу только то, что имеет две дживы: воду и молоко, плоды, орехи и овощи. Вкусные остального ведет к нарушению основного закона ахимсы или “нехищности” и непричинения вреда. Джайны признают дуалистический принцип: дживе противопоставляется аджива. Аджива — атомарна и бессознательна. Джива — духовное непротаянное вечное начало — действует и испытывает последствия действий. Ее определяющим признаком является способность воспринимать, чувствовать (упайога), на высших ступенях развития — сознавать и совершать поступки. Дживами обладают не только люди, боги, животные и растения, но и скалы, камни, воды и другие природные явления. Дживы взаимодействуют с кармой (“действием”, законом причинно-следственной связи поступков), обретают тела и рождаются в этом мире в виде живых существ, попадая в круговорот сансары (“самодвижения”, перерождения). Мир состоит из джив и 5 видов адживы, неживо-

го: пространства (акаша); полевой “основы или опоры” (дхарма) движения в мире; “отсутствия основы” (адхарма) изменения скорости движения, отвечающей за “устойчивость” скорости или инерцию; вещества (пудгала) и времени (кала). Субстанции вечны и неизменны, все кроме вещества неделимо, не имеют формы и не ощущаемы. Первой из материальных субстанций является вещество (пудгала), неразрывно связанное с движением и бесконечным разнообразием качеств, состоящее из атомов (ану и параману) и их соединений (скандха) или молекул. Видоизменения вещества производятся комбинациями атомов “разного заряда” и их обусловленной временем непрерывной энергетической пульсацией. Вторая неживая субстанция — непрерывное и бесконечное пространство (акаша), условно разделяемое на участки (прадеши). В условиях “необязательного сжатия” одна прадеша, обычно вмещающая один атом, способна вместить атомы всего мира. Пространство беспредельно, но субстанции, обуславливающие возможность движения и неподвижности, заполняют только ограниченную его часть, видимый нами мир (лока). Все остальное пространство невидимо и называется “немиром” (алока). Дигамбары признают в виде пятой неживой субстанции время (кала), которое определяется как основа существования всех субстанций. Время подразделяется на “обязательное” (нишча) и условно-обиходное (вьявахара). Условное время применяется для исчисления определенного. Время в центральной части мира медленно пульсирует, обуславливая плавное чередование периодов прогресса и регресса. Вторая “драгоценность” Д. — “правильное познание” описывает средства познания (прамана) и точки зрения (найя). Джайны признают 5 видов познания: мати или обычное познание (восприятие, память, узнавание-понимание): тарка-индукция, анумана-дедукция), шрути (слово, описание), авадхи (ясновидение), мапах-парьяя (телепатия) и кевала (всеведение). Особую роль в эпистемологии Д. играла доктрина множественности (“точек зрения”. — М. М.) (анэканта-вада). “Учение о множестве”, предполагающее условность и неполноту всякого высказывания об объекте познания, представляет собой подробно разработанный диалектический метод. Учение формулируется в виде двух самостоятельных принципов: съядвады (“учения о предположении”) и наявады (“учения об отношении”). Действительность в Д. характеризуется “многогранностью”, которую не способен охватить отдельный ум. Ввиду многогранности и неоднозначности (анэканта) реальности следует отказаться от абсолютизации любой ее интерпретации. Все наши оценки и суждения, таким образом, неизбежно относительны, обусловлены временем и об-

стоятельствами, а также точкой зрения (найя). Любое высказывание о реальности может быть истинным только с определенной точки зрения. Существует множество точек зрения, следовательно, всякое высказывание относительно. Ввиду этого гипотетический метод (съядвада), основанный на предположении, является наиболее оправданным. Правильный ответ на любое суждение — съяд, т. е. “возможно”, или “съяд асти, съяд на-асти”, “возможно, так, возможно, не так”; или “да — нет”. Джайны далее считают, что утверждение “А” есть “В” не исключает возможность утверждения: “А” не является “В”, так как имеется множество точек зрения (даршана) на предмет, а именно, 7 или 353 (количество дней в неделе и в 12 синодических месяцах без одного дня). Полная истинность возможна только на уровне “цельного” (кевала) познания. Умозаключение джайнов носит ярко выраженную риторическую направленность и является расширением 5-членного вывода найя “для других”. Оно состоит не из 5, а из 10 элементов: тезиса, его уточнения, основания вывода, его уточнения, контртезиса, его опровержения, примера, возражения против него, его опровержения и вывода. Главным стремлением джайнов, как буддистов и индусов, является абсолютно безупречная жизнь, основанная на “трех драгоценностях” (правильном знании, правильном поведении и правильных усилиях), завершающаяся мокшей, освобождением с помощью Йоги (которая считается вершиной их аскетической практики). Она отличается от брахманской 8-членной йоги Патанджали, пожалуй, только большим вниманием к этическим и психологическим ступеням (пратьяхаре, дхаране, дхьяне и самадхи), которые особо подробно описаны в многочисленных пособиях. Освобождение живых от кармы, т. е. от пут материального мира и превращение живых в сиддха, возможно только для джинов, высших душ. Как у буддистов и индусов, у джайнов выделяются архаты (“достойные”), располагающиеся в социальной иерархии чуть ниже джинов; кайвалины, достигшие состояния кайвали (“исключительности”, “уникальности” или “целостности”), йати (аскеты), муни или “молчальники”, нагие ниргрантхи (“не связанные” страстью и собственностью), шраваки (миряне) и несколько других разрядов верующих. Каждый разряд имеет собственный набор обетов и собственный кодекс жизни. Уничтожение кармы может быть достигнуто через подвижничество, а предотвращение нового притока кармы обеспечивается строгой дисциплиной, предполагающей соблюдение многих обетов, основными среди которых являются: ненасилие, т. е. непричинение вреда всем живым существам (ахимса), правдивость (сатья), неворовство (астея),

целомудрие (брахмачарья), а также отказ от собственности и воздержанность от суетных привязанностей (апариграха). Эти правила являются основными и в брахманской йоге, и в брахманских дхармашастрах. Ненасилие — ахимса — одно из важнейших нравственных понятий и требований монашеской жизни предшественников Д., обязательное также и для всех школ индуизма, ориентированных на мокшу (кроме мимансы и некоторых сект тантры). Ахимса понимается как отказ от причинения прямого, опосредованного или косвенного вреда любому живому существу, даже микроорганизму. Гунастхана в Д. — это 14 ступеней духовного освобождения, предполагающих случайные проблески сознания, утверждение в правильном воззрении, осознание принятия учения, контроль над душевными состояниями, отказ от чувственных удовольствий, сострадание, полное принятие учения, соблюдение обетов, преодоление привязанности к миру, овладение телом и телепатическим познанием, преодоление сексуального желания, гнева, гордости, хитрости, алчности, подавление кармы, наконец, обретение абсолютного знания и абсолютного восприятия, достижение цельного знания, оставление тела и перемещение в мир Совершенных (сиддхи). Монахи в Д. соблюдают абсолютное целомудрие, отказываются от всех мирских удовольствий и собственности и предаются тапасу (“самообуздания”, или аскетизму с длительными голодовками, умерщвлением плоти), изучению писаний и размышлениям. Они не имеют права съесть в день больше 32 кусочков пищи размером с яйцо. Самоубийство с помощью медленного голодания рассматривается как духовный подвиг. Обеты понимались буквально и строго. Монахам не разрешалось заниматься сельским хозяйством, так как оно сопряжено с уничтожением растений и убийством насекомых и мелких животных в почве. Им предписывается строгая вегетарианская диета. Воду для питья надлежит процеживать, у рта — носить повязку, чтобы сохранить жизнь мелким существам, живущим в воде и воздухе. Монахи обычно носят чашу для подаяний, трость, дорожную метлу (чтобы сметать перед собой насекомых), с наступлением темноты и вообще не выходят из дому. Кешалунчана у джайнских аскетов означает удаление волос с головы, включая бороду и усы. В отличие от буддистов, джайнские аскеты не употребляют бритву и, в отличие от индусов, не отращивают волосы. Они выщипывают их. Миряне-джайны в целом ведут обычную жизнь, не отличающуюся от прочих индусов, преследуя три цели: разрешенные чувственные удовольствия в лоне семьи, богатство (которому от-

дается явное предпочтение, как и в “Артха-шастре”) и благополучие общества и государства. Воины, например, должны быть храбрыми и готовыми умереть за свою страну; царь должен заботиться о крепостях, войске, казне, министрах и оберегать граждан и их благополучие, строго наказывая преступников, предателей и врагов. Джайн-мирянин соблюдает только некоторые обеты (постепенно готовясь к старости, когда он может отречься от всего и сосредоточиться на достижении освобождения). Он обязан всегда говорить правду и воздерживаться от лжи и воровства; супруги должны соблюдать строгую верность в браке. Чувственное удовольствие не считается грехом; но нужно строго обуздывать запретные желания и насколько возможно культивировать безразличие к удовольствию и боли. Нужно ограничить свои перемещения, чтобы сократить количество искушений. К концу жизни джайн часто передает свою собственность детям, ближним родственникам или храму и посвящает себя размышлению и аскетизму. Обыватели также обязаны соблюдать периоды размышления и тапаса. Обрядовая жизнь джайнов-мирян и индусов отличается незначительно. Джайнские общины образуют особые касты в индусском обществе. Основу культовой практики джайнов составляет почитание тиртханкаров, паломничества и связанные с ними посты и праздники, часто совпадающие с общеиндийскими. Авашьяка — суть шесть ежедневных обязанностей джайна-мирянина: изучение (священных текстов), восхваление тиртханкаров, поклонение аскетам, покаяние в совершенных проступках, отказ от намерений совершать вредные действия, временное отречение от тела. Праги-крамана (“покаяние”) заключается в общественном признании своих грехов, выражении желания улучшиться и стать духовно чище. Грехи, совершенные ночью, признаются утром; в течение дня — вечером. В конце каждых двух недель имеет место более торжественное признание.

М. И. Михайлов

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) (р. 1934) — американский философ, автор неомарксистской концепции постмодернистской культуры, разрабатываемой в широком междисциплинарном поле (литературоведение, теория визуальных искусств, психоанализ, культурная антропология, критическая социальная теория). Основные сочинения: “Сартр: источники стиля” (1961); “Марксизм и форма: диалектические теории литературы 20 в.” (1971); “Тюрьма языка: критическая оценка структурализма и русского формализма” (1972); “Мифы

агрессии: Уиндхэм Левис, модернист как фашист” (1979); “Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт” (1981); “Идеологии теории: эссе 1971—1986” (1988); “Поздний марксизм: Адорно, или жизнеспособность диалектики” (1990); “Меты очевидного” (1990); “Постмодернизм, или культурная логика капитализма” (1991); “Геополитическая эстетика: кино и пространство в системе мира” (1992); “Источники времени” (1994); “Брежт и метод” (1998); “Культурный поворот: Избранные труды по постмодернизму, 1983—1998” (1998) и др. Среди наиболее существенных влияний на творчество Д. — неомарксистская традиция (Адорно, Альтюссер) и структуралистская методология (Леви-Стросс, А. Греймас). Научная биография Д. начинается в 1957 с преподавания французской литературы и сравнительного литературоведения и продолжается как обычная университетская карьера до конца 1960-х. Основная черта этого этапа — поиск альтернативы традиции позитивизма, господствовавшей в американской гуманитаристике. Первой фигурой, ориентирующей на целостный (“тотализирующий”), социально-критический анализ субъекта и социума в отличие от либерального рационально-эмпиристского подхода к культуре, для Д. становится Сартр. Два переплетающихся “биографических мотива” инициируют работы Д. — утопическое стремление выйти за пределы современного западного опыта субъективности (буржуазного эго) и воспроизводящей его массовой, потребительской культуры; особая чувствительность к новому (уже не “модернистскому”), “иному” (будь то архаические сообщества или советский кинематограф). Способность перевести эти мотивы в план теории, а в экзистенциальной ситуации “бытия-в-мире” (воплощенного в очень широкой культурной перспективе — от повседневности, архитектурного опыта или экономической жизни до сопереживания “великим стилям” литературы) открыть трансцендирующее ее социально-историческое измерение — характерная особенность того, что можно назвать “феноменом Д.”. Первый опыт в направлении разработки собственной концепции современной культуры (культуры “после модерна”) — статья “Метакомментарий” (1971). В опубликованной в том же году книге “Марксизм и форма” Д. предлагает основные тезисы своей интерпретативной модели культуры. Этапными в разработке данной модели можно считать работы “Политическое бессознательное” и “Постмодернизм”. “Всегда историзируй!” — таков общий пафос концепции Д. “Историзировать”, в первом приближении, — значит рассматривать текст в его исторической перспективе, что является необходимым условием его адекватного понимания. Первоначально для Д. объектом интерпретации выступало литературное произ-

ведение. По мере разработки концепции в предметное поле анализа вовлекаются и другие “тексты” культуры — архитектурные, живописные, кинематографические. Интерпретация текста в связи с его историческим контекстом, по Д., не является вариантом социологии литературы, выявляющей то, каким образом социальные факторы и типы представлены в том или ином произведении искусства. Д. называет диалектическим такой подход к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, с другой, эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту. Диалектическое мышление для Д. также заключается в том, чтобы описать “место” предельно конкретного (“экзистенциального”) не как невыразимое ядро индивидуальности, но как медиативную функцию между измерениями реальности различной общности — структурой литературного произведения, организацией социальной группы, отношением языка к своим объектам, способом разделения труда и т. д. Историческая перспектива, в которую Д. помещает интерпретируемые им тексты, — перспектива развития капиталистического общества, подразделяемая на три этапа: национальный капитализм (17 — середина 19 вв.), монополистический капитализм (конец 19 в. — 1960-е), мультинациональный капитализм (с 1960-х). Соответственно этим трем этапам в эстетическом аспекте выделяются три больших стиля — реализм, модернизм и постмодернизм. Реализм, по Д., — время целостной, единственно возможной Картины мира. Искусство реализма подчиняется требованию эпистемологической истинности, стремясь быть способом познания мира. Модернизм — время картин мира, когда право считаться целостной аутентичной картиной мира оспаривается в напряжении ряда “систем видения” (экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т. д.). Искусство модернизма (или “разнообразные модернизмы” Ш. Бодлера, Э. Мане, Г. Малера, М. Пруста и др.) отрицает эпистемологические притязания реалистического искусства. Ведущим его принципом, по Д., становится требование “выразительности”, выражения в искусстве авторского видения мира. Доминирующие категории модернистского искусства — стиль, индивидуальный субъект, автономность искусства и автора. Постмодернизм характеризуется непредставимостью Картины

мира как таковой, невозможностью целостного видения мира и авторского стиля. Для интерпретативных операций в этой перспективе Д. предлагает терминологический комплекс, узловым пунктом которого становятся следующие понятия (находящиеся у Д. в постоянном взаимодействии): история, текст, повествование, тотальность, репрезентация. История это, прежде всего, прошлое. Бытие в настоящем прошлого культуры — это та “мистерия”, ключ к пониманию которой, по мнению Д., дает нам марксизм. История в марксистских терминах — последовательность способов производства и соответствующих ей социальных формаций. Драматическим нервом этой истории является “единственная фундаментальная тема”, “единственный необъятный неоконченный сюжет” обретения коллективного единства и свободы в борьбе со слепой внешней силой (природой, угнетателем). История — это и смысловое измерение настоящего, непрямой способом схватываемый смысл настоящего, в той мере, в которой настоящее выявляется как форма восприятия Истории (с позиций “метacommentария” бартовское видение “Сарацина” Бальзака как дробного множества отдельных кодов свидетельствует, скорее, о фрагментированности мира, к которому принадлежит позиция наблюдения самого комментатора-критика). Таким образом, понятие Истории предстает как единство двух содержательных уровней: истории как внешнего социально-экономического бытия людей, в смене своих типов во времени и как внутренней формы опыта (обыденного, эстетического, философского и т. д.) обитателей данного времени. История — эта та субстанция социальности, которая одновременно является формой организации опыта индивида. В этом двуединстве история становится парадоксальным, непредставимым концептом. История — это мыслимость мыслимого, горизонт нашего знания — форма нашего мышления. Подобно понятию Реального у Лакана, она определяется Д. существенно негативно: история это то, что не в состоянии мыслить индивид, находящийся в рамках истории, ибо это есть то, как он мыслит. Мыслить исторически (“историзировать”) — это, согласно Д., такая попытка заглянуть за изнанку понятия, попытка мышления мыслить против самого себя, которая приводит не к неограниченному иррационализму (как ошибочно, по мнению Д., полагает Хабермас), а к подлинной диалектике. Текст в самом общем плане — феномен, который нужно объяснить (произведение искусства *par excellence*). В более специальном смысле — структуралистский феномен, продукт “текстуальной”, “антиэмпирицистской” революции, совершенной структурализмом. Понятие “текста” смещает анализ с эмпирического, изолиро-

ванного объекта на его конституирование в качестве такового в отношениях к другим подобным объектам (таким “социальным текстом”, например, являются классы). Текст в другой ипостаси — это артикулированная История. В этом значении понятие текста синонимично понятию повествования (*narrative*). Повествование это способ приведения реальности, состоящей из различных измерений, “темпоральностей” (природно-биологические микро- и макро-ритмы, время повседневности, экономические циклы, большие ритмы социальной истории) к единой форме. Гетерогенные временные порядки сводятся синтаксическими структурами, сюжетными схемами, жанровыми конвенциями в связанное, интеллигибельное целое. Политическая сфера, индивидуальное желание, социальная текстура, уникальность художественного акта — все эти различные измерения человеческого бытия в повествовании “непредставимым образом” сосуществуют. Интерпретация как анализ конкретного текста, по мысли Д., неявно стыкуется с историографией как рефлексией над повествованием вообще. Повествование рассматривается Д. как “главная функция или инстанция” человеческого мышления, конститутивный для всей культуры процесс. Оно служит местом взаимоконвертации Истории и текста, удерживая в себе значения и Истории как совокупной событийности, Реального (*History*), и истории как частной последовательности событий (*story*), и истории как формы описания событий (сюжетный текст). История не есть текст. Но, с другой стороны, по Д., история доступна для нас только в “текстуальной форме”. История подвергается “предварительной текстуализации” или “нарративизации” — и это единственный путь доступа к ней. Реальное, История не существует в качестве автономной инергентной субстанции, дистанцированной от текста, она вплетается в текстуру произведения искусства, приобретая тем самым актуальность для нас. Мы проживаем историю в форме повествования, асимптотически приближаясь к Истории, но не касаясь ее непосредственно. При разработке соотношения “история-текст” Д. опирается, в частности, на критику гегелевской (и “вульгарно марксистской”) модели культурной детерминации (“экспрессивной каузальности”) со стороны Альтюссера. Исходя из этой критики, Д. считает, что тексты культуры не являются производными некой детерминирующей, предсуществующей инстанции (“духа времени” или “базиса”). Культурная детерминация, по Д., имеет логическую форму “структурной каузальности”, в которой структура — это такая комбинация элементов, где нет ничего внешнего ее эффектам. Структура целиком присутствует в своих эффектах. “Структурная причина” является от-

сутствующей в том смысле, что она оказывается имманентной своим следствиям. “Отсутствующая причина”, по Д., это еще одно определение Истории как целостной синхронной системы социальных отношений или “социальной тотальности”. Феномены культуры должны интерпретироваться не в свете детерминированности каким-либо культурным уровнем или областью, но как эффекты системы взаимоотношений между всеми культурными стратами (экономической, политической, эстетической и т. д.). Представление о “социальной тотальности” вводит еще один смежный термин концепции Д. — понятие репрезентации. Для Д. репрезентация это отношение не столько между опытом и его идеальным отражением, присутствующим и отсутствующим, субъектом и объектом. Логическая структура репрезентации это отношение между всеобщим и единичным. В социологической перспективе абстрактная диалектика всеобщего и особенного переписывается в терминах общества и индивидов. Базовым в интерпретативной модели Д. является то, каким образом феномены индивидуального порядка репрезентируются на уровне “социальной тотальности”. Индивидуальное обретает смысл, свое бытие, будучи репрезентированным в форме всеобщего, занимая свою структурную позицию в системе социальных отношений. Органическая коллективность или модус дистанцированности от нее выступает фундаментальным смыслопорождающим фактором культуры. Репрезентативный критерий обозначает глубинную логику исторического развития западной культуры. Репрезентация не является принципиальной проблемой в реалистическую эпоху, когда степень включенности индивидов в коллективные формы жизни делает возможным для последних более или менее интенсивный опыт социальной тотальности. Ранний капитализм в этом смысле лишь удерживает в себе уходящие черты по настоящему реалистическим традиционным, архаическим обществам. На стадии модернизма процессы “рационализации” общества (специализации экономических и социальных функций, автономизации “эго”) развиваются до степени фундаментальной проблематизации, кризиса репрезентации, когда индивид не видит себя в качестве элемента органической целостности и воспринимает социум как аморфную, внешнюю, враждебную стихию. Проявления этого кризиса, по Д., — различные “формализмы” (соссюррианская лингвистика, русская формальная школа, структурализм), автономизирующие язык и элиминирующие из него измерение истории (диахронии); экзистенциально-эстетическая драма великих стилей “высокого мо-

дерна” (середина 20 в.), с их опытом трагического одиночества, отчуждения и а-коммуникативности. Постмодернизм характеризуется негативным снятием самой проблемы репрезентации (модернистского нарастающего напряжения и расхождения между индивидом и социальной тотальностью) за счет окончательного разрыва социального и индивидуального, краха репрезентации (вместе с распадом, фрагментаризацией как социума, так и субъекта). Драма репрезентации разрешается иронией в отношении любых форм всеобщности, игровым перебиранием индивидуального (“скольжения по цепям означающих”) при отказе от подведения его под какую-либо общность, которая придавала бы индивидуальному смысл. Постмодернизм в теории (от Куна и Рорти до Лиотара и Деррида), по мысли Д., это состоявшийся позитивизм, при котором ориентация на факты, единичное, вероятное приводит к неограниченному релятивизму и а-методологизму в “науках о культуре”. По Д., базовая тенденция капитализма может быть обозначена как товарное овещствление (commodity reification). Реификация характеризует такой способ производства, в котором происходит замещение потребительской стоимости стоимостью товарной и превращение в товарную стоимость любых проявлений социальной жизни. Смежный аспект реификации — фрагментаризация всего социального поля и трансформация субъекта в самозамкнутую монаду, лишенную своих органических связей с социальным окружением. Данный тезис является центральной марксистской составляющей концепции Д. Модус репрезентации социальной тотальности определяется способом производства, которым задается культурная доминанта. Д. принимает возможность существования следующих исторических типов культурных доминант — магическое повествование (племенной строй), родство (неолитические сообщества), религия (азиатский способ производства), античная модель гражданства (рабовладельческие общества), личное господство (феодализм). Не вдаваясь в анализ последних, Д. концентрируется на том историческом отрезке западной культуры, доминантой которого является товарная реификация. То, что производится в рамках исторически определенного способа производства — не столько предметы, сколько форма субъективности и социальных отношений. Товар как форма, для Д., это интерпретативный ключ ко всем продуктам абстрактной мысли капиталистической культуры. Форма мышления не является имманентной данностью, но привносится извне, из соответствующего исторического способа производства. Для пояснения этого положения Д. об-

ращается к Адорно и к его критике представления об идентичности. В традиции западного мышления идентичность понималась как вневременное условие производства значения: логическая идентичность как принцип самождественности понятия, психологическая идентичность как единство индивидуального сознания, эпистемологическая идентичность как единство субъекта и объекта в актах познания. Д., вслед за Адорно, аргументирует в пользу тезиса о том, что идентичность — это социальная судьба исторического человека, сама генерируемая капиталистическим способом производства. Совершенный модус идентичности — понятие — является отлитым по форме товара (меновый стоимости), в производстве которого и кроется тайна приписывания вещам абстрактной тождественности, стирания их качественного бытия. Товарное производство, деньги, рынок рабочей силы, разделение труда, по Д., выступают в качестве первичных факторов как производства идентичности, так и всех ее проявлений. Производство мира всеобщей эквивалентности на практике обуславливает производство абстрактного значения в теории. Критика понятия идентичности раскрывает последнее как дополнительное к понятию тотальности. Тотальность становится позитивным решением проблемы идентичности. Идентичность, по Д., должна быть снята через ее понимание в качестве “репрессированной тотальности”. Для осуществления данной процедуры Д. разрабатывается оригинальная концепция негативной герменевтики, трактующей отношения текста и контекста (истории) не в терминах отражения или гомологии, но в динамическом ключе как отношения вытеснения и компенсации. Негативная герменевтика эксплицирует Историю (как тотальность в себе) в формах ее отсутствия. Отсутствующая тотальность при капитализме, по Д., вписывается в форму произведения искусства. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается к нам в формальном плане (оказывающемся существенно содержательным). Такова, упрощенно, двойная вытесняющекомпенсирующая процедура, детектируемая в текстах модернизма, содержательно повествующих об изолированности и а-историчности, но формально представляющими собой органическое единство стиля как утопический знак тотальности, Истории. Для комплексной реконструкции уровней исторического значения текстов западной культуры, фундаментальным горизонтом которой становится уровень репрезентации социальной тотальности, Д. предлагает трехуровневую интерпретативную модель. На первом уровне (в соответствии с леви-строссковским анализом мифа) отдельный текст рассматривается как символический акт, предлагающий воображаемое разрешение реального социального

противоречия, неразрешимого в данном историческом контексте (например, противоречия между потомственной аристократией и капиталистически предпринимателями в произведениях Бальзака). Уже на этом уровне текст, по Д., парадоксальным образом вызывает к жизни ту ситуацию, на которую он, в то же самое время, является реакцией. Он “артикулирует”, “текстуализирует”, “реорганизирует” ситуацию (бессознательное напряжение) так, что в эстетическом акте языку удается “втянуть” Реальное в свои структуры (строящиеся по предложенной Греймасом модели семиотического квадрата). Таким образом, конфигурация “политического бессознательного” считается с поверхности текста (формальных свойств его организации). На втором уровне объект анализа — социальный дискурс, по отношению к которому отдельное произведение рассматривается как один из возможных индивидуальных речевых актов. Предмет анализа — “идеологема” (социально-эффективный символ), минимальное классовое высказывание о своем “типаже” (character) как противостоящем другому “типажу”. Текст как дискурс обнаруживает свою диалогическую структуру, существенной характеристикой которого является его антагонистический, идеологический, классовый характер. Противоречие на первом уровне было “одноголосным” и привязанным к конкретному произведению. На втором уровне оно становится диалогичным и понимается как частный “символический ход” в общей стратегической конфронтации классов (так, например, народная сказка как “форма” может быть адекватно понята как попытка систематического подрыва аристократического эпоса). Дискурсивный “голос” также не есть самостоятельная внетекстуальная реальность, он актуализируется как оформленный групповой интерес именно в эстетическом, текстуальном плане. На третьем уровне в тексте выявляется присутствие Истории как динамики способов производства. Это уровень “идеологии формы”, дешифрующей конфликтующие импульсы формальной организации текстов в качестве конфликта различных способов производства, культурных доминант. Здесь, применительно к капитализму, схватывается конститутивное присутствие в тексте товарной формы и производящего ее реифицированного социума. Этот последний интерпретативный горизонт является, по Д., “нетрансцендируемым пределом” наших интерпретаций текстов и нашего понимания вообще. Постмодернизм в социально-философском плане это состояние западной культуры, когда базовая тенденция капитализма развивается до своего логического предела, чистой формы, считает Д. (в отличие от теоретиков “постиндустриального общества”, усматривающих в нем новый посткапиталистичес-

тический этап развития западной культуры). На постмодернистской стадии товарная реификация захватывает последние “неколонизированные” территории — искусство как очаг модернистского сопротивления логике капитала, Бессознательное и Природу. В эпоху масс-медийного, потребительского “позднего капитализма” завершаются процессы модернизации, аккумуляции природы. Анонимные силы транснационального капитала распространяют как номенклатуру товаров, так и саму форму товарного производства в глобальном масштабе (на страны третьего мира). На этапе позднего капитализма распадается классический субъект (или идеологическая иллюзия классического субъекта). Кризис историчности на уровне субъекта выражается, по версии Д., в том, что последний утрачивает способность организовывать свое прошлое и будущее в виде связанного опыта. Д. делает предположение, что сама персональная тождественность субъекта является эффектом определенного временного упорядочивания прошлого и будущего относительно некоторого организующего центра настоящего. Д. описывает постмодернистского децентрированного субъекта в терминах лакановско-делезовской модели шизофрении: субъективность позднего капитализма характеризуется утратой смысловой связи с озабочаемым (историей) и разрывом цепи означающих. Поэтому постмодернистский шизосубъект замыкается в переживании чистых материальных означающих или бесвязной серии точечных, дрейфующих моментов настоящего (“интенсивностей”). Трагически-напряженной чувствительности модернизма с ее невротико-истерическими экстремумами в качестве превалирующих форм культурной патологии сменяется “угасанием аффекта”, вялотекущей шизофренической эйфорией по поводу серий поверхностных, глянцево-красочных картинок (Энди Уорхолла, MTV и т. д.). В пределе любой феномен культуры позднего капитализма становится собственным образом, плоской “картинкой”, имиджем, “симулякром” (копией без оригинала) — точным слепком товарной формы. Мир постмодернизма — мир поверхностей без глубины и диффузных, лишенных дистанций и традиционных членений “гиперпространств”, в которых становится проблематичной сама возможность ориентировки, считывания определенного пространственного синтаксиса (что практически буквально демонстрирует архитектурный постмодернизм). Модернистская метафизика временности, длительности вытесняется постметафизической пространственной метафорикой. Чувство историчности деградирует к специфической постмодернистской ностальгии, довольствующейся римейками и стилистическими подделками. Постмодернистская теория маркирована уходом со сцены пара-

дигматических “глубинных моделей” гуманитарного знания — диалектической модели явления и сущности, психоаналитической модели явного и вытесненного, экзистенциальной модели неподлинного и подлинного, семиотической модели означающего и означаемого. Вместе с распадом классического субъекта постмодернизм знаменует собой конец стили в искусстве. Исчезают как великие стили модернизма, так и стилистическая цельность произведения искусства. Эстетическая продукция децентрированного субъекта — гетерогенные агрегаты цитат и фрагментов, не объединяемые общим повествовательным принципом. Эстетической доминантой постмодернизма становится “пастиш” (pastish) — пародия, которая не отсылает к какому-либо оригинальному стилю, которая лишена своей иронической силы и функции обозначать от обратного исчезнувшую языковую норму (как следствие исчезновения сколь-нибудь значимого коллективного проекта). Произведение искусства “коммодифицируется”, квантифицируется в товарно-стоимостном плане (как ценность голливудского фильма измеряется кассовыми сборами), непосредственно встраиваясь в “высокие технологии” позднего капитализма. Видение современной культуры в концепции Д. не является, однако, исключительно пессимистическим. Фундаментальный утопический импульс обретения группового единства, органических форм коммуналности несмотря на все формы отчуждения и вытеснения остается для Д. неизбывным горизонтом Истории. Парадоксальным образом постмодернизм содержит в себе потенции выхода за пределы капитализма. Децентрация классического буржуазного субъекта расчищает путь к обретению “новой логики коллективности”, новой (или нео-архангелской) коллективной субъективности. Типологическая схема Д. приобретает завершенность с включением в нее наряду с тремя перечисленными историческими этапами “четвертой возможности”. Это возможность своеобразного пост-постмодернизма, в котором тотальность обнаруживает себя в таком интегрированном обществе, где всеобщее для индивида это не просто имя, но приоритет в смысле средневекового “реализма”. В этой утопической перспективе социальное целое переживается индивидом непосредственно (а не опосредованно в эстетической форме), а культурной доминантой является “коммунальная ассоциация”. В итоге типологическая схема на макроуровне (реализм, модернизм, постмодернизм, “четвертая возможность”) повторяет интерпретативный семиотический квадрат с четырьмя медиативными формами, вступающими между собой в подобные логические отношения контрастности, контрадикторности и дополнительности. Для того, чтобы “четвертая возможность” стала дей-

ствительной, чтобы вернуть социальным отношениям их коммуналную, нерейфицированную природу, Д. сначала призывает к социальному действию по изменению ситуации, затем выдвигает менее практическую идею культурного “картографирования” мира позднего капитала. В любом случае задача интеллектуала, по Д., при интерпретативной работе отдавать себе критический отчет как об историческом измерении текста, так и о собственной исторической позиции. Помимо преподавательской и исследовательской деятельности Д. выполняет редакторскую работу в журналах “Social Text”, “South Atlantic Quarterly”, “Minnesota Review”, является соредктором книжной серии “Post-Contemporary Interventions”.

А. А. Горных

ДЖЕМС (ДЖЕЙМС) (James) Уильям (1842—1910) — американский психолог и философ, профессор (преподавал, в частности, анатомию и физиологию) Гарвардского университета (1889—1907), основатель прагматизма. Основные сочинения: “Принципы психологии” (1890), “Великие личности и их окружение” (1890), “Нравственная жизнь и философ” (1891), “Воля к вере” (1896), “Многообразии религиозного опыта” (1902), “Существует ли сознание” (1904), “Моральный эквивалент войны” (1904), “Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления” (1907), “Плюралистическая Вселенная” (1909) и др. Прагматизм, благодаря усилиям Д., стал самой известной американской философской школой начала 20 в. “Прагматизм, — утверждал Д., — самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому... Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это обозначает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод”. В центр своей философии Д. помещал личность с ее интересами, заботами, переживаниями. Метафизика Д. основывалась на идее плюралистической многоформности действительности. “Плюралистическая Вселенная” у Д. не замкнута, незакономерна, это “царство случая”, “великий цветущий, жужжащий беспорядок”. Ее невозможно описать какой-либо целостной логической системой. “Радикальный эмпиризм” Д. предполагал, что “опыт и реальность составляют одно и то же”, а дух и материя (мысли и вещи,

по Д.) различаются лишь функционально. Субъект созвучно собственным интересам выделяет вещи волевым усилием из “потока жизни” — непрерывного потока сознания. Сознание у Д. — “это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за это, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием “души” в воздухе философии”. Не имеется “никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них”. Это первовещество, по Д., — “чистый опыт” (“непосредственный”, “нескончаемый” жизненный поток, представляющий материал для нашего “последующего отражения”, для “наших рефлексий”). Данный принцип нередко именовался “нейтральным монизмом”: вещество мира — не дух, не материя, а нечто, предшествующее и тому, и другому. Познание — частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. “Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами постольку, поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем... идея истинна, если оперирует с уверенностью, упрощая и экономя наши усилия”. Истина — это процесс верификации полученного знания в контексте его реальной общественной эффективности. Субъект-объектное отношение — производное от него: опыт, согласно Д., не имеет внутренней двойственности. Эта неделимая порция опыта может выступать в одной ситуации — познающим субъектом, в другой — познаваемым предметом или явлением. Мысли являются некоей функцией (“быть сознательным”) познания. Д. пытался создать “последнее, наиболее объективное и наиболее субъективное мировоззрение”. Согласно Д., сознание расчленено и имеет целесобразную структуру. Люди часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Отсутствие и выбора, и действия — тоже решение. Религиозная жизнь, как и любая духовная, по Д., не подлежит редукции. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт, расширяя сферу воспринимаемого и постигаемого им. Религиозный опыт должен быть очищен от понятия греха: “...не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достой-

ным именем Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для простого верующего”. Религия у Д. — постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и культа науки. Д. — один из немногих философов, четко указавших в самом начале 20 в. на всеразрушающую силу идеологического абсолютизма и пагубность авторитаризма. В книге “Воля к вере” Д. писал: “...вспомните Зенона и Эпикура, Кальвина и Пэли, Канта и Шопенгауэра, Герберта Спенсера и Дж. Г. Ньюмэна и представьте себе, что они — не просто поборники односторонних идеалов, но учителя, предписывающие нормы мышления всему человечеству, — может ли быть более подходящая тема для пера сатирика?.. Мало того, представьте себе, что такие индивидуалисты в морали будут не просто учителями, но первосвященниками, облеченными временной властью и имеющими право решать в каждом конкретном случае, какое благо должно быть принесено в жертву и какое может остаться в живых, — это представление может прямо привести в ужас”. Социальным измерением плюралистического прагматизма Д. выступила демократия американского образца, а сам его прагматизм, основанный на ценностях опыта гражданина демократического общества, — единством религиозной интуиции, философского познания и соответствующей политической идеологии. (Не удивительно, что первый немецкий перевод “Многообразия религиозного опыта” Д. вышел без главы, в которой автором была предпринята попытка обоснования политеизма.) Непреходящая значимость понимания “истины по Д.”, когда вместо осуществления теоретического постижения мирового порядка была предложена ориентация на поиск наиболее эффективных репертуаров социальной организации и институализации общества, видится в конце 20 в. все же в том, что в границах его “плюралистической вселенной” — столько же центров организации, сколько самосознанных волей.

А. А. Грицанов

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875—1944) — итальянский философ, неогегельянец, основатель “актуального идеализма” (“актуализм”). Преподавал в Неаполе и Палермо. Активно участвовал в интеллектуальной жизни Италии, занимая в ней доминирующие позиции. Друг и оппонент Кроче, разошелся с ним по политическим мотивам. Поддержал режим Б. Муссолини, некоторое время был министром просвещения. Казнен в 1944. Основные работы: “Реформа гегелевской диалектики (1913); “Общая теория духа как чис-

того акта” (1916); “Система логики как теория познания” (1923); “Актуальный идеализм” (1931) и др. Пересмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Д. приходит к выводу о необходимости выведения природы из нашей мысли, в которой реализуется “Я”. Признает исходным акт мышления “моего Я” (конечного субъекта, отличного от “эмпирического я”), направленный на познание бесконечного “универсального я” (“абсолютной субъективности”), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику “мыслимого”, отражающую “помысленную мысль”. Неотходима же диалектика, схватывающая “мыслящую мысль”. Субъект — это всегда “мыслящая мысль”, наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определенные собственной доктрины как “актуализма”, а позиции субъекта как “активизма”. Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым импульсом. Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых “идеализациях”, выступает “трансцендентальное я” как неизменное вечно сущее. Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Д. В написанной им философской части статьи “Фашизм” (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии, фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, — тоже “внутри”, а не “между” людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать “настоящую демократию” как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы. Таким образом, реальность есть акт, т. е. “мыслящая мысль”, полагающая самое себя как “мысль помысленную”, т. е. прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка. Субъект постоянно находится в развитии и к нему не может иметь отношения “помысленная мысль” как “ставшая” и “выпавшая” из процесса развития. (В этом отношении Д. отстаивает принципы абсолютного имманентизма). Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. “Абстрактность философии растворяется в определенности истории”. Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль

и жизнь. Неотрефлексируемая же жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Д. во многом следует за Вико, выдвигая тезис “вечной идеальной истории” как последовательного порождения предметного мира из “трансцендентального я”. Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда ни есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся. Другое противоречие — это противоречие между сознанием (акт во времени, т. е. ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, т. е. возвращающий всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности). Диалектика как логика “мыслящей мысли” исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики “помысленной мысли”, исходящей из закона тождества мысли самой себе. Отсюда критика Фихте, у которого принцип Я остался “неспособным породить из себя Не-Я”, и Гегеля, исходящего из “помысленной мысли” как предпосылки “мыслящей мысли”, т. е. идеи (мысли, понятой как объект). “Идеализм, который я называю актуальным — переворачивает, — отмечает Д., — гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но — природу и логос — из мышления, причем, мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я”. Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс “идеализации” самого себя. Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит из факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания факта. Акт свободен и изначально неопределен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждении частной субъективности) и в религии (как элиминирующей, по сути, субъект и “превозносящей объект”). Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве “универсального Я” и непроявленность “моего Я” в религии.

В. Л. Абушенко

кий деятель. С 1929 изучает философию и право в Белградском университете. Член подпольной Компартии Югославии с 1932. В 1933 за революционную деятельность приговорен к трем годам тюрьмы. Член ЦК и Политбюро ЦК КПЮ с 1940. Народный герой Югославии, генерал-лейтенант. В 1953 — заместитель председателя Союзного исполнительного веча (Совета Министров) Югославии, один из четырех вице-президентов Югославии, с конца 1953 — председатель Союзной народной скупщины (парламента). В январе 1954 внеочередной пленум ЦК СКЮ квалифицировал публиковавшиеся в газете “Борба” и журнале “Новая мысль” статьи Д. как антипартийные и снял его со всех государственных и партийных постов. В 1955 приговорен условно к 18 месяцам тюремного заключения за “клеветнические заявления, в которых он изображал положение в Югославии в злонамеренно искаженном виде”. С 1956 по 1966 Д. трижды отбывает заключение в югославских тюрьмах. В исследованиях “Новый класс” (1957), “Несовершенное общество” (1969), “Тюрьмы и идеи” (1984) Д. дает философскую и политическую характеристику общества, построенного в СССР и странах Восточной Европы. Д. проанализировал его социальную структуру, идеологическую надстройку, доминирующие философские, экономические и политические концепции, официальную теорию и практику деятельности государства и таким образом раскрыл сущность “нового класса” социализма — партийно-бюрократического аппарата. По мысли Д., одним из наиболее интересных феноменов социалистического и коммунистического строительства является то, что формально провозглашая построение бесклассового общества как цель движения, коммунисты после захвата политической власти немедленно, всегда и везде создают собственное классовое общество с единственным привилегированным классом — “новым классом”. Не считая этот термин строго научным, Д. нередко употребляет в качестве синонимов понятия “номенклатура”, “правлящий слой”, “каста”. Основываясь на парадигме и установках демократического марксистского ревизионизма Д., “новый класс” может быть понят как исторически сложившаяся монополично властвующая группа людей, пользующаяся особыми привилегиями в силу реализации властных функций, обладающая формально общественной (или “государственной”, “народной”) собственностью на средства производства, определяющая характер общественной организации труда и самочинно присваивающая себе произвольную долю общественного богатства. По мнению Д., созданное Марксом понимание общества и его истории не соответствует действительности и являет собой “катаклизменное понимание обще-

ства”. Отдавая должное известной роли социальных катаклизмов в человеческой истории, Д. вместе с тем считал, что они не могут трактоваться ни как “абсолютный закон”, ни как “цель” общественного развития. Отвергая как в принципе неверное утверждение Маркса о некоей “исторической миссии рабочего класса”, Д. отмечал, что история нигде не подтвердила это допущение и, более того, никто не доказал, что рабочий класс выступает за социализм. Характеризуя коммунистическое движение как по существу идеологическое и не рабочее, Д. настаивал на том, что ни один коммунистический переворот (в том числе и в России) никогда не был пролетарским. “Практический утопизм” ленинского плана скоротечного построения бесклассового общества, по Д., закономерно породил сталинизм. Власть “нового класса”, по мнению Д., связана с утопической идеей создания светлого будущего, бесклассового коммунистического общества. По мнению Д., “когда коммунисты борются за власть, они верят в идеалы, которые овладевают их мыслями и всем существом. Но потом идеология постепенно становится лишь средством власти. В конечном счете и экономика при коммунизме является таким средством, а не независимым организмом, который развивается по своим законам. С разложением идеологии правящий класс и созданная им система приходят к кризису... Коммунизм... явление временное, продукт определенной исторической эпохи — эпохи империй и империализма, эпохи фашизма и революций”. Д. не верил в способность “реального социализма” к самосовершенствованию и полагал, что в исторической перспективе он неизбежно подлечит замене.

А. А. Грицанов

ДИАЛЕКТИКА — философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, и — соответственно — конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода. Исходно, в античности — искусство вести беседу, спор; философский диалог, противостоящий риторике и софистике. Сам термин “Д.” впервые употреблен Сократом для обозначения плодотворного и взаимозаинтересованного достижения истины путем столкновения противоборствующих мнений. Создателем первой формы философской Д. принято считать Гераклита, придавшего традиционному мышлению об изменениях абстрактно-всеобщую и в то же время не порывающую с образами форму. Большой вклад в становление античной Д. внесла элейская школа, выявившая глубинную Д. сущего, не укладывающегося в ло-

ДЖИЛАС (Jilas) Милован (1911—1995) — югославский писатель, мыслитель, общественный и политичес-

гику понятий. Замечательные образцы античной Д. встречаются в учении Платона, осмысляющего Д. движения и покоя, различия и тождества, а само бытие трактовавшего как активно самопротиворечивую координированную раздельность. Диалектические идеи Платона нашли свое дальнейшее развитие в учении Аристотеля и в неоплатонизме, диалектически трактовавшем основные иерархии бытия. В средние века Д. становится одной из теологических дисциплин, включивших в себя логику и силлогистику. Несмотря на господство в целом метафизического мировоззрения, философия Нового времени также выдвигает целый ряд замечательных диалектических идей (Декарт, Спиноза, Лейбниц). Особое место Д. приобретает в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии, так как именно здесь впервые в истории философии была разработана целостная диалектическая концепция развития, поколебавшая господство метафизического метода. Самую развитую форму эта Д. получила у Гегеля. Однако у истоков этого метода, предлагая порой не менее интересные и неортодоксальные ее разновидности, стоит все же Кант с его антиномикой чистого разума. Диалектический метод пронизывает все разделы гегелевской системы философии. Д., или метод развития, согласно Гегелю, следует понимать как методическое обнаружение и разрешение противоречий, содержащихся в понятиях. Сами противоречия Гегель понимал как столкновение противоположных определений и разрешение их путем объединения. Главной темой его Д. стала идея единства взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, или тема противоречия. Оно полагается Гегелем как внутренний импульс развития духа, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредствованному, от абстрактного к конкретному и все более полно и истинному результату. Такое прогрессирующее движение вперед придает процессу мышления характер постепенно восходящего ряда развития. Гегель очень глубоко и конкретно внутреннюю природу самого противоречия. Оно для него не просто отрицание той мысли, которая полагалась и утверждалась, это — двойное отрицание, т. е. обнаружение противоречия и его разрешение, когда исходная антиномия одновременно осуществляется и снимается. Высшая ступень развития включает в себя, таким образом, низшую, а последняя отменяется в ней именно в этом двойственном смысле. Именно диалектический метод позволил Гегелю критически переосмыслить все сферы современно-

го ему знания и культуры. В философии марксизма Д. понимается как учение о наиболее общих закономерных связях и становлении, развитии бытия и познания, а также как основанный на этом учении метод творчески познающего мышления. (В пределе этой — гегелевско-марксистской — версии Д. как теория бытия и Д. как теория познания трактуются в качестве ступеней становления тотальной диалектической системы, в рамках которой Д. субъекта и объекта понимается как нечто цельное и взаимообуславливающее.) В философии 20 в. Д. была подвергнута достаточно жесткой критике за ее притязания на универсальную всеохватность и избыточную абстрактность. (По мысли Поппера, “любое развитие можно подогнать под диалектическую схему, и диалектик может не опасаться опровержения будущим опытом”.) В историко-философской и собственно философской ретроспективах правомерно предположить, что в качестве определенной универсалии культуры (на ранних этапах своего существования — в статусе всеобщей теории бытия) Д. исполнила роль первой метафизической программы, фундировавшей перспективные предначертанные изыскания (космос как мерно вспыхивающий огонь у Гераклита, динамизм четырех субстанций у Эмпедокла, взаимная корреляция четырех миротформирующих причин у Аристотеля, диалектическое по сути своей единство микро- и макрокосмоса у Николая Кузанского, организованность мира монад у Лейбница и т. д.). В современной философии постмодернизма Д. оценивается как доминировавший в философии неклассического типа стиль мышления. Соответственно этому в новых условиях, согласно постмодернистской позиции, нельзя заставить философию “говорить на языке диалектики” (Фуко). По оценке Фуко, постклассической философии еще только “предстоит найти язык”, столь же адекватный для “нового опыта” (см. Трансгрессия), сколь адекватным был язык диалектики для “опыта противоречия”. (См. также Диалектический материализм.)

Т. Г. Румянцева

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ — ведущее направление в теологии протестантизма в 1920—1930-е. Возникла в Германии; основоположник — К. Барт (1886—1968); классические представители — Р. Бультман, Э. Брунер, Ф. Гогартен, Э. Турнейер, ранний Тиллич, позже в США — Р. Нибур (1892—1971). Начало эволюции Д. Т. относят к выходу в свет работы К. Барта “Послание к римлянам” (1919), которую принято считать манифестом Д. Т. Печатный орган — основанный Г. Мерцем журнал “Между временами”, издававшийся в период времени 1923—1933. Оформляется в контексте традиционного разделения теологии на “естественную”, которая тяготеет к катафатичности (см.

Катафатическая теология) и высшей богооткровенной теологии, ориентированной на апофатичность (см. Апофатическая теология). Аксиологически Д. Т. развивается в русле второго направления, а содержательно определяется влиянием на современную теологию философской традиции экзистенциализма. Название “Д. Т.” выражает интенцию к построению (утверждению) концепции Бога через противоречие и отрицание, и непосредственным предметом отрицания выступает для Д. Т. теология либеральная, ориентированная на адаптацию богословской проблематики к целям земного порядка (В. Херман) и историко-критический метод толкования Библии (А. Гарнак). В этом плане Д. Т. определяется как неортодоксия, т. е. отказ от модернизации и либерализации вероучения и ориентация на ортодоксальный канон протестантизма. Однако трактовка идеи отрицания в Д. Т. гораздо шире и служит обоснованию центрального для этого направления понятия веры, причем данная категория трактуется Д. Т. и в широком, и в традиционном (узком) смысле. В широком смысле “живая вера” есть результат отрицания и снятия “религии” (в терминологии Д. Т. — догматически предметного знания о Боге и догматически формальных культовых ритуалов, посредством которых невозможно овладение содержанием реальной веры). Бог, в свою очередь, есть “критическое отрицание” предметности (как принципиально непредметная сущность, посюстороннего (как принципиально трансцендентное) и человека (как принципиально надчеловеческое). Бог — это “совершенно непредметный источник кризиса всякой предметности, судия, небытие мира” (К. Барт). В этом своем аспекте Д. Т. генетически восходит к классическому протестантизму, в частности, к кальвиновской трактовке божественного величия как абсолютно запредельного и лютеровскому пониманию Бога как “огненного моря гнева”, испепеляюще чуждого всему человеческому. Таким образом, понятие веры в широком смысле слова (как истинной неформализованной религии) выводится Д. Т. за пределы исторического. Соответственно понятие веры в узком смысле слова (как индивидуальной веры) выводится за рамки психологического, в силу чего отказ от рациональных форм богопознания не приводил в рамках Д. Т. к мистическо-чувственной парадигме. Понимание веры в Д. Т. возводится к классическому протестантскому тезису о вере как “внутреннем свете”, присутствию Христа в душе. (По словам Дж. Фокса, основателя квакерского “Общества друзей”, “истина не в книгах, а в сердцах”). В соответствии с этим рациональная интерпретация Библии в историческом или этико-нормативном плане трактуется Д. Т. лишь как нулевой цикл постижения

ее сакрального содержания. Подлинный смысл Священного писания постигается поверх фабульных сюжетов — “сквозь историческое” (К. Барт). Строго говоря, прочтение Библии, как и откровение, есть боговдохновенный акт, где вера служит камертоном Божественных смыслов. В Д. Т. выдвигается программа демифологизации Библии. Согласно Бультману, способы передачи содержания вероучения историчны по своей природе, а потому библейские мифы как одна из наиболее архаичных культурных форм этой передачи не может и не должны рассматриваться как адекватные современности, — библейские тексты должны быть переформулированы в терминологии человеческого существования. Центральную смысловую позицию в Д. Т. занимает “сфера соприкосновения” (Бультман): “Я” существует в полном смысле этого слова лишь в сфере соприкосновения с Богом, — посюсторонние формы бытия описываются в традиционных для экзистенциализма категориях заботы и страха. Вера как явление сугубо экзистенциальное размывает грани заброшенности — “Я” оказывается лицом к лицу с Богом. Последний понимается в этом контексте как “возможное подлинное бытие” “Я”, не суженное жесткими рамками набора реализуемых в посюсторонней действительности социальных ролей, вынужденных и случайных, но предполагающее всю полноту экзистенциальных возможностей “Я”. В акте веры человек диалектически снимается Богом, обретая отношение к сверхчеловеческому. По словам К. Барта, “лишь через веру емь то, что не емь”. Божественным усилием человеческая жизнь наполняется смыслом, который недоступен для человека ни в смысле целеполагания, ни даже в смысле постижения. Более того, человек, стремящийся к свободе воли, характеризуется Д. Т. через категорию “греховности” (Нибуэр). Последняя трактуется максимально расширительно: любое проявление активности и творческого потенциала есть греховное отрицание очевидной зависимости человеческой экзистенции от Бога. Наиболее ярко это проявляется в сфере истории, ибо последняя выступает ареной столкновения человеческого волюнтаризма с волей Божьей. Д. Т. возвращается к классическому провиденциализму и актуализирует такой принцип исторического познания как “ирония истории” (Нибуэр): человеческие иллюзии по поводу видения себя как творца истории, порождающие социальную борьбу и катаклизмы, неизбежно разбиваются о реальные результаты его усилий, которые всегда оказываются неотвратимо противоположными исходным человеческим замыслам и целям. Семантический разрыв между Богом и миром (“пропасть” или “бездна” в терминологии К. Барта) оставляет человека наедине с земны-

ми проблемами и возлагает на него всю полноту ответственности за свой моральный выбор — Д. Т. принципиально становится в позицию невмешательства, постулируя невозможность решения мирских проблем теологическими средствами. С позиции Д. Т., именно в посюсторонней неприложимости веры и коренится ее пафос. В этом смысле Д. Т. есть попытка возрождения евангелической теологии с ее ригоризмом веры, своего рода антипрагматическая переформулировка антикогнитивного тертуллиановского “верую, ибо абсурдно” — “верую, ибо тщетно”. Радикализм классической Д. Т. 1920—1930-х к середине 20 в. практически исчерпывает себя и дает о себе знать лишь в систематически последовательной концепции Нибуэра, видящего возможность искупления вины человека, заключающейся в его потенции на независимость, на путях самосовершенствования (внутренне “устроения духа”) и жертвенности. В целом же может быть констатирован распад Д. Т. как целостного течения (вплоть до переориентации Бруннера на попытки построения “естественной” теологии). Однако следы содержательного влияния, конкретные элементы Д. Т. легко могут быть обнаружены в качестве семантических аспектов в различных философских и теологических концепциях. Так, например, в философии Тиллиха, первоначально близкого к Д. Т., вызревает интенция преодоления разрыва между теологией и проблемами мирского существования. Аксиологическим центром поздних своих работ он делает проблему определения роли христианства в экзистенциальном опыте современного человека и современной культуре. Вместе с тем концепция Тиллиха не смыкается и с позицией либеральной теологии, растворяющей, по его оценке, Бога в миру. Дистанцируясь от крайностей как диалектической, так и либеральной теологий, Тиллих предлагает синтетическую трактовку Бога. С одной стороны, Бог изначален и первичен по отношению ко всем возможным последующим дихотомиям. И самая острая из них — дихотомия Бытия Божьего и человеческого бытия. Вместе с тем, по Тиллиху, как бы остра она ни была, человек не чужд Богу, но — отчужден от него. Тиллих фиксирует два феномена, свидетельствующих наличии фундаментальной связи человека с Богом: забота о смысле Бытия и онтологически заданная любовь. Последняя понимается Тиллихом именно в аспекте воссоединения некогда единого, ибо “не объединить того, что по сути самое раздельно”. Любовь обнаруживает величайшую силу там, где она преодолевает величайшую раздельность, а будучи отделен от Бога, человек отделен тем “от основы своего бытия, от самого себя и от мира”. В силу этого “бесконечная любовь к Богу” имеет глубокие онтоло-

гические основания, не теряя, однако, из-за этого своего экзистенциального характера (“западная культура, в отличие от восточной, признает высшую форму любви, в которой не исчезает личность как субъект и объект чувства”). Этот личностный импульс любви, экзистенциальный порыв человека к Богу, в конечном итоге, замыкает разорванный круг бытия, замыкая друг на друга извечные экзистенциальные вопросы человеческого существования и содержащиеся в христианстве ответы на них. Аналогично дуализм сакральной и профанной истории снимается Тиллихом с помощью концепции кайроса — события, в котором высвечивается сакральный смысл истории и которое, однако, укоренено в ткани повседневной исторической событийности и экзистенциально переживается человечеством как “свершение”. Традиция Д. Т., таким образом, оказала значительное влияние на развитие как теологической, так и философской проблематики, в частности, на формирование теологии “смерти Бога”: Д. Бонхеффер был учеником К. Барта.

М. А. Можейко

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — самообозначение диалектической философии объективистского типа, основные положения которой были сформулированы Энгельсом (“Анти-Дюринг”) и Сталиным (“О диалектическом и историческом материализме”). Д. М. являл собой официальную советскую философию в 1930—1980-х. Квинтэссенцией Д. М. правомерно считать следующие интеллектуальные допущения и гипотезы: 1) Придание перманентным изменениям в обществе и природе статуса атрибутивных для реальности как таковой (трактовка движения как атрибута материи и понимание его как “изменения вообще”); “вечных” истин, как и абсолютных ценностей, согласно Д. М., не существует: моральные нормы, содержание любых понятий исторически изменчивы. 2) Природной реальности имманентно присущ внутренний механизм, потенциально содержащий как перспективу эволюции неорганического мира до состояния мира разумных людей, так и интенция его последующей трансформации в коммунистическое общество, формирование которого означает завершение этапа “предистории” людей. 3) Суть изменений в обществе и природе может быть описана с помощью умопостигаемых абстрактных законов диалектики — закона взаимоперехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Исторические изменения универсума на разных этапах существования последнего не тождественны сами себе и могут ме-

нять собственную направленность и реальный смысл в предельно широком диапазоне (отрицание в состоянии и призвано отрицать самое себя). Таким образом, как любые идеи, так и всякие принципы исторически обусловлены и релятивны. При этом Д. М. задавал в качестве одного из идеалов научности систем мироописания требование целостности и умопостигаемости элементов исторических изменений в обществе (оставив при этом не проработанным вопрос о применимости диалектической схемы к органической и неорганической природе — схема Энгельса “росток отрицает зерно, а зерно отрицает росток и т. д.” явно выглядела иллюстративной). Традиционная аргументация самого Энгельса в защиту адекватности Д. М. как подлинной модели организации мира сводилась к тому, что диалектика “ежедневно” подтверждается “тысячами примеров”, понятных и близких даже ребенку, “в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление все... обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления”. (Полемика по этому кругу проблем не видно конца и в конце 20 в., хотя осуществляется она на предельном удалении от стержневых вопросов современного философствования.) Отсутствие очевидной сопряженности диалектической версии философии природы Энгельса, инициированной парадигмами позитивизма и эволюционизма, с марксовым мировоззрением (в облике экономической интерпретации исторического процесса и критики буржуазного общества в русле теории классово-борьбы) неизбежно породило значительную совокупность дискуссий философского и логического плана по проблеме поиска концептуального единства энгельсовского метафизического материализма и марксовской философии капитализма. Ленин посвятил целую книгу “Материализм и эмпириокритицизм” доказательству того тезиса, что недостаточная приверженность принципам диалектико-материалистической философии необходимо результируется в соглашательстве и утере веры в перспективы революционного общественного переустройства. В результате в рамках ортодоксально-официальной традиции философии коммунистического мира положение о естественной сопряженности и взаимозависимости подлинного революционизма и диалектико-материалистического философского мировоззрения приобрело статус некоего символа веры, принимаемого в качестве такового без содержательных экспликаций.

А. А. Грицанов

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

Д. В. Майборода

ДИАЛОГ КУЛЬТУР — совокупность непосредственных отношений и связей, которые складываются между различными культурами, а также их результатов, взаимных изменений, возникающих в ходе этих отношений. Д. К. — одна из наиболее значимых для культурной динамики форм культурной коммуникации. В процессе Д. К. происходят изменения культурных паттернов — форм социальной организации и моделей социального действия, систем ценностей и типов мировоззрения, становление новых форм культуротворчества и образа жизни. Именно в этом заключается принципиальное отличие Д. К. от простых форм экономического, культурного или политического сотрудничества, не предполагающих существенных преобразований каждой из сторон. Можно выделить следующие уровни Д. К.: а) личный, связанный с формированием или трансформацией человеческой личности под влиянием различных “внешних” по отношению к его естественной культурной среде культурных традиций; б) этнический, характерный для отношений между различными локальными социальными общностями, нередко в рамках единого социума; в) межнациональный, связанный с разноплановым взаимодействием различных государственно-политических образований и их политических элит; г) цивилизационный, основанный на встрече принципиально различных типов социальности, систем ценностей и форм культуротворчества. Д. К. на этом уровне наиболее драматичен, поскольку способствует “размыванию” традиционных форм культурной идентичности и, в то же время, крайне продуктивен с точки зрения инновационной деятельности, создавая уникальное поле кросс-культурных экспериментов. Кроме того, Д. К. возможен и как взаимодействие актуального типа К. с собственной исторически сложившейся культурной традицией. Постсоветский путь Беларуси и России в сравнении с аналогичным развитием бывших социалистических государств (Польша, Чехословакия и пр.) — лучшее подтверждение значимости влияния на развитие общества, особенно на переломных этапах, культурной традиции (или культурной инерции). В повседневной практике Д. К., как правило, одновременно реализуется на всех названных уровнях. Следует также отметить, что реальный Д. К. предполагает участие не двух, а значительно большего числа участников. Это связано с принципиальной этнической-культурной неоднородностью любого современного социума, что неизбежно вовлекает в Д. К. как большие, так и малые нации, а также различные “осколки” иных этносов, образующие своеобразные “культурные резервации”. Участники Д. К. изначально находятся в неравном положении, что обусловлено не только различием базисных ценностей,

но и уровнем развития каждой К., а также степенью ее динамичности, демографическими и географическими факторами. Более многочисленное и активное культурное сообщество в процессе Д. К. будет гораздо влиятельнее малой этнической группы. В процессе Д. К. принято выделять: культуру-донора (которая больше отдает, чем получает) и культуру-реципиента (которая выступает принимающей стороной). В течение исторически длительных периодов времени эти роли могут меняться в зависимости от темпов и тенденций развития каждого из участников Д. К. Различаются также формы и принципы взаимодействия культур — как мирные, добровольные способы взаимодействия (чаще всего предполагающие партнерское, взаимовыгодное сотрудничество), так и принудительные, колониально-военного типа (предполагающие реализацию собственных задач за счет противоположной стороны). Одной из форм Д. К. служат международные отношения. Помимо различных международных организаций типа ООН или ЮНЕСКО, для межгосударственного культурного взаимодействия широко используется система социальных институтов и механизмов внутри самих культур. В этих случаях заимствованные культурные образцы становятся мотивациями различных форм “местного” социального действия. К примеру, реальная выражением Д. К. могут стать политика модернизации или, напротив, реанимация авторитарных (традиционных) форм общественного устройства, смена курса в государственной национальной и культурной политике с использованием зарубежных “заготовок”, тенденции развития структур местного самоуправления, рост или сокращение числа общественных (в том числе культурно-национальных) объединений и социальных инициатив. В каждом конкретном случае Д. К. присутствует несколько стадий или этапов. Исходным пунктом здесь принято считать стадию “культурного шока” или “нулевой” степени совместимости языков, поведенческих сценариев и традиций различных участников Д. К. Дальнейшее развитие Д. К. определяется специфическими особенностями каждого из типов культур, их статусом в процессе конкретного межкультурного контакта (“агрессор” или “жертва”, “победитель” или “побежденный”, “традиционалист” или “новатор”, “честный партнер” или “циничный прагматик”), степенью совместимости их базисных ценностей и актуальных интересов, способностью принимать во внимание интересы другой стороны. Исходя из перечисленного выше, Д. К. может проходить как в конструктивно-продуктивных, так и в конфликтных формах. В последнем случае культурный шок перерастает в культурный конфликт — критическую стадию противостояния мировоззренческих установок различных

личностей, социальных групп, личности и группы, личности и общества, культурных меньшинств и общества в целом, различных союзов или их коалиций. В основе культурного конфликта — принципиальная несовместимость языков различных культур. Совмещение несовместимого порождает “семантическое землетрясение”, нарушающее не только ход межкультурной коммуникации, но и нормальное существование каждого из участников диалога. Практические формы культурного конфликта могут иметь различный масштаб и характер: от частной ссоры до межгосударственного противостояния (ситуация “холодной войны”) и коалиционных войн. Типичными примерами наиболее масштабных и жестоких культурных конфликтов являются религиозные и гражданские войны, революционные и национально-освободительные движения, геноцид и “культурные революции”, насильственное обращение в “истинную” веру и истребление национальной интеллигенции, политическое преследование “инакомыслящих” и т. п. Культурные конфликты, как правило, отличаются особенной жесточечностью и бескомпромиссностью, а в случае применения силы преследуют цели не столько покорения, сколько физического уничтожения носителей чуждых ценностей. Людью движет не здравый смысл, а глубинная психологическая зараженность конкретным типом культурного продукта, закрепленная на уровне дорациональной убежденности в собственной правоте. Наиболее реальный и эффективный способ выхода из культурного конфликта — не доводить дело до него. Предупреждение культурных конфликтов возможно лишь на основе воспитания недогматического сознания, для которого идея культурного полиморфизма (принципиальной многозначности пространства культур и принципиальной невозможности “единственно верного”) культурного канона) будет естественной и очевидной. Путь к “культурному миру” — в отказе от монополии на истину и стремления насильно привести мир к консенсусу. Преодоление “эпохи культурных конфликтов” станет возможным в той мере, в какой социальное насилие во всех его проявлениях перестанет рассматриваться в качестве рычага истории.

М. Р. Жбанков

ДИАЛОГИЗМ — направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога — в качестве отношения к Другому как к “Ты”. Д. посвящены прежде всего работы Розенцвейга, Розенштока-Хюсси, Ф. Эбнера, Бубера и М. Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл кружок “Патмос” в Берлине (1919—1923). Существенная часть проекта — критика преществовавшего, солипстически-монологическо-

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

Д. В. Майборода

ДИАХРОННОСТЬ и СИНХРОННОСТЬ — специфические лингвистические и литературоведческие понятия, ставшие позже универсальными понятиями (и методом) гуманитарного исследования и задавшие основу специальному диахронно-синхронному методу гуманитарного познания. Термины происходят от древнегреческих приставок — “через” и “сейчас” и слова “время”. Означают: 1) Д. — подход к предмету через “временные ряды” (в его “истории”); 2) С. — рассмотрение предмета в “остановленном мгновении”, “сейчас”, в абстрагировании от генезиса, истории и т. п. Понятийная разработка терминов принадлежит структурализму и М.М. Бахтину. Данный метод предполагает рассмотрение предмета исследования в единстве истории и современности, поиск механизма их взаимодополнительности и взаимодействия. Таким “механизмом” выступает диалог, реже — полилог. Одним из выражений этого синтеза является хронотоп, фиксирующий воображаемое или творимое синтезирование времени и пространства или генезис предмета из иного его бытия. С. или синхрония не обязательно означает сиюми-

нутность, современно-локальное бытие-сейчас. Она может означать срез диахронного (условно остановленное мгновение по сути превращенное в место, пространство). Диахронный и синхронный анализы могут применяться отдельно, но, как правило, интересен именно их синтез, единство, описывающие развивающуюся, открытую систему.

В. Л. Абушенко, Э. К. Дорошевич

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

усилий человеческого ума во всех областях знания во все времена”. Убежденный в социальных возможностях приложения конструктивного потенциала философии Д. после окончания работы над “Энциклопедией” (1773) по приглашению Екатерины Великой посещает Россию с целью воплотить в жизнь оптимальный вариант соотношения и взаимодействия философии и политики, понимаемый им как наставление мудрым философом просвещенного монарха. За время пребывания в России (с весны 1773 до весны 1774) Д. написаны “Замечания на Наказ ее Императорского Величества депутатам Комиссии по составлению законов”, “Философские, исторические и другие записки различного содержания”, “План университета, или школы публичного преподавания всех наук, для Российского государства”, в которых содержалась масштабная социально-политическая программа законодательных и организационно-управленческих реформ, основанных на фундаментальной демократической идее Просвещения о том, что “лишь нация есть подлинный суверен, истинным законодателем может быть лишь народ” в то время как “хороший государь является лишь преданным управителем”. Основной пафос предложенной Д. программы заключался в преобразовании России в конституционную монархию с рыночной экономической основой, отменой сословной структуры, введением избирательного парламента и учредительного собрания как законодательного органа и субъекта национального суверенитета. Д. был избран почетным членом Петербургской академии наук. В России еще при жизни Д. были изданы в русском переводе некоторые его работы и переведены из “Энциклопедии” “Статьи о философических толках” (1774). Когнитивный оптимизм характерен и для философской концепции Д.: отталкиваясь от исходно скептического тезиса “мы не знаем почти ничего”, Д., тем не менее, полагает, что представления человека о мире становятся все более и более адекватными “по мере прогресса человеческих знаний”. Онтологическая концепция Д. может быть охарактеризована как последовательный материализм: “во Вселенной есть только одна субстанция” — несотворенная извечная материя, понимаемая в концепции Д. как внутренне активная и наделенная потенциалом самодвижения: “Я останавливаю свои взоры на общей массе тел и вижу все в состоянии действия и противодействия, все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой, повсюду — всевозможные сублимации, диссолюции, комбинации. Отсюда я делаю вывод, что материя гетерогенна; что существует в природе бесконечное количество разнообразных элементов; что у каждого из этих элементов имеется своя особая, внутренняя, непреложная, вечная, не-

разрушимая сила и что все эти присущие телу силы имеют свои действия вне тела; отсюда рождается движение или всеобщее брожение во Вселенной”. Фактически движение понимается Д. максимально широко — как изменение вообще, причем “тело преисполнено деятельности и само по себе, и по природе своих основных свойств — рассматриваем ли мы его “в молекулах или в массе”, и “сила каждой молекулы неистощима”. Д. принадлежит также пророческая идея о принципиальной возможности — в будущем, на новом уровне науки и техники — делении тех частей, которые в естественном своем (“природном”) состоянии выступают как “элементы”: “когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи” может пойти значительно “дальше того, чем она производилась, производится и будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе”. Взглядам Д. на природу, оформившимся на базе концепции “вечного течения природы” Ж. де Бюффона, свойственен трансформизм (“все окружающее непрестанно меняется”) как вид эволюционизма: “в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную” и различных живых существ, — это “брожение как внутренняя активность материи “продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация”. — Таким образом, задолго до Дарвина Д. была фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественного отбора. Трансформизм Д., наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной ветвью в становлении эволюционных взглядов на природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Д. и на сенсорную сферу: “элементами природы” Д. вслед за Мопертью и считает не механические атомы, но “органические молекулы”, наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности. Однако, если Мопертью постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Д. в духе эволюционизма полагает, что “следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи”. “Чувствительность” выступает у Д. как “общее и существенное свойство материи”; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой (“чувствующей”) к живой (“мыслящей”) материи, осуществляется принципиально неме-

ханическим путем: “как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после прикосновения стала лишь одна”. Мыслящее “Я” Д. сравнивает у человека с пауком, который “гнездится” в коре головного мозга, а нервную систему, пронизывающую весь человеческий организм, — с “нитеями паутины”, распространенными таким образом, что “на поверхности нашего тела нет ни одной точки без их отростков”. Это позволяет человеку “чувствами познать природу”. Сенсорная способность человека рассматривается им на основе предложенной Гартли “вибрационной теории”: “Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют”. Проблема единства сознания и рефлексивно-самосознания (до Д. — проблема “ассоциации идей” у Юма, после Д. — проблема “трансцендентального единства апперцепции” у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): “существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания. По Д., именно чувства являются “источником всех наших знаний”. Вместе с тем гносеологическая позиция Д. далека от крайностей сенсуализма. Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Д., “истолкователем природы” может быть только субъект, синтезирующий “экспериментальные” и “рациональные” формы философствования, в силу чего он считал необходимым “группе воззрительных философов благоволишь соединиться с группой философов действующих” — “в интересах истины”. Характерная для материализма 18 в. механистическая идея комбинаторики чувственно-эмпирических данных существенно видоизменяется у Д., причем не столько в связи с общепросветительским пафосом возвеличивания разума как “господина” и “судьи” чувств, сколько в связи с разработкой конкретных гносеологических механизмов, реабилитирующих гипотезу как форму научного знания (после знаменитого ньютоновского “гипотез не создаю”). — Д. отнюдь не сводит рациональное мышление к калькуляции опытных данных, но, напротив, фиксирует, что “великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чу-

ть, имеющее характер вдохновения” и позволяющее творчески интегрировать эмпирическую информацию и усматривать в ней неочевидные обобщения. И хотя в целом предполагается, что силлогизмы не выводятся мыслящим сознанием, но только реконструируются им, будучи “выведенными” самой природой, тем не менее, Д. вводит в свою гносеологию идею “странного” характера наиболее значительных гипотез, требующих для своего выдвижения “большого воображения” и основанных “на противоположностях или на столь отделенных, едва заметных аналогиях”, что после этих гипотез “грезы большого не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными”. Вместе с тем любая, даже самая “странная” гипотеза нуждается в проверке на истинность. Причем, превосходящая методологические построения позитивизма, Д. выдвигает требование двух этапов этой проверки, фактически соответствующих этапам апробации гипотезы на логическую непротиворечивость (“для абсолютно неверных взглядов достаточно первой проверки”) и ее содержательно-предметной верификации, в ходе которой возможно, что при “исможении опытов не получишь усмотренного, но все же может случиться, что встретишь нечто лучшее”. Аналогичная архитектоника (исходная сенсорная основа и оформляющийся на ее базе и оказывающие на нее обратное влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Д. Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию “естественного человека” с ее формулой “естественных человеческих потребностей” как соответствующих человеческой природе, Д., вместе с тем, ставя вопрос о ответственности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной “естественности”, допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: “если законы хороши, то и нравы хороши; если законы дурны, то и нравы дурны”. Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые “связывают благо отдельных индивидов с общим благом”, задавая ситуацию невозможности “повредить обществу, не повредив самому себе”. Примечательно, что проблема государства, трактуемая Д. в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики. В обрисованной системе отсчета Д. формулирует утилитаристский принцип, аналогичный принципу “разумного эгоизма”: “для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком”. И над принципами “естественности”

и “разумного эгоизма” прорисовывается у Д. ригористический нравственный императив: “Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить”. Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего “человеческой природе”, наполняет ригоризм Д. новым, отличным от допросветительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Д. универсальной моральной максимы, предвосхищающей кантовский категорический императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. В области эстетики Д. развивал традиционную для Просвещения концепцию искусства как “подражания природе”, однако, применительно к теории театра им была разработана концепция актера-аналитика, воплощающего на сцене не переживаемые им страсти (тезис, легший впоследствии в основу системы Станиславского), но выражающего сущность социальных и психологических типажей, при этом ориентируясь “не на непосредственное заимствование из жизни”, а на так называемый “идеальный образ” (“первообраз”). Последний моделирует тот или иной тип личности или социальной роли (впоследствии сходные идеи были высказаны в модернистской теории искусства и фундировали собой экспрессионизм). Следует отметить, что в философской концепции Д. предвосхищена и та особенность европейского самосознания, которая была эксплицитно выражена в гегелевском постулате “разорванного сознания”. Эта идея фундирована у Д. не социально-психологически, но исключительно содержательно и вытекает из диалогической структуры его произведений: ряд из них написаны в форме диалога (“Разговор д’Аламбера с Дидро”, “Сон д’Аламбера”, “Продолжение разговора”, романы “Племянник Рамо”, “Жак-фаталист и его хозяин”), в других диалоговыми констатируется имплицитное присутствие “анонимной публики” (В. Краусс). Используемый Д. сократический метод позволяет выявить в ходе процессуального диалога не только противоречия между позициями дискутирующих сторон, но и внутреннюю противоречивость каждой из них, что оказывается экзистенциально, смыслозначимо значимо для собеседников. Вскрытые в контексте диалогов дилеммы единности и гетерогенности материи, свободы и необходимости, необходимости и случайности, сенсуализма и рационализма, врожденных наклонностей и воспитательного влияния среды и т. п. оформляются в концепции Д. как “парадоксы” (Д. свой метод называ-

ет “методом парадоксов”), которые семантически и с точки зрения своего статуса оказываются изоморфными грядущим кантовским антиномиям. И как в системе Канта возникновение антиномии знаменует собой выход разума за свои пределы, так и для Д. парадокс возмещает о границе позитивного тезиса, за которым — антитезис как его противоположность. Рассуждения Д. словно специально были подготовлены для того, чтобы проиллюстрировать действие теоремы К. Гёделя, апплицированной из области формализма в сферу содержания, демонстрируя живое движение мысли через противоречие и задавая когнитивную основу того, что впоследствии будет названо “разорванным сознанием”: по словам Д., любое “честное сознание” гетерогенно, что в системе отсчета новоевропейского идеала честной личности не могло не быть воспринято трагично. Таким образом, концепция Д. может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиций Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен “разорванного сознания”. Оценивая место философии Д. в историко-философской традиции, можно обратиться к его метафоре, изображающей “необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены” и эксплицирующей задачи философа как состоящие в том, чтобы “расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света”. С учетом оригинальных авторских трудов Д. и его вдохновенного труда по созданию “Энциклопедии” можно с полным правом сказать, что им с честью выполнена как одна, так и другая задача. Д. являет собой образец человека, сделавшего все возможное, чтобы воплотить в действительность свои идеалы и “стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше”. Для философии постмодернизма Д., с одной стороны, выступает символом-персонафикатором классической культуры в целом (“Дидро, Брехт, Эйзенштейн” у Р. Барта), с другой — в его философии нередко отыскиваются семантические моменты (например, презумпция парадоксальности), предвосхищающие постмодернистскую стратегию логотомии.

М. А. Можейко

“ДИКИЙ ОПЫТ” — метафора Делёза для обозначения исходного состояния субъективности, т. е. своего рода до-субъективности, понятой как тотальная аструктурированность и принципиальная неорганизованность (см. Ацентризм), т. е. “натурализм” опыта (Делёз). Подобное состояние

опыта выступает основанием для соответствующего состояния сознания, которое Делёз определяет как “дикое” (до-предикативное) сознание”. Зафиксированный Делёзом феномен “Д. О.” может быть оценен как аналог исходного субъективного хаоса (см. Хаос) — как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности; именно “Д. О.” выступает исходной субстанцией конституирования субъективности в собственном смысле этого слова, что реализуется в процедурах складывания (см. Складка, Складывание) как интериоризации внешнего: “именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу” (Делёз). В свою очередь, внешнее в данном контексте трактуется Делёзом в качестве “неоформленного внешнего” как принципиально номадического распределения интенсивностей (см. Номадология): “неоформленное внешнее — это битва, это бурная бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам”. При всей своей терминологической специфике семантическая фигура “Д. О.” Делёза выражает одну из фундаментальных парадигмальных установок постмодернистской философии (см. Постмодернистская чувствительность, Нонселекции принцип), в силу чего функционально-семантические аналоги фигуры “Д. О.” могут быть обнаружены и в других авторских построениях постмодернизма (фигура “дочеловеческого анонимного потока” в концепции самоорганизации сознания Мерло-Понти, фигура “текстового хаоса” в концепции семантики И. Хассана и др.)

М. А. Можейко

ДИКТАТУРА ПРОЛЕТАРИАТА — понятие, впервые употребленное Марксом в работе “Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.”, обозначающее предполагаемую форму организацию власти рабочего класса, которую он завоевывает в результате социалистической революции и использует как важнейшее средство для строительства социалистического общества. Маркс считал Д. П. закономерным этапом и способом перехода от классового общества к обществу без классов. В работе “Критика Готской программы” (1875) Маркс сформулировал следующую гипотезу: “Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как революционной диктатурой пролетариата”. Учение о Д. П. получило свое развитие в работах Ленина, Р. Люксембург и др. Учение о Д. П. с момента его возникновения вызывало и вызывает острую борьбу и споры. Это не удивительно,

так как оно затрагивает коренные интересы огромных масс людей, как неимущих, так и имущих. При этом в ходе противоборства одни акцентировали внимание на том, что это “диктатура”, т. е. неограниченная власть, другие же, что это способ утверждения новых исторических форм демократии. Например, Р. Люксембург, критикуя Ленина и Троцкого за их методы осуществления Д. П., утверждала, что “эта диктатура заключается в способе применения демократии, а не в ее упразднении... Эта диктатура должна быть делом класса, а не малого руководящего меньшинства от имени класса, т. е. она должна на каждом шагу исходить от активного участия масс, находиться под их непосредственным влиянием, подчиняться контролю всей общественности, опираться на растущую политическую обученность народных масс”. Практика утверждения социалистического общества в СССР и других странах осуществлялась именно в худшем варианте диктатуры “малого руководящего меньшинства от имени класса”. Эта модель оказалась трагически несостоятельной.

Л. С. Дудинский

ДИЛЕММА — (греч. di — дважды, лат. — lemma — предположение — двойное предположение) — суждение, в котором предмету приписываются два противоречащих признака, исключающих возможность третьего. Д. называется также особый случай условно-разделительного силлогизма, в котором одна посылка — условное, а другая — разделительное суждение. В логике различают два вида Д.: конструктивную и деструктивную, каждая из которых делится на простую и сложную Д. Простая конструктивная: если А, то В; если С, то В; А или С, следовательно В.

$A \rightarrow B; C \rightarrow B; A \vee C$
(— — — — —). Сложная конструктивная: если А, то В; если С, то Д; А или С, следовательно В или Д.

$A \rightarrow B; C \rightarrow D; A \vee C$
(— — — — —). Простая деструктивная: если А, то В; если А, то С; не-В или не-С; следовательно не-А

$A \rightarrow B; A \rightarrow C; B \vee C$
(— — — — —). Сложная деструктивная: если А, то В; и если С, то Д; не-В или не-Д; следовательно не-А или не-С

$A \rightarrow B; C \rightarrow D; B \vee D$
(— — — — —). В повседневном употреблении в понятие “Д.” вкладывается следующее содержание: обстоятельства, заставляющие принять одно из двух решений, выбор между которыми крайне затруднителен.

М. Р. Дисьюко

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ, психолог и историк культуры. Профессор в университетах Базеля, Киля, Бреслау и Берлина. Главные произведения — “Введение в науки о духе. Критика исторического разума” (1883), “Описательная психология” (1894), “Возникновение герменевтики” (1900) и др. Философские взгляды Д. формировались под влиянием традиций немецкого романтизма и философии Канта, принципы которых он пытался апплицировать на область общепсихологического знания. Значимым истоком творчества Д. явился англо-французский позитивизм с его методом психологизма в анализе непосредственных данных сознания, а также идеи Баденской школы неокантианства, противопоставлявшей методы естественно-научного и культурно-исторического познания. Д. мыслителя условно можно представить в двух ипостасях — Д.-психолога и Д.-творца герменевтической методологии сделала его, наряду с Гуссерлем, создателем мощной оригинальной традиции в философии 20 в. Его культурно-исторические исследования были целиком сопряжены с герменевтическим толкованием культуры. Психологизм Д. оказал большое влияние на представителей гештальт-психологической концепции, сторонников психологии установки (Юрбургская школа), а также на Ясперса и Шпрангера, во многом под его влиянием создавших собственные трактовки в культурно-исторической детерминации сознания. Центральным понятием философии Д. стало понятие “жизни”, понимаемой в качестве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и самой этой реальности. Отправным пунктом его исследований явилось осмысление кризиса современного философского мировоззрения, суть которого, по Д., — в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных способностей — разума. В стилистике Баденской школы он призывал к выработке активного мировоззрения, способствующего ориентации человека в этом мире и переформулировал вопрос о предмете философии: что осталось на ее долю после экспансии позитивизма, который вывел всю социальную онтологию в русло конкретной социологии, эмансипировавшейся от философии. По убеждениям Д., философия не должна больше оставаться умозрительной, абстрактной и оторванной от человека метафизикой; не может быть она и простым обобщением данных естественных наук, теряя в них свою исконную мировоззренческую проблематику. Единственным ее объектом должна оставаться жизнь — всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности. В своем главном труде — “Введении в науки о ду-

хе” — Д. писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий “представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, чувствующем, представляющем существо”, т. е. понимание конкретной жизни в ее целостности и полноте. Философия должна повернуться к человеку, “стать реальной метафизикой”, изучающей исторический мир, мир человека. Основу же философского знания призван составить так называемый “жизненный опыт”. “Всякое познание, — писал Д., — вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он — исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием”. Наше сознание этого мира всегда предполагает его предварительное освоение в акте непосредственного жизненного опыта, в акте переживания. В понимании “жизни” у Д. четко просматривалась ее психологическая трактовка. “Жизнь”, — писал он, — это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая жизнь”. При этом Д. имел в виду не только эмпирическую множественность отдельных человеческих жизней; речь шла скорее о некоем духовном единстве, которое связывает не только жизни сегодня живущих современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого. “Жизнь” у Д. глубоко иррациональна, неуловима для разума, неисчерпаема в своей глубине. Однако Д. не противопоставлял разум и интуицию, считая, что они должны дополнять друг друга. Философия должна быть направлена не на внешний предметный, а на духовный мир человека, а жизнь, акцентируя историчность, духовность человека, и противопоставляя ее всему естественно-природному. Философия должна стать учением о мировоззрении, определяющей стороной которого становится не научно-познавательный, а ценностный аспект. Будучи, таким образом, антропологией или всеобъемлющим учением о человеке, философия в то же время понималась Д. и как методология всех “наук о духе”. Д. постулировал независимость и, более того, превосходство исторических наук над естественными, как наук содержательных над науками формальными. Этому была посвящена его концепция “исторического разума”. В качестве объекта изучения у Д. выступает духовный мир человека как ряд взаимосвязанных между собой форм сознания — религии, искусства, философского знания и т. д., в которых объективировался творческий дух предшествующих эпох. В таком контексте духовный мир человека становится тождествен историческому миру, он впитывает в себя этот исторический мир, прошлое и настоящее культуры. Д. стремился

понять, на каких конкретно познавательных способностях нашего сознания основана сама возможность исторического знания. Это, по мысли Д., и выступало в качестве своеобразной критики исторического разума (по Канту) и предполагало реальное отделение исторических наук от естественных. Много размышляя о специфике исторических наук, противопоставляя их наукам о внешнем мире (о природе), Д. долго не мог определиться с термином, называя их то “науками о человеке”, то “науками о культуре”, то “науками о духе”, то “науками об обществе”, то “науками о морали” и т. д. Во “Введении в науки о духе” этот термин был окончательно обозначен как “науки о духе”. Д. провозгласил эмпирический характер как естественно-научного, так и исторического знания. И то и другое, по Д., ориентировано на опыт. Но эта ориентация на опыт, а также объективность и общезначимость знания реализуются в принципе по-разному в “науках о природе” и “науках о духе”. “Науки о духе” ориентированы на жизненный опыт, а свою эмпирическую реальность они воспринимают непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Естественные же науки с помощью рассудка лишь приводят в порядок данные органов чувств. Внутренний, жизненный опыт, считал Д. — это первичный способ восприятия человеком реальности, именно он дает непосредственное, неэксплицированное знание, предшествующее мышлению. Являясь, по Д., “науками о человеке”, “науки о духе” постигают человеческую жизнь через познание человеческой деятельности и ее духовных продуктов, т. е. изучают духовный мир человека, реализовавшийся в различных объективациях — от элементарных человеческих знаний до совершенных произведений истории, философии и т. д. В естественных науках главная установка — независимость от человека; в науках о духе конституирующим моментом человеческого мира является дух, а знание этого мира опирается на его переживание, а не на концептуализацию. В “науках о духе”, согласно Д., нет полярности субъекта и объекта, нет принципиальной разницы между духовным миром познающего субъекта и познаваемой им объективированной духовностью. Специфика же проблематики исторических наук в том, что их объект не просто явление или образ чего-то реального, а сама непосредственная реальность. По Д., эта реальность существует в качестве единого “переживаемого” целого. Причем специфический способ данности этой реальности внутреннему опыту увеличивает трудности объективного познания ее. У Д. эти науки очень близки по своему содержанию обыденному опыту. Ха-

рактически изначальных контактов человека с миром способствует формированию определенной “осведомленности” о существующих связях и значениях, и эта осведомленность как бы предшествует эксплицитному научному знанию. Вопрос, следовательно, еще и в том, как совместить конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности? Как достижимо получение универсально-значимых высказываний, исходя из личного опыта, столь ограниченного, неопределенного? Д. считал, что люди обладают изначальным фундаментальным опытом, где “Я” и мир, субъект и объект не расчлнены. Это целое схватывается только нашим интеллектом. По мнению Д., существует только одна наука, способная постичь эту жизнь, дух — психология, которая и должна стать основой теории познания наук о духе. По Д., ее истины содержат только фрагменты человеческой реальности и предполагают как необходимое условие, что все эти фрагменты могут быть объединены в совокупность, частями которой они являются. Таким образом, задачей исторических наук должна стать своеобразная интеграция реальности, описываемой с помощью переживания. “Переживание” (“внутренний опыт” или “опыт переживания”) становится органом познания человека и его мира. Науки о духе и стремятся восстановить “живое” отношение человека к жизни, к его миру, воссоздать этот мир, сущность которого и составляет единство переживаемой и понимаемой связи. Отсюда значимость психологии, которая, однако, по Д., сама должна стать наукой описательной, а не объясняющей, т. е. дистанцироваться от естественных наук и ориентироваться не на отдельные феномены духовной жизни, а на их целостную связь. В целом учение Д. предполагало поворот к историческим наукам, обоснование объективности исторического знания при одновременном отставании психологизма, в рамках которого познание ассоциируется с пониманием творческих актов сознания, их источника и смысла. Сама жизнь все больше приобретает скорее психический характер, а все культурные образования рассматриваются как имеющие основу их единства в психологии, как возникающие “из живой связи человеческой души”. Став своего рода фундаментом исторических наук, психология была призвана разработать и свои собственные основные категории. Первой среди них, согласно Д., стала категория “переживание”, включающая в себя почти все содержание сознания и во многом совпадающая с жизнью как таковой. Это — жизненное, а не познавательное отношение к миру, так как в нем не расчленяется полнота жизни на субъект

и объект. “Переживание” в философии Д. отличается крайней субъективностью; все его содержание зависит от субъекта. Такая односторонняя ориентация оправдывается Д. ссылкой на специфику духовной жизни, ее целенаправленность, заинтересованность. В “переживании” все дано непосредственно, значение каждой части определяется ее отношением к целому. В структуре “переживания”, по Д., представлены духовная жизнь в ее целостности, живущее сознание, внутренний субъективный мир индивида, его индивидуальная и коллективная психическая деятельность, т. е. вся духовная деятельность в ее неразчлененности. Но духовная жизнь всегда стремится к “выражению”. Все внутреннее ищет воплощения во внешнем. Д. выступал против упрощенного понимания связи “переживания” и “выражения” как двух последовательных ступеней жизни; они взаимопереплетены: всякое “переживание” выражает себя, а любое “выражение” есть выражение “переживания”. Это как бы два измерения жизни. Среди средств “выражения” Д. называл язык, жесты, мимику, телодвижения и т. д., а также искусство. С помощью понятия “выражение” Д. попытался охватить всю совокупность актов интеллектуальных и эмоциональных проявлений духовного внутреннего мира на языке внешнего, вещного мира. Но науки о духе, по Д., должны пройти от этих чисто внешних проявлений духовной жизни к их истокам. Это — задача “понимания”. “Понимание” — выступает главным во всей “триаде” — “переживание”, “выражение”, “понимание”. Именно оно замыкает цепь саморазвития жизни, трактуемую Д. принципиально differently от линейного развития во времени. Речь идет скорее о своеобразном круге отношений “переживания”, “выражения” и “понимания”, так как “переживание” уже есть одновременно осознание переживаемого, но это осознание — непроясненное, ибо жизнь здесь не доведена еще до сознания. Это доведение осуществляется только через понимание, которое есть “процесс, в котором от чувственно данных проявлений духовной жизни последняя приходит к самопознанию”. Понимание структур духа, по Д., начинается с понимания личности. Все пережитое ею доводится до сознания через самопонимание. Но у Д. оно не идентично интроспекции, ибо и самого себя человек понимает только через собственные выражения объективации: действия, письмо и т. д. Без этого “выражения” как творчества невозможно кристаллизовать какие-либо устойчивые структуры в жизненном потоке, во внутреннем опыте. Понимая себя, по Д., люди приходят к пониманию других, а затем осознают некую общность, существующую между индивидами, между многообразными духовными формами, т. е. к пониманию того, что Д. обозначал

как “объективный дух”. Это есть объективация субъективного духа в чувственном мире. Через экстериоризации жизни мы познаем ее глубочайшее духовное содержание. Через стиль жизни, формы общения, обычаи, право, религию, искусство, науки, философию и т. д. мы осознаем некую общность всех проявлений жизни. Высший тип понимания — “выражение-переживание” — предполагает постижение всей тотальности исторических объективаций, последнего основания самой жизни. Специфика гуманитарных наук, по Д., таким образом, в том, что в их основании лежит сама жизнь, глубоко иррациональная, ускользающая от естественных наук. Д. не устраивают, однако, и методы интроспекции или непосредственной интуиции. Д. считал, что мотивы таких действий уходят глубоко в бессознательные структуры и что-либо понять, а тем более получить здесь объективное знание почти невозможно. Д. отказывается от чисто психологического обоснования наук о духе и переходит к их герменевтической интерпретации, которая логически вытекала из его стремления обоснования философии жизнью. Герменевтический метод у Д. становится чем-то третьим, имеющим общие черты (и различия) и с естественно-научным познанием, и с непосредственной художественной интуицией. Он удачно согласуется с объективной методологией естественных наук, так как всегда оперирует с некоторым внешним материалом: не психологическое понимание, не интроспекция, не просто вживание или переживание другого, а рассмотрение исключительно определенной человеческой деятельности и культуры, в которую и отливается жизненное творчество. Раскрывая содержание мира духа и его объективаций, индивид постигает и самого себя. Считая главным своим долгом гносеологически оправдать гипотезу о “науках о духе”, Д. представил весь исторический мир в качестве истории духа, а последнюю — в виде своеобразного текста, подлежащего расшифровке. Историческая действительность — это как бы чистый отпечаток смысла, который и надо расшифровать подобно тексту. В истории все является понятным, ибо все есть текст. “Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл”, — писал Д. Встреча с текстом (или с историей) есть встреча духа вроде и с другим, и с самим собой, а образцом для Д. становится конгениальное понимание, достигаемое в отношении между Я и Ты в традиционной филологической или романтической герменевтике. Т. е. понимание текста адекватно пониманию Ты, только здесь речь идет о понимании “письменно зафиксированных жизненных проявлений”, так как к тексту мы относимся как к историческому прошлому, превращаемому в настоящее, восстанавливая прошлое в целостности его

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

целого ряда релятивистски окрашенных культурфилософских и философско-исторических концепций (Шпенглер, Тойнби и др.).

Т. Г. Румянцева

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (конец 2—3 вв.) — древнегреческий историк философии, автор крупнейшего из дошедших до наших дней историко-философского исследования, содержащего биографические и доксографические сведения об античных философских школах и их представителях. Не существует точного названия этой книги. Так, в парижской рукописи 1759 оно значит как: “Д. Л.: жизнеописания и мысли тех, кто прославился в философии, и в кратком виде сводка воззрений каждого учения”. У Стефана Византийского: “История философа”, у Евстафия: “Жизнеописания софистов”. Несмотря на общее стремление к учености, демонстрируемое постоянными ссылками на авторитетные источники и мнения, автор оказался не в силах привести многообразный материал в стройную систему. В результате сам текст зачастую неравномерно перегружен цитатами разных авторов, приписываемых Д. Л. кому-либо одному, а философские теории самых различных, зачастую антагонистических школ складываются в одно философское течение. Большую трансформирующую роль оказала последующая культурно-историческая трансляция данного текста. Например, эпиграммы, предшествующие изложению судьбы и взглядов каждого философа в этой книге, ранее составляли отдельный сборник. И хотя эти моменты делают истинность содержащихся в книге в целом сведений об античных философах по крайней мере относительными, текст Д. Л. все же содержит качественный материал об Эмпедокле, Пифагоре и стоиках, аутентичные письма Эпикура и др. Вследствие избранного стиля изложения материала не представляется возможным зафиксировать какую-либо определенную точку зрения самого Д. Л., не испытывающего потребности обнаружить свою философскую позицию. Существует мнение, что именно те школы, которым Д. Л. уделяет особое внимание, пользуются его расположением, поскольку содержат референты его представлений. Однако, в таком случае, Д. Л. должен был придерживаться совершенно разных, часто противоположных взглядов, так как особое внимание он уделяет Платону и эпикурейцам, стоикам и скептикам. Беззаботная веселость, с которой Д. Л. относится к философии, демонстрирует нам облик античного грека, не скованного какими-либо условиями дисциплинарности и авторитета и, без сомнения, имманентно ощущающего античную литературу. В первой книге Д. Л. делит все греческие школы на ионийские и италийские, т. е. на восточногреческие и западногречес-

кие. В ионийской школе он выделяет первое направление: от Фалеса или Анаксимандра до Клитотома, второе: от Сократа, который почему-то причислен к лику натурфилософов, до стоика Хрисиппа (через киников Антисфена, Диогена Синопского и др.), хотя остается непонятным, почему учениками Сократа объявляются только киники и как понимать вектор от Сократа к явным антагонистам стоикам. Наконец, третья линия представлена Платоном, Аристотелем и Феофрастом, который заканчивает всю перипатетическую традицию, хотя на самом деле она существовала еще несколько столетий спустя. Относительно же второй, основной школы греческой философии, италийской, Д. Л. считает ее основателем Пифагора, выводя из его установок без достаточных на то оснований учения Ксенофана, Парменида, Зенона Элейского. Так, элматы становятся у Д. Л. пифагорейцами. И уж совершенно удивительным образом замыкает эту ветвь Левкипп, Демокрит и Эпикур. Так, по Д. Л., в одной школе объединились и натурфилософы, и их ярые противники. Но благодаря аутентичности большинства сведений, содержащихся в трактате, он по праву считается одним из интереснейших памятников античности.

А. В. Вашкевич

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (ок. 404 — ок. 323 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена. Сферой философских интересов выступали аспекты морально-этических отношений, трактуемые Д. С. в духе кинизма, причем предельно ригористического толка. Из-за большого числа противоречащих друг другу описаний и доксографий, фигура Д. С. предстает сегодня в избыточно трансформированном виде. Работы, приписываемые ему и дошедшие до наших дней, вероятнее всего созданы последователями и принадлежат более позднему периоду; также сохранилась информация о существовании по крайней мере пяти Диогенов, относящаяся к одному историческому периоду. Все это значительно усложняет систематическую организацию сведений о Д. С. Из-за распространенного негативного отношения к киникам имя Д. С. зачастую переносилось из анекдотов и легенд, в которых оно принадлежало амбивалентной фигуре трикстера-мудреца и интегрировало обширный вымысел, в критические работы других философов (Аристотель, Диоген Лаэртий, Ф. Сейер). На почве анекдотов и притч возникла даже целая литературная традиция античности, воплощенная в жанрах апофтегм и хрий (Метрокл, Дион Хрисостом и др.). Наиболее известна история о Д. С., который днем с фонарем искал честного человека. (Эта же исто-

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

А. В. Вашкевич

ДИСКУРС (discursus: от лат. discere — блуждать) — вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом ра-

циональности. Греческий аналог данного термина встречается уже в античности (Платон, Аристотель) в контексте оппозиции *dianoesis* — *poesis*, фиксирующей противопоставленность “органа знания”, т. е. мышления как распознающего качества и “органа мудрости”, т. е. созерцания как постигающего причины. Понятие “Д.” занимает позицию одного из важнейших концептов средневековой схоластики (см. Схоластика), обозначая рассудочную деятельность, необходимую для систематизации чувственного опыта (см. Фома Аквинский), но альтернативную внечувственному и нерассудочному (“интуитивному”) познанию как постижению трансцендентных истин (см. Катафатическая теология, Апофатическая теология). Согласно Ричарду Сен-Викторскому, “ум (*ratio discursivus*)”, подверженный чувственным впечатлениям, “перебегает (*discurrit*) в своих познавательных устремлениях с объекта на объект”. В контексте средневековой мистики (см. Мистика) языковая форма выражения осмысливалась в качестве неадекватной для фиксации содержания опыта откровения (см. Откровение), что актуализировало исходно этимологическое значение термина “Д.” (у Бернара Клервоского, например: “многие предаются бесполезным знаниям и в своих поисках перебегают туда-сюда (*discurunt*), впадая в противоречие”). Д. осмыслен схоластикой применительно к познавательному процессу в качестве “фактора человеческой субъективности” — в противоположность “интуиции”, понятой в системе отсчета апофатической теологии как “фактор божественной объективности”. Согласно Альберту Великому, продуктом *ratio* выступает *scientia*, т. е. знание, основанное на доказательстве, продуктом же интуиции — *intellegencia*, т. е. не нуждающаяся в доказательствах и определениях самоочевидная истина (не случайно Р. Бэкон полагает, что ум, образуя единство с Логосом, не является при этом “частью души”). Таким образом, в традиционной философии Д. осмыслен как рассудочное познание, сопряженное с чувственным опытом и человеческой телесностью, заставляющей облекать знание в словесную форму: *dianoia* у Платона, *logisticon* — в неоплатонизме, *logicon* — в патристике, *ratio* и *intellectus naturalis* — в схоластике. В рамках классического типа философствования понятие “Д.” предельно специфицируется и в собственном виде практически выходит из оборота (так, например, оппозиция Д. и “интуиции” заменяется у Канта оппозицией “эктипичного интеллекта”, обнаруживающего свое единство только в противоречии частей, и “артепичного интеллекта” как спонтанного созерцания целого). Неклассический тип философствования осуществляет своего рода переоткрытие феномена Д. — как в контексте

вербально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обусловленности речевых актов в структурализме и постструктурализме; трактовка Хабермасом Д. как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов — см. Структурализм, Постструктурализм, Хабермас), так и в широком социополитическом контексте (расширительное понимание Гоулднером Д. как инструмента социальной критики — см. Философия техники). Значимый статус обретает понятие “Д.” в контексте лингвистических аналитик (интерпретация Д. как “речи, присваиваемой говорящим” у Э. Бенвениста и в целом постсоциурнианская традиция), в рамках семиотической традиции (например, презумпция дискурсивной компетенции в концепции семиотико-нарративных аспектов речевой деятельности А.-Ж. Греймаса и Ж. Курте — см. Нарратив, Семиотика), в проблемном поле исследований культурологического характера (например, интерпретация Д. в качестве языковых практик, “экстраполированных за пределы предложения” в контексте изучения функционирования “телевизионной культуры” у Дж. Фиске) и т. д. Доминантной тенденцией анализа Д. во второй половине 20 в. становится тенденция интеграции различных аспектов его рассмотрения — вне дисциплинарных барьеров. Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма, методология которого оформляется на пересечении собственно постмодернистской философии языка, семиотики, лингвистики в современных ее версиях (включая структурную и психолингвистику), социологии знания и когнитивной антропологии. В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам вербальной и — особенно — речевой реальности (см. Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность) понятие “Д.” оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. Так, например, в самооценке Фуко, аналитика Д. конституируется как один из фундаментальных приоритетов его творчества: “я просто искал... условия функционирования специфических дискурсивных практик”. Собственно, предметом “археологии знания” выступает “не автор, не лингвистический код, не читатель или индивидуальный текст, а ограниченный набор текстов, образующих регламентированный Д.” (Фуко). Аналогичные приоритеты могут быть обнаружены в деконструктивизме Деррида: “разрыв (“Рассеивание”, текст, носящий это название, есть систематическое и разыгранное исследование разрыва) надо... заставить бродить (ср. с *discere*, т. е. “блуждать”). — М. М.) внутри текста” (см. Деконструкция, Деррида). В отличие от историко-

философской традиции, понимавшей Д. как своего рода рационально-логическую процедуру “скромного чтения”, т. е. декодирования по мере возможности имманентного миру смысла (см. *Метафизика*), постмодернизм интерпретирует дискурсивные практики принципиально альтернативно: “не существует никакого преддискурсивного провидения, которое делало бы его (мир. — М. М.) благосклонным к нам” (Фуко). В контексте классического мышления Д. репрезентирует автохтонный смысл и имманентную логику объекта; постмодернизм же — в контексте “постметафизического мышления” — центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла (см. *Нонсенс*) и на трансгрессивном прорыве из смысла в его открытость (см. *Трансгрессия*). В контексте конституируемого постмодернистской философией “постметафизического мышления” Д. интерпретируется “как насилие, которое мы совершаем над вещами” (Фуко). Репрезентирующий в себе специфику характерного для той или иной социокультурной среды типа рациональности, Д. — посредством накладывания ее матриц — деформирует автохтонные проявления “предмета говорения”, в силу чего может быть охарактеризован как “некая практика, которую мы навязываем” внешней по отношению к Д. предметности (Фуко). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик, в Д. объект не репрезентируется в его целостности (см. *Отражение*), но процессуально осуществляется как последовательная (темпорально артикулированная) спекулятивная (семиотически артикулированная) актуализация последнего (аналогична дискретность исполнений музыкального произведения с его семантической тотальностью у Ингардена). Аналогично в постмодернистской трактовке субъект-субъектных отношений фундированная презумпцией понимания коммуникация уступает место процессуальности вербальных игровых практик и процессуальности дискурсивных процедур (ср. у Б. Заходера: “Не знаю сам, своими ли словами // Я излагаю сказанное Вами, // Или — еще не сказанное Вами // Я выражаю Вашими словами”). В процессуальности Д. феномен Я теряет свою определенность, оказавшись всецело зависимым от того, что Фуко обозначил как “порядок Д.”: “я есть то, что я есть, благодаря контексту, в котором нахожусь” (Х. Л. Хикс). В этом плане важнейшим аспектом постмодернистских аналитик Д. является исследование проблемы его соотношения с властью. Будучи включенными в социокультурный контекст, Д. как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции имманентно-субъективного содержания сознания и экзистенциально-интимного содержания опыта не может быть индиф-

ферентен по отношению к власти: “дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее” (Фуко). По оценке Р. Барта, “власть (*libido dominantis*)... гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия”. Исходя из этого, постмодернизм усматривает в демонстрируемой сознанием “воле к знанию” отголосок тирании “тотализирующих дискурсов” (Фуко). Частным проявлением “власти Д.” выступает “власть письма” над сознанием читателя, реализуемая как “интенция Текста” (Э. Сейд, Р. Флорес). Дискурсивное измерение письма ограничивает принципиальную “свободу Текста” (Ф. Лентрикия), создавая во внутритекстовом пространстве “плюральность силовых отношений” (Фуко) и конституируя текст в качестве “поливалентности дискурсов” (Ф. Лентрикия), т. е. своего рода “психического поля сражения аутентичных сил” (Х. Блум). Как субъект-объектное, так и субъект-субъектные отношения растворяются в игре дискурсивных кодов (поэтому Д. и характеризуется Батаем как “разлучающий”), утрачивая свою определенность: человек как носитель Д. погружен в дискурсивную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Единственно возможной в данном контексте гносеологической аналитикой мета-уровня выступает для постмодернизма анализ самого Д.: исследование условий его возможности, механизм осуществления его процессуальности, сравнительные аналитики различных типов Д. и т. п. Фуко формулирует по этому поводу так называемое “правило внешнего”, которое заключается в том, чтобы идти не от Д. к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а от проявлений Д. — к условиям его возможности. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается Д., понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Д. рассматривается постмодернистской философией в контексте парадигмальной для нее презумпции “смерти субъекта”: согласно Фуко, “Д. — это не жизнь; время Д. — не ваше время, в каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие: “Какая разница, кто говорит, — сказал кто-то, — какая разница, кто говорит...”” (см. “Смерть субъекта”, “Смерть Автора”). Постмодернистская парадигма “смерти субъекта” не только влечет за собой выдвижение феномена Д. на передний план, но и задает ему фундаментальный статус: “речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса” (Фуко). В этом контексте Д. начинает рассматриваться как са-

модостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции — вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта. В этом семантическом пространстве Д. конституируется как могущий осуществляться в автохтонном (так называемом “анонимном”) режиме: “все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность” разворачиваются “в анонимности шепота” (Фуко). Таким образом, Д. трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности: “Д. ...имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении”, — реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но “моменты самотолкования мысли” (Деррида). Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — “субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу” (Р. Барт). Вместе с тем именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается тем пространством, в рамках которого человек “сам превращает себя в субъекта” (Фуко). Указанная процедура выступает предметом специальной аналитики в “Истории сексуальности” Фуко (см. Хюбрис), в “Дискурсе любви” Кристевой, во “Фрагментах любовного дискурса” Р. Барта, фиксирующих, что, в конечном итоге, “любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая “священная история”, которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный Д.” (собственно, влюбленный и определяется Р. Бартом, как “тот, кто говорит” определенным образом, точнее — с использованием определенных клише). В данной своей интенции постмодернистская теория Д. семантически сближается с нарратологией, в рамках которой Д. осмысливается как “общая категория лингвистического производства”, а нарратив — как “подвид Д.” (Й. Брокмейер, Р. Харре). Сохраняя конституируемую в историко-философской традиции презумпцию социокультурной артикулированности Д., философия постмодернизма полагает, что “Д. — это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям” (Фуко). Форма объективации одного и того же содержания может — в зависимости от доминирующего в обществе типа рациональности — варьироваться в самом широком диапазоне (например, от классической христианской формулы до “покупательную способность даже нам днесь” в “Утренней молитве”

у Н. Ю. Рюда). Развивая эту идею, Фуко фиксирует следующие типы возможных трансформаций дискурсивных практик: 1) деривации (внутридискурсивные зависимости), т. е. трансформации, связанные с адаптацией или исключением тех или иных понятий, их обобщения и т. п.; 2) мутации (междискурсивные зависимости), т. е. трансформации позиции говорящего субъекта, языка или соответствующей предметности (смещение грани объекта); 3) редистрибуции (внедискурсивные трансформации), т. е. внешние по отношению к Д., но не безразличные для его эволюции социокультурные процессы. Согласно точке зрения Фуко, для конституирования типологии Д. ни формальные, ни объективные критерии не являются приемлемыми: “существуют... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов”. В качестве критериев классификации дискурсивных практик Фуко избирает “отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения”, экспрессивная ценность Д., открытость их для трансформаций, способы отношения Д. и придания им ценности, способы их атрибуции и присвоения, способы адаптации Д. к культуре (объективирующиеся в отношении к культурной традиции) и т. п. Важнейшим моментом постмодернистской типологии Д. является выделение особой ситуации в развитии культурной традиции, — ситуации, которая связана с автором, находящимся в “трансдискурсивной позиции”. Последняя специфична тем, что открывает новый горизонт трансформаций соответствующего проблемно-семантического поля, различных по своей сущности, но неизменно релевантных исходному (авторскому) типу Д.: согласно Фуко, происходит возвращение к исходному Д., но “это возвращение, которое составляет часть самого Д., беспрестанно его видоизменяет, ...возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности” (так, например, пересмотр текстов Галилея не может изменить механику, лишь добавляет нечто в массив суждений о ней; пересмотр же текстов Маркса — существенно меняет марксизм). Существенным аспектом постмодернистской концепции Д. является его интерпретация в свете идеи нелинейности (см. *Нелинейных динамик теория*): Д. рассматривается в контексте таких презумпций, как презумпция его креативного потенциала, презумпция заложенности в нем тенденции ветвления смысла, презумпция имманентной неподчиненности Д.

принудительной внешней каузальности и т. п. Особое значение приобретают в этом контексте такие (наряду с приведенным) этимологические значения латинского термина *diacrusus*, как “круговорот” (см. Хора) и “разветвление, разрастание” (см. Сюжет). По ретроспективной оценке постмодернизма, классическая культура, выделяя среди Д., “которыми обмениваются изо дня в день”, те, “которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, ...бесконечно сказываются, являясь уже сказанными и должны быть еще сказаны”, тем не менее, жестко ограничивала креативный потенциал последних фигурами комментария и автора. Прежде всего это ограничение касается (направлено против) возможности случайности. По мысли Фуко, “комментарий предотвращает случайность Д. тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст”. Д. замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: “открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, — на число, форму, вид и обстоятельность повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения” (Фуко). Аналогичные функции выполняет по отношению к Д. и такая фигура классической традиции, как автор, с той лишь разницей, что если “комментарий ограничивал случайность Д. такой игрой идентичности, формой которой были... повторение и тождественность”, то “принцип... автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я” (Фуко). Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности Д. в культуре классического западноевропейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможности для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ. Таящиеся в Д. возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рам-

ки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает Д. в классической европейской культуре, Фуко усматривает “своего рода страх”: “все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы распоталасились таким образом, чтобы хотя частично овладеть стремительным разрастанием Д., ...чтобы его беспорядок (креативный хаос, хюрбис. — М. М.) был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого” (см. Хаос, Хюрбис). По оценке Фуко, страх перед Д. (характеризующий европейский менталитет логофобия, рядящаяся в одежды и маски логофилии) есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала Д., — страх перед хаосом, развращающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом и не регламентируемым универсальной необходимостью, “страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и губительного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления Д.”. В отличие от классической традиции современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей “вернуть Д. его характер события”, т. е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. Рассматривая “событие” как флуктуацию в поле Д., Фуко наряду с этим фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя “событие” — “творчество” и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где “с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений”, — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, “фундаментальные понятия, которые сейчас действительно необходи-

мы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация”. Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности Д., является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик “более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий”. Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере “такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью”, Фуко делает значительный шаг в создании таковой концепции, рефлексивно фиксируя при этом главное ее содержание в качестве введения в гуманитарное познание идеи случайности: “если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном развертывании идеальной необходимости” (Особенно интересна в данном пассаже оценка указанного генератора случайностей в качестве “отвратительного”, схватывающая оценку наличной культурой идеи непредсказуемой неравномерности как противной актуальным для обыденного сознания классическим идеалам линейного детерминизма, гарантирующего предсказуемое поведение систем). Таким образом, в контексте дискурсивной аналитики Фуко в ткань философской рефлексии постмодернизма входит эксплицитное требование введения в когнитивные процедуры презумпции случайной флукутации (см. Неодетерминизм, Необходимость и случайность). В этом отношении можно говорить, что, фокусируя свое внимание на феномене Д., постмодернистская философия не задает особое видение последнего, но выдвигает требование разрушения традиционного Д., фиксируя необходимость формирования неканонических стратегий дискурсивных практик, возвращающих субъекту его атрибутивное свойство “суверенности” (Батай). Однако, согласно позиции постмодернизма, именно в процедурах отказа от традиционного Д. и подстерегает сознание дискурсивность, впитанная носите-

лем западного типа рациональности в процессе социализации (см. Социализация): “жертвуя смыслом, суверенность сокрушает возможность Д.: не только прерыванием, цензурой или равной внутри Д. (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отвертии предел Д. и иное абсолютное знание” (Деррида). В связи с этим тот, кто “устроился в надежной стихии философского дискурса, ...не в состоянии прочитать по его упорядоченному скольжению такой знак, как “опыт”...” (Деррида), и именно поэтому “часто, ...когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти. ...Никогда еще гегелевская очевидность не казалась столь обременительной, как в этот момент, когда она нависла всем своим бременем” (Деррида). Происходит своего рода “ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию Д.”. В этой ситуации постмодернизм постулирует необходимость “перейдя от конечного знания к бесконечному — добаться, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания — недискурсивному, таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас” (Батай). Вместе с тем, однако, “попрание Д. (и, следовательно, вообще закона...) должно, как и всякое попрание, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении” (Деррида), — а именно конституировать то, что В. Смарт обозначил в этом контексте как “еретический Д.”. К центральному проблемному полю современной интерпретации Д. относятся такие проблемы, как проблема соотношения Д. с идеологией (М. Пёше, Ж.-Ж. Куртин, К. Фуко), — в том числе и в ее советско-социалистической версии (П. Серрио); проблема семантического потенциала дискурсивных сред (П. Анри, К. Арош, Ж. Гийому, Д. Мальдиэ); проблема Другого в контексте дискурсивных практик (Ж. Отье-Ревю), а также методологические проблемы аналитик Д. (Р. Робер, Э. Пульчинелли Орланди) и др. (См. также *Дискурсия, ван Дейк.*)

М. А. Можейко, о. Сергей Лепин

ДИСКУРСИВНЫЕ ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ — трансформации, которым подвергаются в разных дискурсивных сферах основные эпистемические сущности (знание, мнение, вера, факт) и процедуры (верификация, истинностная оценка и т. п.). Содержательная специфика и степень значимости основных эпистемических сущностей обнаруживает сильную зависимость от дискурсивной “системы координат”, в которой они реализуются в конкретном акте речевой и мыслительной деятельности. Каждый тип дискурсии базируется на специфиче-

ской иерархической системе основных когний, каждая из которых получает в конкретной дискурсивной практике своеобразное семантическое наполнение. Научный дискурс конституируется как дискурс знания (причем последнее реализуется как собственно фактуальное знание, так и как обоснованное, верифицированное мнение). Религиозный дискурс представляет собой дискурс веры, доминирующей над рациональным знанием и при этом не исключающей, а, напротив, предполагающей знание-откровение. Политический дискурс в наиболее репрезентативных формах представляет собой диалог неравноправных в эпистемическом отношении мнений, так как строится как явное или скрытое диалогическое противопоставление “своей” (т. е. правильной) и “чужой” (т. е. ошибочной) точек зрения — что, впрочем, не относится к политической дискурсии тоталитарного общества, где любое высказывание дискурса власти наделяется эпистемическим статусом знания, а любое высказывание дискурса инакомыслия интерпретируется как ошибочное мнение или сознательная ложь. При этом в каждой дискурсивной сфере названные эпистемические сущности различаются в плане аксиологической ценности и субъектной распределенности. Так, в сфере религиозной дискурсивной практики вера как глобальная мировоззренческая категория представляет собой наивысшую интересубъектную ценность. В то же время в сфере научной дискурсии, индифферентной к верованию, оказывается частично востребованной вера в своем сугубо гносеологическом аспекте, причем данная семантическая разновидность веры, как правило, редуцируется к неполноценному, “неверифицированному” мнению, к тому же локализованному в концептуальной сфере другого. Позиция “я”-субъекта научного дискурса идиосинкретична по отношению к вере, а относимые к “другому” высказывания типа “он верит, что шизоанализ Делёза (концепция Другого у Бубера, теория прототипов Рош или др.) — истина в последней инстанции” приобретают очевидный оттенок снисхождения к чужому заблуждению. Нетождественными для разных дискурсивных сфер являются и принятые стандарты верификации. Так, верификация в научном дискурсе опирается на стандарты как эмпирического, так и логического доказательства: подразумевается, что суждения должны согласовываться как с опытными данными, так и с доказанными теоретическими положениями. В сфере религиозной дискурсии истинность понимается не как соответствие действительности, а как соответствие высшему, сакральному носителю истинности — Текс-

ту, и соответственно операция верификации, по сути дела сплавленная в единое целое с операцией объяснения, носит отсылочный текстуальный характер; при этом попытки применения в сфере религиозной дискурсии чуждых ей логизированных, подчеркнута рациональных верификационных процедур расцениваются как бесполезные, бессмысленные и даже, по выражению отца С. Булгакова, “безвкусные”. Соответственно трансформируется и понятие факта. В то время как в сфере научной дискурсии суждение “Бог создал человека” относится к классу неверифицируемых пропозиций и не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к факту, — в рамках религиозной дискурсии приведенное суждение рассматривается как доказанный факт, соответствующий содержанию сакрального Текста и тем самым прошедший вполне адекватную верификационную процедуру. В сфере же политического дискурса любое суждение оценочного, интерпретирующего, прогностического характера, с логической точки зрения не поддающееся процедурам установления истинности, легко может быть идентифицировано как факт при условии совместимости с картиной мира дискурсирующего субъекта. Не менее заметны трансформации, которым в различных дискурсивных сферах подвергаются принципы истинностной оценки высказывания/текста. В любой дискурсивной сфере оценочная контрдискурсия может осуществляться в рамках критериев “верно/неверно”, “правильно/неправильно”. При этом научная и религиозная контрдискурсия предполагают соблюдение презумпции искренности субъекта оцениваемого текста, а отклонения от истины рассматриваются в данных дискурсивных сферах как не контролируемые субъектом (т. е. как ошибка, заблуждение, иллюзия и т. п.); кроме того, истинностная оценка религиозного текста может дополняться таким специфическим параметром, как степень достоверности веры автора. Субъект же политического дискурса лишен презумпции искренности, вследствие чего в рамках данной дискурсивной сферы истинностная оценка легко переходит из области неконтролируемых заблуждений в область приписываемой оппоненту сознательной лжи (фальсификации, дезинформации и т. п.). Таким образом, для адекватного анализа эпистемических параметров речевой и мыслительной деятельности весьма важным оказывается требование четкой фиксации границ дискурсивной сферы, в которой эта деятельность осуществляется. (См. также **Вера, Верификация, Дискурс, Знание, Истина, Факт.**)

Е. Г. Тарасевич

ДИСКУРСИВНЫЙ (позднелат. *discursus* — рассуждение, довод) — расудочный, понятийный, логический. Согласно Канту, опосредованное через понятия Д. сознание находится в оппозиции интуитивному, непосредственному сознанию так же, как рассуждение противостоит созерцанию.

А. Р. Усманова

ДИСКУРСИЯ, дискурс (фр. *discours* — речь) — в широком смысле слова представляет собой сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов (значимое поведение, манифестирующееся в доступных чувственному восприятию формах), необходимому для понимания текста, т. е. дающих представление об участниках коммуникации, их установках и целях, условиях производства и восприятия сообщения. Традиционно дискурс имел значение упорядоченного письменного, но чаще всего речевого сообщения отдельного субъекта. В последние десятилетия термин получил широкое распространение в гуманитаристике и приобрел новые оттенки значения. Частое отождествление текста и дискурса связано, во-первых, с отсутствием в некоторых европейских языках термина, эквивалентного фр.-англ. *discours* (e), а во-вторых, с тем, что ранее в объем понятия “дискурс” включалась лишь языковая практика. По мере становления дискурсно-анализа как специальной области исследований, выяснилось, что значение дискурса не ограничивается письменной и устной речью, но обозначает, кроме того, и внеязыковые семиотические процессы. Акцент в интерпретации дискурса ставится на его интеракциональной природе. Дискурс — прежде всего, это речь, погруженная в жизнь, в социальный контекст (по этой причине понятие “дискурс” редко употребляется по отношению к древним текстам). Дискурс не является изолированной текстовой или диалогической структурой, ибо гораздо большее значение в его рамках приобретает паралингвистическое сопровождение речи, выполняющее ряд функций (ритмическую, референтную, семантическую, эмоционально-оценочную и др.). Дискурс — это “существенная составляющая социокультурного взаимодействия” (ван Дейк). Философское звучание термин приобрел благодаря работам Фуко. “Д.” понимается им как сложная совокупность языковых практик, участвующих в формировании представлений о том объекте, который они подразумевают. В “археологических” и “генеалогических” поисках Фуко “Д.” оказывается своеобразным инструментом познания, репрезентирующим весьма нетрадиционный подход к анализу культуры. Фуко интересуется не денотативное значение высказывания, а, наоборот, вычитывание в дискурсе тех значений, которые подразумеваются, но остаются невысказанными, невыраженными, притаившимися за

фасадом “уже сказанного”. В связи с этим возникает проблема анализа “дискурсивного события” в контексте внеязыковых условий возникновения дискурсии — экономических, политических и др., которые способствовали, хотя и не гарантировали его появления. Пространство “дискурсивных практик” обусловлено возможностью сопрягать в речи разновременные, ускользающие из-под власти культурной идентификации события, воспроизводя динамику реального. В “Д.” Фуко обнаруживает специфическую власть произнесения, наделенную силой нечто утверждать. Говорить — значит обладать властью говорить. В этом отношении дискурс подобен всему остальному в обществе — это такой же объект борьбы за власть. Во многом благодаря работам Фуко, Альтюссера, Деррида, Лакана французская школа дискурсного анализа отличается большей философской направленностью, вниманием к идеологическим, историческим, психоаналитическим аспектам дискурса. Сегодня анализ дискурса представляет собой междисциплинарную область знания; теория дискурса развивается в лингвистике текста, психолингвистике, семиотике, риторике.

А. Р. Усманова

ДИСПЕРСИОННАЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СРЕДА (лат. *dispersus* — рассеянный) — специфическое рассеянное информационное поле массового обыденного сознания, обеспечивающее восприятие и усвоение психоаналитических идей и элементов психоаналитических учений как некой повседневной и самоочевидной данности. Д. П. С. является одним из фрагментов современной дисперсионной рациональной среды и играет существенную роль в усвоении и развитии комплекса психоаналитических и психоаналитически ориентированных идей и представлений. (См. **Дисперсионная рациональная среда.**)

В. И. Овчаренко

ДИСПЕРСИОННАЯ РАЦИОНАЛЬНАЯ СРЕДА (лат. *dispersus* — рассеянный, рассыпанный) — совокупность рассеянных информационных полей массового обыденного сознания, включающая в себя различные редуцированные и примитивизированные результаты рационального (философского и научного) познания и некоторые представления об их технологических и технических следствиях, которые существуют в фрагментарных формах повседневной и самоочевидной данности. В значительной части Д. Р. С. включает в себя знания, бывшие когда-то высшими достижениями рационального познания (например, представления о шарообразности Земли, ее вращении и месте в планетарной системе; сведения о фундаментальных законах природы и атомном строении вещества, знания о возможности поле-

тов аппаратов тяжелее воздуха, передачи звука и изображения на большие расстояния; представления об эволюционном развитии человека, сведения о рефлексах, бессознательном психическом, комплексах, представления о формах и векторе общественного развития и т. д.).

В. И. Овчаренко

ДИСПОЗИТИВ (фр. *dispositif* — порядок, расположение как “диспозиция”, а также устройство, механизм) — термин философской концепции Фуко, фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом “власти — знания” и выступающей матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. имплицитно конституируется в качестве гештальтного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и когнитивной практик и может быть выявлен при анализе фундирующего эту культуру комплекса “власти — знания”. Основной Д. выступает, по Фуко, “стратегический императив”, сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные “игры, перемены позиций, изменения функций”, которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации. Во-первых, Д. конституируется в рамках комплекса “власти — знания”, являясь не столько отдельным его компонентом — наряду со знанием и властью, — сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое, а именно: Д. объективирует собой гештально-аксиологический изоморфизм принятых данной культурой стратегий власти и знания. Во-вторых, система детерминационных связей, в которые погружен Д., также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д. воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой — сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений; аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые “в связи с ним (Д. — М. М., А. Г.) возникают, но не в меньшей мере его и обуславливают” (Фуко). Иначе говоря, “вот это и есть Д.: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний (равно как и власти. — М. М., А. Г.) и и поддерживаются ими” (Фуко). Власть, таким образом, не конституируется в качестве “центрированного, субстанциального фе-

номена”, но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: “на самом деле власть — это ...пучок — более или менее организованный, более или менее согласованный — отношений”, силовой характер которых только не предполагает “фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти” (Фуко). Аналогично и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: “знание слетено с властью, оно лишь тонкая маска, сброшенная на структуры господства” (Фуко). (Ср. с анализом социокультурных и, в частности, когнитивных аспектов феномена власти в “Диалектике Просвещения” Хоркхаймера и Адорно.) Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: “Можно сказать, что в античности имешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?” Именно в силу своей детерминированности со стороны Д. культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах — не столь фундаментальных) реализуются в русле вполне определенного, хотя и не рефлексируемого мышлением повседневности, парадигмального контура. Не объективируясь в эксплицитно сформулированный кодекс регламентаций, Д., тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом “власти — знания” рамки. Функционирование Д. в конкретных культурных сферах определяется такими его параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Д. реализуется в “определенного рода отношениях силы, ...рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо заблокировать их, либо стабилизировать” (Фуко). Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через

эти его ситуативные плюральные воплощения и исчерпывающе сведена к ним — Д. конституирует себя за ними — как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, почерпнутого из комплекса “власти — знания” (см. Фуко.) В целом творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний их к скрытым, подлежащим реконструированию, дискурсам-практикам и от них обоим к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как интересующее исследователя явление (например, сексуальность или безумие) конституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И, наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам. “Что я пытаюсь ухватить под этим именем, — писал Ф., — так это, во-первых, некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, — стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, — вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива — это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представлять то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как пересмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию. Употребление Фуко терминов “дискурс” и “Д.” именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельности и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин.

М. А. Можейко, А. А. Грицанов

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ — базовый термин концепции означивания Кристевой, конституирующийся в единстве двух своих амбивалентных значений: 1) в системе отсчета гено-текста — имплицитный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариативность соответствующих фено-текстов; 2) в системе отсчета фено-текста — интегральный гештальтно-семантический инвариант релятивного фено-текстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному гено-тексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д. С. реализует себя в качестве “транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фено-текста” (Кристева). Если гено-текст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе этой коммуникации, ни на уровне жесткой целостности коммуницирующих субъектов — см. “Смерть субъекта”), то фено-текст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. Согласно Кристевой, “гено-текст выступает как основа, находящаяся на предъязыковом уровне; поверх него расположено то, что мы называем фено-текстом”. Д. С. выступает своего рода механизмом связи как гено-текста с соответствующим ему фенотекстовым ареалом, так и между отдельными фено-текстами. С одной стороны, он проявляет себя как “свидетель гено-текста, как признак его настойчивого напоминания о себе в фено-тексте”, являясь “единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста” (Кристева). С другой стороны (на фено-уровне), Д. С. реализуется в качестве интегрального транстекстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фено-текстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фено-текстуальных полей. В общем контексте постмодернистской философской парадигмы Д. С. может быть рассмотрен как типологический аналог таких семантически и функционально изоморфных ему механизмов, как диспозитив комплекса “власти — знания” Фуко, как механизмы соотношения ризомы и конкретной конфигурации ее плато, “тела без органов” и временных органов последнего, “хроноса” и “эонов” в модели исторического времени Делёза и т. п. (см. **Диспозитив, Тело без органов, Эон, Событийность**). Гено-текст в этом плане

может быть поставлен в соответствие процессуальной ризоморфной среде, обладающей креативным потенциалом, или децентрированным тексту, открытому для смысловорождения: “то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), те разрывы, которые они образуют” (Кристева). Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как “безграничное и никогда не замкнутое порождение, это безостановочное функционирование импульсов *к, в* и *через* язык; *к, в* и *через* обмен коммуникации”. Означивание как осылающая в фено-текстах “практика структуризации и деструктуризации” (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д. С. Несмотря на то, что означивание всегда стремится (в математическом смысле этого слова) “к субъективному и социальному пределу”, и лишь только при этом условии “является наслаждением и революцией” (Кристева), тем не менее фено-текст объективно не является попыткой трансгрессии по отношению к очерченной Д. С. границе, — напротив, задавая семантический ареал фено-текстового массива, Д. С. может быть рассмотрен в качестве своего рода аттрактора означивания. Предложенное Кристевой в сугубо текстологическом контексте понятие “Д. С.” подвергалось позднее различным внетекстологическим толкованиям: от понимания Д. С. в качестве механизма процессуальной самоидентификации субъекта (Т. Мой) — до крайней феминистской трактовки Д. С. в контексте осмысления феномена беременности (Э. Джердайн).

М. А. Можейко

ДИСТАНЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ ДИСТАНЦИЯ**.

ДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ, дисциплина (лат. *disciplina* — учение) — совокупность процессов и результатов организации, структуризации, социализации, институционализации теоретических знаний практик как предустановливающих нормированный, санкционированный и легитимный порядок мышления и вытекающих из этого порядка действий (деятельности) в конкретных предметно-проблемных областях (отраслях) познания. Как особая форма организации знания в культуре Д. впервые оформляется в античности (Древняя Греция) в виде целостности (совокупности) философских дискурсов и характеризуется в последующем познавательные практики европейской культуры: как “нетрадиционные” по отношению к иным типам социальности, как автономные от непосредственной профессионально-практической деятельности по усвоенному образцу и традиционным передаваемым нормам (“правилам”) ее осуществления, как “поя-

тийно-универсальные”, исходящие из приоритета слова-логоса-номоса (закона) над “делом”. Статусом Д. обладают европейский тип философии, теология и наука (внутри которой явно выделяются собственные дисциплины). В философии и социологии науки сложилась тенденция ограничивать понятие Д. только совокупностью научных способов познания и рассматривать отдельные науки как самостоятельные дисциплины. Как реализацию знанияемого компонента в социальной жизни можно истолковать и иное употребление термина Д., фиксирующего обязательность подчинения “всех” (социум, социальные общности и группы, индивиды) установленному порядку (нормам, правилам и т. д.), обеспечивающему организованность, структурированность, согласованность и ожидаемость взаимодействия внутри социальной целостности (как в ее статике, так и в ее динамике, процессуальности), что обеспечивается “внешними” (принуждение), и “внутренними” (интеоризация норм и т. д.) механизмами поддержания Д. в обществе. В этом своем понимании Д. может истолковываться и как компонент теоретических познавательных практик. Однако по сути это разные употребления термина. В качестве теоретической Д. выступает как принцип, способ и механизм: 1) поддержания (воспроизводства) и трансляции (во времени) выработанного в культуре необходимо-избыточного массива знания; 2) его фрагментации на программы, подлежащие реализации в тех или иных социальных деятельности (т. е. обеспечения перевода знания из знаково-культурной в социокультурную плоскость общественной жизни, из познавательно-коммуникационного — в деятельностное пространство, из “внеличностной” формы существования знания — в личностную и наоборот) с удержанием общей целостности знания внутри культуры; 3) обеспечения прироста нового знания (инноватика трансмутационного режима существования знания, “про-воцируемого” нестандартностью и многообразием социокультурных ситуаций его “употребления”), постоянного наращивания его “фрагментов”, требующих своей институционализации и социализации в уже существующем знании. Во многом именно неспособность традиционных культур и социальностей (обществ “восточного” типа) справиться с проблемой трансмутации (экспонентного приращения) знания и породила феномен Д. Дисциплинарная организация и структура знания позволила снять ряд ограничений на продуцирование новых когнитивных содержаний, связанных с “вместимостью” памяти субъекта и ограниченностью возможностей существовавших каналов трансляции знания, акцентированных на его непосредственную передачу “из рук в руки” (от учителя к конкретному ученику),

а также с запретом на нарушение “нормы”, традиции (этот запрет в Д. сменяется прямо противоположным запретом на повтор-плагиат, обеспечиваемый соблюдением принципа приоритета). Фактически Д. реализует (воплощает в себе) универсально-понятийный социокультурный код работы со знаковой реальностью (через воплощение знания в текстах или акты речи как конечные фрагменты, формализующие смысл), теоретически “сжимаемая” информацию-знание благодаря его обличению в абстрактные формы (понятия, категории и т. д.) и обоснованию его отсылкой ко всеобщему, абсолютному (генерирующему, порождающему) началу-принципу (в качестве которого могут выступать Бог, природа, гипер- или интертекст, истина или догма, авторитет и т. д.). Это исходно предполагает отделение знаниевых практик от ситуации здесь-и-сейчас-деятельности (слитности которых характерна для основных практик “классических” традиционных социумов-культур). Теоретическое “сжатие” противопоставляется традиционным механизмам “вытеснения” и “забывания” ненужного и избыточного для социокультурных практик знания, что позволило освободить “место” (в “головах” субъектов и каналах трансляции) для вводимого через ритуал нового знания. Оно переносит операции такого рода в принципиально иное (знаковое, языковое, коммуникационное, текстовое) пространство, в котором организуются две взаимосвязанные новые познавательные практики: а) историческая практика, пространствующая взаимосвязь “содержаний” в модулях прошлого-настоящего-будущего, осуществляя их селекцию, интерпретацию и универсализацию через организацию системы отсылок на эти “содержания” (сеть цитирования, “переживающая” владельцев “текста”); б) ревидирующая и перестраивающая (через деконструкцию) по какому-либо структурирующему основанию сеть цитирования концептуально-теоретическая деятельность, различающая индивидуальные “вклады” (“творческие вставки”) конкретных субъектов, определяя их “удельный вес” в массиве накопленного знания. Тем самым дисциплина порождает и поддерживает внутри себя (через историческую и концептуально-теоретическую номотетику) собственный тип рациональности, служащий основанием структурно-организационных построений той или иной дисциплины на основе собственных критериев целостности, полноты, непротиворечивости, простоты, определяющих, в конечном итоге, какие различия могут быть утрачены в исторической перспективе и по каким основаниям будут генерироваться различия в перспективе концептуально-теоретической (что в свою очередь делает некоторые различия несущественными для временной трансляции). Таким

образом, далеко не все внутри дисциплинарных “видений” и “горизонтов” подлежит социализации и, соответственно, институционализации. В методологии и социологии науки в качестве инвариантных компонентов любой дисциплины рассматривают: 1) массив накопленного в ней знания, понимаемый как сделанные в нее “вклады” — результаты (вектор в прошлое дисциплины); 2) существующее дисциплинарное сообщество, дифференцированное (статусно и организационно) внутри себя (настоящее дисциплины); 3) предметно-проблемное поле поисков дисциплинарных результатов, или предмет (вектор в будущее дисциплины); 4) механизм социализации (и институционализации) добытых “вкладов”, их признания и ввода в массив накопленного знания (их перевод в область “решенных вопросов”); 5) институционализированные механизмы подготовки кадров через приобщение неопитов к наличному массиву знания и принятым в дисциплине правилам деятельности (система университетского образования, например); 6) систему ценностей, традиций, правил деятельности — этос дисциплины; 7) сложившуюся сеть цитирования, постоянно деконструируемую и вновь конструируемую через вписываемые новые “вклады”, систему вновь делаемых отсылок, а наиболее радикально — через изменение структурирующих критериев внутри массива знания; фактически она является пространством координат, ориентиров, шкал измерения, векторов наибольшего приложения усилий; 8) собственно дисциплинарную деятельность по воспроизводству, сохранению, наращиванию, реструктуризации дисциплинарной целостности; в значительной степени это не деятельность как таковая, а коммуникация, частично “мимикрирующая” и институционализированная как деятельность (именно коммуникация прежде всего) и есть “место” операции со знанием). Внутри дисциплинарной деятельности (как коммуникации) формируются обязательные (Исследователь, Теоретик, Историк, Учитель...) и факультативные (Эксперт, Оппонент, Рецензент, Редактор, Референт, Популяризатор...) институционализируемые внутри сообщества фигуры-субъекты. Фигура Теоретика в зависимости от типа Д. конкретизируется и институционализируется как Философ, Теолог или Ученый. Взаимозависимость и взаимообусловленность этих персонажей и символизируемых ими дисциплинарных дискурсов впервые достаточно четко была артикулирована Конттом в его “законе трех стадий”, в котором социальная история трактуется как интеллектуально-дисциплинарная история прогрессирующей смены религии (теология) метафизикой (философия), на смену которой в свою очередь приходит позитивизм как система “позитивного, неспекулятивного знания” о мире

(наука). Тем самым наука провозглашалась высшим типом Д., что в сциентистской ориентированной традиции и привело, в конечном итоге, к ее пониманию как единственно возможной дисциплины (соответственно, вырабатываемое внутри науки представление о рациональности отождествлялось с рациональностью как таковой). Этот тезис оппонировался как со стороны теологии (в том числе и в своеобразном “деизме на оборот”: когда различие науки и теологии осуществлялось не для “выгораживания” места для науки, а в ракурсе совместимости научных дискурсов с теологическими), так и в философии (разведение неокантианцами частных научных дисциплин с философией как предельной самореференцией культуры). Но уже в абсолютном идеализме и неогегельянстве философия выступила с критикой науки как ограниченного типа знания и утверждением недостаточности сциентистского типа Д. для описания современной культуры. Линия критики науки как дисциплины в традиции философии жизни привела, с одной стороны, к отрицанию примата знания над жизненными практиками в целом, а с другой (у Шпенглера), к тезису о различии типов рациональности в различных цивилизациях и постановке под вопрос исключительности и универсальности европейских дисциплинарных практик. Первую программу синтеза разных дисциплинарных дискурсов (научного, философского и теологического) как условие целостного описания человека и понимания его места в мире выдвинула философская антропология (первая формулировка — у Шелера). К осознанию “неуниверсальности” дисциплинарных дискурсов, их “неавтономности” и тотальной “идеологизированности” пришел в своей социологии знания Манхейм (для социологии знания проблематика Д. вообще стала одной из конституирующих ее саму как специфическую область метатеоретических познавательных практик). С необходимостью пересмотра представлений о науке (а следовательно, о природе Д. как таковой) столкнулась и сама аналитическая философия. Это породило манифестирование ряда новых программ понимания научных теоретических практик в постпозитивизме, а в лице А. Коюра — к концепции единства науки, философии и религии (теологии) внутри культурного целого, их различном конфигурировании, адекватном интеллектуальным и духовным контекстам эпохи. В истории российской философии и социологии науки аналогичный круг идей развивал Петров, создавший свою концепцию происхождения разных типов дисциплинарного знания и роли каждого из них в культурном развитии Европы. В качестве различающих критериев Петров рассмат-

ривал прежде всего специфику верификационных (и аналогичных им) процедур в разных дисциплинах. Так, согласно его концепции, философия в отличие от теологии и науки не имеет своих собственных механизмов верификации, прибегая иногда к заимствованиям или в науке, или в теологии. Кроме того, отсутствие процедур верификации не позволяет провести внутри философии иерархическую структуризацию наличного знания (позже качество “сопротивления” иерархизации было осмыслено как принципиальная поливариантность в гуманитарном знании, которое в целом (особенно в постклассической фазе) обнаружило тенденцию скорее к концептуальному (паттерному), чем собственно теоретико-научному оформлению). Философия периодически обнаруживает внутри себя импульсы к “выходу” за пределы собственной Д., с одной стороны, а с другой — вырабатывает практики, оспаривающие продуцируемую ею рациональность — традиция так называемого иррационализма, мистицизм и интуитивизм как “познавательные” стратегии. (В теологии противоречия ее рациональности тенденции табуируются догматикой или “изгоняются” за пределы ее Д. как “ересь”). И хотя и в науке, и в теологии собственно метатеоретические уровни знаниевых практик также не имеют непосредственных верификационных механизмов, отсутствие таковых в философии позволяет классифицировать ее как “незавершенную” или “нестрогую” Д. Во то же время структуры и характер верификации в теологии и в науке, согласно Петрову, принципиально отличны друг от друга. Верификация в теологии является одновременно и объяснением, она обращена в прошлое и оформлена как ссылка на текст (например, Библию), который выступает в качестве первопричины всего пространяемого знаниевого дискурса и полностью им освящается. В теологии нет запрета на повтор в верификации (можно ссылаться на одно и то же место текста (без учета всех прошлых обращений к нему) для обоснования самых разных “содержаний”). В науке же процедуры объяснения (вектор в прошлое дисциплины) и процедуры верификации (вектор в будущее дисциплины) принципиально разделены, при этом верификация оформляется как ссылка на предмет (природу) как источник истинности и адекватности знания. В науке имеет место так называемый эффект ретроспективы: верификация в ней предшествует объяснению, т. е. будущее предшествует прошлому. В том числе и благодаря этому в европейской культуре оказалось возможным конституировать как ряд “практических” профессиональных дискурсов, связанных с просчетом будущих ри-

сков (предприниматель, банкир, менеджер и т. д.), так и специфические культурные технологии проектирования и программирования (а также прогнозирования и планирования) как отличающие именно европейские типы социальности. Важно отметить, что различные типы дисциплин не только комбинируются друг с другом, но и конфигурируют разные свои сочетания и способны “перетекать” друг в друга. Так, философия содержит в себе возможности “ходов” и в теологию, и в науку. Теология оказалась способной в свое время взять философию к себе “служанкой”. В теологии содержался (выработался внутри нее) импульс к порождению опытного естествознания. В этой связи Петров, в частности, исследует Никейский символ веры, разработку Уильямом Оккамом субъект-объектной схемы, разные решения, дававшиеся в схоластике взаимоотношениям и самому пониманию составляющих триад “Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой”, “до вещей — в вещах — после вещей” (в частности, два познавательных ряда Фомы Аквинского: божественный “до вещей”: интеллект-образец-вещь; человеческий “после вещей”: вещь-образец-интеллект), “духовный-душевный-плотский”, онтологическое доказательство бытия Бога (конституировавшееся от Иранна Скота Эриугены до Ансельма Кентерберийского) и т. д. Особое значение для возникновения опытного естествознания имело, согласно Петрову, исходное выведение Бога (как непосредственного источника) за скобку текста Библии и последующее возникновение метафоры аналогии “природы как книги” (как поэтический штамп выражение “книга природы” было употреблено Аланом Лилльским в 12 в.), а также разделение теологии на “теологию откровения” и “естественную теологию” как непосредственный праобраз (“тренажер”) естествознания. Во взаимопроникновении Д. друг в друга во многом “повинна” лишь по-разному стратегически оформляемая общая для них исходная установка “творения мира по слову” (варьируемая как: “не из деятельности сказанное”, “должное есть основание для сущего”, “не от себя сказанное”), подкрепляемая Абсолютом Логоса (Космоса), Библии (Бога), Эксперимента (Природы), реализуемая в отчуждении личного “вклада” в качестве публикации, диссертации, диспута и т. д. и отыскании ему места в массиве знания, замкнутого на Абсолют. Однако анализ типов дисциплин (особенно научных) выявил и иную тенденцию в их развитии — тенденцию к “замыканию” их дискурсов на себя внутри дисциплинарных массивов. В этом отношении дисциплину можно трактовать как практики “вычленения” идеального и его редукции к мышлению, оформляемому определенным образом в языке, логике, предметности, парадигмальности (наиболее хорошо эти

процессы прослежены в стратегиях оформления науки в виде генерализуемых в мере своей абстрактности (универсальности) теорий). Как продуцируемые в рамках этих стратегий тексты, так и само “правильно организованное” мышление имеют тенденцию к автономизации и автоматизации, начиная функционировать для поддержания все возрастающей собственной сложности в режиме “машинерии”, утрачивая первоначально породившие их импульсы и смыслы (ср. с формально-рационализированной системой бюрократии, “бюрократической машиной”). Отсюда стремление в постклассической методологии к поиску “деблокирующих”, “размыкающих”, “открывающих” дисциплинарные дискурсы механизмов как за счет “размыкания” границ между Д. (в частности, посредством релятивизации жесткого “принципа демаркации” научного и ненаучного знания, сформулированного Поппером), так и изменения представлений о самой природе Д. Тем самым, во-первых, конституируется установка на синтетичность современных систем знания в противоположность прежней установке на аналитическое расчленение дисциплин, влекущей за собой операционализацию мышления (и деятельности) и его “замыкание на себя”. В этой связи возникли многочисленные проекты как внутринаучных синтезов дисциплин, так и акцентирования роли философии в качестве “предельной саморефлексии культуры”, способной 1) работать не только с “организованным мышлением”, но и с сознанием и бессознательным, блокируя, тем самым, редукцию идеального к процедурам мышления; 2) играть роль механизма “открывания” дисциплин друг в друга (во многом именно за счет своей “недостроенности” как дисциплины, что ранее рассматривалось в сциентистской традиции как ее “родовой” недостаток). Во-вторых, важную роль сыграла экспансия разработок методологии науки в сопредельные области. Так, специальному анализу были подвергнуты как субструктурные (концепция личностного знания Полани), так и суперструктурные (концепция научных парадигм Куна) подуровни теоретических (первоначально научных) познавательных практик. Тулмином была предложена программа, снявшая редукцию рационального к логическому, в которой рациональное стало пониматься как исторически обусловленные, социокультурно нормированные, санкционированные и допустимые (легитимные) способы и методы переоценки принятых внутри той или иной дисциплины интеллектуальных стандартов и позиций. Холтоном были сформулированы принципы тематического анализа дисциплин как выявления их “сквозных” тем, а Лакатосом — идея научно-исследовательских программ, переформулированная Д. Блуром в идее “сильных” программ, усилившей от-

сылки к социокультурной и событийной обусловленности познавательных стратегий. Важное значение в этом отношении имела разработка предложенного Полани термина “научное сообщество”. Так, Курн в этом ключе переосмыслил понятие парадигмы как управляющей “не областью исследования, а группой исследователей”, что способствовало конституционализации понятия “дисциплинарной матрицы” как упорядочивающей дисциплину структуры, включающей в себя: 1) символические обобщения (логика и язык), 2) метафизические допущения (концептуальные модели), 3) ценности, 4) образцы (парадигма в узком смысле слова). Все эти изменения в понимании характера дисциплины вели к отказу от ее трактовки как стремящейся в идеале воплотиться в форму научной теории, к признанию адекватности ей форм концепции (паттерна), к трактовке ее как способов описания культуры. Последующий шаг в направлении универсализации понятия “дисциплина” был сделан в постструктурализме. Дисциплины стали пониматься как механизмы генерации различных взаимосвязанных внутри целого (гипер- или интертекстов) дискурсивных стратегий, к которым фактически редуцируется вся социальная жизнь, как предустановленный порядок мышления и деятельности вообще (включая и “практический” уровень ее реализации), как целостность “дисциплины знания” и “дисциплины тела”, что фундировалось постструктуралистской установкой на преодоление редукции подлежащей исследованию проблематики только к “содержаниям” сознания. Аналогичную установку на “возвращение тела” развивала и философская антропология, но если благодаря этому она восстанавливала в правах целостность субъекта, человека как исходную точку синтетического мира, то постструктуралистская перспектива привела к противоположному результату — утрате субъекта как такового и признанию организующей (учреждающей) власти анонимных дисциплинарных дискурсов. Наиболее всесторонне этот комплекс вопросов в связи с понятием “дисциплина” обсуждался в работах Фуко. Исходным для движения в этом направлении у него явилось понятие эпистемы как предельной для каждой конкретной эпохи рамки, общего пространства производства дисциплинарных дискурсов знания, задающего способы “бытия порядка” как такового, организованного в соответствии с определенными взаимосотнсимыми кодами восприятия и конституирования, собственно и задающими “человеческую размерность” миру. Конституирующим принципом эпистем, основанием производства социальных и познавательных практик выступает соотношение между “словами” и “вещами”, которое принципиально сокрыто от непосредственного наблюдателя и мо-

жет быть реконструировано лишь в ретроспективе методами “археологии знания”. Однако окончательная радикализация проблематики была осуществлена в работах позднего Фуко (периода “генеалогии власти”) и связана с понятием “комплекса власти-знания”, который в редуцированном виде воспроизводится в каждой из дисциплин, во всех дисциплинарных дискурсах. Являясь проявлением анонимной, диффузной и дисперсной власти “культурного бессознательного”, Д. учреждает и организует телесную и ментальную индивидуальность. При этом “дисциплина тела” понимается как “метод, который делает возможным детальнейший контроль над действиями тела, обеспечивает постоянное подчинение его сил и навязывает ему отношения послушания-полезности”; а “дисциплина знания” как “принцип контроля над производством дискурса”, поддерживающий его идентичность и ограничивающий случайность его события посредством “постоянной реактуализации правил”. Следовательно, дисциплина имеет амбивалентный характер: не только негативный (подчинение, ограничение, контроль), но и позитивный, побуждая действовать (мыслить) в определенных рамках, позволяя “конструировать, но с рядом ограничений”. Возникновение Д. и основанных на ней “дисциплинарных обществ” происходит, согласно Фуко, в “классическую эпоху”, в которую “родился человек современного гуманизма” и “произошло открытие тела как объекта и мишени власти”. При этом может быть построена схема последовательной смены разных типов обществ (аналогичная схеме исторического развития: традиционное общество — индустриальное — постиндустриальное), где “властительное общество” (власть над смертью, сбор налогов, тело как собственность, простейшие механизмы, такие как рычаг, тяги, часы), сменяется дисциплинарным (построенным по принципам дискретности, индивидуальности и универсального образца и использующим энергию), которое, в свою очередь, предшествует “обществу контроля” (отличающемуся хаотизацией, континуальностью, фрагментированием (“дивид”, а не “индивид”, “целостность” которого поддерживается только цифровым кодом доступа и личным номером), а также работающим со знаками). Отличаясь от рабства, вассалитета и монастырского аскетизма, Д. ориентирована на “экономическую эффективность”, “администрирование жизни”, на детальную и непрерывную организацию своих объектов. Как механизм формирования индивидуальности (клеточной, органической, генетической и комбинированной) дисциплина осуществляется (воплощается) посредством соответствующих механизмов — структурирования пространства (1), кодировки деятельности (2), организации генезисов (3) и сложения сил (4). В ча-

стности, “игра пространственного распределения”, отвечающая за формирование аналитической “клеточной индивидуальности” (1), использует метод таблицы, присущий как сугубо научным дискурсам, так и совокупности политических, военных, школьных и больничных уставов. Таблица в таком случае является механизмом обработки множественности как таковой, извлекающей из нее максимум полезных сведений”. Дисциплина табулирует пространство “отгораживанием”, результатом чего являются территории, пространства-заключения, такие как тюрьма, школа, завод, больница и т. д. Внутри отгороженных территорий осуществляется распределение индивидов по клеткам-камерам — рабочее место, больничная палата, класс. Кроме того, такая локализация (нуклеаризация) индивидов должна быть максимально специализированной и функциональной, что обеспечивает эффективность действий тела и делает возможным постоянный надзор за ним. Наконец, дисциплина помещает тела в сеть отношений, приписывая каждому телу определенный ранг, включая его в определенную иерархию. Механизм кодирования деятельности формирует органическую индивидуальность (2), помещая тело в рамки анатомо-хронологической схемы поведения. Формируется тело как организм (ср. концепцию “тела без органов” Делёза и Гваттари — см. Тело без органов). Время делится на повторяющиеся циклы (например, расписание занятий, распорядок дня) и все более детализируется, разбиваясь на все более короткие отрезки. Время проникает в тело — происходит так называемая корреляция тела и жеста, телу приписывается определенная длительность и последовательность действий. Действия строго регламентированы, что обеспечивает принудительную связь тела с производством вообще и (или) с манипулируемым объектом — продолжением тела, его органом, в частности. В итоге дисциплина ориентирована на исчерпывающее использование тела, т. е. действует принцип анти-праздности. Генетическая (историческая) индивидуальность (3), учреждаемая “аналитической педагогикой”, сопряжена с концепцией линейного дискретного времени индивида. Длительность (также, становление, взросление, образование) распределяется на ряд последовательных отрезков (этапов, серий), в каждом из которых тело принуждается к постоянным упражнениям, которые формируют определенные навыки, необходимые для перехода на следующий этап. Серии организованы по аналитической схеме от простого к сложному таким образом, чтобы сохранялась возможность постоянного контроля и вмешательства в формах исключения, разделения, наказания и т. д.

Завершение каждого из отрезков знаменует экзаменом, определяющим, во-первых, способности индивида (меру тренированности его тела) и, во-вторых, соответствие этих способностей требуемой норме и уровню обученности других. Техника экзамена связывает дисциплинарное знание (знание как дисциплину) с той или иной формой отправления власти. Являясь проявлением анонимной и дисперсной власти, экзамен делает видимым индивида, превращая его в объект знания и объект власти. «Экзамен — своеобразная церемония объективации». Кроме того, экзамен помещает индивида в детализированный документальный архив, своеобразную хронологическую классификацию, что привязывает индивида к истории. Наконец, комбинированная индивидуальность (4), образованная сложением множества сил, представляет собой не что иное, как эффективную социальную машину. Единичное (сингулярное) становится деталью и хронологической программой, которую необходимо соединить с другими деталями и программами. Функционирование социальных аппаратов, построенных на принципах дисциплинарной власти, с необходимостью требует четкой системы командования и как следствие порождает кибернетические системы. Как принцип контроля над производством дискурса Д. отличается от принципа автора, который воспроизводит авторскую идентичность, и от принципа комментария, заново открывающего первоначальный смысл. Это совокупность правил и положений, образующих анонимную систему знания и позволяющих конструировать новые высказывания. Дисциплина относится к определенному плану объектов реальности, выраженных в определенном языке (с помощью концептуальных и технических средств), и помимо этого вписывается в определенный теоретический горизонт, актуальную и проблемную область познания. Подобно «дисциплине тела», «дисциплина знания» (соотносясь с ней в рамках общей дисциплинарной целостности) ограничивает особое теоретическое пространство, которое наделяется значением «истинного» в противовес «ложному», тератологическому пространству незнания и (или) анти-знания (т. е. пространству «сна разума», порождающему «теоретических» и «методологических» бестий, чудовищ и химер — например, в ересях и «лженауках»). Дисциплинарное высказывание может быть ошибочным (флогистон, теплород и т. п.), но в соответствующей исторической ситуации необходимо противопоставляется высказываниям недисциплинарных пространств. Тем самым и осуществляется контроль над производством дискурса: дисциплина делает видимыми только

те дискурсивные события, которые произведены по правилам Д., т. е.: 1) соответствуют правилам дискурса; 2) подчиняются дискурсивным ритуалам (квалификация, коммуникативная позиция, жесты и поведение, задающие «предполагаемую или вмняемую силу слов — их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы»); 3) принадлежат дискурсивным сообществам, в которых обеспечивается циркуляция дискурсов в «закрытых пространствах» и осуществляется их распределение таким образом, «чтобы их владельцы не оказались лишены своей собственности самим этим распределением»; 4) социально присваиваются и закрепляются на макроуровне общества посредством главным образом системы образования, которое «является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут». Таким образом, в перспективе постструктурализма Д. была переистолкована не просто как специфически европейская по происхождению структурная организованность познавательных теоретических практик, но как универсальный конституирующий механизм культуры как таковой (ее археология и генеалогия), «надзирающий» и «наказывающий» (Фуко) механизм производства социальности. В частном случае это сделало несущественным и классическое раздельное применение термина «дисциплина», в котором Д. противостояло пониманию дисциплины как необходимости подчинения всех определенному социальному порядку. (См. также Наука, Теология, Философия, Теория, Концепция, Концептуализация, Концепт.)

В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук

ДИФФУЗИОНИЗМ — направление в культурной антропологии, сформировавшееся на рубеже 19—20 вв. как одна из форм реакции на несовершенство концепций раннего эволюционизма. Согласно адептам Д., основным источником культурной дифференциации и единства человечества является не способность человеческого сознания к изобретениям, а напротив — свойственная человеку склонность к имитации поведения другого. Многие элементы культуры первоначально были созданы в одном или нескольких регионах мира и затем распространились посредством диффузии. Для диффузионистов культуры представлялись в виде разнородного набора элементов, возникшего в результате большого количества случайных заимствований от соседних и далеко расположенных народов. В отличие от многих других направлений в культурной антропологии, Д. не представлял целостной школы. Отнесение тех или иных ученых к этому направлению достаточно условно. Вместе с тем в его рамках выделяются так называемые

Британская, Австро-Германская и Американская школы. Наиболее известными представителями Британской школы Д. являлись Г. Смит (1871—1937) и У. Перри (1887—1949), чьи во многом схожие концепции получили название «гипер-Д.» или «пан-египтизма». Они отрицали возможность параллельной эволюции отдельных культур в различных частях света и утверждали, что все важнейшие элементы культуры, обусловившие развитие современной цивилизации, первоначально были изобретены в древнем Египте и потом распространились по всему свету. Г. Смит и У. Перри не были профессиональными антропологами, и достаточно не критично относились к собиранию эмпирических данных. Вместе с тем, благодаря экстравагантности, их идеи приобрели большую популярность. Более умеренную позицию занимал такой представитель британской школы как У. Риверс (1864—1922), который интерпретировал с диффузионистских позиций собственные полевые материалы по социальным отношениям в Меланезии. Признанные лидеры Австро-Германской школы Ф. Гребнер (1877—1934) и В. Шмидт (1868—1954) также, как их британские коллеги, исходили из того, что люди скорее предпочитают заимствовать что-либо, чем изобретать. Они полагали, что элементы культуры могут распространяться как группой людей, так и самостоятельно. При этом допускалась возможность реконструировать древнейшую культуру путем сравнительного изучения и выделения общих черт у «этнологически наиболее древних народов» — т. е. тех, чей образ жизни понимался как наиболее «примитивный». Представители Австро-Германской школы считали, что культурные изобретения происходили не в одном регионе планеты, а в нескольких — в пределах так называемых «культурных кругов» (Kulturkreis), понимаемых как комплексы взаимосвязанных элементов культуры. Для их исследования была разработана методика картографирования, впоследствии получившая большое распространение в этнографической практике. Представители Американской школы К. Уисслер (1870—1947) и А. Кребер (1876—1960), ученики Боаса, отличались наибольшей сдержанностью в демонстрации своих диффузионистских убеждений. Они полагали, что характерные черты культурного ареала происходят из единого географического «культурного центра». Исходя из этого, Уисслер сформулировал свой пространственно-временной принцип, согласно которому из всех культурных элементов, происходящих из одного центра, древнейшими являются те, которые имеют наиболее широкое распространение. Как самостоятельное научное направление Д. исчерпал себя к середине 1920-х. Среди позднейших адептов Д. следует упомянуть нор-

вежского исследователя Т. Хейердала, автора ряда работ по проблемам миграций народов Тихого океана, приобретшего мировую известность в 1940—1970-х благодаря экстравагантной форме доказательства возможностей контактов народов в древности (плавания на плоту “Кон-Тики”, папирусной лодке “Ра”, и т. д.).

П. В. Терешкович

ДОБРО и **ЗЛО** — категории этики и понятия морального сознания, в предельно общей форме показывающие разграничение нравственного и безнравственного, должного и предосудительного в мотивации деятельности и поступках, моральных качествах и отношениях человека, социальных явлениях. Основными этическими версиями Д. и З. являются натуралистическая, исходящая из природы человека, его удовольствий и наслаждений (гедонизм), счастья и несчастья (эвдемонизм), стремления к пользе и выгоде (утилитаризм), деловому успеху (прагматизм); субъективистская, интерпретирующая Д. и З. как акты свободного выбора (экзистенциализм), выражение языка и эмоций (неопозитивизм); метафизическая с поисками безусловного внешнего источника Д. и З., в роли которого выступает космос, абстрактная идея Блага, природа, вечные идеи, Бог, априорный моральный закон, абсолютный дух; социальная, объясняющая Д. и З. особенностями общественной практики, системой конвенций. Феноменологически Д. и З. проявляются как нормативно-оценочные понятия и явления, и, в зависимости от того, что подлежит оценке, выделяют добродетели, имеющие моральную ценность, и пороки, не содержащие ее. К наиболее известным комплексам добродетелей относят со времен Сократа мудрость, мужество, умеренность, справедливость; христианские добродетели веры, надежды, любви, покаяния и смирения, милосердия и сострадания; добродетели этики ненасилия: толерантность, согласие, любовь, понимание. Проявления Д. в жизни связаны с ценностями здоровья, мира, экологии, идеями альтруизма, добровольности поступка, долженствованием, самоидентификацией, отношением к человеку как цели. К распространенным проявлениям З. относят различные формы деструктивности и девиаций, враждебность и равнодушие к человеку, отношение к нему как к средству, невежество, греховность и порочность, корыстные ориентации. Д. и З. следует рассматривать диалектически, пытаясь осознать меру Д., за пределами которой оно становится З. Опозиция Д. и З. показывает несоответствие между должным и сущим, идеалом и действительностью, мотивами и поступком, самооценкой и общественным мнением. Очевидна предельная степень относительности данных понятий морально-сознания, зачастую их неразличимость по причине индивидуальных

предпочтений, динамики ситуации с ее переменчивым и необратимым смыслом, определенных социокультурных условий, полисемичности и многофункциональности самого феномена морали. Критерий понимания Д. и З. — в признании абсолютной ценности жизни и самоценности индивидуальности. Эта схема имеет множество оттенков и смыслов, связанных с эстетической привлекательностью З. и его утонченными моральными проявлениями, с возможностью выбора З. свободным человеком. Технологии нравственного поведения рекомендуют в затруднительных ситуациях правила наименьшего З. и наибольшего Д. При этом английская пословица гласит, что из двух зол выбирать не стоит, а Бердяев пишет, что “нет ничего более злого, чем стремление осуществить во что бы то ни стало благо”. Способы противостояния З. связаны с ответной справедливой реакцией на злое деяние, с развитием и приращением сил Д., снижающих реальную и потенциальную опасность аморализма. Очевидна зависимость Д. и З. от социокультурного контекста и от нравственно-благополучия человека: форм его деятельности и общения, опытов самопознания. Достоевский писал: “Я хочу не такого общества, где бы я не мог делать З., а такого именно, чтоб я мог делать всякое З., но не хотел его делать сам”.

Н. Г. Севостьянова

ДОБШЕВИЧ Бенедикт (1722—1794) — представитель эклектической философии в Беларуси и Литве, иезуит. Учился в Новогрудке и Вильне. Преподавал также в Новогрудке и Вильне, с 1773 — декан теологического факультета Виленской академии. В 1760 издана первая книга Д. “Взгляды новых философов...”, фактически являющаяся курсом лекций, прочитанных автором в Новогрудском иезуитском коллегиуме. Другие работы: “Лекции по логике...” (1761), “Философские тезисы” (1762), “Краткие извлечения из универсальной философии” (1771). В этих работах Д. представляет философскую мысль в Беларуси и Литве переходного периода от схоластики к новой философии. Главной задачей философии (в духе раннего Просвещения) Д. считает постижение истины и блага. Основой философии он считал разум и естественные науки, стержнем которых является математика, без которой невозможна рациональная мысль. Первой частью философии является логика, опирающаяся на законы математики. Логика выступает по сути в новом качестве методологии, использующей истины математики и законы естествознания. Основными принципами логики Д. считал принцип достаточного основания и принцип сомнения. Не соглашаясь с Вольфом в том, что критерий истины — это только логическое понятие, Д. принимает концепцию Лейбница о двух

истинах: необходимой (критерием может быть только разум) и случайной (критерий — индукция, опыт). В логике он стремился учесть и разум, и эксперимент, применив традиции логики, математики и новации естественных наук. Но все же больше разработан у него анализ понятий, то, что мы представляем себе как семантику и прагматику. Так, он показывает как одно и то же математическое понятие может быть представлено по-разному. Например, прямая линия — кратчайшее расстояние между двумя точками, или — такая линия, конечные пункты которой ограничивают срединные точки, либо — такая линия, все части которой подобны. Вывод: под разными названиями содержится один и тот же смысл. Таких рассуждений у Д. немало, что позволяет говорить о предвосхищении современной логико-семантической парадигмы. Следование методу Декарта и особенно его “методическому сомнению” находит у Д. интерпретацию в духе толерантности по отношению к любым иным мнениям, что созвучно современному принципу диалога (М.М. Бахтин). Более традиционна у Д. метафизика, которая подразделяется на онтологию, этиологию (учение о причинности), естественную теологию, пневматологию (учение о духах), психологию и космологию. В целом философской системе Д. присущи постоянные противоречия между философскими и теологическими положениями.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ДОВГИРД Аниол (1776—1835) — белорусский мыслитель, преподаватель философии, католический священник. Учился в Вильне, а также в Любешеве и Дубровице у пиаров, у них же принял обет, преподавал в пиарских училищах Беларуси физики, математику и др. предметы. С 1818 — профессор Виленского университета, где с перерывами преподавал до 1832. Опубликовал курс лекций “О логике, метафизике и моральной философии” (1821), а в 1828 — первую часть задуманной трилогии “Логика теоретическая и практическая” (Полоцк). В 1828 защитил докторскую диссертацию по теологии “О чудесах”. Многие рукописи Д. философского содержания считались погибшими и лишь в 1960-х были найдены Э. К. Дорошевичем. Философия Д. — парадоксальное сочетание теологии и локковско-кандильяковского сенсуализма. Был близок шотландской школе. Логика Д. весьма психологизирована и во многом опирается на данные естествознания и эксперимент как критерий истинности. Использует модель логики Кондильяка, обогащая ее новыми элементами и активно полемизируя с кантианством и юмизмом. Специально разбирает возникнове-

ние и эволюцию детских мыслительных способностей. Критиковал идею трансцендентности, считая ее противоречащей принципу теологии. Специально анализировал противоречия концепции Канта о noumena. Противопоставлял трансцендентальному идеализму философию здравого смысла, тезис вещественности бытия материальных предметов (его посмертно опубликованная работа называется "Вещественность человеческих знаний", 1839). Философская система Д. включает в себя историю философии, логику, метафизику (натуральную теологию), моральную философию. Этика Д. эвдемонистична. Условием морального действия он считал единство совести и знаний, моральный императив формулировал следующим образом: "Всегда делай так, чтобы не было стыдно объявить всему миру про свое действие и те мотивы, которые тебя на него подвигли". Высший принцип морали — личная открытость миру. В целом система Д. выходит из теологической сферы в чисто философскую и сциентистскую, как бы предшествуя позитивизму.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ДОГМАТИЗМ (греч. *dogma* — мнение, учение, постановление) — термин, введенный древнегреческими философами-скептиками Пирроном и Зеноном, которые называли догматической вообще всякую философию, поскольку она формулирует определенные положения. В дальнейшем содержание данного понятия эволюционировало. Так, Кант считал Д. всякое познание, не основанное на предварительном исследовании его возможностей и предположении. Гегель рассматривал Д. как метафизическое рассудочное мышление. Д. — это разновидность некритического способа мышления, оперирующего догмами, т. е. неизменными положениями, принимаемыми на веру без доказательств, без учета конкретных обстоятельств места и времени, на основе слепого подчинения авторитету. Д. как антиисторический, абстрактный способ рассмотрения теоретических и практических-политических проблем явился одной из причин появления кризисных явлений в экономике, социальной и духовной сферах, ибо авторитарные оценки и суждения стали непререкаемыми истинами, подлежащими лишь комментированию. Все, что не укладывалось в прокрустово ложе догматического мышления и практики "всеобщего восхищения", считалось сомнительным и подозрительным. Почвой для произрастания Д. являются невежество и корыстное приспособленчество властвующих партийных и государственных структур.

Р. Н. Дождикова

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА — обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией. К классическим (базовым для апологетической теологии) Д. Б. Б. относятся: онтологическое (Бог как воплощение всех возможных совершенств немыслим в качестве легитимного бытия), телеологическое (целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие целесообразного субъекта) и космологическое (наличие мира требует наличия своей причины). Философская критика религии конституирует себя именно как критический логико-философский анализ Д. Б. Б. Так, например, Д. Б. Б. были подвергнуты критике со стороны Канта в заключительной части изложения трансцендентальной диалектики ("Критика чистого разума"). Согласно Канту, в рамках предшествующей метафизики наряду с рациональной психологией и космологией определенное место занимала и рациональная теология, которая из понятия разума о Боге пыталась построить доказательство его существования. Кант считает, что душа, мир как целое и Бог — это "вещи в себе", объекты умопостигаемого мира, которые в принципе недоступны теоретическому познанию и какому-либо рациональному доказательству, поэтому и науки о них не являются действительными теоретическими науками, способными дать достоверные знания о мыслимых здесь объектах. Заключительный раздел трансцендентальной диалектики Канта — "Критика рациональной теологии" — и посвящен анализу идеи о Боге, которая, по Канту, — является только умопостигаемой идеей, которая хотя и положена разумом в основу всех вещей и их полного определения, не является чем-то объективным, составляющим вещь. Понятие Бога может представляться поэтому только как идеал, измышленный самим чистым разумом, и не более. Как только мы пытаемся придать ему вид реального объекта, он делается предметом рациональной теологии, пытавшейся доказать бытие Бога. Кантовская критика рациональной теологии и посвящена исследованию главных доказательств этого бытия — онтологического, космологического и телеологического. Онтологическое доказательство исходит из понятия о Боге как существе, которому присущи все совершенства, включая и реальность, т. е. бытие и существование. Кант считал, что вывод о существовании не может вытекать из каких бы то ни было понятий самих по себе, а целиком принадлежит к единству опыта и нуждается в чувственно-эмпирическом базисе. Космологическое доказательство Кант сводит к трем основным тезисам: 1) если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая сущность; 2) так как эмпирическими фактами является существование меня и вос-

принимаемого мною мира, то необходимая сущность существует; 3) она может быть определена только понятием всереальной сущности, а значит, высшая сущность существует необходимо. Кант показывает, что космологическое доказательство фактически сводится к онтологическому. Телеологическое доказательство, основанное на представлении о целесообразном устройстве мира, можно представить, по Канту, следующим образом: 1) в мире господствует порядок, установленный в соответствии с определенной целью и величайшей мудростью; 2) порядок этот принадлежит вещам лишь случайным образом, и природа вещей не могла бы сама по себе естественным образом согласовываться с определенными конечными целями; 3) значит, существует высшая причина мира — мыслящее существо. Кант сводит это доказательство к космологическому, так как здесь речь идет о случайности мира, а последнее рассматривается им как частный случай уже рассмотренного онтологического доказательства. (См. также Бог.)

Т. Г. Румянцева

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — обоснование истинности какого-либо положения. Д. (в логике) — рассуждение, устанавливающее истинность некоторого положения на основе истинности других положений в рамках конкретной области знания или теории. В структуре Д. различают тезис (положение, истинность которого требуется установить), аргументы или основания (положения, обосновывающие истинность тезиса) и демонстрацию (способ логической связи тезиса с аргументами). Д. может быть либо прямым — когда тезис непосредственно вытекает из найденных аргументов, либо косвенным — когда истинность тезиса устанавливается тем, что вскрывается ложность антитезиса, т. е. положения, противоречащего тезису. Частным случаем Д. является опровержение — рассуждение, направленное против выдвинутого тезиса и имеющее своей целью установление его ложности. По своей структуре опровержение не отличается от Д. Различают опровержение, состоящее в Д. антитезиса, и опровержение, состоящее в выведении ложных следствий из обсуждаемого тезиса ("сведение к абсурду"). Чтобы отличать правильные Д. от неправильных, выработаны особые требования, выявлены основные ошибки при их нарушении. В частности, тезис должен быть ясным и точным; должен оставаться одним и тем же на протяжении всего Д. (нарушение этого правила называется "подмена тезиса"). Аргументы должны быть истинными суждениями (если хотя бы один из аргументов ложен, то возникает ошибка "основное заблуждение", а если не доказан — "предвосхищение основания"); аргументы должны быть суждениями, истинность которых доказана независимо

от тезиса (нарушение этого называется “кругом в Д.”); аргументы должны быть достаточными для признания истинности тезиса (связанные с нарушением этого правила ошибки: “аргумент к личности”, “аргумент к публике”, “аргумент к авторитету”, “аргумент к тщеславию” и др.). Демонстрация должна соответствовать логическим правилам вывода, т. е. тезис должен логически вытекать из приводимых аргументов (при нарушении этого правила возможны ошибки: “мнимое следование”, “учетверение терминов”, “от сказанного в относительном смысле к сказанному в абсолютном смысле” и др.). Логическая процедура Д. подверглась основательному анализу уже в произведениях Аристотеля, и в силу своего фундаментального характера оставалась предметом исследовательского интереса на протяжении всей истории философии и методологии науки. В рамках математической логики исследуются возможности формальных Д. и устанавливается существование в некоторой формальной системе положений, которые нельзя ни доказать, ни опровергнуть средствами данной системы. В настоящее время создается теория поиска Д., призванная сыграть важную роль в изучении и оптимизации творческой деятельности людей.

В. Ф. Берков

ДОКТОР (лат. — doctor) — почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) — Фома Аквинский; doctor invincibilis (непобедимый Д.) и doctor singularis (единственный Д.) — Уильям Оккам; doctor mirabilis (чудесный Д.) — Роджер Бэкон; doctor subtilis (тонкий Д.) — Иоанн Дунс Скот; doctor universalis (всеобъемлющий Д.) — Альберт Великий и Алан Лилльский; doctor fundatissimus (основательнейший доктор) — Эгидий Римский; doctor ecstaticus (восторженный Д.) — Дионисий Картезианец; doctor solemnis (торжественный Д.) — Генрих Гентский; doctor christianissimus (христианнейший Д.) — Иоанн Жерсон; doctor seraphicus (серафический Д.) — Бонавентура и др. В рамках схоластики титул Д. носил не столько квалификационный, сколько оценочный характер, что обусловило возможность ситуаций персонально-титularного не-изоморфизма: совпадение титулов (Альберт Великий и Аллан Лилльский, например) или двойное титулование (как у Уильяма Оккама). Степень “Д. философии”, присуждаемая в 19—20 вв. многим непрофессиональным философам (гуманитариям и естествоиспытателям), отражает, как правило, общекультурный статус и значение предмета их исследования.

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

ДОЛГ — универсалия культуры, этическое и социальное понятие; механизм, включающий моральное сознание личности непосредственно

в акт выбора поступков (моральный Д.), а также ориентирующий человека на достижение определенных целей, отражающих историческую необходимость (общественный Д.). Нравственный Д. как идеальное представление формируется на принципах рационалистической традиции. По содержанию он противопоставляется чувственной склонности. Д. содержит самопринуждение, ибо вытекает из нравственного закона, не подвластного субъективным склонностям. Д. как сдержанное слово, обязательство, а не принуждение — важное открытие кантовской философии. В деонтологии (Бентам) Д. рассматривается как одно из условий достижения удовольствия, понимаемого с точки зрения результата как полезность процесса, как самопожертвование. В марксизме Д. трактуется как диалектическое единство исторической необходимости и субъективной активности людей, как историческая миссия пролетариата, осознавшего себя классом — носителем “освобождающей весь мир” миссии. Современная этическая теория Д. включает: 1) блок дедуктивных определений; 2) объяснение механизма реализации Д. как процесса; 3) описание основных ориентаций, детерминируемых Д. как раскрытием должноствования. Непреложность Д. не означает полного подавления субъективного желания индивида, а лишь более полную реализацию гуманной сущности человека в отношении семьи, коллектива, государства, человечества. Заданность Д. как необходимости в определенном поведении, действиях, деятельности не снимает проблему его выбора. В нем фиксируется раздвоенность самосознания на “Я хочу” и “Я должен”. Альтернативность ситуации выбора создает стимул для самоидентификации человека как личности. Регулятивная функция Д. в культуре очевидна и имеет общественный характер, поскольку включает оценку поведения. В этике продолжают дискуссии относительно места теории Д. в ее концептуальных построениях. Согласно одной из точек зрения, Д. — исходное, фундаментальное понятие, из которого проистекает вся совокупность логико-понятийных, категориальных (в этике) связей. Согласно второй, Д. — лишь узкая сфера морали, не дающая основания для экстраполяции, выходящих за пределы реальности. (См. также Деонтология.)

А. И. Лойко

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ — понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида (“О грамматологии”) и постулирующие идею современной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное (см. Деконструкция) преодоление метафизических терминов “начало”,

“первопричина”, “присутствие”, концепция Д. полагает конституирование начала как такового (читай: “присутствия” — А. Г.) неизбежно зависимым от процедуры всегда-предданного замещения его иным началом. Д. есть “пространство повторения-замещения отсутствия” (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д., таким образом, выступает как операция различия (см. Diference), призванная в статусе “неразрешимости” раскрыть характер различия между началом и его “дополнением”. По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие “дополнение”. В то же время, обязательно установкой языковых игр всей его философии выступает преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает, таким образом, насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различия, адресованного “самодостаточному” понятию “дополнение”, восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, Д. “как структура” и есть “изначальное”. То же, “что дополняется”, по мысли Деррида, есть “ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию”. Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого концепция Д. сопряжена с идеями “Diferance” и следа (см. След); в то же время — в отличие от последних — Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на *обязательность* его дополнения. По Деррида, “... описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет”. В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного означающего, существование которых обуславливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Д. трактуется: 1) Как “нечто”, что дополняется посредством

“прибавки”, “дополнения”, “сложения” пары принципов или понятий как самодостаточных целей: “Д. кумулирует и аккумулирует присутствие” (Деррида). 2) Как то, что “дополняет”, “доводит до полноты”, “восполняет недостаток”, “замещает место”: “...дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой”. Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же — для того, чтобы быть замещенным дополнением — должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним. Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы “извне” некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты — место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, действительно необходимо “признать, что некоторое дополнение существует в самом начале”: начала — это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. “Начало” у Деррида неизбежно различено, инфинитивно, артикулировано и “почато”. При этом собственно дополнение в качестве “дополнения начала”, согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно “избыточно” постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном “возмещении”. По логике Деррида, в рамках его понимания Д. как своеобразного (очень условно. — А. Г.) “посредника”, бессмысленно рассуждать о некоей тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т. д. Порождение ощущения “именно той вещи, чье появление она все время задерживает” (Деррида) и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

А. А. Грицанов

ДОСОКРАТИКИ — древнегреческие философы раннего периода (6—5 вв. до н. э.), а также их преемники 4 в. до н. э., творившие вне руслу аттической “сократической” и софистической традиций. Тексты Д. впервые собрал в книге “Фрагменты досократиков” в 1903 немецкий филолог Х. Дильс (1848—1922) (более 400 имен вкуче с фрагментами орфических и др. дофилологических теокосмогоний). Главный предмет размышлений Д. — космос — представлялся им состоящим из обычных чувственно постигаемых стихий — земли, воды, воздуха и т. д., взаимно переходящих друг в друга. Человек и сфера социального, как правило, не вычленились Д. из общекосмической жизни. Индивид, общество, космос у Д. изоморфны и подчиняются действию одних закономерностей. Ведущие представители Д., как правило, не являлись философами — “профессионалами” — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Ксенофан, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит и др. Д. традиционно подразделяются на представителей “ионийской” (милетской) школы с присущими ей эмпиризмом, сенсуализмом, акцентом на чувственное восприятие материально-вещественного мира и “италийское” (пифагореизм и элеаты) направление, характеризующееся приоритетом рационально-логических начал, интересом к числовой и структурной ипостаси вещей, исторически первыми постановками онтологических и гносеологических проблем.

А. А. Грицанов

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821—1881) — русский писатель, мыслитель-гуманист. Основные сочинения: “Бедные люди” (1845), “Записки из Мертвого дома” (1860), “Униженные и оскорбленные” (1861), “Идиот” (1868), “Бесы” (1872), “Дневник писателя” (1873), “Преступление и наказание” (1876), “Братья Карамазовы” (1880) и др. В основании творческого метода реализма Д. находилась неизбывная установка на поиск человека в человеке, убежденность в том, что человек — не “фортепианная клавиша”, руководимая разнообразными возмущениями внешней среды, что исключительно в самом человеке, в его природе — местоположение его богоориентированной благородной внутренней эволюции, его наиважнейшей способности не только различать добро и зло, но и осуществлять активный осознанный выбор между ними. По мнению Д., “...после появления Христа как идеала человека во плоти, стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал, всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать

человек из своей личности, из полноты развития своего Я — это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье”. Согласно Д., расчленение метафизически единого Человека (душевные метания Р. Раскольниковова) на “высших”, целесообразных творцов истории и толпу (сырой материал для нее) осуществимо лишь в системах вне Бога и без Абсолюта. Венцом последних является у Д. Великий Инквизитор: в отсутствие закона он предлагает человеку собственным сердцем решать, что есть добро и что есть зло. Такая процедура, по мысли Великого Инквизитора, непереносима для человека, несущего в себе лишь Образ Божий — подобная свобода выбора людям не нужна. По Д. (Алеша Карамазов), нельзя верить в человека и не верить в Бога; можно жить, не веруя ни в Бога, ни в человека — но эта жизнь уже вне нравственного закона. Центрами святости и жизни выступают у Д. носители “соборной тенденции”, носители смирения — “самой страшной силы, какая только может на свете быть”. Не “сверхчеловек-человекобог” дионисийского прихода, а русский инок — основная фигура экзистенциальной системы Д. Человек, по Д., только сам отвечает за собственные поступки в любых, даже самых неблагоприятных условиях — совершенное преступление и соразмерное нравственное наказание всегда неразрывно связаны, неразделимы, и, нередко, ретроспективно неразличимы. У Д. переживающая адекватный себе крах личность — самим феноменом собственной гибели — обнажает сокровенную сущность окружающих вещей, явлений и событий, в том числе — и религиозно-мистического толка. Душа человека — фокус взаимодействий и взаимной борьбы велений ума, устремлений сердца, императивов людской мысли, догматов веры — переживает также и давление внешних обстоятельств. Результатом этого, согласно Д., выступают уникальные, чудовищные совпадения — роковые случайности, — обуславливающие судьбы людей и ход событий. Понимание Д. природы и сущности человека в норме и патологии привело писателя к гениальным формулировкам сути социализма и “русской идеи”. (В контексте исторической судьбы России, а также с учетом идеи о том, что вся подлинно русская литература суть не более и не менее, чем развернутый комментарий к Евангелию, творчество Д. выступает духовной вершиной, предшествовавшей воследовавшей антропологическую катастрофу 20 в., и, тем самым, пиком созвучия с этим источником.) Роман “Бесы”, заложивший устойчивую традицию романов-предостережений о горизонтах (не всегда позитивных) социального и индивидуального характера людей (позже продолженную антиутопия-

ми Замятина, О. Хаксли и Оруэлла), с ужасающей точностью предвосхитил суть, нравственное измерение и человеческую цену событий 20 в. в России. Неизбежная “смута”, ведущая к “безграничному деспотизму”, “снятию ста миллионов голов”, “обращению девяти десятых людей в рабство”; “полное послушание” и “безличность”, основанные на “атеизме” и “шпионстве” — такую версию истории России предчувствовал Д. Соблазнам идеалов социализма, которые Д. характеризовал не иначе как “повсеместный грабёж”, “мрак”, “хаос” и “ужас” (беспредельно “грубые, слепые и бесчеловечные”), мыслитель противопоставил беспрецедентно-гуманистический и уникальный поведенческий идеал “русской идеи”. Д. осознанно акцентировал ее русский (а не славянский) дух, в “Дневнике писателя” он трагически пророчил: “...не будет у России и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только Россия их освободит, а Европа согласится признать их освобожденными”; они “даже о турках станут говорить с большим уважением, чем о России”; “особенно приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия — страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чисто славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации”. Этим племенам, по мысли Д., необходимо будет “пережить целый и длинный период европеизма прежде, чем достигнут хоть что-нибудь в своем славянском значении и своем особом славянском призвании в среде человечества”. Будучи неоднократно интерпретированной в самых разнообразных версиях, “русская идея” Д. сводима к максимумам, придавшим индивидуально-личностное измерение формирующимся в те годы философским концепциям “богочеловечества” и “всеединства”. Постулирование исключительно счастья человеческого мерилом и единственным критерием социального прогресса; убежденность в неоправданности общественных модернизаций, подминающих под себя цельность и добрые начала личности; установка “ходить за взрослыми людьми как за детьми”; отзывчивость к страданиям людей в качестве провозглашаемой желательной доминанты любой культуры; вера в постоянное “количество”, взаимную “дополнительность” добра и зла в мире, следствием чего выступает единственная возможность делать добро из зла, поскольку иных источников добра в человеческой природе не существует — эти и другие положения сделали творчество Д. перманентно значимым фактором любых аксиологических и мировоззренческих поисков 20—21 вв. (Как точно

отметил Шестов, “знание не привело человека к свободе, как мы привыкли думать и как то провозглашает умозрительная философия, знание закрепостило нас... Это постиг Достоевский, это же открылось Киркегарду”.) Создание Д. (наряду с Л. Н. Толстым) новаторского, жизненного, экзистенциального по сути, русского философского языка в стране, эволюция которой вплоть до конца 19 в. осуществлялась вне философии как сформировавшейся сферы культуры, безусловно, было уделом гения. В контексте раздумий о творчестве Д. в русской интеллектуальной традиции начала 20 в. была, видимо, впервые в мире сформулирована идея о гносеологической значимости общей тональности мышления: согласно Розанову, “суть Достоевского... заключается в его бесконечной интимности... Это несравненно выше, благороднее, загадочнее, значительнее его идей. Идеи могут быть “всякие”, как и “построения”... Но этот тон Достоевского есть психологическое чудо... Все слабости Достоевского — при нем, вся немощь — при нем, и может быть из его идей — ни одна не истинна. Но тон его истинен и срока этому тону никогда не настанет”.

А. А. Грицанов, L. Ciccarelli

ДРУГОЙ — понятие современной философии, представляющее собой персонально-субъектную артикуляцию феномена, обозначенного классической традицией как “свое иное” (Гегель) и обретающее статус базового в рамках современного этапа развития философии постмодернизма (см. *After-postmodernism*), фундамента своей стратегическую программу “воскрешения субъекта”. Данная программа формируется в поздней (современной) философии постмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики. Оформление коммуникационной (современной) версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнамента и философская концепция языковых игр). Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом “коммуникативном существовании”: “бытие-с” у Хайдеггера, “со-бытие с Д.” у Сартра, “бытие-друг-с-другом” у Бинсвангера, “отношение Я — Ты вместо Я — Оно” у Бубера, “преодоление отчаяния благодаря данности Ты” у О. Ф. Больнова, “малый кайрос” как подлинность отношения Я с Ты у Тиллиха и т. п. Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Сартра “мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя

отсылает к Для-другого”, — подлинное бытие “Я” возможно лишь как “бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Анной”, т. е. “бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого” (Сартр). Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция Рикёра, полагавшего, что “исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке — в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому “ты”, он понимает это для себя как “я”. Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимость затрагивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая — как в отправителе, так и в реципиенте сообщения — способность указать на себя. Но обратимы только сами роли. Идея незаместимости учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, незаместимость проявляется в фиксированном использовании местоимения “я”, его закреплении”. Способ бытия есть, по Сартру, “быть увиденным Д.”, подобно тому, как механизм конструирования “Я” основан, по Гадамеру, на “опыте Ты”, и главное содержание этого опыта есть “свободное перетекание Я в Ты”. Каждый из коммуникативных партнеров не только “является значимым для другого”, но и “обусловлен другим”, и именно поэтому, по словам Левинаса, “каждый, кто говорит “Я”, адресуется к Другому”. В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия “Я” — это бытие для Д., зеркало которого заменило собой разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалось его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Гадамер, “игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой”), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Д. Фигура Д. становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Д., в постмодернистском его видении, — это “метафизическое желание”, репрезентированное в грамматическом звательном падеже

(Левинас). (В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Д. могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности “цзы-жань”, предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — “лэй”. Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный “антиэллинизм” Деррида, обращение Крестевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т. п.). Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма “Я” — “Я”, найденное, по Делёзу, “на дне Д.”. Так, по оценке Деррида, “фрагментарный человек” может быть собран только посредством Д. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постмодернистской философии становится фигура субъект-субъектных отношений (коммуникации). Центральная проблема постмодернистской концепции Д. конституируется как проблема подлинности коммуникации: как отмечает Лакан, “как только... ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка”. В данном контексте даже в ситуации предельно коммуникативной, а именно — в ситуации отношения к Богу “человеку нужна ложь, нужен посредник”, ибо “не нужно веры, когда есть знание ложного мифа” (Жиарр). В этом отношении подлинность субъект-субъектных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по такому критерию, как их непосредственность. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо “христианский посредник сам себя устраняет” (Жиарр), однако Бог не может рассматриваться как Д. в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог, тем не менее, не конституируется в качестве Д.: “Бог — не Другой. Это — Бог” (Гвардини).

М. А. Можейко, Д. В. Майборода

ДУАЛИЗМ (лат. dualis — двойственный) — 1) Философская интерпретационная парадигма, фундированная идеей о наличии двух несводимых друг к другу начал: духовной и материальной субстанций (онтологический Д.: Декарт, Мальбранш и др.; именно в этом контексте Вольфом был введен термин “Д.”), объекта и субъекта (гносеологический Д.: Юм,

Кант и др.), сознания и телесной организации человека (психофизиологический Д.: Спиноза, Лейбниц, окказионализм, Вундт, Фехнер, Паульсен, предшественники психофизиологического параллелизма), а также добра и зла (этический Д.), природного мира и свободы, факта и ценности (неокантианство), темных и светлых начал бытия (доконцептуальные мифологические и раннеконцептуальные космологические модели: орфизм, зороастризм, манихейство, гностицизм и др.). Семантические альтернативы в рамках историко-философской традиции — монизм и плюрализм. 2) Культурный феномен, выражающий фундаментальную интенцию европейской — и в целом западной — интерпретационной традиции, генетически восходящую к философии Платона, в чьей концепции присутствующие в любой ранней культуре элементы мифолого-космологического Д. обретают форму концептуальной доктрины и получают аксиологическое наполнение: мир идей как сфера совершенства Абсолюта, с одной стороны, и мир сотворенных подобию в их несовершенстве — с другой. Соединяющая оба мира “лестница любви и красоты” (Платон) радикально разрушается в христианстве, задающем предельную остроту Д. дальнего и горнего миров, апплицировав ее практически на все сферы человеческого бытия через Д. греха и добродетели и парадигму двойственности значения (Д. сакрального и земного) любого феномена, обусловившую напряженный семиотизм европейской культуры (начиная с медиевальной). Д. понимается в западной традиции как параллелизм, принципиальная и фундаментальная несоизмеримость альтернативных начал (см. у Спинозы, например: “ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа не может определить тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому”), в то время как применительно к восточным воззрениям термин “Д.” означает принципиально иную форму со-бытия, подразумевающую взаимодействие и взаимопроникновение (ср. “Д.” янь и инь в древнекитайской культуре и Д. мужского и женского начал в культуре Европы — см. Секс). Типовая аналитическая ситуация раздвоения единого (выявление внутреннего противоречия в познаваемом объекте) протекает в западной культуре с очевидным вектором на онтологизацию противоречивости (см. статус диалектики в европейской культуре, логико-риторическую приоритетность диалога в сравнении с монологом в европейских философии, театральном искусстве и литературе), в отличие от восточных культур, мыслящих противоположности в рамках универсального синкретизма. В качестве культурного феномена Д. проявляется в ориентации европейского менталитета на усмотрение базовой противоречивости как отдельных фе-

номенов, так и бытия в целом. Спецификой именно европейской культурной традиции является возможность зафиксировать в ее контексте дуальную альтернативу практически для любого культурного феномена (само оформление концептуального монизма в европейской культуре конституирует новую дуальную опозицию монизм — Д. в рамках историко-философской традиции), что создает мощный стимул для развития критицизма и варибельности мышления, чуждого догматизму (см. двусторонний диспут как форму развития философского мышления, характерную — в различных модификациях — для многих сфер европейской культуры и в чистом своем виде реализовавшуюся в схоластике). Вместе с тем означенная тенденция находит свое проявление и в специфичном для Европы феномене “разорванного сознания”, аксиологический статус которого в контексте западной традиции оказывается весьма далеким от патологии (ср. с традиционными культурами и культурами Юго-Восточной Азии и Индии, где целостность сознания выступает не столько искомым состоянием, сколько нормой) и приближается к ценности (см. гегелевское “заштопаные чулки лучше разорванных, — не так с сознанием”). Монистичность духовного мира индивида конституируется в западной традиции в качестве идеала, восхождение к которому мыслится в качестве асимптотического процесса. В этом контексте жесткий Д. Декарта, задавший гегайзенберговски остро принцип неопределенности для описания соотношения духовного (мыслящего) и телесного (вещественного) начал, может быть интерпретирован как одна из непревзойденных с точки зрения логической и моральной последовательности и интеллектуального мужества попыток смоделировать способ бытия в условиях разорванности сознания европейской культуры в целом. Европейская культура фундирована дуальными оппозициями, принципиально неизвестными иным культурным традициям (Д. любви земной и небесной как Д. плотского греха и духовного возрождения, например, — см. Любовь). Отсюда напряженный поиск европейской культурой парадигмы гармонии и осмысление последней в качестве результата специальной процедуры гармонизации, т. е. вторичного по отношению к исходному состоянию: гармония как скоба, соединяющая две разнородные детали конструкции в естественном древнегреческом языке; космозация как последовательное оформление и снятие дуальных пар противоположностей в античной философии; артикуляция предустановленной гармонии в качестве цели (см. Телеология); переосмысление идеи Апокалипсиса как перспективного завершения креационного процесса (обожение природы в моделях космизма); нравственная

парадигма перфекционизма в протестантской этике; фундирование возможности и способов бытия в условиях дисгармоничного мира и разорванного сознания в модернизме и т. д. Фундаментальный Д. западной традиции связан с генетическим восхождением культуры христианской Европы к двум равно значимым духовным истокам: рациональному интеллектуализму античной и сакрально-мистическому иррационализму ближневосточной традиций (см. Иисус Христос), что позволяет говорить об амбивалентности ее глубинных мировоззренческих оснований (ср. с “женщиной с двумя пупками” у Н. Хоакина).

М. А. Можейко

ДУНС СКОТ — см. **ИОАНН ДУНС СКОТ**.

ДУША (греч. *psyche*, лат. *anima*) — 1) В религии под Д. понимается данная Богом бессмертная, духовная, бестелесная и независимая от тела сущность (природа) человека, его “двойник”, активное начало, которое, находясь в теле, определяет индивидуальные способности и личность человека, оживляет (“одушевляет”) его, а покидая — приносит смерть, сама же переселяется в потусторонний мир для вечной жизни или в другие существа (например, в брахманизме, буддизме). 2) В истории философии термин Д. употребляется иногда в качестве синонима психики и выражает исторически изменявшиеся воззрения на психику и внутренний мир человека, отождествляемый с особой нематериальной субстанцией. Понятие Д. восходит к анимистическим верованиям. Платон отождествлял Д. с вечной идеей, развивая учение о мировой Д. как одном из универсальных принципов бытия; Аристотель понимал под Д. активное целесообразное начало живого тела, неотделимое от него; у Гегеля Д. — низшее, чувственное проявление духа по отношению к материи (чувствующая и деятельная Д.); в дуалистических учениях (Декарт, Спенсер, Вундт, Джемс) — исходное и существующее наряду с телом начало. В новейшей философии термин Д. употребляется чаще всего для обозначения внутреннего мира человека, его самосознания. В психологии понятие Д. было вытеснено термином “психика”.

А. А. Круглов

ДХАРМА (санскр. *dharma*, тибет. *chos*, кит. *fa.*, япон. *ho* — закон, религия, долг, доктрина, благочестие, основа, порядок мироздания, качество, характер, истина) — одно из важнейших понятий индуистской и буддийской философий. В индуизме Д. — истинная реальность, основа мира, онтологическое начало бытия. Этически — это закон во всех аспектах жизни, правда, справедливость. В религиозной жизни — ритуал, обязанность. В “Махабхарате”

среди множества формулировок выделяется: “*Satiat nasti paro dharma*” — “Нет более высокого закона, чем истина”, “Нет религии выше истины”. “Бхагават-гита” вкладывает в понятие Д. именно этот смысл. В мифологии Д. — Бог справедливости, долга и правосудия. По легенде, Д. — отец старшего из братьев Пандавов, Юджитшхири, олицетворяющего на земле долг и справедливость. В буддизме Д. — многозначный термин, определение которого зависит от контекста. Выделяют следующие основные значения Д.: 1) доктрина, учение Будды; 2) закон, праведность, правило, моральные нормы жизни; 3) условие; прошлое, являющееся причиной настоящих следствий (см. Карма); 4) феноменальное проявление мира, связанное упорядоченной структурой Д.: “Все Д. созданы мышлением”; 5) точечные моменты бытия, вспышки психофизической энергии: “Д. называются истинно-сущие, трансцендентальные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием” (О. Розенберг). Теория Д. излагалась Васубандху в “Абхидхармакоше” (5 в.). В свете этого учения буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивающаяся из той идеи, что бытие является взаимодействием многочисленных тонких, конечных элементов материи, духа и сил. Д. классифицируются по скандхам (*skandha*), “скоплениям”, аятанам (*ayatana*), “сферам сознания”, дхату (*dhatu*), “классам элементов”. Существует пятичленное деление по скандхам: 1) телесные Д., составляющие тело (руна); 2) Д. ощущений и чувств (ведана); 3) Д. восприятий, представлений (самджня); 4) Д. кармических факторов (самскара); 5) Д. сознания, разного уровня знания (виджняна). Д. как мысли составляют единый поток сознания. Направление этого потока волей и устремлением к исполнению Учения Будды приводит к освобождению (Нирване). Каждая школа буддизма выработала свою теорию Д. В школах Хиньяны Д. считаются единственной реальностью; и, наоборот, нереальностью в школах Махаяны. В мадхьямине признается их “пустотность”, т. е. нельзя утверждать ни их реальности, ни того, что их нет. Йогачары отрицают какую-либо реальность Д.

В. В. Лобач

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859—1952) — американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма. Преподавал в Мичиганском, Чикагском, Колумбийском (1904—1931) университетах. Основные сочинения: “Школа и общество” (1899), “Исследования по логической теории” (1903), “Влияние Дарвина на философию” (1910), “Как мы мыслим” (1910), “Очерки по экспериментальной логике” (1916), “Опыт и природа” (1925), “Либерализм и социальное действие” (1935), “Логика: теория исследования” (1938), “Единство науки как социальная проблема” (1938), “Теория оценки” (1939), “Познание и познание” (совместно с А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., — продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как “натурализм”, а собственную ее версию как “инструментализм”, Д. стремился, с одной стороны, отграничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой же, — акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает себя также и привычки людей; он призван продуцировать “указание”, “нахождение” и “показывание”. По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это — история. “В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению”. Наделяя разным содержанием понятия “опыт” и “познание”, Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно — это обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им. Исследование являет собой, по Д., контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, “объединенное целое”. Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о возможном решении; экспликацию с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшее наблюдение, проявляющиеся доминирующие в окончании этого процесса “уверенность” либо “неуверенность”. Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, представляемые реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым из-

лизм и социальное действие” (1935), “Логика: теория исследования” (1938), “Единство науки как социальная проблема” (1938), “Теория оценки” (1939), “Познание и познание” (совместно с А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., — продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как “натурализм”, а собственную ее версию как “инструментализм”, Д. стремился, с одной стороны, отграничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой же, — акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает себя также и привычки людей; он призван продуцировать “указание”, “нахождение” и “показывание”. По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это — история. “В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению”. Наделяя разным содержанием понятия “опыт” и “познание”, Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно — это обладание им, другое — познание для более уверенного обладания им. Исследование являет собой, по Д., контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, “объединенное целое”. Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о возможном решении; экспликацию с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшее наблюдение, проявляющиеся доминирующие в окончании этого процесса “уверенность” либо “неуверенность”. Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, представляемые реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым из-

меня его. Магически-мифические модели объяснения природы сменились постулатами разумности Вселенной, неизменности оснований бытия, универсальности прогресса, наличия всеобщих закономерностей. “Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям, — писал Д., — однако одна война и приугодование к другой напоминают, как просто забыть о рубеже, где наши ухищрения не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию”. Пафосом инструментализма Д. выступала его убежденность в том, что разумное противодействие нестабильности мира необходимо предполагает предельную степень ответственности интеллектуальной активности человека, познавательную же деятельность последнего правомерно считать практичной, если она оказывается эффективной в решении жизненных задач. Человек самой задачей выживания как биологического вида обречен трансформироваться в ипостась активного участника природных пертурбаций, научное познание всегда фундировалось требованиями здравого смысла, успешная практика обуславливает конечную ценность той или иной гипотезы и теории. Истина не может и не должна стремиться к достижению состояния адекватности мышления бытию, к безгрешному отражению реальности, истина призвана обеспечивать эвристичность, апробированность и надежность ведущей идеи. “Функция интеллекта”, согласно Д., не в том, чтобы “копировать объекты окружающего мира”, а в том, чтобы устанавливать путь “наиболее эффективных и выгодных отношений с этими объектами”. Ценности же, столь же виртуальные как и “форма облаков”, должны перманентно переосмысливаться и корректироваться этикой и философией, не упуская из виду, естественно, соотношение целей и средств человеческой деятельности. Идеи, таким образом, приобретают облик “проектов действий”, дуалистическое миропонимание оказывается в ряду чуждых реальному положению вещей моделей трактовки природы, философия может конструктивно решать свои задачи, лишь безоговорочно высвободившись от проблемных полей метафизики. Совершенно естественно поэтому, что Д. выступал как поборник свободы и достоинства людей, усматривая свободу каждого в первую очередь в том, чтобы умножать ее для других. Абсолютизация же утопических целей, характерная для тоталитарных систем, парализует плодотворные научные дискуссии. Личность, согласно Д., конституирует себя в критических актах общественной активности (напри-

мер, в процедурах замены отживших политических установлений новыми) точно так же, как индивид становится подлинно познающим субъектом в контексте осуществления результативных поисковых операций. (“Воспитание и обучение посредством делания” являло собой квинтэссенцию педагогической концепции Д. Его программа “прогрессирующего образования”, фундировавшаяся идеей о том, что школа — не есть подготовка к жизни, а суть собственно жизнь в ее особой форме, постулировала важность формирования у детей навыков выработки конкретных решений.) Д. придерживался той точки зрения, что “planned society” (планируемое общество социалистического типа), в границах которого проекты и сценарии развития доводятся сверху, однозначно менее жизнеспособно и свободно, нежели общество, основанное на постоянной естественной самоорганизации посредством высвобождения своих ресурсов в пространстве рыночных отношений (“continuously planning society”). Определенный практический опыт (в этом контексте) Д. обрел, принимая участие в работе международной комиссии по исследованию деятельности Троцкого. Д. пришел к выводу о его невиновности, чем вызвал раздражение советского руководства. Будучи убежденным сторонником демократии и реформ, Д. полагал, что именно и только они в состоянии обеспечить разрешение как парциальных, так и глобальных общественных вопросов.

А. А. Грицанов

ДЮРИНГ (During) Евгений (1833—1921) — немецкий философ и экономист, профессор механики. Основные работы: “Ценность жизни в смысле героического жизнеспособия” (1865), “Критическая история философии” (1869), “Курс философии” (1875), “Логика и теория науки” (1878), “Еврейский вопрос” (1881), “Философия действительности” (1895) и др. Полагая философию априорным учением о конечных истинах, стремился создать концепцию “философии действительности”, сопряженной с новым способом мышления. Придавал понятию “сила” статус специфического жизненного принципа, обуславливающего переход от покоя к движению. Ощущения и мысль Д. понимал как состояния возбуждения, активности материи. Д. утверждал конечность Вселенной в пространстве и во времени, а также делимость материи лишь до определенного предела. Первоисточником общественной несправедливости, существующей в контексте соответствующих форм социальной организации, считал насилие. Комментируя социалистически ориентированную гипотезу Маркса о том, что частная собственность являет собой “первое отрицание” индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью по-

рождает отрицание самого себя или “отрицание отрицания”, Д. писал: “Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе, как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание — понятие первородного греха, второе — возвышенное единство, которое ведет к третьему — искуплению. Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку”. Полемика Д. и Энгельса, отраженная в книге последнего “Анти-Дюринг” (1878), сыграла значимую роль в падении распространенности упрощенных материалистических версий трактовки природы и общества. В целом не весьма удачная попытка Д. выстроить корректную и внутренне непротиворечивую философскую теорию, исходя из материалистических предпосылок, продемонстрировала как историческую бесперспективность этого пути, так и достаточно высокий уровень потенциальной полемической защищенности марксизма. Защищенность доктрины Маркса (наглядно проиллюстрированная “Анти-Дюрингом”) была обусловлена неакадемизмом, маргинальностью этого учения, а также воинствующим провозглашением им собственной роли как “интеллектуального освободительного движения”, а не “школы”. Стало очевидным, что имманентное преодоление марксовской парадигмы — удел науки 20 в.

А. А. Грицанов

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858—1917) — французский социолог и философ, родоначальник французской социологической школы, первый в мире профессор социологии, основатель и издатель журнала “Социологический ежегодник” (1896—1913). Преподавал в университетах Бордо и Парижа, осуществлял институционализацию социологии во Франции. Основные сочинения: “Элементы социологии” (1889), “О разделении общественного труда” (1893), “Правила социологического метода” (1895), “Самоубийство” (1897), “Элементарные формы религиозной жизни” (1912), “Социология и философия” (1924) и др. Продолжая традиции Конта, Д. испытал также влияние Монтеスキё, Руссо, Канта, Спенсера. Соглашаясь с Контом о месте социологии в системе наук, доказывая возможность появления социологии только в 19 в., когда люди осознали, что необходимо стремиться самим управлять социальной жизнью, Д. отстаивал специфичность объекта социологии — социальной реальности, ее несводимость к биопсихической природе индивидов, определял предмет социологии как социальные

факты, существующие вне индивида и обладающие по отношению к нему "принудительной силой". Д., являясь главным теоретиком позитивистски ориентированной социологии, разработал теории "социального факта", "социального познания", "социальной сплоченности", "функционального анализа", "разделения труда", "самоубийства", "социологии религии" и др. Проблема социального факта прошла красной нитью через все его работы, являясь цементирующим звеном всего круга его идей. По Д., основу социальной жизни составляют социальные факты, не сводимые ни к экономическим, ни к психологическим, ни к физическим факторам действительности и обладающие рядом самостоятельных характеристик. Их главные признаки — объективное, независимое от индивида существование и способность оказывать на индивида давление — "принудительная сила". Д. подразделял социальные факты на: а) морфологические, составляющие "материальный субстрат" общества (физическая и моральная плотность населения, под которой Д. подразумевал частоту контактов или интенсивность общения между индивидами; наличие путей сообщения; характер поселений и т. п.); б) духовные, нематериальные факты ("коллективные представления", составляющие в совокупности коллективное или общее сознание). Д. исследовал, главным образом, роль коллективного сознания, его различные формы (религию, мораль, право), придавая ему решающее значение в развитии общества. Теоретико-методологическую основу всей концепции Д. составляет социологизм (одна из разновидностей социального реализма). Опираясь на этот принцип, Д. наделял общество чертами физического и морального превосходства над индивидом. По Д., человек есть существо двойственное. В нем — два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме, что ограничивает деятельность; и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка — общества. Без общества, по Д., не было бы ни религии, ни морали, ни политики, ни экономических учреждений. Согласно принципу "социологизма", Д. требовал объяснять "социальное социальным", что вело к недооценке других факторов в жизни общества. Вторым теоретико-методологическим принципом учения Д. является "социальная сплоченность". Она играет определяющую роль в его учении о разделении труда, об изменении форм религии, политической власти, экономической организации общества. По мере роста степени социальной сплоченности в обществе происходит социальный прогресс. Согласно его взглядам, разделение труда осуществляется как природ-

ный процесс, но ему предшествует консенсус всех участников. Различаются два его варианта: 1) механический и 2) органический. Механическая солидарность доминировала в архаическом обществе. В нем люди обладают социальным равенством, против отклоняющегося поведения применяются крайне строгие санкции, а индивиды не имеют возможностей для развития своих способностей. Органическая солидарность характерна для современного общества. Здесь обмен человеческой деятельностью, ее продуктами предполагает зависимость членов общества друг от друга. Поскольку каждый из них несовершенен в отдельности, функцией общественного разделения труда является интегрирование индивидов, обеспечение единства социального организма, формирования чувства солидарности. Последнюю Д. рассматривает как высший моральный принцип, высшую универсальную ценность. В современных условиях для развития солидарности, по Д., необходимо создавать профессиональные корпорации. Они должны выполнять широкий круг общественных функций, от производственных до культурных и моральных, вырабатывая и внедряя в жизнь новые нормы, регулирующие отношения между трудом и капиталом, способствующие развитию личности и преодолению кризиса в обществе. Весьма существенное значение в развитии общества Д. придавал религии. Во всех его книгах проводится идея, что религия — естественный продукт развития общества. Проследив историю развития религии, начиная от австралийской тотемической культуры и заканчивая буржуазной культурой, Д. убедительно доказал, что "реальный" и "подлинный" объект всех религиозных культов — общество, а главные социальные функции религии — воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Д. подчеркивал значение религии в сохранении нравственных ценностей, в воспитании человека, в утверждении "позитивной солидарности", "гуманного права". В силу этого он доказывал необходимость религии в обществе, но не "божественной", а "социальной". Наибольшую популярность во всем мире принесла Д. его книга "Самоубийство". Отвергая существовавшие концепции об исключительно психологической основе самоубийства, Д. доказал, что причиной его является социальная жизнь, ее ценностно-нормативный характер, определенная интенсивность социальных связей. Он выделил три типа самоубийства: 1) эгоистическое самоубийство, представляющее собой протест индивида против нормативов, условий жизни, созданных семьей, социальной группой; 2) альтруистическое самоубийство, вызываемое существующими нормами необходимости

приношения себя в жертву кому-то (самосожжение жены после смерти мужа, самопожертвование солдата "во имя Родины", самоубийство родителей, чтобы облегчить жизнь детей и т. п.); 3) аномическое самоубийство, представляющее собой протест против существующих общественных порядков (тирании, фашизма и т. п.). Опираясь на огромный фактический материал, Д. доказал, что процент самоубийств летом выше, чем зимой; в городах выше, чем на селе; среди протестантов больше, чем у католиков; среди одиноких или разведенных больше, чем у семейных. Теоретические разработки, методика исследования самоубийства, разработанные Д., используются и ныне социологами, изучающими эти проблемы. Созданная им социальная философия и социологическая теория покоятся на всесторонне разработанном категориальном аппарате. В его книгах были разработаны важнейшие категории: "время", "пространство", "структура", "функция", "общественные классы", "историческая мысль", "общественные противоречия", "коллективные представления" и др. Д. полагал, что поскольку категории являются концептами, то нетрудно понять, что они должны быть результатом коллективной работы общества. "Истинно-человеческая мысль, — писал Д., — не есть нечто, первоначально данное; она продукт истории; это — идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем". Подчеркивая субъективную сторону категорий, их историчность, Д. не отрицал их объективное содержание. "Из того, что идеи времени, пространства, рода, причинности построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности". Д. оставил не только великое литературное наследие, оригинальную социологическую теорию, но и большую социологическую школу. Основанная Д. школа, группировавшаяся вокруг издаваемого им журнала, успешно развивала и пропагандировала идеи Д. даже во время первой и второй мировых войн. Каждый из учеников Д. (С. Бугле, Ж. Дави, Мосс, П. Фоконне, М. Хальбвакс и др.) создавал свое направление в социологии, но на теоретическом фундаменте Д. Они и их ученики успешно защищали и защищают сейчас социологическую теорию Д. от нападок со стороны феноменологов, марксистов, экзистенциалистов.

Г. П. Давидюк

Е

ЕВГЕНИКА (греч. *eugenes* — благородный, хорошего рода) — учение о наследственном здоровье человека и путей улучшения его наследственных свойств, о возможных методах активного влияния на эволюцию человечества в целях дальнейшего совершенствования его природы, об условиях и законах наследования одаренности и таланта, о возможном ограничении передачи наследственных болезней будущим поколениям. Термин Е. был впервые введен английским психологом и антропологом Ф. Гальтоном в конце 19 в., а основные положения Е. были сформулированы им в 1904. Основная задача Е., по Гальтону, — это изучение факторов, влияющих на улучшение наследственных качеств будущих поколений путем накопления “расой” полезных наследственных признаков. В Е. выделяются два основных направления: предотвращение рождения детей и ограничение рождаемости у людей с плохим генотипом и плохими наследственными качествами, а также поощрение рождаемости у групп людей, обладающих качествами, наиболее нужными обществу. Первую задачу предлагается решать путем пропаганды воздержания от рождений, больничной изоляции и стерилизации тех контингентов людей, иметь детей которым по их качествам нежелательно. (Как показывает практика, такие меры не дают желаемого результата.) Вторая задача решается путем специального подбора брачных пар, применения искусственных методов для зачатия ребенка и т. п. (Эти меры пока также вряд ли приемлемы для большинства людей.) Особый интерес к евгеническим идеям проявился в начале 20 в. с появлением и развитием генетики. В это время проводились различные конгрессы и съезды по Е., принимались евгенические программы, создавались евгенические общества и кафедры. Однако к началу 1920-х интерес к Е. упал. Из европейских стран только в Германии нацистами развивались идеи Е., принявшие там форму “расовой гигиены” и обосновывавшие политику геноцида, что в конечном итоге значительно дискредитировало Е. как науку. До сих пор вокруг термина Е. ведутся споры. Часть ученых, например, полагает, что основное содержание Е. со временем должно перейти к таким наукам, как медицинская генетика, генетика человека, генная инженерия, т. е. к наукам, изучающим проблемы формирования оптимального генофонда наций, совершенствования генотипа человека.

Е. А. Кечина

ЕВРАЗИЙСТВО — идеократическое геополитическое и социальное-философское учение, морфологичес-

кий комплекс идей и интеллектуальное движение, конституировавшиеся в 1921 в среде российской эмиграции и сохраняющие идейно-политический потенциал до начала 21 в. Основателями и ведущими идеологами движения Е. выступили Флоровский, Карсавин, Н. Н. Алексеев, Вернадский, Вышеславцев, Н. С. Трубецкой, Якобсон, В. Н. Ильин и др. Возникает как определенное возрождение идей славянофильства, дополненного научно-философскими концептами конца 19 — начала 20 вв. (См., например, программу Струве в статье “Великая Россия”, опубликованной в январе 1908; возрождение России на идеях нации и отечества, частной собственности, духовной крепости и свободы лица, мощи и величия государства.) Отличительной характеристикой Е. выступает также “феноменологически обостренное восприятие времени” (Степун) во всех его психологически окрашенных модусах: горечь поражений в мировой и гражданской войнах, бесприютность эмиграции, заморозженность возможным будущим. Программными документами Е. явились сборники “Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев” (София, 1920—1921), “На путях” (1922), “Россия и латинство” (1923), а также манифесты “Евразийство (опыт систематического изложения)” (1926), “Евразийство (формулировка 1927 года)” (1927), Декларация Первого съезда Евразийской организации (Прага, 1932). Е. располагало собственной периодической печатью (“Евразийская хроника”; а также газета “Евразия”, изначально, с 1929, правда, дезавуированная как орган движения Алексеевым, В. Н. Ильиным и П. Н. Савицким) и разнообразными просветительскими программами. На первом этапе задачей Е. предполагалось “выключить из русской революционной динамики марксистско-коммунистическую идеологию как заведомо негодную, устарелую и реакционную”, а впоследствии “включиться в революционный процесс на основании подлинно новой, обязательно динамической, свежей и молодой идеи”. В “позднем” (конец 1930-х) варианте идеология и теория Е., связываемые также с именами П. Сувчинского, С. Эфрона, П. Арапова и др., нередко трактуется (В. Н. Ильин) как вырождение “русской идеи” в идеал “гегемонии кремлевской мафии над миром”. Как организованное и самоосознающее движение, Е. прекратило свое существование во второй половине 1930-х ввиду явного утопизма идей трансформации сталинского режима в СССР в “евразийском духе”. По мнению представителей Е., правомерно определенное ассоциирование “срединной части” Евразии как географического понятия (а именно территории между линией Балтика — Адриатика и Кавказским хребтом, включающей Среднюю Азию,

ограниченной Курилами и границей с Китаем на востоке и юго-востоке), с одной стороны, и “местоположения” особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточнославянских народов — русских, украинцев, белорусов, с другой стороны. (У Н. Н. Алексеева Россия — центральное “Солнце” Евразии.) По мнению представителей Е., Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур (идея и концепция “месторазвития” Савицкого), но и несомненным единым экономико-политическим будущим. Во вступительной редакционной статье “Исхода к Востоку” отмечалось: “Культура “романо-германской” Европы отмечена приверженностью к “мудрости систем”, стремлением наличное возвести в незыблемую норму... Мы чтим прошлое и настоящее западноевропейской культуры, но не ее мы видим в будущем. С трепетной радостью, с дрожью боязни предаться опустошающей гордыни, — мы чувствуем, вместе с Герценом, что ныне “история толкается в наши ворота”. Толкается не для того, чтобы породить какое-либо зоологическое наше “самоопределение”, — но для того, чтобы в великом подвиге труда и свершения Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывали ее величайшие народы прошлого и настоящего”. Опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, С. Соловьева, теоретики Е. акцентировали не только актуальность противопоставления России-Евразии и Западной Европы, но и подчеркивали потенциальную значимость основополагающих традиционной и модернизированной триад российской ментальности: “православие — самодержавие — народность”, “централизация — дисциплина — самопожертвование”. Рассматривая экспансию “русской” (восточнославянской) культуры на всю территорию Евразии как ипостась глобального процесса обретения народами Евразии территориальной целостности, геополитического самосознания и государственности, идеологи движения уделяли особое внимание высокоэффективному культурному и генетическому синтезу “русского” и “туранского” начал евразийской культуры. (В этом контексте очевидны мотивы придания идеологами Е. “огромной историкогеополитической роли” типично евразийской науке — кочевниковедению.) По мнению многих из теоретиков Е., попытки “модернизаций” по западноевропейским сценариям в конечном счете оказывались и всегда будут оказываться разрушительными для жизненного уклада евразийских народов. Гипотеза Е. о том, что перспективный этнопсихологический евразийский тип формируется преимущественно на основе языковой палитры восточнославянских

народов, с одной стороны, и “азиатского” культурно-этнического типа, с другой, содействовала легитимизации идеи об особой значимости империи великих ордынских ханов для конституирования традиций евразийской государственности. (Киевская Русь трактовалась идеологами Е. лишь как духовно-нравственная “колыбель” Евразийской цивилизации.) По мнению идеологов Е. (манифест 1926), “мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме — к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончателю и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это — сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение”. В контексте философии истории и теории этногенеза значимую роль в процессах возрождения идей Е. в конце 20 в. сыграло творчество Гумилева, работы которого аккумулировали обширный исторический, этнографический материал и подходы “психологии народов” применительно к единому евразийскому пространству. Одновременно реальные геополитические процессы в “Евразии” конца 20 в. (распад СССР и СФРЮ, крушение системы социалистического лагеря, идеологическая и военно-политическая экспансия Запада) результировались в резком повышении общественного интереса к идеалам Е. Основными характерными чертами идеологии, теории и практики общественного и государственного строительства современного Е. (во многом созвучного Е. “классическому”) правомерно полагать следующие: 1) Идеократия как фундамент государства и общества (по В. Н. Ильину, идеократия — “стиль управления страной — именно путем идеологической информации масс или, если угодно, путем идеологического их инструктирования, что должно обязательно сопровождаться их заинтересовыванием и пробуждением в них идеологических симпатий, равно как и идеологической динамики”; в основании такой идеологии лежат “идеи-силы” и “идеи-ценности”). 2) Признание сильного государственного властного и двигателя социально-экономических реформ, осуществляемых в интересах большинства населения. 3) Отказ от политической конфронтации “на местах”, формирование структур исполнительной власти “сверху вниз”. 4) Возложение ответственности за основной массив стратегических решений в купе с “на-

правленностью и духом” законодательных инициатив на избираемого главу государства; согласно Алексею, “по духу своему мы, пожалуй, первый тип русского ордена... кажется, прототипом нашего объединения было “старчество” (Зосима) у Достоевского”. 5) Наделение представительных органов функциями правами детальной проработки и канонизирования персонализированных решений лидера нации и государства; согласно В. Н. Ильину, идеократия “ослабляет и отодвигает на задний план обычную государственную и государственно-парламентарную жизнь нынешних государственно-социально-политических комплексов”. 6) Ориентация на гармоничное сочетание государственной и частной собственности, не допускающая подмену практики регулярных волеизъявлений и актов политической воли лидера государства по проблеме общенациональной значимости — осуществлением политических программ в интересах различных финансово-экономических групп; по мнению Алексея, “...с точки зрения “социальной правды”, капитализм никак нельзя защитить. Вернувшись к капитализму, русский народ примет капиталистическую систему условно, не веря в нее и не считая ее “праведной”. Но русский народ есть народ, ищущий правды и не могущий жить без правды... Где же он будет искать ее при возвращении к капитализму? Опять в социализме... Принести гекатомбу жертв, чтобы ввести систему коммунизма, потом отвергнуть ее, как невозможную и несправедливую, чтобы опять начать верить в социализм... Можно наверняка сказать, что этого в России не будет. Русский народ примет правду коммунизма и отвернет его кривду. Он, по-прежнему, будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами... Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно быть “государством правды” (“системой государственно-частного хозяйства”). 7) Приоритет интересов сотрудничающих общественных групп в противовес неограниченным индивидуальным потребностям по природе своей ассоциальных индивидов. 8) Стремление к достижению сбалансированности между нравственными ценностями и “чистой” экономической целесообразностью. 9) Доминирование православия как религии, органично интегрирующей значимую совокупность догматов евразийских региональных вероисповеданий и т. д. Пафос концепции Е. — мечта о едином “богочеловеке”, о всеедином” человечестве — стремится противостоять в начале 3 тысячелетия процессам “вестернизации” мира. Тезис многих идеологов последней о естественном стационарном “эшелонированном” ранжировании государств

(производителей преимущественно: а) либо новых идей и технологий, б) либо товаров массового потребления, в) либо сырья и вредных материалов) несовместим с русской идеей земного братства людей. (По мнению Н. С. Трубецкого, общезападный шовинизм и общезападный космополитизм тождественны: под “цивилованным человечеством” их представители понимают ту цивилизацию, которую “в совместной работе выработали романские и германские народы Европы”; под “цивилованными народами” — прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и другие народы, которые приняли европейскую культуру”; “та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднит все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист”). Определенные центристические тенденции в геополитическом пространстве Евразии рубежа 20—21 вв. как результат усилий ряда политических деятелей, ориентирующихся в своей активности на принципиально нетрадиционный обновленческий пафос 21 в., демонстрируют глобальный потенциал идеи Е. — по выражению Аверинцева, “мыслительное движение на опасной грани философствования и политики”, — независимо от его оценок различными идеями течениями, философско-социологическими школами и геополитическими структурами.

А. А. Грицанов

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ — историко-культурная и геополитическая концепция, постулирующая и обосновывающая особый статус и значение западноевропейских ценностей в мировом цивилизованном и культурном процессах. Одним из первых и ярких демонстраций влияния и распространения подобных идей стали межгосударственные и межрегиональные столкновения сторонников различных мировых религий. Так, в середине века Европа, Северная Африка и Ближний Восток стали ареной столкновения католичества с православием и христиан с мусульманами. Наибольшую активность в отстаивании идеалов Е. проявила католическая церковь. Она инициировала вооруженную борьбу с мусульманским миром за освобождение Иберийского полуострова, организовала крестовые походы на Иерусалим. По ее инициативе осуществлялась экспансия в Прибалтику. Эта стратегия в конечном итоге привела к судьбоносной конфронтации с государствами Восточной Европы, в которой последние одержали важную победу (1410, Грюнвальдская битва). Идея Е. значительно актуа-

лизировалась под влиянием угрозы, исходившей от турок-сельджуков, а впоследствии — Османской империи. Эра великих географических открытий позволила европейцам обнаружить множество иных народов. Однако неадекватное видение истории не позволяло признать уникальность культуры последних, их достижения в области науки и техники. Историческим уделом местного населения предполагалось рабство и колониальная зависимость. В 19 в. в воззрениях европейцев на другие народы произошли перемены. Этому способствовали уникальные археологические открытия на Ближнем Востоке, в Индии, Китае и Америке. Историческому сознанию были представлены факты, говорившие о еще более древних, чем европейская, цивилизациях. Хотя даже они не смогли изменить традиционалистской точки зрения, ряд аспектов во взаимоотношениях европейцев с иными народами изменился. Е. подпитывался очевидным отставанием неевропейских народов в уровне и темпах экономического (особенно индустриального и военного) развития, что стало основанием для идеи о существовании неполноценных рас. В начале 20 в. со всей остротой встала проблема лидерства в европейском и мировом сообществе. Она разрешилась новым расколом Европы на коммунистическую и капиталистическую части. Между ними развернулось острое геополитическое и в ряде случаев опосредованно-военное соревнование за лидерство и влияние в мире. На волне конфронтации, дошедшей до второй мировой войны, Европа утратила роль мирового лидера, и со второй половины 20 в. концепция Е. стала приобретать двойной смысл. С одной стороны, в ней нашли отражение тревоги европейцев, оставшихся на континенте, по поводу успехов своих бывших соотечественников в Северной и Южной Америке, Австралии и Южной Африке. (См. *“Философия латиноамериканской сущности”*.) Старой Европе конкуренцию составила и Япония. С другой стороны, идея Е. получила новый импульс благодаря новым идеям о мировом приоритете единичных ценностей “англо-саксонского” (англо-американского) мира. К концу 20 в. процессы западноевропейской интеграции приобрели реальные очертания, приведшие к “прозрачности” национальных границ. Крушение социалистической системы в Европе сделало потенциально возможным разработку проектов, охватывающих единое пространство от Вашингтона до Владивостока. Континентальная интеграция Европы получила новые перспективы за счет воссоединения Германии, реформ в Центральной и Южной Европе, а также в государствах Прибалтики. Обе эти тенденции в рамках концеп-

ции Е. практически не противоречат друг другу, хотя и отражают некоторое несовпадение экономических интересов Нового и Старого Света. Западноевропейская культура, в основном определившая облик современной техногенной цивилизации, по темпам обновления и влиянию пока не утрачивает своих позиций в мире. При этом основные различия внутри Европы в целом не исчезают. Восточная ее часть, как и ранее, настороженно воспринимает не всегда бесспорные ценности Западной Европы, отражением чего является непрекращающаяся почти 300 лет дискуссия между западниками и славянофилами, инициированная в сфере российской общественной мысли еще реформами Петра I. В Западной Европе динамичное экономическое развитие и определенная стабилизация социально-политических проблем позволили к рубежу тысячелетий практически реализовать культурный и геополитический идеал единого европейского пространства.

Л. Е. Лойко

ЕВХАРИСТИЯ (греч. *evcharistia* — благодарение) — главный обряд христианского богослужения, месса, обедня. Семантика обряда — обретение единения со Всевышним, святое причастие. Иисус во время последней трапезы угощал учеников вином и хлебом, претворяя последние в тело и кровь свою и наставляя неизменно соблюдать этот обряд в память о нем. Верующий, таким образом, вкушая освященное вино и хлеб, приобретает плоти и крови Иисуса Христа.

А. А. Грицанов

ЕГИПЕТСКАЯ “КНИГА МЕРТВЫХ” — одно из древнейших дошедших до нашего времени собранных древнеегипетских религиозных текстов (первые фрагменты относятся к 16 в. до н. э., но при этом являются результатом разнообразных интерпретаций и истолкований более ранней духовной традиции). Списки, различающиеся по объему и характеру написания (изображения на стенах гробниц, саркофагов, на папирусах), должны были служить своеобразным путеводителем для умерших людей в потустороннем мире. Значимым интеллектуальным феноменом для последующей духовной истории человечества выступили фрагменты Е. К. М., посвященные описаниям возможных ритуалов и процедур диалога с божествами различного ранга; пророчества о грядущем загробном суде; провозглашение приоритета безгрешного посястороннего поведения перед безбожием. Вводился и фиксировался в культуре определенный набор аксиологических представлений о небесных карах и блаженстве как следствиях определенного поведения в земной жизни.

А. А. Грицанов

“ЕДИНАЯ КНИГА” — метафора, предложенная Хлебниковым при дескриптивном анализе модели универсума как вариативности природных и социокультурных “текстов”, воспринимаемых имплицитно. Теоретическими источниками концепции универсума как Е. К. послужили для Хлебникова, с одной стороны, мифологические представления индийской культуры, выступившей предметом специального изучения им в период 1918—1920, с другой стороны, — традиция классической философии, обращенность к которой обусловила установление им ряда акцентов в своем творчестве. Прежде всего, Хлебников сознательно ориентировался на концептуальную модель Платона, впервые рельефно обозначившую семантические поля понятий “Единого” и “Иного”, а также вводившую в корпус философских учений категорию “идеи”, относящейся в его интерпретации к подлинной реальности и фундирующей всю совокупность пространственно-временных и материальных проявлений вселенского вещества (см. *Идея, Эйдос*). С другой стороны, протудированная Хлебниковым на латыни “Этика” Спинозы инспирировала выбор самого подхода к интерпретации социокультурной реальности. Учение Гегеля и младеггелянская традиция (прежде всего, Маркс) нашли выражение в его понимании универсума как “инобытия абсолютной идеи”, т. е. как поля “развертывания” или “эманации” исторического времени, а также в материалистическом понимании структуры мира. Мир, по Хлебникову, есть “Текст”, в котором представлены сингулярные “тексты”, наподобие модели “Сверхповесть” — “плоскость”. Человек не может быть пассивным по отношению к тексту и вынужден занимать позицию либо Читателя-“потребителя”, либо “производителя”, т. е. Читателя-соавтора, воспринимающего “текст” через призму собственных гносеологических установок и апплицирующего их на текстовой материал. “Изобретатель”, а не “приобретатель”, — идеальный образ человека для Хлебникова. Понимание, по его убеждению, требует “со-творчества” как фундаментальной установки мышления со стороны участников языковой игры в семантически наполненном пространстве, которое позднее в постмодернистской текстологии конституируется в парадигмальную презумпцию “смерти Автора” и конкретизируется у Кристевой в концепции интертекстуальности. Однако, по Хлебникову, познавательная активность субъекта ограничена также особенностями объекта, предстающего перед ним как нагромождение текстовых “чертежей”, чья сущность не открывается непосредственно творческой интуиции исследователя: “Есть роковая черта, замыкающая наш опыт... Большие числа не укладываются в наш опыт, но наш опыт,

как песчинка, целиком исчезает в громадах их времен, погребенный внутри этих чисел-утесов". Привыкание к тому или иному "тексту", согласно Хлебникову, в столь же значительной мере препятствует его восприятию и прочтению. Знаковая природа реальности требует адекватных ей инструментов познания: не "речь" или "письмо", а "чертеж" и "формула" ("цитата" и "стиль письма") должны, по его мнению, выступить в качестве формы фиксации феноменов объективной действительности и подлинного предмета компаративного анализа или же интертекстуальной игры. Каждый знак речи — фонема — имеет, по Хлебникову, свои телеологические функции, детерминирующие семантическую целостность слова и высказывания. Глубинный анализ языка обнаруживает, по Хлебникову, что "речи — здания из глыб пространства. Частицы речи — части движения. Слова — нет, есть движения в пространстве и его части — точек, площадей... Плоскости, прямые площади, удары точек, божественный круг, угол падения, пучок лучей прочь из точки и в нее — вот тайные глыбы языка. Поскоблите язык — и вы увидите пространство и его шкуру" (ср. с постмодернистской концепцией плоскости — см. Плоскость). "Текст" Е. К. как "чертеж" требует от читателя "отвесного мышления", нелинейного и дискурсивного, ибо в хлебниковской концепции универсума "ряд чисел — мир в себе. Или это тот же мир, что знаком человеку, но в себе". "Чтение" этих "текстов" становится возможным лишь по мере овладения их языком, освоение интертекстуальных контекстов как полное и адекватное невозможно, по Хлебникову, на современном этапе развития науки, однако человечество, по его оценке, уже стоит у истоков рождения мета-науки, призванной стать ориентиром творчества всех ученых мира.

Ф. В. Пекарский

ЕЛЕНСКИЙ Иосиф (Алексей) Михайлович (1756—1813) — социальный мыслитель и реформатор, представитель радикальных утопически-коммунистических идей в Беларуси. Происходил из мозырского шляхетского рода, учился в Гродно в школе А. Тизенгауза. Ученик и приближенный последнего, с ним проходил учение в Силезии и др. странах. После осуждения патрона стал, по сути, разночинцем. Арестован в Петербурге по доносу (1794), в тайной канцелярии были рассмотрены его сочинения, даны на отзыв императрице Екатерине II, которая оценила: "Это последнее якобинизма". От смертной казни Е. спасла только просьба об обращении в православную веру. Осужден, сослан в Соловецкий монастырь (под именем Алексея), где написал главный труд "Благовест", в котором соединены идеи первохристиан, просветителей и реформато-

ров Речи Посполитой. Страстно и аргументированно критикует крепостной строй как нарушение заповедей Христа и естественных человеческих законов, причина отхода от которых — алчность богачей и официальной церкви. Борьбу разных религий в Беларуси объяснял борьбой за власть и деньги. Предлагал социальные-политические реформы по возможности мирного типа: отмена сословности, передача земли общинам, народное представительство и т. п. Считал, что заслуги в труде и нравственная жизнь — единственный критерий для выборов в органы управления страной, а обучение и воспитание должно быть дифференцировано и носить всеобщий характер, что нравственность — следование истинным заповедям Спасителя. Позитивная сторона его взглядов значительно уступает стороне критической. Помиллованный лишь в начале 19 в. скитался без средств к жизни по монастырям, был близок к секте хлыстов.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЕРЕСИ (греч. *hairesis*; первоначально — отбор, позже — учение, школа, религиозная секта) — различные отклонения от ортодоксального вероучения и культуры той или иной религии, противоречащие или враждебные ему. Первые Е., направленные против христианских догматов, возникли уже во 2—3 вв. (монтанизм, иудеохристианство, гностицизм). В период господства религии во всех сферах жизни феодального общества в Е. нередко находил выражение социальный протест против существующего строя и защищавшей его официальной церкви. Исходной идейной основой христианских Е. считаются антитринитаризм (арианство, несторианство, монофизитство, монофемитство, новгородско-московские Е. и др.); дуализм (павликанство, богомилство, катары, альбигойцы, вальденсы); мистический пантеизм (амальриканы); мистический хилиазм (иохамиты) и т. д. Свободомыслие отдельных Е. доходило до признания вечности и несотворенности Богом материи (Давид Динанский), извечности мира (Феодосий Косой), до отрицания учения о троице, Христе, спасении, святости церкви. Церковь и государственные власти жестоко преследовали приверженцев Е., их осуждали на вселенских соборах, отлучали от церкви, уничтожали. Кроме христианства Е. имели место и в других религиях, например в иудаизме (течения, инспирированные претендентами на сан мессии, вплоть до Я. Франка в 18 в.), в исламе (карматство). В наше время Е. перерождаются в религиозное сектанство.

А. А. Круглов

ЕРМАКОВ Иван Дмитриевич (псевдоним — Иверм) (1875—1942) — российский психиатр и психоаналитик. Один из лидеров российского психоаналитического движения. Про-

фессор (1920). Родился в Стамбуле (Турция). Окончил Первую Тифлисскую (Тбилисскую) классическую гимназию (1896) и медицинский факультет Московского университета (1902). Своими учителями считал профессоров В. К. Рота и В. П. Сербского. С 1902 работал штатным ординатором нервной клиники Московского университета. Через год ассистент психиатрической клиники Московского университета. С 1913 член Парижского общества невропатологов и психиатров. В 1913 сделал доклад об учении Фрейда и с тех пор активно выступал в качестве пропагандиста психоанализа и фрейдизма. Увлекался поэзией и живописью. Был действительным членом Государственной академии художественных наук. В 1919 был членом Совета Психоневрологического музея-лаборатории и библиотеки Ф. Е. Рыбакова, вскоре преобразованного в Государственный (московский) психоневрологический институт. С 1920 профессор Государственного психоневрологического института, в котором при поддержке К. Н. Бернштейна создал отдел психологии и руководил им. При этом отделе организовал Детский дом-лабораторию "Международная солидарность", где проводились психоаналитические исследования. В 1921 организовал в Государственном психоневрологическом институте научный кружок по изучению "психологии художественного творчества психоаналитическим методом" (в работе которого принимали участие А. Н. Бернштейн, А. Г. Габричевский, О. Ю. Шмидт и др.) и был председателем этого кружка. В 1922 (совместно с М. В. Вульфом, О. Ю. Шмидтом и др.) организовал выпуск серии книг "Психологическая и психоаналитическая библиотечка", в которой в 1922—1925 были изданы основные работы Фрейда и некоторые труды его последователей. Был редактором этой серии и автором многих предисловий. Опубликовал в данной серии и свои книги: "Этюды по психологии творчества А. С. Пушкина" (1923) и "Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя" (1924). В 1923 организовал и возглавил Государственный психоаналитический институт, а также (совместно с Вульфом, Каннабихом, О. Ю. Шмидтом и др.) — Русское психоаналитическое общество (РПСАО), став его председателем и руководителем секции психологии искусства и литературы. После ликвидации Государственного психоаналитического института (1925) работал консультантом в Московских психиатрических клиниках. Занимался частной практикой (лечил неврозы, заикания и алкоголизм). В 1934—1941 работал профессором психоневрологии в поликлинике по лечению расстройств слуха и речи. В 1941 работал психотерапевтом и невропатологом в Цен-

тральной поликлинике Первого Московского медицинского института. В августе 1941 арестован органами НКВД СССР. Умер в тюрьме в Саратове. Реабилитирован посмертно постановлением прокуратуры РСФСР (1959). Автор более 30 трудов по различным проблемам психоанализа, психиатрии и художественного творчества. Некоторые сохранившиеся работы, главным образом по психоанализу художественного творчества, не публиковались.

В. И. Овчаренко

ЕРОФЕЕВ Венедикт Васильевич (1938—1990) — русский писатель, культовая фигура российского интеллектуализма 1960—1990-х. Жизнь и произведения Е. выступили предметом ряда биографических и текстурально-содержательных реконструкций мифологизирующего типа. Отчислялся из МГУ и Орехово-Зуевского, Коломенского, Владимирского педагогических институтов; длительное время (1958—1975) жил без прописки. По различным биографическим версиям, работал грузчиком продовольственного магазина (Коломна), подсобником каменщика (Москва), истопником-кочегаром (Владимир), дежурным отделения милиции (Орехово-Зуево), приемщиком винной посуды (Москва), бурильщиком в геологической партии (Украина), библиотекарем (Брянск), монтажником кабельных линий связи (Россия, Литва, Белоруссия — всего около 10 лет), “лаборантом паразитологической экспедиции” (Узбекистан), лаборантом ВНИИДиС “по борьбе с окрыленным кровососущим гнусом” (Таджикистан) и т. д. Основные сочинения: “Заметки психопата” (1956—1958); “Благовестование” (1962); “Москва — Петушки” (поэма, январь — март 1970); “Василий Розанов глазами эксцентрика” (эссе, 1973); “Саша Черный и другие” (эссе, 1982); “Вальсургиева ночь, или шаги Командора” (пьеса, 1985); “Моя маленькая лениниана” (1988) и др. Книги Е. переведены более чем на 30 языков мира. Особенно организации текстов Е. допускают одновременное сосуществование его в восприятии читателей в качестве создателя, так и центрального персонажа (образ “Венички”) собственных произведений, что обусловило в перспективе возможность уникально широкого диапазона мыслимых интерпретаций его творчества. Посредством нетрадиционных языка, стиля, логики и базовых мыслеобразов-словформ Е. сконструировал универсальную символическую картину российского общества 20 в., оцениваемую современниками как уникальную литературно-философскую модель. Распространяя (согласно оценкам очевидцев и близких ему людей) собственное мироощущение и индивидуальный способ орга-

низации со-существования с общественной средой на смысл и пафос своих произведений, Е. нередко воспринимался как репрезентант исконно русской социально-психологической категории “юродивых” (по Е., “...ты знаешь, как он стал диссидентом? Сейчас расскажу. Ты ведь знаешь: в каждом российском селении есть придурок... Какое же это русское селение, если в нем ни одного придурка? На это селение смотрят, как на какую-нибудь Британию, в которой до сих пор нет ни одной Конституции. Так вот: Алеха в Павлово-Посаде ходил в таких задвинутых...”). “Класс” юродивых был практически полностью уничтожен советской властью. Согласно самому Е., обладатели “четырех классических профилей”, венчающих идеологические культурные союжения в странах социализма середины 20 в., “вонзили мне шило в самое горло... С тех пор я не приходил в сознание и никогда не придум...”. Имея право во все исторические периоды существования России говорить (в известном смысле — от имени традиционно “безмолвствующего” народа) властям предрежающим правду, юродивые, по оценке Федотова, постоянно находились в нравственном диапазоне “качания между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними”, прикрываясь состоянием “притворного безумия”. По мнению Е., благополучная, обыденная жизнь являет собой всего лишь подмену настоящей жизни: он разрушал ее, и его разрушительство отчасти действительно имело религиозный оттенок (оценка В. Муравьева). С точки зрения вдовы Е., Г. Ерофеевой, “религия в нем всегда была... я думаю, что он подражал Христу”. Во всем совершенном и стремящемся к совершенству Е. подзревал “...бесчеловечность. Человеческое значило для него несовершенное... в жизни Е. мучения и труда было несравненно больше, чем удовольствия” (О. Седакова). Мирозприятие Е. характеризует акцентированным провозглашением локализации собственного существования на периферии упорядоченного и идеологически-сакрального мира: “Все говорят: Кремль, Кремль. Ото всех я слышал про него, а сам ни разу не видел. Сколько раз уже (тысячу раз), напившись или с похмелья, проходил по Москве с севера на юг, с запада на восток, из конца в конец, насквозь и как попало — и ни разу не видел Кремля”. Видимо, не совсем правомерно сводить жизненные метания и творческие эксперименты Е. к воплощению “кошмара коммунистической эпохи”, его ощущение России несравненно шире рамок большевистского эксперимента, являющегося всего лишь одним из периодов, по Е., исторического существования Отечества. “— Ерофеев, а родная советская власть — насколько она тебя полюбила, когда твоя слава стала всемирной? — Она

решительно не обращала на меня никакого внимания. Я люблю мою власть. — За что же особенно ты ее любишь? — За все. — За то, что она тебя не трогала и не сажала в тюрьму? — За это в особенности люблю. Я мою власть готов любить за все. — Отчего же у вас невзаимная любовь? — По-моему, взаимная, сколько я мог заметить. Я надеюсь, что взаимная, иначе зачем мне жить?” (фрагмент интервью с Е. в журнале “Континент”). Очевидная в данном случае “противоирония” Е. не снимает серьезность как таковую (как и традиционная ирония), она не восстанавливает серьезность, она оппонирует иронии (“...бывшая российская ирония, перекошенная на всероссийский... абсурд... Перекосясь гражданского пафоса и правоверного обличительства”): “Мне это нравится. Мне нравится, что у народа моей страны глаза такие пустые и выпуклые. Это вселяет в меня чувство законной гордости. Можно себе представить, какие глаза там. Где все продается и все покупается... глубоко спрятанные, притаившиеся, хищные и перепуганные глаза... Коррупция, девальвация, безработица, пауперизм... Смотрят исподлобья с неутрахающей заботой и мукой — вот какие глаза в мире Чистогана... Зато у моего народа — какие глаза! Они постоянно навькате, но — никакого напряжения в них. Полное отсутствие всякого смысла — но зато какая мощь! (Какая духовная мощь!) Эти глаза не продадут. Ничего не продадут и ничего не купят. Что бы ни случилось с моей страной. Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий, в годину любых испытаний и бедствий — эти глаза не сморгнут. Им все божья роса...”. Глобальным пафосом творчества Е. выступила его осмысленная оппозиция динамизму и энергетизму как символам индустриальной цивилизации. Установки творчества Е., изоморфные постмодернистским фиксациям феномена “усталости 20 века от себя самого”, провозгласили самостоятельную ценность содействия энтропии — подлинно человеческой, по Е., сублимации энергии деятельности. По мнению Е., традиционная литература 20 в. не адекватна духу эпохи, она искусственно стимулирует воспроизводство сценариев разрушающего все и вся (в первую очередь самих людей) индустриализма: “Сколько среди персонажей русской беллетристики XIX века самоубийц — больше чем было в действительности... в XX — повалыне самоубийства, а ни один почти персонаж не покончил с собой”. Агрессия человека против природы, согласно Е., аморальна по сути своей. Она продуцирует конформизм и механизмирует человеческие эмоции. “Все переменялось у нас, ото “всего” не осталось ни слова, ни вдоха. Все балаганные паяцы, мистики, горлопаны, фокусники, невротики, звез-

дочеты — все как-то поразбежались по границам еще до твоей кончины. Или, уже после твоей кончины, у себя дома в России поперемерли-поперевались. И, наверное, слава Богу, остались только простые, честные и работающие. Говна нет, и не пахнет им, остались только брильянты и изумруды. Я один только — пахну... Ну, еще несколько отщепенцев — пахнут... Мы живем скоротечно и глупо, они живут долго и умно. Не успеет родиться, мы уже подыжем. А они, мерзавцы, долголетни и пребудут веками. Жид почему-то вечен. Кашей почему-то бессмертен. Всякая их идея — непреходящая. Им должно расти, а нам — умалаться. Прометей не для нас, паразитов, украл огонь с Олимпа, он украл огонь для них, мерзавцев...". Е. отвергает трактовку алчности и голода как ключевых компонентов стремления индивида к "физическому самопроизводству" (Маркс), отвергает культ революций как осознанного нетерпения чувств, отвергает культ "восстания масс" как осуществляющегося в облике "не знающего пространственных границ" карнавала. "Все на свете должно происходить медленно и неправильно, чтобы не сумел загордиться человек, чтобы человек был грустен и растерян". Желание ненужного, согласно Е., — альфа и омега истинно человеческого мотивационного и поведенческого диапазона, начало и конец имманентного индивиду "потустороннего" ценностно-формирующего "просвета". ("Я присоединился к вам просто с перепоем и вопреки всякой очевидности. Я вам говорил, что надо революционизировать сердца, что надо возвышать души до усвоения вечных нравственных категорий, — а что все остальное, что вы тут затеяли, все это суета и томление духа, бесполезен и мудянка..."). Именно в указанном "просвете", по мнению Е., существуют, взаимодействуют, святость и пьянство. Любой человек неизбежно соразмерен этому просвету; последний всегда необходимо соразмерен человеку: "Я вынул из чеходанчика все, что имею, и все ощупал: от бутерброда до розового крепкого за руль тридцать семь. Ощупал — и вдруг затомился. Еще раз ощупал — и поблек. Господь, вот ты видишь, чем я обладаю? Но разве это мне нужно? Разве по этому тоскует моя душа? Вот что дали мне люди взамен того, по чему тоскует душа! А если б они мне дали того, разве нуждался бы я в этом? Смотри, Господь, вот: розовое крепкое за руль тридцать семь... И, весь в синих молниях, Господь мне ответил: — А для чего нужны стигматы святой Терезе? Они ведь ей тоже не нужны. Но они ей желанны. — Вот-вот! — отвечал я в восторге. — Вот и мне, и мне тоже — желанно мне это, но ничуть не нужно! — "Ну, раз желанно, Венчик, так и пей", — тихо подумал я, но все еще медлил. Скажет мне Господь еще что-нибудь или не скажет?

Господь молчал". Деятельностная активность людей, ангажированная в 20 в. превращенными идеалами покорения природы как объективации поиска людьми собственного счастья, отвергается Е. как антигуманная и неподлинная: "...Я вообще замечаю: если человеку по утрам бывает скверно, а вечером он полон замыслов, и грез, и усилий — он очень дурной, этот человек. Утром плохо, вечером хорошо — верный признак дурного человека. Вот уж если наоборот — если по утрам человек бодрится и весь в надеждах, а к вечеру его одолевает изнеможение — это уж точно человек дрянь, деляга и посредственность. Гадок мне этот человек. Не знаю как вам, а мне гадок. Конечно бывают и такие, кому одинаково любо и утром, и вечером, и восходу они рады, и закату тоже рады, — так это уж просто мерзавцы, о них и говорить-то противно. Ну уж, а если кому одинаково скверно и утром, и вечером — тут уж я не знаю, что и сказать, это уж конченный подонок и мудацков. Потому что магазины у нас работают до девяти, а Елисеевский — тот даже до одиннадцати, и если ты не подонок, ты всегда сумеешь к вечеру подняться до чего-нибудь, до какой-нибудь пустяшной бездны...". 21-е столетие трактуется Е. как эпоха печали в ранге вселенского принципа, как столетие сентиментальности, задумчивости, медитаций, изысканных меланхолий: "О, если бы весь мир, если бы каждый в мире был бы, как я сейчас, тих и боязлив, и был бы так же ни в чем не уверен: ни в себе, ни в серьезности своего места под небом — как хорошо бы! Никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости! — всеобщее малодушие. Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы прежде мне показали уголок, где не всегда есть место подвигу". В контексте утверждения особой значимости "всеобщего малодушия" как "спасения от всех бед, панацеи, предиката величайшего совершенства" Е. уделяет весомое место художественно-психологическим реконструкциям феномена массового пьянства как явления, сопряженного со всей российской историей 16—20 вв. Конструктивно преодолевая традиционалистские версии социально-культурной "нагруженности" этого явления в отечественной истории, Е. делает акцент не на состояниях эмоционального куража, не на болезненных длительностях запоя, а на нравственно-психологических синдромах похмелья, выступающего в облике своеобразного соборного сопереживания, уникального вселенского отчета за запоем всех и каждого. Выпивка в качестве ритуала ("...пить просто водку, даже из горлышка, — в этом нет ничего, кроме томления духа и суеты. Смешать водку с одеколоном — в этом есть известный каприз, но нет никакого пафоса. А вот выпить стакан "Ханаанского бальзама" — в этом

есть и каприз, и идея, и пафос, и сверх того еще метафизический намер...") и душеочищающей процедуры выступает у Е. как способ преодоления гордыни трезвости ("трезвой спеси") и как средство преодоления гордыни пьяности (куража от невладения собой вкупе с упоением "пьяной спесью"). Самоощущение протрезвления ("...с отвращением читая жизнь мою") — это плодотворное и высоконравственное похмелье ("отрицание отрицания" в триаде элементов пьянства), это состояние предельной кротости. ("Допустим так: если тихий человек выпьет семьсот пятьдесят, он делается буйным и радостным. А если он добавит еще семьсот? — будет ли он еще буйнее и радостнее? Нет, он опять будет тих. Со стороны покажется даже, что он протрезвел"). По Е., у человека в этой ипостаси "очень много щиколоток и подмышек, они... повсюду. Честный человек должен иметь много щиколоток и подмышек и бояться щекотки". Е. подчеркивает экзистенциальную значимость данных периодов жизни людей: "О, эфемерности! О, самое бессильное и позорное время в жизни моего народа — время от рассвета до открытия магазинов! Сколько лишних седин оно вплело во всех нас, в бездомных и тоскующих шатенов!" Провозглашая новую парадигму позитивности торжества энтропии в жизни человеческого сообщества, Е. формулирует созвучную ему идею высокой самоценности "малодушия" — не как страха труса за собственную жизнь, но как благородных опасений за все на свете, как ипостась уникального духовного феномена российской ментальности 19—20 вв. — "деликатности". Признавая неукорененность последней в строку философско-нравственных оснований отечественной культуры ("...мне очень вредит моя деликатность, она исковеркала мне мою юность... Самоограничение, что ли? есть такая заповеданность стыда... Я знаю многие замыслы Бога, но для чего он вложил в меня столько целомудрия, я до сих пор так и не знаю"), Е. трактует деликатность не как итог воздействия на человека авторитетов, высокой морали, семьи, воспитания, общественных норм, — она проступает у Е. из "потусторонности", "вневременной и внезидательной". Деликатность в понимании Е. — это готовность к сопереживанию, к преодолению взаимонепонимания, к известной степени самоуничтожения ради нравственной коммуникации с потенциально равными тебе людьми. (Диалог с соседями по общежитию в Орехово-Зуево, воспроизводимый Е.: "С тех пор, как ты поселился, мы никто ни разу не видели, чтобы ты в туалет пошел. Ну, ладно, по большой нужде еще ладно! Но ведь ни разу даже по малой... даже по малой!"... Ну что ж, я встал и пошел.

Не для того, чтобы облегчить себя. Для того, чтобы их облегчить. А когда вернулся, один из них мне сказал: “С такими позорными взглядами ты вечно будешь одиноким и несчастным”. Социальная адаптация в современном обществе, по мнению Е., изначально противопоставлена “деликатности” как нравственному камертону, люди оказываются асоциальными самим фактом осмысленности либо неосмысленности своего существования, социум чужд человеку, ибо он не прощает какого бы то ни было самоустраниения последнего от провозглашенных первым целей: “...Мы с недавнего времени приступили к госпитализации даже тех, у кого — на поверхностный взгляд — нет в наличии ни единого симптома психического расстройства. Но ведь мы не должны забывать о способностях этих больных к непроизвольной или хорошо обдуманной диссимуляции. Эти люди, как правило, до конца своей жизни не совершают ни одного антисоциального поступка, ни одного преступного деяния, ни даже малейшего намека на нервную неуравновешенность. Но вот именно этим-то они и опасны и должны подлежать лечению. Хотя бы по причине их внутренней несклонности к социальной адаптации...”. Е. сумел ярко продемонстрировать механизмы отторжения народной культурой страны идеологом, внедряемых официальной властью. Вот, например, иронический парафраз шаблонов советской пропаганды конца 1960-х, уделявшей особое внимание критике деятельности лидеров государства Израиль того времени Моше Даяна и Аббы Эбана (Эвена): “...отбросив стыд и дальние заботы, мы жили исключительно духовной жизнью. Я расширял им кругозор по мере сил, и им очень нравилось, когда я им его расширял: особенно во всем, что касается Израиля и арабов. Тут они были в совершенном восторге от Израиля, в восторге от арабов, и от Голанских высот в особенности. А Абба Эбан и Моше Даян с языка у них не сходили. Приходят они утром с блядок, например, и один у другого спрашивает: “Ну как? Нинка из 13-й комнаты даян эбан?” А тот отвечает с самодовольно усмешкой: “Куда же она, падла, денется? Конечно, даян!”. Наряду с этими словоформно-творящими экспериментами Е. нередко явно или неявно полемизировал с уже канонизированными фигурами сопоставления характеров различных этносов и наций в контексте сравнения особенностей национальных языков: “...я... создал новое эссе, тоже посвященное любви. На этот раз оно все, от начала до конца, было написано по-французски, русским был только заголовок: “Стервозность как высшая и последняя стадия блядовитости”. И отослал в “Ревю де Пари”... — И Вам опять вернули? — спросил

черноусый, в знак участия рассказчику и как бы сквозь сон... — Разумеется, вернули. Язык мой признали блестящим, а основную идею — ложной. К русским условиям, — сказали, — возможно это и применимо, но к французским — нет; стервозность, сказали, у нас еще не высшая ступень и уж далеко не последняя; у вас, у русских, ваша блядовитость, достигнув предела стервозности, будет насильственно упразднена и заменена онанизмом по обязательной программе; у нас же, у французоз, хотя и не исключено в будущем органическое вращение некоторых элементов русского онанизма, с программой более произвольной, в нашу отечественную содомию, в которую через кровосмешительство — трансформируется наша стервозность, но вращение это будет протекать в русле нашей традиционной блядовитости и совершенно перманентно!..” (Ср. у Э.-М. Ремарка о неспецифичности не русских ощущать различие между “блядью” и “стервой”). Е., уникально ощущая состояние вселенской затерянности человека в социальном мире 20 в., акцентированно не проводил водораздела между жизнью и смертью личности в направленно унифицируемом мире, полагая их двумя сторонами одной медали: “Я вышел из дому, прихватив с собой три пистолета, один пистолет я сунул за пазуху, второй — тоже за пазуху, третий — не помню куда. И, выходя в переулок, сказал: “разве это жизнь? Это колыхание струй и душевредительство”. Божья заповедь “не убий”, надо думать распространяется и на самого себя (“Не убий себя, как бы не было скверно”), но сегодняшняя скверна и сегодняшний день вне заповедей. “Ибо лучше умереть мне, нежели жить, — сказал пророк Иона. — По-моему, тоже так...”. Е. задавал людям крайние, предельные вопросы о смысле бытия. Предощущение Е. неизбежной конечности эпохи тоталитаризма в СССР и ретрансляция им этой идеи в высокохудожественной и эмоционально-окрашенной форме выступили значимым фактором раскрепощения духа советской интеллигенции 1970—1980-х. Язык произведений Е., изоморфный молчанию “вечности”, — это слово надежды, это слово обретения, это озвучивание метафизических оснований русской души: “И если я когда-нибудь умру — а я очень скоро умру, я знаю, — умру, так и не приняв этого мира, постигнув его вблизи и издали, снаружи и изнутри постигнув, но не приняв, — умру, и Он меня спросит: “Хорошо ли было тебе там? Плохо ли тебе было?” — я буду молчать, опущу глаза и буду молчать, и эта немота знакома всем, кто знает исход многодневного и тяжелого похмелья. Ибо жизнь человеческая не есть ли минутное окосение души? и затмение души тоже? Мы все как бы пьяны, только каждый по-своему, один выпил больше, другой — мень-

ше. И на кого как действует: один смеется в глаза этому миру, а другой плачет на груди этого мира. Одного уже вытошнило, и ему хорошо, а другого только еще начинает тошнить. А я — что я? я много вкусил, а никакого действия, я даже ни разу как следует не рассмеялся, и меня не стошнило ни разу. Я, вкусивший в этом мире столько, что теряю счет и последовательность, — я трезвее всех в этом мире; на меня просто туго действует... “Почему же ты молчишь?” — спросит меня Господь, весь в синих молниях. Ну что я ему отвечу? Так и буду: молчать, молчать...”. Произведение Е. “Москва — Петушки” является собой прецедент культурного механизма создания типичного для постмодерна ризоморфного гипертекста: созданный для имманентного восприятия внутри узкого круга “священных”, он становится (в силу глубинной укоренности используемой символики в культурной традиции и узнаваемости в широких интеллектуальных кругах личного ряда ассоциаций) феноменом универсального культурного значения. (См. также Алкоголь.)

А. А. Грицанов

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ — обозначение традиционной совокупности наук о природе, ориентированной на исследование пространственно-временной структуры природных объектов, закономерностей их бытия и развития. Е. наряду с науками об обществе и о мышлении является важнейшей составляющей человеческого знания. Е. — теоретическая основа техники и технологии промышленного и сельскохозяйственного производства, медицины. Становление Е. как области научного знания произошло в эпоху Возрождения и было связано с использованием экспериментального метода исследования явлений природы, осуществлением многих географических открытий, представивших исследователям обширный материал по явлениям живой и неживой природы различных стран и континентов. Собираание и систематизация фактов механического, физического, химического и биологического характера послужило основой для зарождения соответствующих естественных наук. Для классической философской традиции характерно сближение Е. с гуманитарным познанием, рассмотрение их в едином ряду целостного постижения единого мира (идеи Гердера об изучении развития живой и неживой природы и человеческой истории как этапов эволюции единого мирового организма; классификация форм движения материи — механической, физической, химической, биологической и социальной — как основа классификации наук у Энгельса и др.). В неклассической философии вопрос о специфике Е. остро ставится в связи с осмыслением специфики гуманитарного познания, эксплицируясь

в философии Дильтея в рамках дистанцирования им “наук о природе” и “наук о духе”. В рамках Баденской школы неокантианства вопрос о специфике Е. также артикулировался в связи с осмыслением специфики гуманитарного и естественнонаучного видов познания. В развитии Е. могут быть прослежены глубинные закономерности смены парадигмальных установок (см. *Наука, Дисциплинарность*). В своей исторической динамике Е. выдвигает вперед ту или иную свою область в качестве лидирующей и оказывающей влияние на другие науки и на все естествознание в целом. В качестве такого лидера может выступать как одна наука, так и некоторое их число (групповое лидерство). В истории Е. можно проследить следующие лидеры: механика (17—18 вв.); химия, физика, биология (19 в.); физика (первая половина 20 в.); химия, физика, биология (вторая половина 20 в.). Утверждение в Е. 20 в. группового лидерства связано как с крупными достижениями химии, физики и биологии в познании неживой и живой природы, так и с расширением и углублением связей этих наук с производством, их все большей ориентацией на решение современных задач общества. Все это приводит к повышению роли Е. в жизни общества и возрастанию внимания со стороны общества к нему. Возрастает и интерес исследователей к анализу мировоззренческих, методологических и социальных аспектов современного Е. В своей совокупности они составляют предмет дисциплины философских вопросов Е.

П. С. Карако

ЕФРОСИНЯ ПОЛОЦКАЯ (светское имя Предслава, ок. 1110—1173) — дочь полоцкого князя Георгия Всеславовича, внучка Всеслава Брячиславича (Чародея). Избрала путь служения Богу и жизненным подвигом оправдала этот выбор. Первая женщина в Беларуси, признанная святой. Цель и смысл своей жизни видела в утверждении христианских идей и принципов. Известна своим подвижничеством и культурно-просветительской деятельностью. Во многих списках получило распространение “Житие Ефросиньи Полоцкой”, ставшее вместе с ее делами памятником добродетели и мудрости.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

Ж

ЖАН БУРИДАН (Buridan) (ок. 1300 — ок. 1358) — французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма). С 1328 — преподаватель факультета искусств Парижского университета; профессор и ректор (два срока) этого же университета. Основные сочинения: “Руководство по логике” и коммен-

тарии (“Вопросы”) к космологическим и физическим произведениям Аристотеля (многие изданы в 15—17 вв.). Высказал ряд фундаментальных для европейской культуры естественно-научных идей, предвосхищающих основоположения ново-европейской научной парадигмы; ввел понятие импульса (*impetus*), связав его с понятиями скорости и массы; сформулировал идею о том, что если телу придан импульс, то оно будет двигаться до тех пор, пока импульс превышает сопротивление среды. В данном контексте сформулировал гипотезу о сохранении небесными телами импульса, исходно приданного им Богом в креационном акте, и, следовательно, о возможности описания их движения в формализме земной механики, что не только предвосхищает открытия Галилея и Ньютона, но также задает в рамках средневековой схоластики ментальный вектор, семантически изоморфный деизму, сформулированному три века спустя в контексте философии Просвещения. Однако, апплицировал идею импульса на небесную механику, Ж. Б. эксплицитно фиксировал неправомочность непосредственной ее аппликации на субъективную сферу, в частности — на сферу свободной воли, ибо последняя, по его мнению, не может быть артикулирована как сугубо логическая и — тем более — не может быть разрешена логическими средствами. (Редуцированная версия этой идеи воплощена в получившей широкое распространение, но реально не принадлежащей Ж. Б. семантической фигуре так называемого “буриданова осла”, умирающего голодной смертью между двумя идентичными охапками сена из-за отсутствия импульса выбора.) Идеи Ж. Б. были популяризированы его учеником Альбертом Саксонским (ум. 1390; ректор Парижского и Венского университетов) и Марсилием Ингенским (ум. 1396; ректор Гейдельбергского университета).

М. А. Можейко

ЖАНЕ (Janet) Пьер (1859—1947) — французский психолог, психиатр и невропатолог. Доктор медицины (1889), профессор (1902). Академик (1913) и президент (с 1925) Парижской академии моральных и политических наук. Действительный и почетный член ряда иностранных академий. Окончил медицинский факультет Парижского университета. Усиленно изучал философию, которую с 1881 преподавал в Гаврском лицее. Ориентировался преимущественно на позитивистские воззрения. Активно занимался исследованиями в ряде областей психологии и религиоведения. Под руководством Шарко в 1879—1885 исследовал истерию и истерический паралич. Считал, что суть истерии составляют своеобразное сужение поля сознания, расщепление сознания и выпадение части психофизических проявлений из-под контроля сознания. В 1889

опубликовал работу “Психический автоматизм”, в которой изложил свою концепцию высших (творческих, синтезирующих) и низших (“автоматических”) функций психики. В 1890 по приглашению Шарко возглавил психологическую лабораторию психиатрической больницы Сальпетриер, в которой около 50 лет занимался исследованием и лечением неврозов. В 1895 по рекомендации Т. Рибо начал работать на кафедре экспериментальной и сравнительной психологии в Коллеж де Франс. Вскоре возглавил эту кафедру и руководил ею до 1934. В 1904 совместно с Ж. Дюма основал журнал “Нормальной и патологической психологии” — один из ведущих психологических журналов Франции. На протяжении многих лет читал различные курсы лекций по психологии в Сорбонне и ведущих университетах Аргентины, Бразилии, Канады, Мексики и США. Предложил трактовку психологии как объективной науки о человеческих действиях. Выработал представление о психике как сложной, иерархизированной энергетической системе, обладающей определенной степенью психического напряжения. В 1892 опубликовал капитальное исследование истерии “Ментальное состояние истериков” (в 2 томах). Разработал психологическую концепцию неврозов, согласно которой они возникают из-за функциональных нарушений высших функций психики и потери баланса между высшими и низшими психическими функциями. В 1894 ввел в оборот понятие “психастения”. Выделил психастению в качестве самостоятельной формы психических заболеваний и создал биопсихологическую теорию психастении. В исследованиях психологии личности особое значение придавал проблемам единства, различия и индивидуальности. Практиковал лечение сном и гипноз. Признавал главенство психологического фактора в гипнозе. Оказал существенное воздействие на формирование представлений Фрейда и И. Брейера о природе психики и неврозов. Считается предшественником психоанализа в трактовке истерии, роли бессознательного в неврозах и др. проблем. Отдавая должное отдельным достижениям психоанализа, в целом относился к нему критически. Полемицировал с Фрейдом и др. психоаналитиками. Отверг психоаналитическую идею о психосексуальной травме как главной причине неврозов. Сыграл значительную роль в развитии психологии, психиатрии и психотерапии. Автор книг: “Неврозы и фиксированные идеи” (1898), “Навязчивые состояния и психастения” (1—2 тт., 1903), “Неврозы” (1909), “Психологические способы лечения” (1—3 тт., 1919), “От тревоги к экстазу” (1—2 тт., 1926—1928), “Эволюция памя-

ти и понятие времени" (1928), "Психологическое развитие личности" (1929), "Любовь и ненависть" (1932), "Истоки интеллекта" (1935), "Предызысковый интеллект" (1936) и др.

В. И. Овчаренко

ЖЕБРАК Антон Романович (1901—1965) — белорусский биолог, внесший значимый вклад в развитие экспериментальной и теоретической генетики, теории гибридизации, полиплоидии, филогении и биологических основ селекции многих культурных форм растений. Окончил Московскую сельскохозяйственную академию им. Тимирязева (1925) и Институт Красной профессуры (1929). В 1930—1931 прошел специализацию по генетике в Колумбийском университете (у Л. Денна) и Калифорнийском технологическом институте (у Т. Моргана). Заведовал кафедрой генетики и цитологии Московской сельхозакадемии (с 1931). Академик АН БССР (1940), заслуженный деятель науки БССР, депутат Верховного Совета БССР. В составе делегации БССР участвовал в подписании Устава ООН (1945). Президент АН БССР (1947). Активно выступал против Лысенко и сторонников "мичуринской биологии", отстаивая научный статус генетики ("Некоторые современные вопросы генетики" (1936), "Категории генетики в свете диалектического материализма" (1936), статья в американском журнале "Science" и т. д.). На августовской сессии ВАСХНИЛ в 1948 Ж. отстаивает позиции генетики. Был обвинен в приверженности "реакционно-идеалистической теории менделизма-морганизма" и освобожден от поста президента АН БССР. В дальнейшем Ж. — профессор Московского лесотехнического и Московского фармацевтического институтов. В 1957 возглавил лабораторию полиплоидии АН БССР, продолжил исследования в сфере генетики. Автор работ: "Курс ботаники" (1959), "Грегор Мендель и законы наследственности" (1965) и др.

П. С. Карак

ЖЕЛАНИЕ — первичный биопсихологический импульс — мотивационное основание сопряженной поведенческой установки, задающее главные параметры индивидуальной активности человека (как в норме, так и в патологии), а также выступающее существенно значимой детерминантой массового сознания. (По Делёзу и Гваттари, имманентность "машин Ж." идентична "великим машинам" социальности: Ж. способны властно инвестироваться в жизнь и кардинально преобразовывать ее. — См. "Машины желаний", Шизоанализ.) Проблематизация Ж. в историко-философской традиции 20 в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что Ж. людей в своей

системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни. В терминологический комплекс современной философии понятие "Ж." было транслировано из соответствующих структур психоанализа, в границах которого Ж. трактовалось как одна из разновидностей влечения. (См. также Либидо.) В учении Фрейда предпринимались попытки описания и реконструкции преимущественно бессознательно-фундированных Ж., закрепляемых посредством устойчивых и усвоенных с детства знаков. Такие Ж., по Фрейду, были способны к осуществлению и дальнейшему воспроизводству на основе знаковых ансамблей, обусловленных первичным опытом удовлетворения Ж. Согласно Фрейду, этот опыт конституируется исходной процедурой внешнего вмешательства, снимающего у младенца то внутреннее напряжение, которое порождается потребностью. Следствием данного процесса, согласно Фрейду, представляется то обстоятельство, что избыточно энергетизированный образ утоленного Ж. в перспективе формирует знак реальности, аналогичный восприятию. В результате основной Ж., по мысли Фрейда, правомерно трактовать базовый опыт реальности и галлюциаторного его удовлетворения. В данном контексте субъект всегда ассоциирует удовлетворение собственных Ж. по подобию восприятия, тождественного тому, которое было некогда связано с осуществлением соответствующей потребности. Разницу между потребностью ("раздражением влечения") и Ж. Фрейд усматривал в том, что первая, по его мнению, порождалась внутренними напряжениями и удовлетворялась специфическим поиском и обретением необходимого объекта. Ж. же, по мысли Фрейда, адекватно ассоциировалась с "мнестическими следами": их исполнение предполагает повторное галлюциаторное воспроизводство тех восприятий, которые трансформировались в знаки реализации этих Ж. В схемах структурного психоанализа его основатель Лакан попытался развести, с одной стороны, потребность, направленную на специфический объект и им удовлетворяемую, и запрос, обращенный к другому индивиду (если в этой ситуации фигурирует объект, то за ним, по мысли Лакана, всегда прочитывается просьба о любви). Ж. у Лакана скользит по границе потребности и запроса: Ж. (в отличие от потребности) есть отношение к фантазму, а не к реальному объекту; Ж. (в отличие от запроса, навязываемого вне обращения к языку и бессознательному иного человека и требующего абсолютного признания себя этим последним) суть то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. По версии Лакана, подлинное Ж. не есть экспансия репертуаров овладения соб-

ственными объектами, а, напротив, ориентация на "слияние" с миром: на обретение признания и любви окружающих. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступает его идея о том, что определяющим в структуре истинного Ж. правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого Ж. стремится сам стать объектом, которого недостает партнерам по социальной коммуникации. (Ср. у Левинаса: "Ж. Другого" продуцируется разумным существом, уже удовлетворенным: Я, устремляясь к Другому, расшатывает отождествление Я с самим собою. Отношения с Другим "проблематизируют" Я, перманентно изымают Я из него самого, раскрывают все новые его таланты. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, мыслимо и возможно лишь перед "абсолютным ликом Другого".) С точки зрения Лакана, символический уровень организации Ж. — определяющий ("символ изначально заявляет о себе убийством вещи"): Ж. становится адекватно человеческим, когда ребенок рождается в языке и посредством языка, когда происходит его включение в поле конкретного дискурса собственного окружения. Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы Ж. уделил Бодрийяр: согласно его концепции, все Ж., императивы и страсти современного человека осуществляются в знаках и вещах — предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийяру, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения людских потребностей, а являет собой многомерный модус отношения человека к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом. "Потребление" как таковое Бодрийяр определяет как "виртуальную целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связанный дискурс", как многоуровневую схему того, как все элементы структуры потребностей индивидов (пища, одежда, жилье, информация и т. д.) организуются в единую знаковую субстанцию. Потребление, по мысли Бодрийяра, сводимо к операциям системного и достаточно последовательного манипулирования знаками. В рамках этого концепта потенциальные объекты Ж. (потребления) — вещи, идеи (читай: и люди. — А. Г.) — должны делаться знаками, культовыми или символическими фигурами, внеположенными тому традиционному отношению, которое они отныне только обозначают. Проблема природы, структуры и механизмов удовлетворения Ж. в исторической перспективе соразмерна проблеме исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых Ж. (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и — вырождению людей; любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общест-

ва) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов Ж. (См. также “Машины желания”, Эротика текста.)

А. А. Грицанов

ЖЕЛЕВ Желю (р. 1935) — болгарский мыслитель и политический деятель, Президент Болгарии (1990—1996). Доктор философских наук (1987). Основные произведения: “Фашизм. Тоталитарное государство” (написана в 1967, впервые увидела свет в 1982), “Реляционная теория личности” (1987), “Реальное физическое пространство” (1989) и др. В главном сочинении — книге “Фашизм. Тоталитарное государство” — на основе исследования идеологии, политических структур, экономических основ и социальной практики фашистских государств сделал обобщающие выводы о природе, сущности, становлении, развитии и крахе тоталитарных систем. По мысли Ж., тоталитаризм как явление 20 в. реализовался в двух основных формах: коммунизме и фашизме. Отмечая, что “марксисты первыми в истории создали тоталитарное государство — однопартийную государственную систему”, Ж. утверждал, что несмотря на то, что коммунистический тоталитаризм к последней четверти столетия уже миновал абсолютный пик своего развития, эпоху сталинизма, он все же по-прежнему являет собой наиболее совершенную и законченную модель тоталитарного режима. Ж. особенно подчеркивал, что “фашистская модель, которую часто считают антиподом коммунистической, в сущности отличалась от нее лишь тем, что была недостроена, не охватила экономическую базу, вследствие чего оказалась и более несовершенной и нестабильной”. Наставая на вторичности фашизма по отношению к коммунистическому тоталитарному режиму, Ж. обращал внимание на то, что в реальном историческом времени фашистские режимы появляются позже и прекращают свое существование раньше, нежели коммунистические. Фашистские режимы, по Ж., не обладали совершенством и законченностью прототипа: “...между нацистской и коммунистической политическими системами не только нет существенной разницы, но если какая-то разница и есть, то она не в пользу коммунизма”. Трактую фашизм как жалкую имитацию и плагиат коммунистического оригинала, подлинного, аутентичного, совершенного и завершенного тоталитарного режима, Ж. постулировал наличие органической связи между коммунизмом и фашизмом: “...когда априорно и преднамеренно, по чисто идеологическим соображениям, отрицают наличие такой связи и всячески пытаются убедить нас в том, что эти системы диаметрально противоположны друг другу, это не имеет ничего общего с наукой. Столь же далеки от правды

те, кто клеймят коммунизм как фашизм, как самый худший вид фашизма и прочее. За этим — лишь попытка скомпрометировать еще нескомпрометированную или лишь частично скомпрометированную форму тоталитаризма с помощью другой его формы, которая полностью себя скомпрометировала и была всемирно осуждена на Нюрнбергском процессе”. В предисловии к изданию книги “Фашизм” в СССР (1991) Ж. осуществил анализ основных моментов заката тоталитарных систем и высказал предположение, что распад тоталитарных режимов коммунистического типа, как правило, происходит закономерно по схеме: тоталитарная система (государство) коммунистического типа — военная (фашистская) диктатура — демократия с многопартийной системой. По мысли Ж., такая перспектива весьма вероятна для СССР как следствие недостатка политической культуры населения, а также весьма вероятной неблагоприятной комбинации ряда факторов: огромное количество номенклатуры, колоссальная военно-полицейская машина, многонациональность страны, все еще бытующие имперские привычки, традиции, отношения и т. д. Полагая, что конституирование фашистского режима из-за сопряженного процесса радикализации противоречий лишь ускорит наступление неизбежных и зачастую кровавых развязок, Ж. отмечал, что “демонтаж нашего коммунистического варианта тоталитарной системы на каком-то этапе приведет его к деградации до уровня фашизма, причем в его более несовершенном и незаконченном тоталитарном виде, и что в этом смысле фашизм будет для нас огромным шагом вперед на пути к демократии!” Пророчества Ж. относительно природы и перспектив распада тоталитарных режимов в государствах Восточной Европы и СССР представляются особенно интересными хотя бы потому, что еще в феврале 1990 он писал: “Советский Союз является первой в истории тоталитарной империей... То обстоятельство, что Советский Союз не просто тоталитарное государство, но империя, делает его переход к демократии несравнимо более трудным, чем в любой другой восточноевропейской стране. Всегда, когда демократизируется империя, ей угрожает государственный распад, особенно если в определенный момент реформаторам не хватит смелости и политического размаха возгласить ускользящиеся демократические процессы”.

А. А. Грицанов

“ЖЕРТВЕННЫЙ КРИЗИС” — понятие философии Жирана, фиксирующее необходимый этап социальной динамики, предполагающий разрезание ситуации “войны всех против всех” посредством жертвоприношения. Концепция “Ж. К.” фундирована у Жирана презумпцией амбивалентности жертвы, которая выступает

и как нечто, подлежащее уничтожению, и как объект поклонения. Жиран подчеркивает, что в современных гуманитарных и общественных науках до сих пор нет общепризнанной точки зрения на сущность ритуалов жертвоприношения и их роль в антропогенезе и развитии человеческой культуры. Основной аспект проблемы сводится, прежде всего, к выявлению функциональной роли жертвоприношений для человеческого сообщества. С характерной для Жирана непредвзятостью по отношению к фактам, считающимся давно установленными и осмысленными, выявляется фрагментарность методологическая непроработанность существующих теорий и их неспособность объяснить, прежде всего, процессы первичного структурирования человеческих сообществ. От анализа жертвы Жиран переходит к анализу насилия. При этом рассуждения начинаются с традиционных и даже повседневных способов понимания этого понятия, постепенно продвигаясь к более специфическому смыслу. Неявным фоном начальной стадии рассуждений является представление о том, что насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Предрасположенность к насилию имеет чисто биологические причины, происходят определенные психические и телесные изменения, подготавливающие к борьбе. Вместе с тем, хорошо известно, что развязать насилие значительно проще, чем остановить уже начавшиеся насильственные действия, поскольку насилие, подчиняясь глубинным инстинктам, иррационально и слепо. Стремление к соревновательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, и именно этим живое в первую очередь отличается от мертвого. На этом основании Жираном делается вывод, согласно которому единственным способом преодоления отрицательных последствий насилия является изменение его направления и качества. Более того, переход от животного к человеческому состоянию сопряжен именно с преодолением “природных” форм насилия, которые становятся, по сути дела, чем-то ужасным и отвратительным. В человеческом сообществе насилие, начавшись, часто забывает о своих подлинных причинах или выставляет мнимые побудительные мотивы. Когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недостижимым, но продолжает вести себя “вызывающе”, возникает потребность замены этого объекта, которая позволила бы агрессии “разрядиться” (“козел отпущения”). При этом замещающий объект должен обладать хотя бы минимальным сходством

с “оригиналом”. Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Таким образом, логика рассуждений подводит к гипотезе замещения. Чрезвычайно важным в контексте рассуждений о насилии является понятие мимесиса (подражания). Специфика человека усматривается Жираном не столько в его “разумности”, сколько в предельном развитии миметических способностей. Но если каждый член сообщества подражает каждому, то возникает система с обратной связью, которая может развиваться только в направлении усиливающегося соперничества. Иначе говоря, возникает ситуация разрушительного насилия, т. е. “миметический кризис”. Насилие, с одной стороны, дезинтегрирует человеческую общность, а с другой — принципиально неустраивает. Кроме того, насилие обладает свойством взаимности, т. е. миметично, и всякое насилие вызывает ответное насилие. Единственным выходом оказывается возможность пустить насилие по определенному руслу, “канализировать” его, тем самым изменив и его качество. Эта задача вполне может быть решена с помощью жертвоприношения. Если объект насилия недосыгаем, гнев переносится на случайный, первый попавшийся объект, который и выполняет функцию замещения. Если же этот объект выбрать не случайно, то он станет своеобразным молниотводом, позволяющим напряжениям внутри человеческого коллектива уничтожить жертву и только ее. Поэтому с помощью жертвоприношения в общности можно установить мир, оно защищает общность от дезинтеграции, “лечит”, исцеляет ее, т. е. делает “целой” (не случайно в Древней Греции жертва называлась “*pharmakos*”, т. е. в сущности, целительным средством; но это слово означает также “изверг”, т. е. “некто извергнутый из человеческого общества” и, тем самым, избавляющий ее от скверны дезинтеграции). Противоречия и противодействия раздирают сообщество на части, тогда как жертва притягивает к себе разнонаправленные векторы насилия и словно впитывает его в себя. С помощью жертвоприношения обеспечивается “единодушие в насилиии”, и оно перестает быть разрушительным по отношению к сообществу. Благодаря жертвоприношению появляется различие между “законным” и “незаконным” насилием, и именно поэтому жертва обеспечивает мир внутри общности — состояние, который не способен создать ни один смертный. Однако, насилие как таковое “заразно”. Поэтому его распространение похоже на распространение инфекции (в сущности, сама инфекция — это тоже насилие, нападение очень маленьких живых

существ). Насилие способно вызывать подражание (мимесис) — положительное или отрицательное: кто-то становится проводником насилия, кто-то пытаясь противодействовать ему. Но все попытки овладеть насилием как таковым, не порождая нового насилия, остановить его распространение, не прибегая к жертвоприношению, проваливаются. Жиран различает некую изначальную заместительную жертву, которая выбирается чисто случайно, и ритуальную жертву, которая уничтожается для того, чтобы восстановить единодушие в сообществе. При этом ритуальная жертва должна быть похожа на изначальную, т. е. выбираться в соответствии с законами мимесиса. Само ритуальное повторение “миметического кризиса” и его разрешения необходимо потому, что первичное структурирование человеческого сообщества, как и все установления культуры, подвержено закону культурной энтропии, а это требует периодического повторения всего процесса. Таким образом, “миметический кризис” становится “Ж. К.”, требующим нового жертвоприношения по той простой причине, что инерция действия изначальной жертвы заканчивается. Жиран считает, что жертвоприношение в качестве средства предотвращения эпидемии насилия было открыто, скорее всего, путем проб и ошибок. Точно так же поступает и медицина, пытаясь применить для лечения неизвестной болезни все средства до тех пор, пока не будет найдено подходящее. Жертва должна быть чем-то внешним по отношению к данной человеческой общности и в то же время похожей на человеческие существа, не подлежащие принесению в жертву. Если в жертву приносится животное, то отличия очевидны, если же человек, то их трудно обнаружить. Поэтому обоснованной представляется точка зрения, согласно которой первыми жертвами были люди, но “непричастные” к обществу — пленные, рабы, неженатые юноши и незамужние молодые женщины. Главная трудность состояла в том, чтобы найти такую жертву, за которой не потянулось бы шлейф мести, т. е. ответного насилия. Человеческие жертвоприношения должны были дать умереть некоторой части для того, чтобы спасти целое. Заместительные жертвы появляются позже. Любопытно, что среди жертв мы находим первенцев, которых жертвовали сами родители. В связи с этим подчеркивается, что жертва традиционно связывалась с божеством и с сакральным. Ведь жертвоприношение всегда предполагает некоторое незнание, поскольку приносящие жертву люди не знают и не должны знать о роли насилия, равно как и о невиновности жертвы: в противном случае насилие не может быть единодушным. Поэтому именно божеству приписывается способность прекращать жертвоприноше-

ния: ему, и никому другому, эти жертвы и приносятся, следовательно, он вправе ими распоряжаться. Если же не признавать наличия такого божества (как, впрочем, и никакого божества вообще), то вся совокупность совершенно реальных ритуалов жертвоприношения должна считаться вращающейся вокруг полностью иллюзорных представлений. Имеющиеся исторические и этнографические данные убедительно свидетельствуют, по мнению Жирана, что жертвоприношения решают вполне реальную задачу, снимая напряжение и смягчая конфликты внутри человеческого сообщества. Жертва — это не заместитель того или иного индивида, это одновременно замещение и приношение всех членов сообщества всем членам сообщества, так что жертва оказывается, по сути дела, фетишизацией социальной целостности. Поэтому она защищает сообщество от его собственного насилия, впитывая в себя всю накопившуюся среди людей взаимную агрессию. В связи с этим Жираном рассматривается многообразные ритуалы жертвоприношения и вводится само понятие “Ж. К.”. Подчеркивается, что мир и порядок во всех человеческих сообществах основываются на культурной дифференциации, т. е. на некотором первичном структурировании. Итак, с одной стороны, жертва становится объектом почитания, поскольку “лечит” общность. С другой стороны, на нее направляется коллективное насилие. Жертва всегда имеет смысл очистительной жертвы, она на некоторое время избавляет человеческую общность от скверны насилия. Эволюция ритуалов жертвоприношения шла по пути все большего удаления заместительной жертвы от человека. Люди, животные, растения, неодушевленные предметы — таковы основные этапы этого развития. Но жертвоприношение всегда оказывается платой за формирование группового единства людей, оно является необходимым элементом сплачивающего ритуала, хотя и может объявляться, что жертва приносится ради других целей (например, ради будущего урожая). Жиран настойчиво подчеркивает, что мир и порядок во всех культурах основываются именно на культурной дифференциации, т. е. на некотором структурировании человеческого сообщества. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между родственными друг другу членами сообщества. Поэтому “Ж. К.” — это кризис различий, т. е. процесс их прогрессирующего стирания и уничтожения. Человеческие право и справедливость, а также основанный на них порядок основываются только на четких различиях. В этом контексте Жираном рассматривается отношение примитивных культур к близнецам, которое наиболее выразительно зафиксировано в так называемых близнецных мифах. Ведь

близнецы — это идеальная модель сообщества с отсутствующими различиями. Поэтому примитивные культуры всегда видели в близнецах некоторую угрозу, считая их источником неизбежного насилия. Кроме того, появление близнецов — это всегда неожиданность, так как вместо одного ожидаемого члена сообщества, для которого уже приготовлена определенная социальная ячейка, появляется два или больше. Чаще всего близнецов просто убивали, чтобы устранить опасность в ее зародыше. Возможные и более “мягкие” варианты — оставление в живых только одного из близнецов. Однако речь идет не о непосредственном убийстве, поскольку это создало бы цепь мести. Основная парадигма извращения от близнецов — вытеснение их за пределы сообщества, т. е. помещение в такие условия, что они не могут не погибнуть. В тех культурах, где близнецам позволяло остаться в живых, они представляют собой один социальный персонаж, что также является способом отвести угрозу насилия, которое может распространиться на все сообщество. Возможен также вариант такой изоляции близнецов от общества, когда их ставят в привилегированное положение. В близнецах мифах все эти процессы в конечном счете приобретают облик истории “братьев-врагов”, для обозначения которых используется также термин “двойник”. Для более детального рассмотрения феномена “Ж. К.” Жиран обращается к анализу трагедии Софокла “Эдип-царь”. В тексте трагедии обнаруживается большое количество конфликтных ситуаций, которые могут быть охарактеризованы как разновидности “миметического кризиса”, связанного с исчезновением различий между противниками. Именно с этих позиций рассматриваются преступления Эдипа — отцеубийство и инцест, в которых ищется исчезновение различий между вовлеченными в них людьми, а именно, между отцом и сыном. В отцеубийстве это обстоятельство вполне очевидно — отношения отца и сына сводятся к конфликту “братьев-врагов”, в инцесте сын покушается на мать, т. е. на “объект”, предназначенный для отца, тем самым снова превращая свое сыновнее отношение к отцу в борьбу “братьев-врагов”. Мор, напавший на Фивы, имеет, согласно интерпретации Жирана, не только прямую, но и метафорический смысл. Это — символ распространения разрушительного насилия, порожденного преступлениями Эдипа. “Мор” представляет собой зарузу насилия, угрожающую всему городу, что однозначно указывает на “Ж. К.”. Поэтому все опять сосредоточивается на Эдипе, который несет ответственность за несчастье, обрушившиеся на Фивы, и тем самым оказывается потенциальной жертвой. Обвинения обращаются на него, потому что в ситуации “Ж. К.” все

виды желая, ненависти, все страсти и иллюзии различий становятся тождественными друг другу, а это — бессознательное единодушие двойников. Хотя двойник, подчеркивает Жиран, обычно считается чем-то воображаемым, т. е. совершенно нереальным, речь идет о самой настоящей реальности. В ситуации “Ж. К.” сообщество состоит именно из близнецов или двойников, что уподобляет насилие растущему снежному кому. Разрешение кризиса возможно только с помощью принесения жертвы, в качестве какой и выступает Эдип. В свете полученных результатов Жираном рассматривается генезис мифов и ритуалов, понимание которого также опирается на теорию “Ж. К.”: и мифы, и ритуалы считаются специфическими формами фиксации преодоления разрушительного насилия путем принесения жертвы. В этом же контексте анализируются происхождение и структура “священной монархии”, и, в частности, инцест в семьях монархов как способ превратить претендента на власть в “виновного”, т. е. в жертву. В целом же монарх считается жертвой, уничтожение которой отсрочено, так что вызываемый жертвой трепет обуславливает признание права на власть. Особое место в концепции Жирана занимает исследование оргиастических культов, осуществленное на примере культа Диониса. В связи с этим рассматриваются также праздники, которые оборачиваются несчастьем. Образцом для анализа служит трагедия Эврипида “Вакханки”. В вакханалии налицо исчезновение всех различий, характерное для трагедии “Эдип-царь”. Начинаясь как идиллическое действие, вакханалия превращается в кровавый кошмар. Как известно, Фивы не хотели призывать Диониса богом, за что он поразил фиванок безумием и тем самым превратил в вакханок. Фиванский царь Пенфей, также не желавший утверждения в его городе культа Диониса, пожелал, спрятавшись, увидеть оргии вакханок своими глазами. Для этого он переделался в женское платье, но женщины заметили его и, приняв за дикого зверя, растерзали. Так праздник превратился в несчастье, и это, согласно Жирану, типичный “Ж. К.”, ведущий праздник к его истокам — взаимному насилию. Стирание половых различий в переодевании Пенфея имеет результатом трагедию на празднике любви и плодovitости. Но трагедия Эврипида фиксирует также стирание различий между людьми и животными, поскольку безумные вакханки приняли Пенфея за дикого зверя. Более того, стираются различия даже между богом и человеком, между Дионисом и Пенфеем, так что они, согласно интерпретации Жирана, превращаются в “братьев-врагов” или двойников. Ведь Пенфей, прикидываясь вакханкой, противостоит Дионису

и одновременно одержим им, т. е. оказывается охваченным тем насилием, которое делает все вещи и существа неотличимыми друг от друга. Поэтому убийство Пенфея становится разрешением “миметического кризиса” и одновременно явлением сакрального, в результате чего культ Диониса воцаряется в Фивах. Тем самым “религиозное” и “сакральное” обнаруживают свой сугубо практический смысл. Явление сакрального означает отделение насилия от людей, и, поскольку насилие теперь приписывается богам, люди освобождаются от подозрений в отношении самих себя. На примере культа Диониса выявляется и процесс превращения двойников в чудовищ, т. е. в существ, совмещающих в себе божественные, человеческие, животные и вещные качества, так как желание, перейдя определенный порог мимесиса, желает уже не объект, а модель-соперника. Это приводит к удвоению всех различий и их смешению, что, собственно, и характеризует чудовище. По принципу удвоения и смешения различий построены, согласно Жирану, и ритуальные маски. Выводом всех предшествующих рассуждений оказывается положение о том, что сакральное представляет собой определенную метаморфозу насилия, которое отделяется от людей в качестве его носителей (субъектов) так, что возникает иллюзия его не только независимого, но и, в некотором смысле, первичного по отношению к людям существования. В этом — причины амбивалентности всякой жертвы, “излечившей” дезинтегрированную общность тем, что она, став объектом коллективного насилия, впитала его в себя и именно благодаря этому стала не только проклятой, но и священной. Вместе с тем, по Жирану, сакральное может быть понято как совокупность таких норм поведения, которое препятствует возвращению разрушительного насилия. Следовательно, разрушительное насилие нейтрализуется и вытесняется с помощью самого же насилия, что превращает его из разрушительного в “обосновывающее”, творческое. Поэтому в трагедии Эврипида убийство Пенфея, т. е. сосредоточение и разрядка коллективного насилия на жертве совпадает с явлением сакрального, т. е. победой Диониса. Интерпретация древнегреческих трагедий и лежащих в их основе мифов служит Жирану отправной точкой критики “Эдипова комплекса” и фрейдизма в целом, которая, однако, не ведет к полному отрицанию научной ценности психоанализа. Особое внимание при этом уделяется анализу книги Фрейда “Тотем и табу”. С аналогичных позиций конструктивной критики рассматривается и понимание Леви-Строссом структуры брачных отношений у при-

митивных народов. Специальное внимание Жиран уделено анализу конкретных форм жертвенного замещения. В этом контексте им детально рассматриваются понятия богов, мертвых и детализируется представление о сакральном. Жиран полагал возможным отстаивать идею единства всех ритуалов, в основе которых им усматривается их связь с “Ж. К.” и механизмами его разрешения. Концепция “Ж. К.” нашла детальное освещение также и в сочинении Жирана “О сокровенном от создания мира”, представляющем собой запись его бесед с двумя коллегами, задающими вопросы, а также выступлениями с возражениями, уточнениями и комментариями. В качестве названия книги использованы слова Иисуса Христа (Мф. 13:35), которым Жиран дает трактовку в контексте общей концепции мимесиса и “миметического кризиса”. Разрешение этого кризиса с помощью жертвоприношения, утрачивая свою благотворную инерцию, превращает его в “Ж. К.”, т. е. кризис равновесного состояния, достигнутого с помощью жертвы. “Сокровенным от создания мира” считается именно механизм жертвенного замещения, который “лечит” человеческую общность лишь до тех пор, пока остается скрытым от ее членов и не осознается ими. В первой части книги, озаглавленной “Фундаментальная антропология”, рассматриваются, прежде всего, вопросы антропогенеза и становления человеческой культуры. Отправной точкой рассмотрения является анализ “жертвенного механизма” в качестве основания сферы “религиозного”. В этом контексте выявляются особенности мимесиса и его связь с насилием, подчеркивается антимиметический смысл всех запретов культуры. Воспроизводятся основные моменты теории “Ж. К.”, согласно которой принесение жертвы превращает ситуацию “все против всех” в ситуацию “все против одного”. Это делает насилие уже не разрушительным, а обосновывающим, тогда как жертва становится сакральной. Далее теория “религиозного” применяется к исследованию становления культуры и ее институций. В частности, обращается особое внимание на взаимосвязь монарха и божества. Монарх, согласно Жирану, — это жертва, освобождающая человеческое сообщество от всякой ответственности, жертва пассивная, но создающая иллюзию активности и всемогущества, поскольку жертве всегда приписываются сверхчеловеческие свойства. Для этого будущий монарх сначала делается жертвой: он должен быть либо гонимым, либо на него публично возлагается вина за многие реальные и мнимые преступления. Отчетливые следы такого превращения в преступника и, стало быть, в жертву сохранились во

всех ритуалах возведения на престол. Если же принесение созданной таким образом жертвы отсрочить, то это превращает ее в монарха, приобретшего власть и суверенитет исключительно как прямое следствие сверхчеловеческих свойств всякой жертвы и ее социокультурного престижа, вызывающего у сообщества ужас почитания. В итоге реальное принесение в жертву монарха, воплощающего в себе власть внутри сообщества, становится почти невозможным. Более того, отсрочка жертвоприношения — исток и тайна всякой власти, которая изначально может быть только сакральной. Если же жертва, воплощающая в себе коллективное насилие, уже принесена, то она вытесняется за пределы сообщества и превращается в божество. В случае монарха в силу имманентности процесса возможно точное повторение превращения в жертву и отсрочки жертвоприношения. Напротив, божество находится за пределами сообщества, а потому точное повторение изначального жертвенного замещения невозможно. Это ведет к идее производства сакрального в меньших количествах с помощью замещения ритуальными жертвами, к представлению о возможности роста божества и, следовательно, о необходимости его кормления, а последнее совершенно неправильно, как убежден Жиран, толкуется в качестве сути акта жертвоприношения. Таким образом, монарх и божество — два различных способа разрешения “Ж. К.”, но в случае монарха доминирует то, что предшествует жертвоприношению, а в случае божества — то, что происходит после жертвоприношения. Не только монарх является “живым божеством”, но и божество является “мертвым монархом”. На основе сделанного анализа предпринимается попытка наметить контуры нетрадиционной теории антропогенеза. И здесь важнейшие положения выдвигаются в связи с понятием “мимесиса присвоения”. Способностью к такому мимесису обладают не только люди, но и многие другие живые существа, в особенности млекопитающие. Однако современная наука о человеке уделяет мало внимания этой способности, хотя именно понимание ее сути, как считает Жиран, позволяет понять многие механизмы антропогенеза в качестве средств нейтрализации именно миметического соперничества. Углубление такого соперничества и его “жертвенное” разрешение разрушили основанные на инстинктах формы доминирования и обусловили переход к собственно человеческим отношениям внутри группы. Таким образом, человек, согласно Жирану, отличается от всех прочих живых существ лишь двумя особенностями: предельным развитием миметических способностей и умением разрешать “миметический кризис” с помощью жертвоприношения. В частности, это вызвало переход от пе-

риодического возникновения сексуального возбуждения к той форме специфически человеческой сексуальности, которая не зависит от смены времен года, что потребовало новых механизмов регуляции поведения. Распространение и утверждение этих новых механизмов также опирается на способность к мимесису. Именно со страхом перед разрушительным мимесисом связываются и сексуальные запреты, и принцип обмена, на котором основываются “экономические отношения”. Ведь “миметический кризис” — это определенная форма символического обмена, превращающая его участников в “братьев-врагов” и тем самым взрывающая сообщество изнутри. Поэтому, к примеру, заключение брака и обмен материальными ценностями имеют одну и ту же структуру, определяемую “мимесисом присвоения”: все мужчины могут хотеть вступить в брак с одной и той же девушкой, все члены сообщества могут хотеть обладать одной и той же вещью в качестве “материальной ценности”. Однако ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает себе брачного партнера за пределами своей локальной группы, если может найти его внутри ее. Точно так же, ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает предмет для удовлетворения своей потребности дальше, если оно может завладеть точно таким же предметом, находящимся ближе. Следовательно, делает вывод Жиран, лишь опасность возникновения “миметического кризиса” может привести к господству принципа обмена. Вполне очевидно, что запрет инцеста и экзогамия выполняют функцию очищения сообщества от разрушительного мимесиса, тогда как принцип товарообмена представляется выполняющим некую “чисто экономическую” функцию, хотя на деле обе эти функции, в принципе, не отличаются друг от друга, поскольку имеют одну и ту же цель. Лишь жертва кладет конец “борьбе и шуму”, на смену которым приходит мир и тишина, что по контрасту привлекает внимание к новому порядку и к жертве как его основе. Поскольку люди хотят продолжать жить в мире, они продолжают говорить на языке сакрального. Все первичные виды человеческой деятельности, считает Жиран, — это манипулирование со знаками жертвы. Даже язык и письмо в качестве систем символического обмена представляются собой поиск жертвы. И приходит момент, когда знаки начинают маскировать изначальную жертву. Поэтому язык, считает Жиран, мог сформироваться только в ритуале из тех эмоционально насыщенных нечленораздельных звуков, которые сопровождали “Ж. К.” и которые ритуал также должен был воспроизводить, поскольку они сопровождали и обуславливали спасительное для сообщества коллективное унич-

тожение жертвы. В ритуальной практике эти нечленораздельные звуки начали обретать ритм и упорядочиваться в качестве неперменных элементов танцевальных движений вокруг воспроизведения акта жертвоприношения. Такое артикулирование нечленораздельных звуков стало возможным, по Жиру, потому, что в ходе ритуала все фазы “Ж. К.” повторяются в атмосфере разрядки и мира, и первые элементы языка во всех человеческих культурах — имена сакрального. Только затем начинается развитие и шлифовка тех человеческих качеств, которые объединяются названием “разум”. Жертвоприношения обуславливают и структурирование первичных знаковых систем. Традиционно считается, что всякий знак существует внутри системы, так что для начала необходимо, по меньшей мере, два знака, обозначающих друг друга. Но в условиях “Ж. К.” реализуется другая, динамическая модель. Речь идет об исключении во время возникновения, о единстве, возникающем из хаотической массы, т. е. о модели жребия, соответствующей произвольности и случайности выбора изначальной заместительной жертвы. “Ж. К.” имеет, согласно Жиру, четыре фазы, и они соответствуют четырем типам такого элемента всех человеческих культур, как игра: игры подражания, игры состязания, игры головокружения, игры случая (по классификации французского ученого Р. Кайюа). Связь первых двух типов игры с углублением “Ж. К.” вполне понятна, “игры головокружения” возникают как воспроизведение с помощью физических упражнений тех состояний, в которых появляются колышущиеся и двоящиеся образы двойников, а “игры случая” являются бледным отблеском процедуры случайного выбора заместительной жертвы. Азартные игры возникают именно на основе забвения сути и серьезности последней фазы “Ж. К.”. Поэтому, считает Жиру, не ритуал возник из игры, а наоборот, все игры возникли из ритуалов, воспроизводящих “Ж. К.” и его разрешение. Такой подход влечет за собой необходимость подвергнуть анализу структуру мифов, в которых не могли не запечатлеться следы первичных жертвоприношений. Жиру выдвигает тезис, согласно которому все мифы в закамуфлированной форме описывают превращение разрушительного насилия в обосновывающее, что всегда обуславливается принесением жертвы. Более того, главной задачей мифов считается именно камуфлирование “обосновывающего линчевания”, и в свете этого вывода подвергается серьезной критике концепция мифологии, выдвинутая Леви-Строссом. В связи с анализом мифологии Жиру рассматриваются так называемые “тексты преследования”, которые встречаются уже в европейском средневековье.

Их возникновение было обусловлено массовыми бедствиями, например, эпидемиями чумы. Все первичные “тексты преследования” имеют одну и ту же структуру: констатируется, что сообщество переживает кризис, выражающийся в триумфе беспорядка, насилия и смерти; провозглашается необходимость массового насилия по отношению к “источнику зла” (евреи, чернокожие, этнические меньшинства, сословия и социальные классы, иностранцы, либералы и т. д. и т. п.); такое насилие признается очищением сообщества от источника зла. Структура “текстов преследования” в точности аналогична структуре мифов. Существенно, однако, что в тех обществах, где господствует живая мифология, нет “текстов преследования”, а там, где легитимно существуют “тексты преследования”, нет мифологии. Этим объясняется сентиментальное влечение современного неопримитивизма к древности, т. е. к тем временам, когда якобы не было преследований, травли и царилла совершеннейшая гармония. Такая идеализация прошлого свидетельствует и о непонимании того, что на самом деле скрывают мифы, и об утрате способности их создавать. Характернейшая черта ветхозаветных мифов, по Жиру, — непоколебимая уверенность в невинности жертвы, что подчеркивает случайность ее выбора и делает весь механизм жертвоприношения неэффективным. Иисус Христос окончательно раскрыл суть этого механизма, и с тех пор у человечества нет традиционного средства разрешения “миметического кризиса”. Единственным способом предотвращения войны “братьев-врагов” оказывается отказ от насилия как такового. В связи с этим Жиру различает “жертвенное” и “нежертвенное” прочтение христианства. Речь идет о различии между традиционным пониманием крестной смерти Иисуса Христа в качестве зурядного жертвоприношения и, соответственно, отказом от самого принципа взаимности (воздаяния), т. е. от разрушительного мимесиса и, следовательно, насилия. В свете этого общего различия анализируются “жертвенное” и “нежертвенное” прочтения новозаветных текстов. Изложенная концепция служит Жиру методологическим основанием особого метатеоретического рассмотрения западноевропейской метафизической традиции в свете проблемы насилия. Принимая хайдеггеровскую интерпретацию метафизики, он считает ее для современности высшей точкой самой метафизической традиции, а в стремлении преодоления метафизики видит более широкий контекст — неявную критику всей культуры, построенной на “обосновывающем” насилии. В качестве пробного камня своего анализа избирается сравнение концепций Логоса у Гераклита и у апостола Иоанна. Поскольку не только мифоло-

гия, но и философия считается сколком “религиозного”, то философия также стирает следы коллективно-насильственного механизма разрешения “миметического кризиса”, так что понятие бытия в свете такого понимания оказывается своеобразным отблеском сакрального в качестве сгустка насилия (именно это обстоятельство, по Жиру, придает привлекательную двусмысленность и загадочное очарование рассуждениям Хайдеггера о бытии и его забвении, равно как и определяет смысл одного из основных элементов теории деконструкции Деррида — понятия следа). Как известно, Хайдеггер толкует Логос у Гераклита как “собиание” разнородного, и Жиру считает, что возникающее единство противоположностей описывает некоторую насильственно собранную целостность, структурируя мышление в соответствии с социокультурным насилием. С точки зрения Жиру, за действительно пронизывающим гераклитовский Логос насилием скрывается сакральное, связывающее двойников и препятствующее их взаимному уничтожению. В случае же Логоса, который “был в начале” и который “был у Бога” и “был Богом” (Ин. 1:1), Хайдеггер, как убежден Жиру, совершенно не прав. Хотя эти два Логоса принципиально различны, Хайдеггер видит в обоих только одно: в первом — насилие, исходящее от свободных людей, а во втором — насилие, которое претерпевают рабы. Хайдеггеровская интерпретация, следуя идеям Ницше, превращает Бога в восточного деспота, а иудео-христианство — в выражение рабского мышления, предназначенное, в свою очередь, для рабов. В результате Новый завет прочитывается сквозь ветхозаветные очки, и отношения между Богом и человеком всего лишь воспроизводят гегелевскую схему “господина” и “раба”. Между тем, если Отец таков, каким его описывает Сын, то Логос (Слово) Сына — это Логос Отца, который призывает людей стать во всем подобными Отцу, причем это не простая передача бюрократического приказа через Сына, а именно призыв. Логос апостола Иоанна чуд как-либо проявлениями насилия, он вытеснен из сообщества (“пришел к своим, и свои Его не приняли”. — Ин. 1:11) и вытеснен именно потому, что в нем открывается истина насилия. В Ветхом завете божество еще манипулирует людьми и вытесняет их (изгнание Адама и Евы из рая), тогда как в евангелии от Иоанна люди вытесняют божество. Не находя различия между двумя Логосами, Хайдеггер, констатирует Жиру, не сознавая этого, открывает, что господствующее понимание христианства до сих пор остается “жертвенным”. Именно поэтому Хайдеггер считает, что всякое

западное мышление является по своему происхождению и природе греческим, и никакого особого “христианского мышления” просто не существует. Как следствие этого выясняется, что мышление Хайдеггера не может быть настоящим завершением метафизики (философии), на что он амбициозно претендует: не проводя различия между двумя Логосами, он не видит истины и конца насилия. Хайдеггер, который, по убеждению Жирара, должен быть прочитан в свете “фундаментальной антропологии” (как, впрочем, и вся западноевропейская метафизическая традиция), все еще занимается философией в качестве сколка “религиозного”, т. е. скрывает “обосновывающее” насилие. Но, освобождая философию от псевдохристианских завалов, Хайдеггер, как считает Жирар, участвует в деле Откровения, завершая “жертвенное” прочтение христианства и тем самым обозначая начало перехода к новому типу культуры. Третья часть книги называется “Межличностная психология”, хотя слово “межличностный” не исчерпывает смысла неологизма “interdividual” (т. е. “распределенный между частями”, “причастный”). Неологизм, созданный с помощью замены приставки “in” на приставку “inter”, указывает на первичность связей и отношений и противопоставляется утвердившемуся в большинстве языков аналогу слова “individual”, которое означает не только “индивидуальный”, “личный”, но и “неделимый”, “замкнутый в себе”. Изложение начинается с детализации процессов мимесиса по мере их усложнения — от элементарного миметического желания до структуры “двойного зажима”. С самого начала вся культура — в явном противостоянии гуманистической и просветительской традиции — объявляется всего лишь продуктом канализации разрушительных миметических процессов экономическими и технологическими средствами. При этом большое внимание уделяется анализу взаимоотношений между двойниками, из которых уже в христианскую эпоху состоит сообщество в условиях предельного развития миметических процессов, и на этой основе выдвигается нетрадиционное понимание сущности психотических состояний и безумия. Важнейшим положением оказывается постулат о неразрывной связи двойников, их “причастности” друг другу, т. е. об их межличностном взаимодействии как исходном пункте анализа. В самом деле, если каждый подражает каждому, то в такой системе с обратной связью субъект последовательно занимает все возможные позиции, а по мере ускорения чередования позиций занимающие их субъекты становятся неотличимыми друг от друга, и возникают двойники. Правда,

сами участники процесса видят исключительно свои отличия друг от друга, но взгляду извне открывается их полное тождество. Двойник — не просто галлюцинация, появляющаяся у участника ситуации и открывающаяся его “взгляду изнутри” лишь вследствие психического расстройства, а самая настоящая реальность, способная, однако, в соответствии с законами жизни системы открываться именно в галлюцинаторных процессах. Двойники — это в действительности взаимности миметических отношений. По мнению Жирара, то, что считается галлюцинацией двойника, представляет собой столкновение двух индивидов в воображении одного из них, перешедшего некоторый порог интенсивности мимесиса в силу своих психологических особенностей. Будучи реальными двойниками, эти индивиды стремятся избежать друг друга, но без видимого успеха по причине разрушения механизмов жертвенного замещения, и у одного из них дают сбой некие защитные механизмы. Тем не менее, подлинной галлюцинацией является не двойник, а отличия, и объявление последней реальности двойника простой видимостью представляет собой спасительную хитрость человека, не желающего признавать свою полную тождественность другим людям. Таким пониманием обуславливается критика психиатрии, считающей больного разновидностью монады, тогда как психическое расстройство у одного человека должно быть понято как результат определенно-го отношения с окружающими его людьми, которое выступает в виде сложных символических систем. Ведь в обществах, которые не осуществляют жесткой фиксации места индивидов по рождению или каким-либо иным признакам (а именно таким является современное общество), стабильность общественного целого зависит от духа конкуренции, что приводит к уже описанному чередованию позиций. По отношению к отдельному человеку это может выражаться и действительно выражается в маниакально-депрессивном психозе. Далеко не случайно наиболее часто он встречается у представителей профессий, зависящих от коллективных реакций и общественного мнения — политиков, актеров, художников, писателей и т. д. Симптоматично и то, что европейская литература, начиная с 19 в., переполнена произведениями великих психопатических авторов, пытавшихся обратить внимание своих современников на существенные события вокруг них, которым, однако, эти современники так и не пожелали уделить никакого внимания. Напротив, потомки преувеличивают важность этих событий и превращают всю ситуацию в идеологию, главным компонентом которой оказывается возмущение неспособностью современников распознать гения, оказав-

шего им великую честь говорить с ними. В результате желание, как подчеркивает Жирар, ведет к психозу, безумию и даже смерти, если нет жертвенного механизма, ведущего к “разуму”. Тем самым становятся более конкретными связи между разумом и безумием. Быть разумным — значит выйти из-под власти чар двойника и обрести способность обладать реальными объектами, оказывать на них воздействие. Быть безумным — значит позволить модели мимесиса полностью поглотить себя, поддаться исходящему от них очарованию насилия и, тем самым, попасть под власть двойника. Такая трактовка объясняет также механизмы одержимости и гипноза. В самом деле, модели-соперники, неразрывно связанные друг с другом, соединяют в себе, не считая это галлюцинацией, все различия. В результате они превращаются в “чудовищных двойников”, и чудовищность обнаруживает себя одновременно в данном субъекте и вне его (в двойнике), а это разрушает все барьеры между “внутренним” и “внешним”. Поэтому в определенных ситуациях субъект чувствует себя пронизанным существом — духом, божеством, другим человеком и т. д., — осаждающим его извне и одновременно находящимся внутри, что позволяет ему свободно проникать в самые глубины души. Эффект “двойного штурма” означает, что желание попадает в ловушку модели-соперника, а “чудовищный двойник” занимает место всего того, что привлекало и очаровывало соперников на предыдущих этапах “миметического кризиса”. Он замещает собой то, что каждый из соперников хочет одновременно приосвоить и разрушить, воплотить и изгнать. Это, по Жирару, и есть суть состояний “вдохновения”, “наития”, “водительства духа” и “одержимости”, находясь в которых субъект выступает одновременно и в единственном, и во множественном числе, что весьма характерно также для истерического мимесиса и транса, в том числе, гипнотического. В свете полученных выводов им более детально анализируются связи между мимесисом и человеческой сексуальностью. Основным принципом этого анализа является тезис Жирара о том, что у людей сексуальность подчинена законам мимесиса, а не наоборот. Прежде всего, на этой основе дается оригинальное истолкование происхождения и сути мазохизма. Согласно Жирару, мазохизм представляет собой результат особой интерпретации самим индивидом своих прошлых неудач, возникших из столкновения (совершенно не обязательно в сексуальной сфере) с такими моделями-соперниками, которые стали для него непреодолимым препятствием. Тогда этот индивид обращает связь между моделью и препятствием. В нормальном случае “миметического кризиса” модель хотя и является препятствием, но тре-

бует постоянному преодолению. Для мазохиста непреодолимо препятствие становится моделью, причем моделью доминирующей и даже единственной. В результате такой человек перестает ценить то, что можно преодолеть. Напротив, высшей ценностью для него становится все то, что его подвывает. В конечном счете такая ориентация переносится в сферу сексуальных отношений, где и обнаруживается наиболее явно. В аналогичном ключе анализируются также другие формы отклоняющегося сексуального поведения и, в особенности, гомосексуализм. Большое внимание уделяется критике психоанализа Фрейда, отношению к которой у Жирана является двойственным. С одной стороны, он признает гениальность Фрейда как наблюдателя, с другой — не разделяет большинство основоположений его доктрины. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению ситуации в современной культуре, в “полицентризме” которой Жиран усматривает межличностные миметические взаимосвязи двойников, не находящие разрешения. Подчеркивается, что в современной культуре до сих пор не осмыслена возможность и необходимость “нежертвенного” прочтения христианства в условиях, когда человечество стоит перед угрозой всеобщего уничтожения своими собственными силами. (См. также Жиран, “Козел отпущения”).

А. И. Пизалев

ЖИВОЗНАНИЕ — термин гносеологии старших славянофилов, отражающий их ориентацию на принципиально иной, по сравнению с европейским рационализмом, путь и метод постижения истины. Само понятие “Ж.” было применено Хомяковым при попытке раскрыть механизм процесса человеческого познания. Учение о Ж. является логическим следствием центральных категорий славянофильской философии: цельности (И. В. Киреевский) и соборности (Хомяков). Славянофилы исходили из признания недостаточности и односторонности рассудочного познания, его сфера — “категории логических отношений”, которыми не исчерпывается все бытие: “...логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу” (Киреевский). Истинное же познание или Ж. — плод “нерассеченного духа”, “цельного” или “всецелого разума... согласно с законами всего разумно-сущего” как в отношении рассудка, так и в отношении “всех живых и нравственных сил духа” (Хомяков). “Для цельности разума необходимо высшее духовное зрение, которое приобретает не кажущейся ученостью, но внутренней цельностью бытия” (Киреевский) на путях подчинения рассудка вере, что способствует собиранию внутренних сил и способностей человека в единое целое, чувст-

венное ядро личности. Хомяков, развивая мысли Киреевского, предложил собственное понимание процесса познания, уточнив понятие веры и ее места в постижении истины. По реконструкции Э. Радлова, в гносеологии Хомякова “цельное мышление, или разум ...состоит из трех элементов. Из них вера дает живое содержание разуму, воля разделяет область фантастических представлений от области предметного мира, а рассудок находит в содержании знания отвлеченный закон. Такой цельный разум согласован с законами разумно сущего”. Вера выступает здесь как Ж., т. е. как “непосредственное, живое и безусловное знание” (Хомяков). Понятие “Ж.”, через которое, по мысли его приверженцев, раскрывается смысл термина вера, позволяет представить процесс познания мира целостным разумом. Это процесс поэтапный: первый этап — “вера” или Ж., т. е. “та способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще носят в себе полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области знает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему” (Хомяков); второй этап — рассудочно-логическое осмысление данных Ж. (отрыв от объекта, логическое омертвление живых данных, формализация); третий этап — всецелый разум (соединение рассудка с “нравственными силами духа”, “со всеми законами духовного мира”), дающий полное, истинное знание. Всецелый разум носит не только познавательный, но и нравственный характер, на необходимости которого особо настаивал Киреевский. Итак, в гносеологии Ж. человек познает мир и Бога не через рассудок, а через цельность духа, который предстает как результат подчинения разума вере. Вера же выступает в двух ипостасях (они крайне нечетко прописаны у Хомякова, что затрудняет общую реконструкцию его гносеологии): вера как Ж. (так сказать, вера первого порядка) и вера как цельность духа, всецелый разум (синтез всех познавательных способностей человека, единство когнитивного, этического, эстетического и т. п. в человеке).

Д. К. Безнюк

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) — одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления узкого горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Такое включение “мировой” исторической реальности в традиционалистскую феноменологию привело к выдвиганию на первый план в позднем гуссерлианстве темы “кризиса европейского человечества, науки и философии”. Отвечая на во-

прос о сущности и причинах этого кризиса, Гуссерль говорит о “заблуждениях” европейского одностронного рационализма, запутавшегося в объективизме и натурализме и вытеснившего дух, человеческое, субъективное из сферы науки. Разрешить этот кризис призвана, по Гуссерлю, новая “наука о духе”, которую он и называет наукой о Ж. М. В ее рамках провозглашается зависимость научного познания от более значимого, высокого по достоинству способа “донаучного” или “внеаучного” сознания, состоящего из суммы “непосредственных очевидностей”. Это сознание, а также вытекающая из него форма ориентации и поведения и были названы Гуссерлем “Ж. М.”. Это — дофилософское, донаучное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивидом теоретической установки. Это — сфера “известного всем, непосредственно очевидного”, “круг уверенностей”, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Характерными чертами Ж. М. Гуссерль считал следующие: а) Ж. М. является основанием всех научных идеализаций; б) Ж. М. — субъективен, т. е. дан человеку в образе и контексте практики, — в виде целей; в) Ж. М. — культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) Ж. М. — релятивен; д) Ж. М. — как проблемное поле не “тематизируется” ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) Ж. М. — обладает априорными структурными характеристиками — инвариантами, — на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т. д., а также возможна выработка научной методологии. Именно в этом последнем свойстве Ж. М. Гуссерль отыскивает искомую основу для обоснования познания, “погрязшего” в объективистских ценностях. Эти инварианты — “пространство-временность”, “каузальность”, “вещность”, “интерсубъективность” и т. д. — не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт. Ж. М. и жизненные миры оказываются тождественными, и любое познание обретает поэтому прочный фундамент в конкретной человеческой жизнедеятельности. Таким образом, по Гуссерлю, достигается преодоление пороков объективизма.

Такой многообещающий подход оказался, однако, крайне противоречивым, так как инварианты Ж. М. являются, по Гуссерлю, “конструктами” абстрагирующей теоретической деятельности, результатом редуцирования человеческого-субъективной, смысловой стороны объектов среды как сферы значений, конституированных только трансцендентальной субъективностью. Универсальные категории Ж. М. возникают, таким образом, только в результате отвлечения от всего конкретно-индивидуального, субъективного, что в конечном счете приводит к утрате того же человеческого смысла, что и в односторонне рационалистическом, объективистском естествознании. Выходит, конкретно-исторический Ж. М. не может быть универсальным фундаментом наук, а последний в свою очередь не может быть конкретно-историческим. Жизненность, конкретность, субъективность так или иначе остаются по ту сторону научности. Несмотря на осознание этого противоречия последователями Гуссерля, тема “науки о духе” как онтологии Ж. М. становится в 20 в. самой популярной в феноменологии и экзистенциализме. Значение учения Гуссерля о Ж. М. определяется тем, что в нем была затронута важная проблема взаимодействия науки и социально-исторической практики человечества; в структуре последней наука и научное познание выступают в роли только одной из ее сфер и потому не являются “самодостаточными самоданностями”. Скорее, они во многом определяются другими областями человеческого познания и практики, что предполагает исследование социальной сути научного познания и общественно-исторических функций науки как социального феномена. Учение Гуссерля о Ж. М. и обозначило весь круг данной проблематики, явившись своеобразным феноменологическим вариантом их анализа и решения. Суть феноменологического подхода заключается здесь в том, что этот анализ был осуществлен Гуссерлем сквозь призму первоначальных “данностей” трансцендентального сознания, априорных по отношению к теоретическим систематизациям.

Т. Г. Румянцева

“ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ” — понятие философской системы Бергсона — несущая конструкция его модели “творческой эволюции”. Согласно Бергсону, опирающемуся на ряд положений концепции эманации по Плотину, поток течения жизни, зарождающийся “в известный момент, в известной точке пространства”, проходит “через организуемые им одни за другими тела, переходя от поколения к поколению”, разделяется “между видами” и распыляется “между индивидами, ничего не теряя

в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед...”. По Бергсону, “Ж. П.” пульсирует по расходящимся ветвям эволюции — подобно гранате, ступенчато разрывающейся сначала на части, затем — на частицы, все более и более мелкие. Люди — микроскопические фрагменты — лишь могут отдаленно догадываться о мощи первоначального взрыва. Жизнь, в соответствии с идеями Бергсона, суть потенциал/тенденция воздействия на неорганизованную материю, перманентно образующуюся из погаснувших “осадков” “Ж. П.”. В понимании Бергсона, есть только действия — вещей как таковых нет; объекты правомерно представлять наподобие дезинтегрирующихся креативных жестов, изолированных в ходе эволюции: “Представим себе жест — поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность — в случае волевого усилия — быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи”. “Ж. П.”, утративший креативный импульс, превращается в барьер на пути воследующего “Ж. П.”. Жизнь стремится к численному увеличению и обогащению самое себя, дабы умножиться в пространстве и распространиться во времени. Косная материя, с точки зрения Бергсона, оказывает “Ж. П.” постоянное (Бергсон усматривал в этом еще одно подтверждение второго закона термодинамики) сопротивление, результирующееся в том, что многие виды — субъекты эволюции — утрачивают собственный стартовый импульс, тормозятся и начинают круговое вращение, результатом которого выступают неизбежные откаты, флуктуации и т. п. В то же время длящая реальность жизни (“длительность” у Бергсона) однозначно целостна, а “Ж. П.”, свободный, творческий и необратимый, способен к саморазвитию независимо от всяческих препятствий, находясь в извечной оппозиции сумрачному механицизму и автоматизму. Вместе с тем становление нетрадиционных жизненных форм (ни одна последующая форма, с точки зрения Бергсона, не является простой рекомбинацией форм предшествующих, она суть нечто большее) — как одна из составляющих прогресса, согласно Бергсону, осуществимо лишь как итог неизбывного взаимодействия “Ж. П.” и материи. Источник “Ж. П.”, по Бергсону, — сознание либо сверхсознание (“...Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода”). Ориентированный в своих основаниях на выработку нетрадиционного, акцентированно невиталистического (“...жизнь в действительности относится к порядку психологическому”) представления о реальности образ “Ж. П.” выступает наглядным

воплощением органического видения мира Бергсоном: “Философия жизни, направления которой мы держимся, представит нам организованный мир как гармоническое целое”. Взаимодействие и взаимозависимость жизни (“Ж. П.”) и материи лежат в основании эволюции как таковой: ее история и есть история стремления органической жизни освободиться от пассивной инертности материи (процессы фотосинтеза у растений, поиски пропитания у животных, преобразующая активность интеллекта у человека). Несмотря на распад энергии, материя возвращается в поток жизни, а “Ж. П.” снова и снова инициирует процессы “творческой эволюции”. (См. также Бергсон, “Творческая эволюция”.)

А. А. Грицанов

ЖИЗНЬ — 1) Термин классической философии, фиксирующий способ бытия наделенных внутренней активностью сущностей, — в отличие от нуждающихся во внешнем источнике движения и эволюции неживых предметов. В рамках гилозоизма Ж. мыслится как имманентное свойство праматерии, фактически синонимичное бытию, — в отличие от смерти как небытия (ср. с идеей “косной” материи в рамках механицизма, предполагающей тот или иной вариант перводвигателя как источника “силы”, приводящей ее в движение). 2) Понятие неклассической философии, фундирующее собой философию “жизненного мира” и обозначающее интуитивно постигаемую целостность реальности бытия: живое как естественное в противоположность сконструированному как искусственному (Ницше); “жизненный порыв” как формотворчество космической силы Ж. (Бергсон); Ж. как непосредственное внутреннее переживание, уникальное по своему содержанию и раскрывающееся в сфере духовно-коммуникативного или духовно-исторического опыта (Дильтей, Зиммель). 3) Термин естествознания, обозначающий такой способ существования систем, который предполагает обмен веществ, раздражимость, способность к саморегуляции, росту, размножению и адаптации к условиям среды. Ж. является объектом исследования многих естественных наук, но прежде всего биологии. Вопрос о сущности Ж. и ее определения был и остается предметом дискуссий различных философских и естественно-научных направлений. Со второй половины 20 в. стали отчетливо проявляться два основных подхода к определению Ж. — субстратный и функциональный. Сторонники первого в трактовке сущности Ж. обращают внимание на тот субстрат (белок или молекулы ДНК), который является носителем основных свойств живого. Вторые рассматривают Ж. с точки зрения ее основных свойств (обмен веществ, самовоспроизводство и т. д.). Современное естествознание

существенно обогатило представления о природе материального носителя Ж., которым является целостная система взаимосвязанных биополимеров — белков, нуклеиновых кислот и др. Современной наукой обосновано положение о многообразии форм Ж. и о том, что их носителями выступают живые системы различной степени сложности и организованности. При этом выделяются следующие основные уровни организации живого: организменный, популяционно-видовой, биоценотический и биосферный. Ориентация исследователей на познание особенностей того или иного уровня организации живого привела к вычленению уровней познания, исследованию его. В настоящее время наиболее результативным оказался уровень, связанный с познанием молекулярных основ Ж. Его осуществление привело биологию к эпохальным открытиям в области познания молекулярных основ Ж., их универсальности для всего живого. Возможности этого уровня исследования еще далеко не реализованы, однако тенденции развития современного научного знания подвели его к необходимости перехода на исследование еще более глубинных структур и процессов живого. Объектом исследования становятся атомный и электронный уровень организации структур живого. Так, представления об атомных и электронных состояниях структур живого, в частности, Дж. Бернал почитал необходимым включить в определение сущности Ж.: “Жизнь есть частичная, непрерывная, прогрессирующая, многообразная и взаимодействующая со средой самореализация потенциальных возможностей электронных состояний атомов”. Другой тенденцией в познании сущности Ж. является исследование особенностей ее проявления на надорганизменных уровнях организации живого. Эту тенденцию обосновал еще Вернадский. В системе своего учения о живом веществе он подчеркивал важность изучения “совокупностей организмов”, их комплексов, что позволит открыть и “новые свойства жизни”, ее “проявления” на биоценотическом и биосферном уровне. Сегодня необходимость такого исследования определяется не только познавательными задачами, но и задачами сохранения Ж. на Земле. Отличные от естественнонаучных воззрения на проблему Ж. предлагают религиозные доктрины, а также разнообразные философские концепции, акцентирующие проблематику человека и его предназначения в мире, а также специально осмысливающие феномен смерти. (См. также *Философия жизни, Жизненный мир*.)

П. С. Карако

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, один из крупнейших представителей неотомизма, яркий представи-

тель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист. Основные сочинения: “Философия св. Бонавентуры” (1924), “Св. Фома Аквинский” (1925), “Дух средневековой философии” (1932), “Теология и история духа” (1943), “Философия средневековья” (т. 1—2, 1944), “Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского” (1947), “Реализм томизма и критика знания” (1947), “Томизм” (1948), “Христианский экзистенциализм” (1948), “Бытие и некоторые философы” (1949), “Христианство и философия” (1949), “Иоанн Дунс Скот. Введения в основоположения” (1952), “Метаморфозы Божьего Города” (1953), “Слово церкви к современному миру” (1957), “Идеи и письма” (1955), “Единство философского опыта” (1955), “История христианской философии” (1955), “Картина реальности” (1958), “Введение в христианскую философию” (1960), “Философия и теология” (1960), “Современные философы. Гегель в настоящем” (1966), “Массовое общество и его культура” (1967) и др. Профессор Коллеж де Франс и ряда университетов Франции, Германии и США (Парижского, Лилльского, Страсбургского и Гарвардского); директор Института средних веков в Торонто (Канада); академик (с 1946), издатель журнала “Этюды по средневековой философии” (с 1922). Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо “где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же”, а потому “на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским”. В силу сказанного, вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как “философия будущего”. Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. — в духе аджорнаменто — считает его философию: “для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена”. В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку — “золотое слово для томизма” — известной формулы Ольджати “истина — это не мраморная глыба”). Ж. персонифицирует собой ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма. Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как “акт чистого существования”, иррадиация которого есть “мистическое фонтанирование” как экзистенциальный парафраз ранне-средневековой версии креации в качестве эманирования (ср. “Источник жизни” Соломона бен-Иегуды ибн Гебириля, генетически связанный

как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с арабским вариантом неоплатонизма). Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все наделенные материальным существованием “вещи также в какой-то степени причастны к нематериальности”. Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции. В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собой позицию гносеологического оптимизма, ибо — в режиме от противного — “если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определению была бы непроницаема для духа”. Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека наполняется в трактовке Ж. новым — экзистенциальным — содержанием. По формулировке Ж., “существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем”. И, наряду с этим, “действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума” как дедуктивно ориентированного. “Тайна томизма”, открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной “интуиции бытия” как доопытной “очевидности реальности”, в содержании которой нет и не может быть рассогласования между сущностью предмета и его существованием, но, напротив, — констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности. В этом смысле в основе томизма — “решимость следовать реальности”, в основе рефлексии рационализма — “нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию”. В этих рамках “из всех методов самый опасный — рефлексия”, ибо “когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах”. Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа: необходимо “остерегаться концепта “мысль”, потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление” как самодостаточную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру. Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как “необходи-

мое следствие требований самого разума". В когнитивном контексте философия и теология семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, — однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг к другу: "теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга", но принципиально иной — вненаучный и иррациональный — способ постижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания откровения. По формулировке Ж., истина — в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что "вера — непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого". Истины дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т. п. — "хотя они и явлены через откровение, тем не менее, постигаются с помощью разума") и собственно догматы, которые, "по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки", ибо богопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры ("томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом"). Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное "сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы", что не идет вразрез с тенденциями аджорнаменто, но лишь требует дистанцирования фидеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма. Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего тонким знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и, прежде всего, схоластики). Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: "группу Тертуллиана", базирующуюся на принципиальном пресечении любого поползновения рациональной спекуляции; "группу Августина", фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; "группу Авверозса", постулирующую примат разума в лице рассудочного логицизма. В противовес этим экстремальным позициям Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрируя одновременно "безграничную интеллектуальную смелость" и "безграничную интеллектуальную скромность", предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам — как отношение филосо-

фа, отношение к Богу — как отношение теолога), которую Ж. называет "реализмом" в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как "идеализм". В этой системе отсчета для реалиста — мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир — это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может". Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: "не говори от имени Разума, для идеалиста Разум — это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, — интеллект". Между тем, именно несводимость человеческого существования ни к интеллекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное основание концепции человека. В рамках надвальной трактовки человеческого бытия Ж. описывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро лично переживаемая причастность духа Божественному началу ("Бог творит каждую человеческую душу индивидуально") делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие "заброшенности" в классическом экзистенциализме). Выражением этой несводимости является неизбежная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы "смысла бытия". В этом плане историко-философская традиция есть эволюция единой "вечной философии", идущей к постижению бытия через поиск его смысла ("если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем"). От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие "не как проблему, но как тайну" у Марселя — путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральной подоплекой экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы посясторонности, возвращения и "обращения лицом" к Богу.

М. А. Можейко

ЖИРАП (Girard) Рене (р. 1923) — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной "фундаментальной антропологии" и основанной на ней теории культуры. Преподавал в американских университетах, в 1980-е — профессор Стэнфордского университета. Основные сочинения: "Насилие и сакральное" (1977), "О сокровенном от создания мира" (1978), "Козел отпущения" (1982), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (1985) и др. Несмотря на внешнюю традиционность и даже некоторую консервативность, мышление Ж. включает в себе мощный инновационный потенциал, в некоторых аспектах превосходящий интеллектуальный революционизм

постструктуралистов и постмодернистов, с которыми его часто ставят в один ряд. Ж. считает, что все человеческое в отдельном человеке, равно как и межчеловеческие связи, конституирующие человеческий род, возникли из сферы "религиозного". "Религиозное", в свою очередь, толкуется им довольно нетрадиционно, поскольку ставится в особую связь не только с "сакральным", но и с "жертвенным". Исходной точкой такого хода мысли является предположение, согласно которому всякий культурный и социальный строй возникает благодаря разрешению так называемого "жертвенного кризиса", т. е. состояния "войны всех против всех", путем совершения жертвоприношения. Ключевыми понятиями созданной Ж. теоретической схемы служат "мимесис" и "насилие", что предполагает разрушение традиционной философской антропологии, прямо или косвенно опирающейся на концепцию человека в качестве "разумного животного" (впрочем, этот процесс был начат уже рядом современных биологов и, в особенности, Лоренцем, раскрывшим позитивную роль механизма внутривидовой агрессии). Ж. различает "мимесис воспроизведения", в случае которого повторяются отдельные жесты, мимика и т. д., и так называемый "мимесис присвоения". Живое существо, наделенное предельными миметическими способностями, в качестве какового Ж. и рассматривает человека, видя, что другое живое существо из его общества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, начинает, подражая, также желать получить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов общества, они превращаются в "братьев-врагов", и возникает "миметический кризис", т. е. всеобщее соперничество, а общество оказывается пронизанным разрушительным взаимным насилием. Несомненно, что это насилие не только могло, но и должно было бы привести к распаду первобытного стада, если бы не возникли механизмы, нейтрализующие пароксизмы "войны всех против всех". Есть только один способ нейтрализовать направленные в разные стороны импульсы насилия — сделать насилие единодушным, сосредоточить его на едином для всех объекте, в качестве какового и выступает жертва. Благодаря жертве ситуация "все против всех" превращается в ситуацию "все против одного", и насилие перестает быть разрушительным. Напротив, оно становится "обосновывающим", поскольку только благодаря ему в сообществе воцаряются разрядка и мир. Поэтому "миметический кризис" — это, согласно Ж., "жертвенный кризис", и избавление от разрушительного насилия осуществляется пу-

тем его канализации, т. е. принесения заместительной жертвы, которая в результате впитывает импульсы единодушного насилия и сама насыщается им. Путь к разрешению “миметического кризиса” с помощью жертвоприношения является сложным и многоступенчатым. Принципиально важным элементом теории Ж. является положение, согласно которому желание не просто миметично, но и трехчленно, поскольку направлено не только на желаемый объект. Третьим элементом является модель-соперник, т. е. тот человек, которому желающий субъект подражает и который желает присвоить тот же объект, причем именно он начал желать его первым. Субъект желает объект исключительно потому, что этот же объект желает модель-соперник, так что они превращаются в “братьев-врагов”. Тем не менее, подражая модели-сопернику, исходный субъект маскирует миметический характер своего поведения, демонстрируя окружающим полную удовлетворенность собой. Взаимоотношениями “братьев-врагов”, подчеркивает Ж., управляет противоречивая структура “двойного зажима” (“double bind”), которая рядом исследователей (Г. Бейтсон и др.) рассматривается в качестве источника шизофрении. Ситуация “двойного зажима” предполагает, что любые действия в случае связанной мимесисом пары всегда влекут за собой противодействие или даже насилие (“будь таким, как я; не будь таким, как я”). Поэтому не первичны ни субъект, ни объект, первичен соперник, и предельная, чистая форма “миметического кризиса” — соперничество без реального объекта, так что объектом желания становится само насилие. Следовательно, как указывает Ж., “миметический кризис” вызван не различиями между участниками, а тождеством их желаний. Миметически структурированное желание, наталкиваясь на препятствие — конкурирующее желание, — попадает в ловушку “двойного зажима” и порождает собственную неудачу, которая, в свою очередь, только усиливает миметическую тенденцию. Субъект, стремясь достичь полноты бытия модели-соперника, всякий раз наталкивается на насилие со стороны последнего. В итоге субъект убеждается, что направленное на него насилие — это неотъемлемое свойство того более полного бытия, которое он выбирает. Желание и насилие оказываются неразрывно взаимосвязанными. Если субъекту удается победить некое насилие, то он, как считает Ж., стремится найти насилие более мощное в качестве знака превосходной степени интенсивности бытия. В результате субъект начинает поклоняться насилию и одновременно ненавидеть его. Насилие становится обозначением того, чего желают абсолютно, т. е. некоей божественной самодостаточности. Од-

нако, подчеркивает Ж., речь идет не о состоянии, а о процессе, поскольку все свойства участников “миметического кризиса” постоянно чередуются. Насилие существует в виде приступов, переходящих от одного соперника к другому и не фиксирующихся навсегда ни на одном из них. Промежутком времени, соответствующий способности одного из участников быть источником насилия, ассоциируется с обладанием им божественной самодостаточностью, с покровительством божества, которое самим участником переживается как “присутствие духа” (греч. “*thymos*”). Тогда чередование приступов уверенности в себе, активности, гнева, агрессивности и т. д., т. е. насилия, и состояний “упадка сил” может быть обозначено как “циклотимия”. Из-за этого чередования миметическое насилие отделяется от соперников и превращается в некий флюид, в квазисубстанцию, отождествляемую с сакральным. Чем быстрее чередование ролей “угнетателя” и “угнетенного”, тем меньше нужно ждать перемены ролей, и тем точнее сходство между соперниками. “Циклотимическое” состояние соперников и делает их совершенно тождественными. Существенно, однако, что сами соперники не видят своей взаимосвязи и тождества. Им видны лишь различия, лишь соперничество как таковое, а не множество моментов “циклотимического” состояния в качестве целого. Поскольку взгляду изнутри системы (т. е. взглядам самих соперников) открываются только их собственное мнимое изолированное существование и их различия, ни один из них не в состоянии осознать иллюзорный характер своей единичности и, стало быть, достичь господства над своими взаимоотношениями. В такой ситуации разрешение “миметического кризиса” с помощью жертвоприношения представляется невозможным, поскольку жертва не может быть выбрана из субъектов, между которыми нет ничего общего, причем каждый воспринимает себя в качестве радикально отличного от всех остальных. Следовательно, насилие внутри группы, охваченной “миметическим кризисом”, не может стать единодушным. Чтобы стало возможным единодушное насилие, направленное на жертву, “братья-враги” должны обрести хотя бы некоторые общие им всем черты, в пределе — стать тождественными друг другу. Их действительная тождественность друг другу открывается только взгляду извне, но единодушное, навязанное с внешней позиции, не может восприниматься участниками в качестве выбранного ими самими. Поэтому необходимо, чтобы взгляд изнутри и взгляд извне некоторым образом совпали, чтобы тождественность соперников друг другу стала видимой и изнутри, но при этом внутри системы сохранялось бы некоторое незнание, скрывающее произвольный

и случайный характер жертвы. По мере углубления кризиса скорость “циклотимии” увеличивается в соответствии с тенденцией мимесиса к полноте, так что на определенном этапе у участников возникает “головокружение”, и чередующиеся моменты перестают быть различимыми. “Головокружение”, особенно отчетливо проявляющееся в оргиастических культах, наподобие культа Диониса, вызывается, согласно Ж., галлюцинационными “вращением и тряской самого мира”, при которых побеждает то один, то другой соперник, но это воспринимается ими не как игра их собственного насилия, а как ускоряющиеся удары судьбы, вызывающие взлеты и падения. Вследствие значительного усиления экстероцептивной стимуляции и моторной активности восприятие превращается в быстрое чередование образов, содержание каждого из которых заключает в себе не только целостные объекты, но и фрагменты самых различных объектов. В результате каждый из “братьев-врагов”, все быстрее меняющихся ролями, видит некоторый составной образ, в котором смешиваются (но не синтезируются) все их различия и крайности. Каждый из соперников, как указывает Ж., начинает воспринимать два одновременных воплощения всех моментов “циклотимического” состояния — самого себя и своего двойника (стробоскопический эффект). При этом существенно, что двойники оказываются “чудовищами” — если считать главными признаками чудовища, во-первых, гипертрофию отдельных органов и частей тела, во-вторых, уродство избыточности, т. е. многоголовость, многорукость, многоглазость и т. д., а в-третьих, смешение разнородных черт — мужских и женских, человеческих и животных, животных и вещных и т. д. “Циклотимическим” головокружением обусловлено, согласно Ж., и характерное соединение разнокачественных черт (в том числе, и цветов) в ритуальных масках. Поэтому, как считает Ж., всякое чудовище маскирует двойника. Поскольку взгляд извне совпадает теперь с взглядом изнутри, это открывает возможность замещения всех соперников-двойников одним из них — ненавистным и виновным во всем, который, будучи, как и остальные, всего лишь “чудовищным двойником”, отныне становится единственным “чудовищем”, объектом единодушного насилия, заканчивающегося его коллективным убийством. В качестве сгустка насилия всех остальных “чудовищных двойников” он вытесняется за пределы системы, что должно сделать невозможным возвращение разрушительных эффектов мимесиса. В результате ненавистное становится одновременно сакральным. Та-

ким образом человеческое насилие, отделяясь от людей, но постоянно присутствуя среди них, превращается в божественное насилие, к которому, как теперь считается, люди совершенно непричастны и которое, как им кажется, действует на них извне. Сакральное — это, по Ж., насилие, являющееся в виде, отличном от себя самого, а потому оно считается основой мира внутри человеческого сообщества, рождая такие формы поведения, которые делают невозможным возвращение разрушительного насилия. Именно так понятие сакральное и составляет сущность “религиозного”. Замещение всех участников “жертвенного кризиса” является, согласно Ж., двойным: сначала изначальная жертва, избранная произвольно и случайно, замещает собой всех “чудовищных двойников”, а затем ритуальная жертва, предотвращающая повторение “жертвенного кризиса” в будущем, замещает собой изначальную. Важно, что замещение также регулируется механизмом мимесиса. Ритуальная жертва должна быть только похожа на изначальную, но не совпадать с ней. Поэтому жертвоприношение, как считает Ж., стоит у самых истоков антропогенеза и человеческой культуры. Если ритуалы предотвращают повторение “жертвенного кризиса” в будущем, то запреты табуируют миметическое соперничество, способное вновь запустить механизм взаимного насилия. Это — запреты всякого удвоения, и они простираются от конкуренции и инцеста до уже занятых собственными имен и плагиата, от обладания одной и той же внешностью (близнецы) и одной и той же одеждой у разных полов до изображения живых существ и панического страха перед зеркалами. Антимиметична и вежливость — это отказ от миметического соперничества путем демонстративного прерывания собственных желаний перед лицом другого человека. Однако жертва может исцелять человеческую общность лишь при условии, что произвольность и случайность ее выбора участниками “миметического кризиса” не признаются, а еще лучше — совершенно не осознаются. Как только эти свойства изначальной заместительной жертвы, а, следовательно, ее принципиальная невиновность, становятся очевидными, механизм жертвенного замещения оказывается все менее эффективным. В свою очередь, если амбивалентность жертвы разрушается, то она перестает быть сакральной, и на нее может переноситься только ненависть. Ж. констатирует, что в ветхозаветных мифах налицо все основные компоненты “жертвенного кризиса”. Однако, по мнению Ж., в текстах Ветхого завета присутствует такая черта, которой нет в предшествующей мифологии:

все симпатии всегда оказываются на стороне жертвы, а это означает революционное изменение точки зрения. Отныне становится понятно, что “Каинова цивилизация”, т. е. культура, возникшая из насилия, должна постоянно возвращаться к насилию, выступающего для людей в виде Божьей кары. Согласно интерпретации Ж., “дьявол” обозначает миметический процесс как целое, и именно так понятий дьявол является источником не только соперничества, но и всех ложных социокультурных порядков, а потому — неисчерпаемым, трансцендентным ресурсом лжи. Убийство Иисуса — это изначальное, а не ритуальное коллективное уничтожение жертвы. Однако для того, чтобы традиционный механизм жертвенного замещения заработал, новозаветным текстам следовало бы отрицать произвольный и несправедливый характер насилия по отношению к Иисусу. Напротив, Страсти Господни — это кричащее свидетельство о совершившейся несправедливости. Поэтому Страсти Господни, как утверждает Ж., открывают механизм “обоснования” и, тем самым, оставляют людей без “жертвенной” защиты. Так, считает Ж., возникает социокультурная форма типично христианская, но переходная: каждый приписывает соседу ответственность за преследование и несправедливость, универсальную роль которых он начинает усматривать, но еще не готов взять ответственность за них на себя. Убивают тех, кто пытается сдернуть завесу с “обосновывающего” насилия, и коллективное убийство в новозаветной перспективе оказывается теперь всего лишь способом заставить замолчать, что, тем не менее, означает попытку повторения в новом виде всего цикла “обосновывающего” жертвенного механизма. Непонимание качественного своеобразия Страстей Господних является, по мнению Ж., свидетельством неспособности человечества увидеть механизм своего собственного насилия, даже если завеса с него уже снята. В результате “христианская культура” мифологизирует сам Новый завет, превращая его в заурядный “обосновывающий” механизм, что ведет к продлению существования традиционных “жертвенных” социокультурных форм. Тогда распятие толкуется как результат требования Богом не просто жертвы, но самой дорогой жертвы — Сына Божьего, а это, как считает Ж., — самый лучший способ дискредитации христианства. На самом деле, как убежден Ж., Бог в евангелиях уже лишен черт насилия, он допускает умиротворение без принесения жертвы-посредника. То, что предлагает человечеству Иисус, позволяет Богу впервые открыться таким, какой он есть. В соответствии с этим, Ж. выделяет два способа понимания христианства — “жертвенное”, т. е. принимающее механизм жертвенно-

го замещения в качестве универсального и вечного, и “нежертвенное”, исходящее из признания крестной смерти Христа в качестве необратимого разрушения указанного механизма через посредство Откровения о его сути. “Жертвенное” прочтение — это, согласно Ж., возвращение к позициям Ветхого завета, превращающее крестную смерть Христа в искупительную жертву. Хотя средневековая теология и проводила различие между двумя заветами, она никогда по-настоящему не понимала, в чем же заключается это различие. “Жертвенное” прочтение новозаветных текстов было необходимо, считает Ж., потому, что евреи отвергли проповедь Иисуса, и апостолам пришлось обратиться к язычникам, которые могли вместить евангельские истины только через посредство наложения их на традиционную схему жертвоприношения. Поэтому основной обращения язычников была “ветхозаветная версия” христианства, или, иначе говоря, евангельская истина могла стать основой нового типа культуры только после ее извращения. Напротив, “нежертвенное” прочтение новозаветных текстов возможно только на пути радикального пересмотра отношения к насилию, продемонстрированного во всей полноте и в качестве образца Христом. Поэтому насилие в новозаветных текстах за редкими исключениями приписывается не Богу, а людям, и благотворное качество единогодушного насилия исчезает. У Бога отсутствует желание мстить и он отныне не несет ответственности за катастрофы, бедствия, болезни, в результате которых гибнут невинные жертвы. Иными словами, Богу больше не делегируются неподвластные человеческому контролю силы и процессы в качестве символа насилия, и Иисус — Сын такого по-новому понятого Бога ненасилия или, точнее, любви. Проповедь Царства Божьего потерпела неудачу, и именно эта неудача определяет, по Ж., появление в Новом завете апокалиптической темы. Тем не менее, это не окончательная неудача, а всего лишь уход с прямой дороги. После крестной смерти Христа насилие становится своим собственным врагом и заканчивается саморазрушением. Суть апокалиптических пророчеств, как они видятся Ж., — указание на исключительно человеческий, а не божественный характер насилия, которое в силу ослабления механизма жертвенного замещения становится все более интенсивным. В наше время уже нельзя основать мир на насилии, поскольку для этого требуется большое экологическое поле, способное поглотить произведенные им разрушения, а в эпоху ядерного оружия даже всей планеты для этого недостаточно. Ж. убежден, что современные люди не видят подлинного смысла апокалипсиса потому, что связывают его с божественным, а не с чисто человеческим

насилием и, в соответствии с “жертвенным” пониманием христианства, вместо с того, чтобы стать хозяевами своей судьбы, ждут конца света как Божьей кары. Концептуальные и содержательные развертки собственной культур-философской парадигмы Ж. осуществил в ряде собственных текстов, содержащих нетрадиционные историко-религиозные интерпретации (так, в книге Ж. “Насилие и сакральное” была впервые подробно изложена его концепция “жертвенного кризиса” и проанализированы способы его разрешения). Ж. подчеркивает общий принцип коллективного насилия: те, кто превращает свое собственное насилие в сакральное, не в состоянии увидеть истину. Для того, чтобы группа людей восприняла свое коллективное насилие в качестве сакрального, т. е. исходящего от божества, невиновность жертвы должна быть скрыта и не осознаваться, что, собственно, и проявляется в единодушии насилия. В противоположность этому, например, библейское столкновение позиций Иова и людей, называемых его друзьями, демонстрирует не катарсис, ожидаемый от линчевания, т. е. очищение общины от скверны разрушительного насилия, а полное исчезновение эффекта катарсиса. Это — свидетельство начавшейся десакрализации коллективного насилия. Всякий раз, когда преследователи заставляли свои жертвы идти по “пути древних”, эти “путешествия” принимали вид эпопей божественного возмездия, что, собственно, и описывается в мифах. Для этого и сама жертва должна признать свою виновность. По Ж., Библия противостоит культуре, считающейся гуманистической, так как эта культура, хотя и основана на первоначальном коллективном убийстве, но скрывает его в недрах мифологии. Именно Библия разрушает иллюзии гонителей и преследователей, в том числе и в виде новейших мифологических кристаллизаций. Ж. убежден, что гуманизм и гуманистическая трактовка мифов как чистой выдумки, за которой, впрочем, в качестве элемента духовного наследия признается некоторая познавательная и эстетическая ценность, затемняют роль жертвоприношений в генезисе и организации мифов. В ситуации “миметического кризиса” есть только жертва и преследователи. Бог жертв выбирает роль жертвы, претерпевающей насилие. Однако поражение Иисуса Христа становится залогом его победы. Для “мудрости мира сего”, указывает Ж., последнее утверждение выглядит чистым надувательством, “компенсационной фантазией”, “воображаемым реваншем”. Однако в свете концепции “жертвенного кризиса” ситуация выглядит иначе. Согласно этой концепции, в основе всего “религиозного” лежит коренное изменение настроения толпы, превращающей в “козла отпущения” того, кого она до этого

превозносила и, возможно, будет превозносить в будущем за то, что смерть этого человека обеспечила мир внутри общины. В евангелиях все эти процессы не только присутствуют, но и дополняются Страстями Господними, на которые и переносится смысловой центр тяжести. Иов и Иисус сильно отличаются друг от друга, но они едины в том, что постоянно говорят о происходящем с ними. Однако Иисус достигает цели, тогда как Иов остановился на середине пути. Именно благодаря христианству все интерпретаторы Книги Иова считают своим долгом выразить сочувствие Иову, а не его “друзьям”. Так Страсти Господни привели к самому настоящему культурному прогрессу, и это — неоспоримая победа христианства над “фрейдистско-марксистско-нищенской культурой”. (См. также “Козел отпущения”, “Жертвенный кризис”).

А. И. Пигалев

3

“ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ” (или “закат больших нарраций”) — парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве вариабельного. Идея “З. М.” сформулирована Лиотаром (в фундаментальной для обоснования культурной программы постмодернизма работе “Постмодернистское состояние: доклад о знании”) на основе идей Хабермаса и Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии. По определению Лиотара, “легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы”. На основании “дискурса легитимации” в той или иной конкретной традиции оформляются, по Лиотару, “большие наррации” (или “метанаррации”, “великие повествования”), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о “доминантном повествовании” или “доминантном коде” (как “эпистемологических категорий”), которые функционируют в соответствующей традиции как имплицитная и нерелексированная система координат, парадигмальная матрица, внутри которой “коллективное сознание” в рамках данного кода моделирует “в социально символических актах” не что иное, как “культурно опосредованные артефакты”. Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как культуру “больших нарраций” (“метанарративов”), определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимиза-

цию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К “метанаррациям” Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т. п. В противоположность этому, культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую “открытость существования” (Батай), реализуемую посредством “поиска нестабильностей” (Лиотар), “ликвидации принципа идентичности” (Клоссовски), парадигмальным отсутствием стабильности как на уровне средств (см. Симулякр) и организации (см. Ризома), так и на уровне семантики (см. Означивание). (Ср. с деконструкцией понятия “стабильная система” в современном естествознании: синергетика и теория катастроф Р. Тома). Эпоха постмодерна — в его рефлексивной самооценке — это эпоха “З. М.”, крушения “метарассказов” как принципа интегральной организации культуры и социальной жизни. Специфику постмодернистской культуры — с точки зрения характерной для нее организации знания — Лиотар усматривает в том, что в ее контексте “большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации”. Собственно, сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как “недоверие к метаповествованиям”, — современность характеризуется таким явлением, как “разложение больших повествований” или “закат повествований”. Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (т. е. репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности — вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. “Великие повествования” распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая — не более, чем одна из многих, ни одна из которых не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Само понятие “метанаррации” утрачивает ореол сакральности (единственности и избранности легитимированного канона), обретая совсем иное значение: “метарассказ” понимается как текст, построенный по принципу двойного кодирования (Джеймисон), что аналогично употреблению соответствующего термина у Эко: ирония как “метаречевая игра, пересказ в квадрате”. Девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциональная) универсальность: как пишет Лиотар, “консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью”. В условиях тотальной семиотизированной

и тотально хаотизированной культуры такая установка рефлексивно оценивается постмодернизмом как естественная: уже Батай отмечает, что “затерявшись в ночи среди болтунов, нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни”. Постмодерн отвергает “все метаповествования, все системы объяснения мира”, заменяя их плюрализмом “фрагментарного опыта” (И. Хассан). Идеалом культурного творчества, стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрализма означивания бытия (см. Конструкция). Соответственно этому, — в отличие от эпохи “метанарраций”, — постмодерн — это, по определению Фуко, “эпоха” комментариев, которой мы принадлежим”. Постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи конституирования традиции: ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе — нормативной и, наконец, единственной легитимной) “метанаррации” (см. “Мертвой руки” принцип). В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с канонами, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие канона — он его игнорирует. Как отмечают З. Бауман, С. Лаш, Дж. Урри и др., универсальный принцип построения культуры постмодерна оказывается принципом плюрализма (см. Нонсенс-принцип принцип). В частности, как показано Б. Смартсом, Ф. Фехером, А. Хеллером и др., если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. З. Сардар отмечает в этом контексте практические безграничные культурно-адаптационные потенциалы постмодерна, распространение которого не имеет никаких аксиологических (политико-идеологических, этнокультурных, религиозных либо любых иных) ограничений (символом эпохи постмодерна З. Сардар полагает женщину в парандже с американской сигаретой). Таким образом, по Лиотару, “эklektизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald’s, на обед — в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге”. Коллаж превращается в постмодернизм из частного приема художественной техники (типа “мерцизма” К. Швиттерса в рамках дадаизма) в универсальный принцип построения культуры. Сосуществование в едином пространстве не только семантически

ки несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает — в качестве своего рода аннигиляционного эффекта — “невозможность единого зеркала мира”, не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой “метанаррации”. По выражению Джеймисона, “мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем в диахронном (мире)”. В этом плане перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как “монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры”. Апплицируясь на различные предметные области, концепция “З. М.”, получает широкое распространение и содержательное развитие. Так, швейцарский теолог Г. Кюнг, полагая, что история христианства (как и любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с “метанаррациями” (от “иудео-христианской парадигмы раннего христианства” — до “просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма”). Современность в этом плане выступает для Г. Кюнга эпохой “З. М.”: по его словам, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, — возникающий “полицентристский мир” демонстрирует “радикальный плюрализм” как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что “пришел конец гомогенной профессиональной среде”. С точки зрения Г. Кюнга, это не только предполагает решение экуменистической проблемы внутри христианства и снятие межрелигиозных коллизий на основе “максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям”, но и “означает... новый шанс для религии” в смысле его адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм. Применительно к когнитивным стратегиям современной культуры идея “З. М.” инспирирует конституирование так называемой толерантной стратегии знания или

“стратегии взаимности” (mutuality) — в отличие от доминировавшей до этого в западной культуре жестко нонконформистской “стратегии противостояния” (alterity). Дж. О’Нийл определяет “сущность постмодернизма” именно посредством выявления присущей ему толерантной “политики знания”. Согласно Дж. О’Нийлу, в западной традиции последовательно реализовали себя две “политики знания”: политика “альтернативности” и политика “множественности”. Если первая, развиваемая в качестве дисциплинарной, связывается им с неклассической философией от Парсонса до М. Вебера (включая марксизм), то вторая представлена именно постмодернизмом с его стратегической ориентацией на предполагающее плюрализм версий мироинтерпретаций “взаимное значение”. Таким образом, постулируя повествовательные стратегии в качестве основополагающих для современной культуры, философия постмодернизма генерирует идею программного плюрализма нарративных практик: “постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция” (В. Вельш). Если модернизм, по Т. Д’ану, “в значительной степени обосновывался авторитетом метаповествований”, намереваясь с их помощью обрести утешение перед лицом разверзшегося “хаоса нигилизма”, то постмодерн в своей стратегической коллажности, программной нестабильности и фундаментальной иронии основан на отказе от самообмана, от ложного постулирования возможности выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия, ибо “не хочет утешаться консенсусом”, но открыто и честно “ищет новые способы изображения, чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить” (Лиотар), однако различные оттенки чего можно высказать и означить в множестве нарративах. Базисным идеалом описания и объяснения действительности выступает для постмодерна идеал принципиального программного плюрализма, фундированный идеей “З. М.”.

М. А. Можейко

ЗАКОН — в классической философии — существование, необходимая, устойчивая, повторяющаяся связь (отношение) между явлениями. Категория З. выражает в своем содержании тот не зависящий от нашего сознания факт, что предметы и явления окружающего мира функционируют и развиваются в соответствии с присущими им существенными, необходимыми, повторяющимися, устойчивыми отношениями (связями). Важнейшие черты З. — необходимость, всеобщность, повторяемость и инвариантность. Традиционно принято полагать, что существуют различные типы З. В макромире принято различать три типа З.: З. —

тенденция, \exists . однозначной детерминации, имеющий место главным образом в технике, и статистический \exists . — \exists . больших чисел. В микромире действуют вероятностные \exists ., обусловленные корпускулярно-волновым дуализмом микрообъектов. В философских системах Древнего Востока и Греции под \exists . понимался объективный порядок, внутренне присущий миру естественный путь развития всех вещей. Из средневековых мыслителей первым обращается к термину “ \exists . природы” Фома Аквинский. Понятие \exists . в его учении тождественно понятию диктата, предписания, веления Божественного разума. Религиозная трактовка \exists . в учении Фомы Аквинского долгое время служила препятствием для использования в рамках естествознания самого термина “ \exists .”. Леонардо да Винчи, Галилей, Кеплер и другие ученые предпочитали ему такие выражения как “аксиома”, “правило”, “разумное основание” и т. д. Однако уже в эпоху Возрождения Бруно использует понятие “ \exists . природы” для пантеистического выражения идеи всеобщей естественной необходимости. В науке и философии Нового времени понятие “ \exists . природы” подвергается коренному переосмыслению. Под \exists . природы начинают понимать общие, устойчивые и повторяющиеся, а также внутренне необходимые связи и отношения самих вещей и явлений природы. Начало широкому употреблению понятия “ \exists . природы” в философии и науке Нового времени было положено Декартом. Согласно Декарту, важнейшими атрибутами \exists . являются неизменность и вечность. Гоббс делает понятие \exists . важнейшим элементом своей социологической концепции. Согласно Гоббсу, человек как часть природы подчинен всеобщему \exists . природы — стремлению к самосохранению. На путях осуществления в обществе данного \exists . встречаются различные препятствия, которые преодолеваются только благодаря разуму человека, открывающему определенные правила общежития, которые Гоббс и называет естественными \exists . Спиноза полагал, что \exists . природы — это такие “решения” и “постановления” Бога, в соответствии с которыми определено прежде всего его собственное существование, что в них выражена абсолютная необходимость. В учениях французских просветителей и философов-материалистов 17—18 вв. утверждается, что “законы... есть результат необходимых отношений, вытекающих из природы вещей” (Гольбах). Понятие \exists . у Канта является средством выражения необходимых отношений между элементами познавательной деятельности субъекта. Чаще всего Кант использовал понятие \exists . для выражения отношения субординации между общим и единичным, между категориями и явлениями в процессе их взаимодействия при формировании знания. По Канту, \exists . науки

являются высшей формой рассудочного знания. Гегель увязывает \exists . с устойчивыми, необходимыми существенными особенностями развития абсолютной идеи, формулируя основные \exists . диалектики.

Т. В. Самушиц

ЗАЛКИНД Арон Борисович (1886—1936) — российский врач и психолог. В 1910 изучал возможности использования идей Фрейда для понимания и лечения психоневрозов. В 1913 опубликовал соответствующие статьи в журнале “Психотерапия”. Исследовал проблемы сексуальности и сомнамбулизма. Увлекался индивидуальной психологией Адлера и разрабатывал “психоневрологический взгляд” на общество. В 1920-х установил наличие комплекса “партияды” — “партийной триады” (присутствие у 90 % партийного актива ВКП(б) невротических симптомов, гипертонии и вялого обмена веществ), образование которого объяснял нарушением гигиенических норм, профессиональным несоответствием, нервным возбуждением и культурным отставанием. В 1924 опубликовал статьи “Фрейдизм и марксизм” и “Нервный марксизм, или паническая критика”, в которых наряду с критикой психоанализа искал точки сопряжения фрейдизма и марксизма. После 1925 под давлением внешних обстоятельств вынужденно дистанцировался от психоанализа и публично покался в своих “связях” с фрейдизмом. С 1928 был председателем Межведомственной плановой педологической комиссии. В 1930 стал директором Института психологии, педологии и психотехники. В 1931 снят с должности редактора журнала “Педология” (журнал был закрыт в 1932), а в 1932 — с поста директора упомянутого Института. Обвинен в “меньшевистско-идеалистическом электизме”. Автор книг “Половой вопрос в условиях советской общественности” (1926), “Половое воспитание” (1928) и других работ.

В. И. Овчаренко

ЗАЛУССКИЙ Лука (1604—1676) — белорусский философ и педагог, вступил в орден иезуитов в 1620. В 1625—1628 — студент Виленской иезуитской академии, изучает философию, в 1629—1633 — теологию. В коллегии иезуитов преподает поэтику, в 1637—1640 — философию в Виленской иезуитской академии, позднее — там же теологию. Магистр философии, доктор теологии. Был проповедником в Вильне, Минске и Несвиже. С 1658 — глава Новогрудской иезуитской резиденции. В 1640 под именем своего студента М. Мнишка издает книгу “Универсальная философия”. Книга состоит из двух частей: 1) Практическая философия (“Этика”, “Экономика”, “Политика”); 2) Теоретическая философия (“Логика”, “Натуральная философия”, “Мета-

физика”). Таким образом, хотя \exists . и использовал деление философии Аристотеля, он на первое место поставил науки о человеке, наполнив их содержание гуманистическим смыслом и нарушив поздне схоластический стереотип изложения философии, акцентируя ее практические задачи (философия для него, прежде всего, является “наставницей в нравах”).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЗАМЯТИН Евгений Иванович (1884—1937) — русский мыслитель и писатель. Основатель жанра антиутопии. Окончил (1902—1908) кораблестроительный факультет Петербургского политехнического института. Состоял членом РСДРП. В 1914 был судим за антивоенную повесть “На куличках” и сослан в Кемь. Отрицательно воспринял тоталитарный характер складывающегося Советского государства. Автор крылатого выражения, согласно которому у русской литературы “одно только будущее: ее прошлое”. Эмигрировал из СССР в 1931. Основные сочинения: “Уездное” (1912, издано в 1913); “Островитяне” (издано в 1918); роман-антиутопия “Мы” (1920, издан в Англии в 1924); притчи “Пещера” (1920), “Мамай” (1920, издана в 1924), “Послание Замутина, Епископа обезьянского” (1921); пьеса “Огни св. Доминика” (1920, издана в 1922); “Русь” (1923) и др. В 1929 в СССР было издано собрание избранных сочинений \exists . в 4 томах. Несущей конструкцией произведений \exists . выступили идея безусловного и безоговорочного суверенитета человеческой личности и отрицание абсурдной логики и бесчужденной рациональности “планируемого” социалистического общества, приводящих, по \exists ., к “пещерной” жизни и к гибели всякого творчества. В статье “Я боюсь” (1920) \exists . писал: “Я боюсь, что настоящей литературы у нас не будет, пока мы не излечимся от какого-то нового католицизма”. Согласно мнению \exists ., “... настоящая литература может быть только там, где ее делают не исполнительные и благодушные чиновники, а безумцы, отшельники, еретики, мечтатели, бунтари, скептики. А если писатель должен быть благоразумным, должен быть католически-правовым, должен быть сегодня полезным... тогда нет литературы бронзовой, а есть только бумажная, которую читают сегодня и в которую завтра заворачивают глиняное мыло”. Роман \exists . “Мы” являет собой новаторский для утопической традиции (см. Утопия) высокоэвристичный эксперимент изложения новой познавательной социально-научной гипотезы через художественный по форме сюжет. В смысловом центре романа “Мы” \exists . располагается образ-модель “Единого Государства”, где

единомыслие достигается в случае необходимости даже медицинским путем, а не только с помощью полиции мыслей — службы “Бюро Хранителей”. Единое Государство, согласно З., — это абсолютно стабильный орган обретения людьми принудительного счастья (гарантирующего порядок и комфорт гедонистического типа) или “последняя и окончательная всемирная реальность”. (“Мы” излагается от первого лица — “рационального номера Д-503” — как “поэма из ХХІХ в.”, как обращение к обитателям иных миров, ибо “наш долг — заставить их быть счастливыми”.) Во главе Единого Государства, по З., находится “Благодетель” — реальный человек, лично расправляющийся с еретиками и ведущий беседы с действующими лицами произведения. Главным ритуалом Единого Государства у З. выступает “великий праздник Единогласия”, интегрирующий множество личных людских “Я” — в “Мы”, ибо индивидуальность подлежит перманентному стиранию. Согласно идеологии Единого Государства, “...чувствуют себя, сознают свою индивидуальность — только засоренный глаз, нарывающий палец, больной зуб: здоровый глаз, палец, зуб — их будто и нет. Разве не ясно, что личное сознание — это только болезнь”. Политическая активность индивидов — граждан Единого Государства сводится, по версии З., к бесконечному, единогласному, по жизненному избранию “множественно доказавшего свою мудрость Благодетеля”. Согласно одной из максим Единого Государства, “разумеемся, это не похоже на беспорядочные, неорганизованные выборы у древних, когда, — смешно сказать, — даже неизвестен был заранее самый результат выборов. Строить государство на совершенно неучитываемых случайностях, вслепую — что может быть бессмысленней?” Основным гарантом незыблемости общественных устоев Единого Государства, по З., выступает деятельность “незримых Хранителей; они — здесь же в наших рядах: они тотчас могут установить номера впавших в заблуждение и спасти их от дальнейших ложных шагов, а Единое Государство — от них самих”. Утопия у З., осуществившаяся в виде антиутопии, трактовалась им как момент зрыва сегодняшней реальности — согласно З., “социальная революция — только одно из бесчисленных чисел: закон революции не социальный, а неизмеримо больший — космический, универсальный закон”. З. первым в художественной литературе подверг системной интерпретации социально-политическую составляющую имманентной алогичной иррациональности тотально-организованного рационального мира. С точки зрения З., “вчера был царь и были рабы;

сегодня нет царя, но остались рабы, завтра будут только цари... Мы пережили эпоху подавления масс; мы переживаем эпоху подавления личности во имя масс... Война империалистическая и война гражданская обратили человека в материал для войны, в номер, в цифру”. Предвосхитив ряд перспективных социальных стратегий большевистского режима в СССР (победа над голодом в Едином Государстве была достигнута посредством голодной смерти значительной части населения), З. не видел реальных альтернатив тоталитарным тенденциям эволюции европейского общества: против Единого Государства, по мысли З., способны выступить лишь “скифы” — носители антиэнтропии (см. неоконченный роман З. “Бич Божий” — об Аттиле). В эссе “О литературе, революции, энтропии и других материях” З. противопоставлял “тейлоровско-фордовскому духу мертвой, чувственно-пресной цивилизации” — образ жизни дикаря в “дикой и яркой природе”. Особой заслугой З. можно полагать прозорливо предугаданную им перспективу альянса идеалов технократизма, с одной стороны, и практик тоталитарных диктатур, с другой. Закон в Едином Государстве, задающий ритм существующего на данный момент социального целого, тотально господствует, согласно З., еще до того, как становятся известны потенциальные объекты его приложения, — даже при том условии, что они, возможно, никогда не будут познаны.

А. А. Грицанов

ЗАПАДНИЧЕСТВО (ЕВРОПЕЙСТВО) — течение русской общественной мысли 1840—1860-х, противостоящее идеологии славянофильства. Первоначальной организационной базой З. являлись Московские литературные салоны, где западники и славянофилы дискутировали об историософии русской судьбы (Флоровский). Идеология З. формировалась в кружках Станкевича (Анненков, Бакунин, Белинский, Боткин, Грановский и др.) и Герцена — Огарева. Социальный состав представителей З. весьма разнообразен: дворяне, купцы, разночинцы, ученые, писатели, журналисты. З., объединяя довольно широкий круг мыслителей, никогда не было единой, сформированной на четкой, общепринятой системе взглядов школой. К общим чертам идеологии З. следует отнести: 1) неприятие феодально-крепостнических порядков в экономике, политике и культуре; 2) требование социально-экономических реформ по западному образцу: “западники... были убеждены, что Россия должна учиться у Запада и пройти тот же самый этап развития. Они хотели, чтобы Россия усвоила европейскую науку и плоды векового просвещения” (Н. О. Лосский); 3) подозрительное отношение к революционным методам разрешения социальных проти-

воречий: представители З. считали возможным установить буржуазно-демократический строй мирным путем — посредством просвещения и пропаганды сформировать общественное мнение и вынудить монархию на буржуазные реформы; 4) высокая оценка преобразований Петра I; 5) преимущественно светский характер философии. Мироззрение З. сформировалось в полемике со славянофилами приблизительно в начале 1840-х. Западники выступали за преодоление социальной и экономической отсталости России не на базе развития самобытных элементов культуры (как предлагали славянофилы), а за счет опыта ушедшей вперед Европы. Они акцентировали внимание не на различиях России и Запада, а на общем в их исторической и культурной судьбе; они старались создать философию истории, “определить роль русского народа среди других культурных народов... стремились приобщить его к общему прогрессу, полагая, что достичь культурных целей можно только одним путем, освещенным наукой и разумом” (Э. Л. Радлов). В середине 1840-х в среде западников произошел принципиальный раскол — после диспута Герцена с Грановским З. разделилось на либеральное (Анненков, Грановский, Кавелин и др.) и революционно-демократическое (Герцен, Огарев, Белинский). Разногласия касались отношения к религии (Грановский и Корш отстаивали догмат о бессмертии души, демократы и Боткин выступали с позиций атеизма и материализма) и вопроса о методах реформ и постреформенного развития России (демократы выдвигали идеи революционной борьбы и построения социализма). Эти разногласия были перенесены и в сферу эстетики и философии. На философские изыскания З. оказали влияние: на ранних этапах — Шиллер, Гегель, Шеллинг; позже под влиянием Фейербаха, Конта и Сен-Симона многие западники отошли от немецкого идеализма к позитивизму и антропологизму. По мнению Зеньковского, философия З. опирается на эстетический гуманизм (вне церковной идеи) как принцип русского секуляризма и на социально-политический радикализм как следствие острого чувства ответственности за историю. Э. Л. Радлов полагает, что западники внесли оригинальные решения в философию истории и эстетику, но в гносеологии ограничились лишь заимствованием позитивистских схем. Любая общая характеристика философии З. обедняет действительность, так как многие западники эволюционировали в своем творчестве от одних установок к другим (например, Герцен или Белинский). К середине 1860-х в России установился четкий внутривидовый курс капиталистического характера, и З., особенно его либеральное крыло, сходит на нет; революцион-

но-демократическое крыло З. послужило базой для идеологии разночинцев.

Д. К. Безнюк

“ЗАУМНЫЙ ЯЗЫК” (“заумь”) — центральное понятие философии языка Хлебникова, посредством введения которого он пытается решить проблему демаркации между словом и его знаково-числовой семантикой (т. е. между “цитатой” и “чертежом”): Хлебников декларирует в качестве особого подхода “З. Я.,” или особую практику “словотворчества” и смыслополагания: “слово особенно звучит, когда через него просвечивается второй смысл... Первый видимый смысл — просто спокойный седок страшной силы второго смысла, — это речь, дважды разумная, двоякоумная = двумумная. Обыденный смысл лишь одежда для него”. Таким образом в хлебниковской поэтической и философской программах проявляется парадигмальная установка на плюральность смысла, что впоследствии было выдвинуто в качестве исходного требования постмодернистского типа философствования, в первую очередь — у Кристевой. “З. Я.,” по определению Хлебникова, является “языком, не имеющим определенного значения (не застывшим), “заумным”. Общий язык связывает, свободный позволяет выразиться полнее”. “Заумь” — “значит находящийся за пределами разума” (Хлебников, А. Крученых), но это не значит, что его знаки лишены смысла для участников дискурса. Согласно твердому убеждению Хлебникова, семантика букв и звуков “З. Я.” не скрыта и может быть выявлена посредством глубинного анализа языковых контекстов. И в то же время, отмечает он, “З. Я.” в чистом виде “не задевает сознания”, будучи отражением “энергичной” (“молниевой”) природы мира, подлинным языком, на котором написана “Единая книга” бытия. Специфичность мысли, по Хлебникову, заключена в ее способности воспринимать малейшие флуктуации энергии универсума и отвечать на них внутренним импульсом творческой и преобразующей активности субъекта познания: “Вдохновение есть пробежавший ток от всего ко мне, а творчество есть обратный ток от меня ко всему”. Причем, словотворчество креативно по своей природе, а языковая игра, составляющая его сущность, — онтологична. Но, как таковая, креативная и преобразовательная деятельность, согласно Хлебникову, вторична и не должна нарушать или препятствовать “чистому” созерцанию мыслителя. Только поэт способен “вчувствоваться” в эпоху, адекватно воспринимать феномены социальной и природной реальности, интерпретировать категории, понятия и универсалии культуры, нагружая их соответствующими им смыслами, и создавать новые. По Хлебникову, поэзия как самосто-

ятельное образование по отношению к литературе и живописи имеет в современной культуре прогностическую функцию. Он делает следующий вывод: “язык будущего — язык видения самоточки, освещающей вещи... Этот язык алгебра, так как за каждым звуком скрыт некоторый пространственный образ”. “Молниевая” природа мира (см. Молния) открывается мышлению через язык и телеологические функции элементов его “азбуки ума”. Знаки языка служат отправной точкой языкознания как гносеологической теории. Это один из ключевых пунктов дисциплины, которую Хлебников в заметках, относящихся к 1922, назвал “философией о числах”. Отказываясь от употребления “бытового языка”, сводящего на нет все достижения культуры модерна и препятствующего пониманию текстовых смыслов, заключенных в “чертежах”, он утверждал, что главная цель “труда художников и труда мыслителей” — “создать общий письменный язык, общий для всех народов третьего спутника Солнца, построить письменные знаки, понятные и приемлемые для всей населенной человечеством звезды”. Кроме того, “на долю художников мысли падает построение азбуки понятий, строя основных единиц мысли — из них строится здание слова”. Число может быть выражено в знаках языка, полагал Хлебников, поскольку “слова суть слышимые числа нашего бытия”. Фонетическое письмо будет возможно, в этом смысле, только как “значковый язык”, закрепляющий за буквой или звуком числовое — либо отражающий ее телеологическое — значение. Так, по Хлебникову, оказывалось важным признать, что “значение звука есть степень числа колебаний звука”, или его “число”. Обнаруживая гармоническую числовую зависимость между звуками, Хлебников указывал на смену их смыслов, проявляющуюся либо при смене числовых значений, либо при смене феномена описания. Экспликация числовых пропорций языка им сравнивается с игровой практикой. Исходя из представления о том, что “слово — звуковая кукла, словарь — собрание игрушек”, Хлебников и инициировал как таковой игровой принцип анализа языковых феноменов. Изначальное единство мира, по Хлебникову, обусловлено тремя факторами: 1) временем, 2) языком и 3) множеством “отдельностей”, бесконечной вариабельностью дискретности. В силу этого им особое внимание уделяется мифологическому мышлению, как связующему звену между микрокосмом и макрокосмом, обожествляющему природу и обнаруживающему в ней проявление сверхъестественных сил. Через обращение к “языку богов”, “звездному языку”, “языку птиц”, особо выделяемым, по наблюдению Хлебникова, в фольклорной традиции, он пришел к созданию целос-

ной концепции в рамках философии языка, а через ряд мифологических персонажей (“ка”, Зангези и др.), в свою очередь, — к пониманию будущего как исходной точки векторов творчества, языка и исторического времени. Мир воспринимается Читателем, полагал Хлебников, как “текст”, лишенный “осязаемости” в привычном смысле. В ходе истории, утверждал он, человечество утратило способность адекватно интерпретировать эту космическую “текстуальность” как эманацию “Единой книги” и научилось взамен выискивать в реальности (как в объективной, так и в субъективной) “ставшее”. Это “ставшее”, или актуальное, бытие предметов и явлений, как “бытовой” язык, описывается рассудком в звуковых образах, кодируется, настраивается в “звуковые тряпочки”, а сама деятельность субъекта познания превращается в “игру в куклы”, декодирование. Она, эта “игра”, по Хлебникову, беспредметна, — ибо то, что описывается в языке, ускользает от него. Интенциональность мышления побуждает субъекта “именовать” вещь, делая ее “своей” и соотносить ее феномен с абстрактами сознания, выявляя существенные признаки вещи. В момент “именования” вещь исчезает из горизонта видения рассудка, оставляя “самовитый” “след”, код, позволяющий сознанию в последующих актах мышления интерпретировать его как саму вещь и сравнивать “след” с другими, имеющимися в опыте. “Читать, относить себя к письму, — позднее писал Деррида, — и означает пронизать... горизонт”. То, что в первом акте познавательной деятельности вещь дана сознанию, обозначалось Хлебниковым как ситуация совпадения вещи (по Хлебникову, “судьба” вещи), ее образа и знака, кода, выбираемого рассудком для ее дальнейшего обозначения. Первый звук, первая буква слова заключает в себе истинное отражение предметности мира, воспринимая ее движение и изменение в отношении познающего субъекта, полагал Хлебников. Анализ семантики первого звука имени вещи может дать больше, чем понимание вещи (идея “опоздавшей вещи”) — понимание ситуации, в которой вещь была дана сознанию. Вещь воспринимается рассудком, указывал он, как направленный процесс. Одной и той же вещи могут соответствовать в мышлении разные понятия и несоизмеримые между собой образы в силу изначальной процессуальности самого акта познания. Возможность использовать интуицию при конструировании и декодировании вербальных образов привлекала теоретиков “З. Я.” Интуиция, по Хлебникову, обнаруживает не явные, но существенные связи, детерминированность одних языковых конструкторов другими; со-

действовать в итоге главному результату словесной “игры в куклы” — декодированию, восстановлению первосмыслов слов, букв и звуков. Классификация видов “З. Я.”, обнаруженных благодаря изучению фольклорной традиции и собственным изысканиям, у Хлебникова такова: 1) “Звукопись” — призвана отобразить цветовую гамму природы; 2) “Числослово” — этим понятием Хлебников характеризовал отдельные числа и формулы, которые, будучи включенными в поэтическую речь, позволяя транслировать больший объем информации, чем слова, пусть даже в своей “заумной” интерпретации; 3) “Птичий язык” — особая форма звукописи, при которой фиксируются естественные звуки, издаваемые птицами. У слушателя вербализованный текст не вызовет рассогласования, полагал Хлебников, но читатель обнаружит в нем элементы “З. Я.” наподобие описанных футуристами в “Декларации заумного языка”; 4) “Звездный язык” — особый вид “З. Я.”, которым выявляется и описывается направленность и процессуальность воздействия вещи на сознание индивида. Например: “ЭЛЬ — остановка падения, или вообще движения плоскостью, поперечной падающей точке (лодка, летать)... ЭМ — распыление объема на бесконечно малые части. ЭС — выход точек из одной неподвижной точки (сияние). КА — встреча, и отсюда остановка многих движущихся точек в одной, неподвижной. Отсюда значение КА — покой, закованность”; 5) “Язык богов” — Хлебников сознательно не конструировал в отличие от “звездного языка”, слог которого им тщательно обдумывались. В его декларациях и статьях о языке отмечается, в сущности, единственная черта этого вида “З. Я.”: то, что она, напоминающая детский лепет, воздействует на бессознательное, погружая читателя в ситуацию метафизического молчания. Таким образом, концепция “З. Я.” у Хлебникова обнаруживает ряд параллелей с классической и постмодернистской традицией философии языка в том, что им затрагиваются вопросы, актуальные как для античной, так и для философии Нового времени: о происхождении языка “по природе” или “по договору” и вопрос о природе “универсального языка”; выход за рамки, деформирующие рациональность, к непосредственному постижению универсума выступает для Хлебникова когнитивной целью и реализуется в его концепции “З. Я.”, освобождающей “словотворчество” индивида. В “З. Я.” снимается проблема противостояния субъекта и объекта познания: объективная реальность отражается в сознании человека и фиксируется в форме “следов” или кодов; по Хлебникову, “З. Я.” вы-

ступает средством моделирования новых миров, выражая мысли и чувства, которых еще не было в непосредственном опыте, и декодировать смысл общеупотребимых слов. “Заумь” представляет собой языковую игру как ситуацию реконструкции свободного (“дву-умного”) языка, обладающего плюралностью смысловых единиц, что во многом сопоставимо с концепцией “симулякров” Батая и Бодрийяра в постмодернизме и трактовкой языковых игр Витгенштейном, Хинтиккой и Апелем. Используя только “З. Я.”, человечество, по Хлебникову, могло и “еще может” создать особую культуру, “богатую миром ощущений при многообразном проявлении формы (ритма) на материи (ритмичном сознании), но без признаков ума, без представлений о смерти, без развернутых при пространственном восприятии времени, идей и эмоций. Было бы царство без-умия с искусством за-умия”. И если бы человек не превратился в “абстрагирующую машину”, и не было бы слов, то культура, полагал последователь Хлебникова А. Туфанов, в соответствии с “ритмичным” сознанием первобытного человечества, приняла бы музыкальный характер. Несколько иным виделось Хлебникову будущее “человечества, верящего в человечество”. “З. Я.”, утверждал он, должна “взорвать” пласты “глухонемого молчания” Вселенной и открыть человеку новые возможности, не отнимая уже устоявшихся.

Ф. В. Пекарский

ЗАЧЕЛОВЕК — своеобразная проекция понятия “сверхчеловека” в концепции Хлебникова. З. — это универсальный субъект познания, максимально дистанцированный от анализируемого объекта, трансцендентный ему (термин “З.” сопрягает Хлебниковым с понятием “заумь” как “запредельное” — см. “Заумный язык”). З. — не разрушает и не создает, его деятельность — созерцание и чистое мышление. Он — не реален в своей экзистенции. Хлебниковский З. — это Автор в своем инобытии, которого значительно позднее Р. Барт назовет “скриптором”, и Читатель, все качества и функции которого абсолютны, а связи между предметами и явлениями, невозможные с точки зрения обыденного сознания, становятся для него существенными, причем, несмотря на отрешенность от эмпирического протекания явлений, эти связи сохраняют для него известную меру каузальности. З. — существо “мнимое”, но более “реальное”, чем “человек”, в силу того, что его жизненным пространством выступает историческое время. З., таким образом, — некая абстрактная модель абсолютного существа, воспринимающего мир таковым, каков он есть, а не через язык и установленные в нем “гештальты”. З., по Хлебникову, — это идеал, к которому должно перма-

нентно прийти человечество, воспроизводящее культурные смыслы и саму культуру. Современное человечество, по мысли Хлебникова, может постепенно стать неким подобием З. Для этого ему необходимо превратиться в “божественное человечество”, т. е. выявить, осознать и полностью овладеть фундаментальными законами природы, и прежде всего, законами времени. А это достижимо лишь тогда, когда человечество поверит в собственные силы и будет, как это пристало богам, “веровать в самое себя”. Если для Ницше “Бог мертв; из-за сострадания своего к людям умер Бог”, то для Хлебникова соответственно — “Бог умер, когда люди научились сами быть богами”. Знание законов исторического времени раскроет перед человечеством смысл истории, знание скрытых языковых смыслов позволит “вслушаться” в “Голос Вселенной”. Поскольку, по мысли Хлебникова, законы времени едины как для отдельного человека, так и для исторически конкретного государства, ученый будущего, обладающий качествами З., легко сможет предсказывать собственную судьбу; а если каждый человек будущего (см. “Будетляństwo”) станет таким ученым и скоординирует свои усилия с другими, то возможно, полагал он, не только окончательное освоение времени, но и полная победа над ним, подчинение его единой воле “божественного человечества”. По мнению Хлебникова, в будущем законодотворчество будет носить обязательный характер, в силу чего им делались попытки предсказать пути становления общества будущего параллельно процессу формирования нового типа нравственности “божественного человечества”, достигшего неизмеримо высокой ступени развития.

Ф. В. Пекарский

“ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ” — образ Звезды Давида (одновременно конституирующий сопряженный гештальт), давший наименование одному из важнейших документов иудаистского модернизма — одноименной книге Розенцвейга, представляющей собой детально разработанный вариант философской реализации диалогического принципа. Работа является также глобальной попыткой новой ориентации мышления в ситуации кризиса культуры, связанной с первой мировой войной. “З. И.” обдумывалась Розенцвейгом на ее фронтах, основные концепции будущего сочинения обсуждались в переписке с друзьями и коллегами, а сам текст был создан в 1918—1919 и местами сохраняет атмосферу эпистолярного диалога. “З. И.” состоит из трех частей, каждая из которых включает в себя введение, три книги и небольшое заключение, которое, впрочем, не называется заключением и вообще не имеет формального (структурного) заголовка, хотя и обладает содержательным названием,

указывающим на его предназначение в корпусе текста. В первых двух частях их заключительные страницы служат цели перехода к следующей части, а в третьей части они посвящены подведению общих итогов всей работы. Число “три” имеет для Розенцвейга весьма важное значение, но связывается не только с гегелевскими триадами, как можно было бы предположить, учитывая пройденную им философскую школу и культурный фон его творчества. Важнейшими зрительными образами, соответствующими расчленению текста на три части, а каждой части — на три книги, являются пара равносторонних треугольников, причем вершина первого из них направлена вверх, а второго — вниз, так что их наложение друг на друга образует Звезду Давида, которая подразумевается в названии книги. В свою очередь вершины этих равносторонних треугольников ставятся в соответствие со смысловыми центрами первой и второй частей: Богом, Миром и Человеком в первой части, Творением, Откровением и Искуплением — во второй. Более того, и вершины треугольников, и соединяющие их линии, а также образующаяся из треугольников Звезда Давида получают в книге символическое толкование, связанное, помимо прочего, с символикой христианской Троицы. Для Розенцвейга важна, прежде всего, проблема взаимоотношений “Афин и Иерусалима”. В иудео-эллинских основаниях европейской цивилизации он не отдает предпочтения ни одному основанию в отдельности и не сводит одно из них к другому. В вопросе о противостоянии абстрактного мышления и веры Розенцвейг делает выбор в пользу именно веры, хотя и не вполне последовательно, так как пользуется категориями и языком традиционной философии для того, чтобы ее же и опровергнуть. Это — вполне сознательная позиция, противостоящая радикальным попыткам объявить всю историю западной философии движением по ложным путям, чтобы затем обратиться исключительно к Откровению, сфера которого — история, поставленная Розенцвейгом, иная, и состоит она в выяснении того, как конкретный мыслитель, сознание которого определено новейшей европейской философией, может продуктивно соприкоснуться с Откровением, не переставая быть философом. Пытаясь доказать, что такое соприкосновение не только возможно, но и действительно продуктивно для философии, он видит свою цель в спасении философии путем ее превращения в “новое мышление”. При этом главной темой всех рассуждений, которая определяет смысловую завершенность книги, является проблема единства и целостности. Сюжетный остов книги, освобожденный от плоти фактического материала, тезисов, аргументации, полемики,

отступлений и замечаний, выглядит довольно просто. Сначала критике подвергается традиционное философское понимание целостности, восходящее к Пармениду и достигшее своей кульминации у Гегеля. Эта целостность разрушается, а из ее обломков, соответствующих “ночи подземного мира” с ее неопределенностью (т. е. состоянию язычества), на втором этапе начинается создание иного типа целостности, относимой ко всегда новому “земному миру”, в котором люди впервые соприкасаются с Откровением. И, наконец, на третьем этапе эта целостность “увековечивается”, т. е. в качестве “небесного мира” превращается в конечную цель всего исторического процесса. Таким образом, имеет место процесс восхождения от “подземного мира” к “небесному миру”, напоминающий гегелевское восхождение от абстрактного к конкретному, но опирающийся на другие принципы и механизмы. Поскольку гегелевская диалектика имеет отчетливый социологический подтекст и контекст, воспроизводя в законах и категориях диалектической логики вполне определенную модель социальной целостности, схемы соотношения частей и целого, способы разрешения социальных противоречий и т. д., этот контекст присутствует и в “новом мышлении”. Однако, если в гегелевской модели целостности (а это — наиболее развитая модель, созданная традиционной философией) не было и не могло быть места иудеям, то у Розенцвейга они получают такое место — наряду с христианами. Первая часть книги называется “Элементы, или Исконная неподвижность подземного мира”, посвящена рассмотрению связи “Бог-Мир-Человек” и имеет подзаголовок “Против философов” (“in philosophos!”). Для символического слоя книги существенно, что на титульном листе ее первой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вверх. Изложение начинается с описания развития от традиционной философии к “новому мышлению”, и отправной точкой рассуждений служит феномен страха смерти, который, по мнению Розенцвейга, был неявной движущей силой идеалистической философии. При этом идеалистическая философия отождествляется, по сути дела, со всей западноевропейской метафизической традицией, которая не просто игнорировала, но систематически подавляла страх смерти, запрещая трепещущей живой твари издать даже вздох. И все же ни игнорирование, ни подавление не достигали своей цели: притязания на охват всеединства посредством неподвижных идеальных сущностей оказались несостоятельными. Однако философия изначально стремилась к исчерпывающему познанию в понятиях именно целостности, и Розенцвейг отнюдь не выступает ни против философии, ни против самой

концепции целостности, ни против принципа системности. Напротив, бросая вызов “всему достопоклонному сообществу философов от ионийцев до Иены” он, хотя и претендует на создание иных подходов к пониманию целостности и системы, но рассчитывает сделать это исключительно в контексте обновленного философского мышления. Критика Розенцвейгом традиционного метафизического понимания целостности (всеединства) имеет несколько причудливый характер и идет довольно необычными путями. Философия, подчеркивает он, выражает стремление человека избавиться от страха всего земного, предлагая ему в качестве спасительного средства представление о бессмертии всеобъемлющей целостности, в которую он включен, так, чтобы это представление противостояло бы достоверному знанию о смертности всего единичного. В результате смертным объявляется все обособленное, и философия исключает самостоятельное единичное из действительности. Поэтому, утверждает Розенцвейг, философия не могла не стать идеалистической: ведь “идеализм” означает, прежде всего, отрицание всего того, что отделяет единичное от всеобъемлющей целостности. Однако такое мышление погружает смерть в ночь “ничто”. Более того, сама смерть превращается в “ничто”, тогда как на самом деле она является “нечто”. Именно вследствие такого обращения со смертью философия создает устойчивую видимость собственной беспредпосылочности, так как всякое познание всеобъемлющей целостности имеет своей предпосылкой “ничто”. Именно “ничто” предшествует такому познанию или, иначе говоря, ему якобы ничто не предшествует. Возникающий на этой основе тип целостности включает человека в закрытую систему и полностью подчиняет его неумолимым системным закономерностям. Вершиной такого понимания является немецкая классическая философия и, в особенности, философия Гегеля, вместившая проблему взаимоотношения частей и целого в рамки категории и законов созданной им диалектики. Одним из первых воспроизводя мыслительную парадигму экзистенциального философствования, Розенцвейг настаивает на том, что современная ситуация требует интереса к конкретному существованию единичного, а традиционная философия не обладает для этого концептуальными средствами. Концептуализация интереса к самостоятельной и своеобразной единичности составляет, по его мнению, содержание новой философской эпохи, открывшейся творчеством Шопенгауэра, продолженной в философии Ницше и еще не завершившейся. В этом контексте Розенцвейг и вво-

дит иное понимание целостности, в соответствии с которым человек считается находящимся за ее пределами и своей субъективностью определяющим границы такой открытой системы. Следовательно, центром целостности оказывается не трансцендентальный, а эмпирический субъект с его своеволием и с его предельно конкретным опытом, который и провозглашается главным источником истины. Поскольку трансцендентальный субъект был тем местом, где приходили или, точнее, приводились к единству все противоположности, то это означает, прежде всего, разрушение фундаментального для всей западноевропейской метафизической традиции принципа тождества мышления и бытия. Розенцвейг образно иллюстрирует ситуацию, приводя пример со стеной (обозначающей единство мышления), на которой либо может быть выполнена фреска, либо могут висеть картины. В первом случае единство стены обеспечивает единство изображения, и они неразрывно взаимосвязаны, во втором случае единство стены никак не связано с содержанием содержащейся висящей на ней картины и с самими картинами вообще, каждая из которых образуют некоторую целостность, некое конкретное “одно”. Поэтому единство мышления относится отныне не к бытию, а к самому себе: оно, в отличие от случая с фреской, не может обосновать единства ни одной картины, которое есть “единство в себе”. Система, репрезентированная всеобщим мышлением в качестве неизменной формы и потому прежде вмещающая в себя без остатка все содержания, принудительно обеспечивая их единство, превращается в свободную совокупность единичных содержаний. Таким образом, мышление, образно представленное стеной, обосновывает не единство содержаний, а возможность их множественности, и тем самым, перестает быть тождественным бытию. Главное, против чего выступает Розенцвейг, оказывается философский монизм, которому он противопоставляет плюралистическое понимание бытия, и мышления и которое неизбежно должно привести к диалогическому принципу. В результате разрушения тождества мышления и бытия, т. е. традиционного типа целостности, образуются три обломка, представляющие собой именно такие замкнутые, изолированные, противопоставляющие друг другу целостности — Бог, Мир, Человек. Бог — это действительность, благодаря которой дается ответ на вопрос о бытии, Мир — действительность, в границах которой имеет силу логика, а Человек является фактичностью, подчиненной этике. Они суть элементы “подземного мира”, который с некоторыми оговорками отожде-

ствляется с эпохой античности. Разрозненность и неподвижность этих элементов ставит задачу их упорядочения. Для этой цели используются соответствующие числу элементов методы, каждый из которых имеет приставку “мета-” — метафизика, металогика, метаэтика. Приставка предназначена для обозначения выхода Бога, Мира и Человека за пределы традиционного философского типа целостности, конкретными моделями и символами которого служат Физис, Логос и Этос. При этом элементы считаются не предвечно существующими, а выводятся из “ничто”, которое также понимается по-новому — не как “ничто” чистого бытия, а как “ничто” некоторого определенного “нечто”. Тем самым в элементы внедряется динамическое начало, заставляющее их выходить за собственные пределы. Однако не может быть трех самодовлеющих целостностей, как не может быть трех абсолютов, и потому мышление стремится свести их к некоторому единству. Так как нет никакой объемлющей их целостности, две из них следовало бы тогда свести к любой третьей. Многочисленные варианты такого сведения были действительно испытаны в различных культурах, но все они квалифицируются Розенцвейгом как простые возможности. Состояние “подземного мира” — это “политеизм”, “поликосмизм”, “полиантропизм”, т. е. классическая Вальпургиева ночь язычества над “серым царством матерей”. Розенцвейг подчеркивает, что элементы соединяются в некую целостность не их механическим комбинированием, а потоком мирового времени. Иначе говоря, одномерная модель системы, используемая традиционной философией, приобретает дополнительное — темпоральное — измерение. Но поток мирового времени не приходит извне (иначе его также следовало бы считать элементом). Он должен брать свое начало в самих элементах (иначе они не были бы элементами), и в них самих должна скрываться сила движения, т. е. основание их новой упорядоченности. Так осуществляется переход к тайне Творения, развертывающегося во времени. Вторая части книги называется “Путь, или Постоянно обновляемый земной мир”, посвящена рассмотрению связи “Творение-Откровение-Искупление” и имеет подзаголовок “Против теологов!” (“in theologos!”). На титульном листе этой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вниз. Изложение начинается с обсуждения феномена чуда, в виде которого выступает тайна Творения. Розенцвейг настаивает на том, что теология утратила правильное понимание сути и смысла чуда. Существенно, что это произошло одновременно с утратой философией способности мысленно постичь целостность. Таким образом, налицо потребность не только в “новой философии”, но и в “но-

вой теологии”, причем связующим звеном между ними объявляется Творение. “Новая философия” — это, по Розенцвейгу, мышление, посредством которого индивидуальный дух реагирует на впечатление, вызываемое в нем миром. В результате “новая философия” оказывается под угрозой релятивизма, превращения в “философию частной точки зрения”, т. е. она становится субъективной и, следовательно, перестает быть наукой. Мост от предельно субъективного к предельно объективному наводит понятие Откровения, принадлежащее к области теологии и задающее новый тип всеобщности, а, следовательно, и целостности. В этом, по утверждению Розенцвейга, — залог научности “новой философии”, и главное требование современности состоит в том, чтобы “теологи” начали философствовать. То, что для философии является потребностью в объективности, для теологии является потребностью в субъективности. Так в новом контексте снова воспроизводится тезис, согласно которому основанием и философией, и теологией должен считаться конкретный опыт конкретного индивида. Конечная человеческая жизнь предполагает три вида опыта, в которых Бог открывает себя, — соприкосновение с вещным миром, встреча личностей и жизнь исторической общности. Три вида реальности, обуславливающие соответствующие виды опыта, понимаются в книге в их теологическом аспекте в качестве, соответственно, данного в прошлом Творения, присутствующего в настоящем Откровения и будущего Искупления. При этом понятие Творения четко противопоставляется эманационизму, который постулирует наличие между творящим Богом и творимым миром чисто рациональных отношений, что в конечном итоге ведет к разделению действительности на субъект и объект. В понимании Откровения Розенцвейг опирается на идею Розенштока-Хюсси, истолковавшего его как “ориентацию”, т. е. нахождение устойчивой “точки отсчета” в пространстве и времени, что и задает новый тип всеобщности. Не отказываясь от философии, Розенцвейг преодолевает противоположность толкования веры в качестве, с одной стороны, чисто субъективного чувства, а с другой — в качестве объективной догмы. При этом очень важную роль играет феномен языка. В новом типе целостности элементы “подземного мира” не только начинают упорядочиваться, но и обретают право голоса. Библия, повествующая о Творении, возникла как диалог между Богом и Человеком, а это снимает различие между теологией и антропологией. Но подлинный язык — это язык “земного мира”, и то, что в мышлении было немым, стало говорящим в языке. Речь изначально диалогична, и всякое слово требует ответа. Поэтому именно в языке —

причем именно в форме живой речи — следует искать то звено, которое связывает между собой Творение и Откровение. Слово Человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, и Бог всякий раз делает новым само начало Творения, так что оно продолжается с участием Человека, постоянно обновляя “земной мир”. Откровение существует в диалогической ситуации, выражается в конкретном слове, обращенном к конкретному человеку, и требует от этого человека конкретного ответа. Но в Откровении нет ни одного требования без заповеди любви, а заповедь любви — это обещание Искупления в будущем. Образ новой целостности, имеющей темпоральное измерение, противоположен чисто пространственному образу идеальной, все в себя вбирающей и все себе подчиняющей сферы, который был рожден традиционной философией. В этой “децентрированной” целостности нет единой “точки отсчета”, а, следовательно, иначе понимается образ, служащий символом Пути, который ведет к целостности. Линии, соединяющие между собой Бога, Мир и Человека, и линии, соединяющие между собой Творение, Откровение и Искупление, нельзя считать чисто геометрическими. Пара наложенных друг на друга равнобедренных треугольников обладает особой действительностью, чуждой геометрии именно потому, что треугольники обозначают процессы, происходящие во времени и идущие по Пути, который указан погруженным в поток истории Откровением. Чтобы подчеркнуть особенность получившейся конфигурации (Звезды Давида — “З. И.”), Розенцвейг называет ее не “геометрической фигурой”, а “гештальтом”. Именно этот гештальт становится образом Пути к новому типу целостности, т. е. к новому типу социокультурного единства, которое, однако, находится “по ту сторону” Пути, и это — единство самого Бога, Его Истина. Более того, единство, как подчеркивает Розенцвейг, — это на самом деле движение к единству, так что по-новому понятая целостность представляет собой не заверченный результат, а становление. То, что Бог пребывает в вечности, означает, что Он грядет. Следовательно, вечность оказывается лишь моментом “исконной неподвижности”, и для Бога вечность есть не что иное, как “увекочение”. Вечность Человека является опосредованной и коренится в Творении. Третья часть книги называется “Гештальт, или Вечный небесный мир”, посвящена рассмотрению многообразных смысловых аспектов “гештальта” как Пути к Искуплению и имеет подзаголовок “Против тиранов!” (“in tyrannos!”). На титульном листе этой части изображена Звезда Давида. Изложение начинается с рассуждений о возможности искупать Бога и о сущности молитвы.

Розенцвейг заявляет, что Царство Небесное нельзя вынудить прийти, оно растет в соответствии с собственными ритмами и закономерностями. Мечтатели, сектанты и прочие “тираны Царства Небесного” вместо того, чтобы попытаться ускорить его приход, на самом деле замедляют этот приход своим нетерпением, забеганием вперед и нелюбовью к ближнему. Все их действия оказываются “несвоевременными”, а потому препятствуют тому, чтобы свободно наступил “решающий момент”. Богу нужно время для спасения Мира и Человека не потому, что Он в нем действительно нуждается, а потому, что во времени нуждаются Человек и Мир. В этом свете рассматривается роль христианства в современном мире. Розенцвейг довольно критически относится к осуществлению историческим христианством социокультурному синтезу, т. е. указывает на недостатки получившейся в результате целостности. Особый интерес для него имеет отношение становящейся христианской мысли к наследию античной философии. Итогом всего процесса взаимодействия христианства с античной культурой, прошедшего несколько этапов, стала, как указывает Розенцвейг, “расщепленная” современная действительность, в которой очень много самых настоящих язычников, живущих не верой, не любовью, а исключительно надеждой. Однако парадоксальным следствием такого итога становится не основание новой Церкви, а обновление старых Церквей. В этом мире иудеи занимают особое место, и окончательное Искупление, согласно Розенцвейгу, возможно только в единстве Церкви и Синагоги. Ни Церковь, ни Синагога в отдельности не обладают полнотой истины, и только совместно они могут создать всеобъемлющее сообщество, Царство Небесное, т. е. подлинную целостность. Но до завершения этого процесса люди должны жить повседневной жизнью, полагаясь на веру, любовь и надежду. При этом иудаизм оказывается общиной Вечной Жизни, а христианство — общиной Вечного Пути. Иудеи уже по самому своему рождению пребывают рядом с Богом, а другие народы приходят к Богу только через посредство Мессии. Тем самым иудеи и христиане дополняют друг друга, и Царство Небесное не может возникнуть без их постоянного сотрудничества, условием возможности которого оказывается диалог. Это — диалог в рамках партнерства как между двумя общинами, так и между отдельными христианами и иудеями. Поэтому для того, чтобы способствовать приходу Царства Небесного, иудею, считает Розенцвейг, не нужно обращаться в христианство. Более того, реальное существование иудеев служит лучшим доказательством реальности истории самого христианства. Иудаизм, засвидетельствованный Ветхим Заветом

и продолжающий свидетельствовать о себе одним только существованием иудеев вопреки всем превратностям их судьбы, представляет собой, по Розенцвейгу, раскаленное Ядро, испускающее невидимые лучи, которые в христианстве становятся видимыми и, превращаясь в лучок, прорезают ночь языческого “подземного мира”. Символом этого Ядра и может служить “З. И.”.

А. И. Пизалев, Л. В. Наместникова

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы (6—5 вв. до н. э., г. Элея, Южная Италия). Согласно сведениям Диогена Лаэртия, был учеником и приемным сыном Парменида. Аристотель считал З. создателем диалектики как искусства истолкования противоречий. Основную задачу своей философии видел в защите и обосновании учения Парменида о неизменной сущности истинного бытия (“все есть одно”) и иллюзорности всех видимых изменений и различий. Истина сущего, по мнению З., обнаруживается только посредством мышления, чувственный же опыт ведет к обнаружению множественности вещей, их разнообразия и изменчивости, и, следовательно, к неодоверности. Факт противоречия между данными опыта, с одной стороны, и их мыслительным анализом, с другой, был выражен З. в форме апорий (греч. *aporia* — затруднение, недоумение). Все апории З. сводятся к доказательству того, что 1) логически невозможно мыслить множественность вещей; 2) допущение движения ведет к противоречиям. Наиболее известны его апории, направленные против возможности движения: “Дихотомия”, “Ахиллес”, “Стрела”, “Стадий”. Так, апория “Ахиллес” фиксирует, что — в противоречии с чувственным опытом — быстрой Ахиллес не может догнать черепаху, так как пока он пробежит разделяющее их расстояние, она все же успеет проползти некоторый отрезок, когда же он будет пробегать этот отрезок, она еще немного отползет и т. д. Согласно З., при попытке помыслить движение, мы неизбежно наталкиваемся на противоречия, из этого следует вывод о немыслимости, а тем самым и о невозможности движения вообще.

М. Р. Дисько

ЗЕНОН-СТОИК (346/336/333—264/262 до н. э.) — древнегреческий философ (из Китиона на Кипре). Ученик школы киников, с 300 до н. э. — родоначальник философии стоиков. З. приобрел для себя и своих друзей узорчатую колоннаду, портик (“портик” произносится по гречески “стоа”), где и основал собственную философскую школу. Сочинения З. дошли до наших дней лишь во фраг-

ментах: “О жизни, согласной с природою”, “Пифагорейские вопросы”, “Всеобщие вопросы”, “Этика”, “Логика”, “Государство” и др. Ввел термин “каталепсис” (“понятие”). Сформулировал две отправные позиции стоического мирозерцания: “То, что в нашей власти” и “То, что не в нашей власти”. По З., знание — лишь средство для достижения мудрости. В единой целостной системе философии З. взаимодополняли друг друга этика кинизма, физика Гераклита и ряд доктрин Аристотеля. Физику и логику, отдавая приоритет первой, З. подчинял этике. Пафосом воззрений З. была их практическая направленность, подчиняющая знание действию, а также нравственность, ориентированная на достижение добродетели.

А. А. Грицанов

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (1881—1962) — русский философ и богослов. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета. Профессор психологии этого университета (1915—1919). Министр вероисповедания (1918) в правительстве гетмана П. П. Скоропадского. В 1919 эмигрировал. Работал в Белграде (профессор философии Белградского университета, 1920—1923), Праге (директор педагогического института, 1923—1926), Париже (профессор Свято-Сергиевского православного богословского института, 1926—1962). В 1942 принял сан православного священника (протоиерей), декан Богословской академии (1944, после смерти С. Булгакова). Основные труды: “Проблема психической причинности” (1914), “Социальное воспитание, его задачи и пути” (1918), “Психология детства” (1923), “Дар свободы” (1928), “О чуде” (1929), “Проблемы воспитания в свете христианской антропологии” (1934), “История русской философии” (1—2 тт., 1948—1950, переведена на фр. и англ. в 1953), “Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия)” (1951), “На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола” (1955), “Наша эпоха” (1955), “Русские мыслители и Европа” (1955), “О мнимом материализме русской философии” (1956), “Апологетика” (1957), “Философские мотивы в русской поэзии (Пушкин — Ф. И. Тютчев — А. К. Толстой)” (1959, 1961), “Русская педагогика XX века” (1960), “Н. В. Гоголь” (1961), “Основы христианской философии” (1—2 тт., 1961—1964) и др. В своем творчестве испытал и отрадил влияние В. С. Соловьева и Лопатина, а также духовные поиски Гоголя и Толстого. Разрабатывал проблемы психологии, антропологии, истории философии (русской, прежде всего). Свои взгляды З. называл “опытом христианской философии”, развивал темы метафизики человека, хри-

стианской гносеологии и космологии. Философия З. является ярким примером богословской философии (или философского богословия), в которой догматы христианской веры опробуются “философским инструментом”. Бытие, по З., тварно, мир сотворен Богом по определенному замыслу (София божия). Познание мира регулируется “светоносной силой, исходящей от Христа”, она же создает познающий разум, который должен различать Софию божественную (мысли в Боге, “идеи”, концепцию мира) и Софию тварную (мысли в мире, “логосы”, идеи космических процессов). Единство тварных “логосов” — мировой дух. Богопознание возможно только сердцем (как вершиной иерархии души), которое связано с Богом, с основой мира. Сердце, как средство постижения Бога, “срабатывает” только по преодолении человеком последствий первородного греха — разрушенной гармонии и единства тела, души и духа, — что возможно только “под знаком креста”, т. е. внутреннего закона, моральной жизни, одухотворенности (здесь видны мотивы Киреевского о собирании духа в себе и мотивы Восточных Отцов Церкви). В мире существует два вида деятельности: эмпирический причинный (историческое время, смена событий и т. п.) и субстанциональный (охватывает целый цикл бытия) корреляции. З. вводит понятие активной, но сотворенной субстанции как посредника между Богом и человеком, утверждая, что нет необходимости строить жесткую детерминацию между добром в человеке и волей Бога. Полемизируя с Дюркгеймом, Фрейдом и др., которые считали религиозный опыт производным от других форм опыта, З. заявляет о самостоятельности религиозного опыта и его непосредственной связи со своим источником (объектом), который представляет собой трансцендентный принцип, выражаемый в мистическом опыте как всеохватывающее целое и невыразимое в рациональных понятиях. З. предостерегает, что такая логика религиозного опыта может привести к пантеизму. С другой стороны, есть свидетельства религиозного опыта, выраженные понятным, рациональным языком (видения, явления, откровения и т. п.), т. е. теистические свидетельства. Опасность пантеизма и наличие теистического религиозного опыта снимается и объясняется путем различения Софии божественной и тварной (З. считает, что теистический опыт — это ошибочное принятие мыслей в мире за мысли в Боге). Как историк философии, З. усматривал своеобразие и значимость русской философии в ее устремленности к религиозным мотивам: русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой, пронизана историческими, этико-антропологическими и соци-

альными темами; носит самостоятельный характер (“История русской философии”).

Д. К. Безнюк

“ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ” — понятие, введенное в научный оборот Рорти для характеристики классической философской традиции (см. **Отражение, Онтология**). Функции “З. П.” в таком контексте исполняет ум, выступающий основным цензором человеческих репрезентаций. Представление об уме как о “зеркале” связывается Рорти с философскими системами, восходящими к Декарту и Канту и стремящимися выявить “основания” философского знания, а также показать, что только философия может претендовать на постижение Абсолютной Истины. С помощью эмпирических методов поверхность “З. П.” подвергается шлифовке, которая улучшает его свойства, анализирует репрезентации и элиминирует те из них, которые не соответствуют истине. В этом ракурсе “познать — значит точно репрезентировать то, что находится вне ума”. Генеалогия “З. П.” как определенного подхода возводится Рорти к терминам “ума” как отдельной сущности (философия Декарта), “ментальным сущностям” (философия Локка) и к трактовкам философии как той области, где достигается подлинная рефлексивная глубина и где конституируются убеждения, обосновывающие деятельность человека и раскрывающие, таким образом, смысл человеческой жизни. Идея “З. П.” связана, по Рорти, с концепцией, идущей от традиции Декарта — Локка — Канта и показывающей, что человеческая деятельность должна происходить в рамках строго определенного каркаса, который исходно изолирован от субъекта — уже до того, как тот осуществляет исследование мира. Философия, основанная на презумпциях “образа-отражения” и “З. П.”, верит в абсолютную истину и формулирует принципы, согласно которым она может либо принимать, либо отвергать определенные культурные течения. Философ такого склада превращается, по мысли Рорти, в амбициозного “познавателя сущностей”, имеющего в своем распоряжении некий абсолютный критерий, позволяющий ему судить о том, какие из предложенных теорий соответствуют истине, а какие — нет. Понятие “З. П.” Рорти считает правомерным связывать не только с картезианско-кантианской традицией, но также и с программой аналитической философии. На фундаменте веры во всемогущую силу ума, который может объяснить и классифицировать все существующие явления, философия превратилась, по мысли Рорти, в цензора, определяющего каждой науке ее место в культуре. Такое понимание природы философского знания Рорти полагает необходимым конструктивно преодолеть.

И. А. Белоус

ЗИЗАНИЙ (Тустановский) Лаврентий (ок. 1560—1634) педагог-гуманист, филолог, церковный православный деятель Великого княжества Литовского (ВКЛ). Брат С. Зизания. Преподавал церковно-славянский и греческий языки во Львовской (до 1592), Брестской (1592—1595) и Виленской (1595—1597) братских школах. Затем был домашним учителем. С 1619 — в Киево-Печерской лавре. После обострения религиозной борьбы в ВКЛ переехал в 1626 в Москву, где, возможно, издал свой “Катехизис Великий” (над которым работал в начале 1620-х). В 1627 вернулся в Киев, где вместе с Мужилковским должен был проанализировать книгу Смотрицкого “Апология”. В 1628 выдвинул против автора книги 105 пунктов обвинения на Киевском соборе. Известен работами педагогического характера (словари, грамматики и т. п.). В “Грамматике словенской совершенного искусства осми частей слова...” (1596) З. проводит античные и ренессансные идеи о грамматике как начале изучения всех наук, показывает ее связь с риторикой, логикой и философией, много внимания уделяет философии Аристотеля, Эпикура и др. Издал и прокомментировал ряд теологических сочинений. В “Катехизисе Великом” манифестировал свои рационалистические и гуманистические воззрения, в частности, объяснение многих явлений природными причинами, и осуществил критику оккультных наук, в частности, астрологии. В целом мировоззрение З. может быть охарактеризовано как теистическое. Однако он оспаривал догмат о единственности Троицы и обосновал тезис о свободе воли человека, способного “самовластно” делать выбор между добром и злом. Московский патриархат осудил зизаньев Катехизис и постановил сжечь его. Случайно уцелело лишь несколько экземпляров.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЗИЗАНИЙ (Тустановский) Стефан (вторая половина 16 — начало 17 вв.) — белорусский педагог-гуманист, писатель-полемист, православный проповедник. Брат Л. Зизания. Преподавал церковнославянский и греческий языки во Львовской и Виленской братских школах. Широкую эрудицию использовал в полемике с иезуитами и сторонниками унии, а также иерархами православной церкви. В 1595 издал “Катехизис”, уничиженный иезуитами как еретический. Как еретика рассматривал З. и Смотрицкий. В 1596 осужден собором в Новогрудке (по доносу митрополита М. Рагозы). Оправдан на Грестском соборе. С 1599 — под именем Сильвестра в Свято-Троицком монастыре. Есть сведения, что З. был убит во время паломничества. Известны такие сочинения З. как “Казанье святого Кирилла...” (1596) (позднее переиздавалось староверами под названиями “Книга Кирилла” в Москве и “Кириллова книга”

в Гродно), “Лист Иеремии патриарха Константинопольского напминальный” (1599). Основой религиозно-философских воззрений З. стало положение о борьбе Христа и Антихриста, добра и зла, чести и бесчестия. Высказывал надежды на приход Христа и воздаяние по делам как основу для благодати и неуклонного следования своему долгу. В его проповедях нашли отклик раннехристианские призывы к равенству и общинности. Предложил ряд самостоятельных интерпретаций библейских идей (в вопросе о Троице, о Страшном суде и т. п.), где нередки рационалистические подходы, близкие антитринитариям. Основной же пафос З. направлен на защиту православия в Беларуси и Украине.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858—1918) немецкий социолог и философ, культуролог. Основположник формальной школы в социологии, представитель поздней философии жизни. Окончил философский факультет Берлинского университета. С 1901 — экстраординарный профессор Берлинского, с 1914 — профессор Страсбургского университета (в 1908 М. Вебер предлагал З. на должность профессора в Гейдельберге, в 1915 Риккерт пытался пригласить его в Гейдельберг, но в обоих случаях кандидатура З. отвергалась на уровне министерства). В разные периоды жизни З. испытал влияние идей Кассирера и Бергсона. В круг его общения входили также Трёльч, С. Георге, П. Эрнст, Р. М. Рильке и др. У него учились Блох и Лукач, его влияние испытали Визе, А. Фиркард, Плеснер, А. Смолл и Р. Парк много сделали для распространения его идей в Америке, а Хоманс и Козер видели в нем своего предтечу. При жизни получили известность прежде всего его социологические идеи, но вскоре и они во многом были забыты. Осознание значимости З. как философа произошло значительно позже, чему способствовало (кроме всего прочего) и его самоопределение как социолога. В последнее время наблюдается ренессанс его и социологических, и культурологических идей. З. перестает восприниматься “забытым” социологом (философом): наследие З. обширно, но сложно поддается тематизации и дисциплинарной рубрикации, что во многом связано и со спецификой его эссеистического стиля письма. Среди его работ (30 только книг, 25 из которых было опубликовано при жизни): “Социальная дифференциация” (1890); “Введение в моральную науку” (1892—1893); “Философия денег” (1900); “Кант” (1904); “Социология” (1908); “Основные проблемы философии” (1910); “Философская культура” (1911); “Рембрант” (1916); “Созерцание жизни” (1918) и др. Не проста творческая эволюция З. Выделяют, как правило, три этапа развития его идей: ранний со-

циологический, который в целом можно охарактеризовать как натуралистический; неокантианский — период философского обоснования его концепции социологии; период философии жизни (в основном философский). Иногда указывается возможность перехода к четвертой фазе творчества (философии и социологии действия), наметившийся в 1917. Однако представляется возможным и целостный взгляд на его наследие, пронизанное сквозными темами формы, жизни и культуры, отмеченное переплетением философского, социологического и культурологического ракурсов подхода к большинству анализируемых проблем. Из тезиса о ценности как находящегося по ту сторону каузальности, З. продуцировал идею деятельности гуманитария как “трансцендентального формо-творчества”, осуществляющегося личностью с ее априорно заданным способом видения. Формы видения организуют различные возможные “миры” культуры (религия, искусство, философия, наука и др.) со своей внутренней уникальной “логикой”. В третий период творчества З. переинтерпретировал этот круг идей, исходя из тезиса о жизни как реализуемой в самоограничении посредством ею же самою создаваемых форм. Если на витальном уровне граница жизни полагается смертью, которую первая несет в себе самой (чем индивидуальнее человеческая личность, тем больше умирает вместе с индивидуумом, который оказывается более “способным к смерти”), то на более высоком уровне жизнь превозмогает себя саму, порождая формы культуры. Жизнь “трансцендирует” в “повороте оси” свой собственный процесс, вычлняя из себя содержание “большее, чем жизнь”, становясь “более жизнью”. Формы, будучи порождены жизнью, противостоят ей в ее изменчивости как устойчивые образования, стремясь к максимальной собственной автономии. Со временем порожденные жизнью формы начинают, окостеневая, “давить” жизнь, которая стремится их (не смотря на инерциональность и сопротивление последних), заменить другими, более адекватными формами. Таким образом, культура постоянно “культивирует”, пролагая “путь души к себе самой”. Этот бесконечный процесс смены форм порождает постоянные конфликты (идея подхваченная и развитая Козером в социологии конфликта) и антиномичность содержания и формы, субъективности и объективности, духа и души (а в конечном счете — культуры и жизни). Неизбежность конфликтов и антиномий порождает “трагедию культуры”. Однако конфликты обеспечивают и новые формы единения людей. В качестве характеристики современного общества З. отмечает борьбу жизни против

принципа формы как такового, т. е. против культуры вообще. Давление форм развитой “современной культуры” отчуждает человека от жизни, и единственным средством регуляции поведения оказывается индивидуальный поиск личностной идентичности и ее выражение в субъективной культуре. Дух, опредметившись, начинает противостоять душе. Противоположность этому можно только через возвращение индивидуальной жизни на основе “индивидуального” нравственного закона. Таким образом, если у Маркса человек отчуждается от “родовой сущности”, возврат к которой возможен только через устранение отчуждения, то З. переворачивает отношение — отчуждение создает соответствующего времени человека, способствует его индивидуализации. В своей версии формальной социологии З. — в отличие от Визе или Тенниса — не делал радикального шага к абсолютизации принципа формы перед содержанием, а наоборот, пытался “согласовать” их (как универсальный способ воплощения) с изменчивостью целей, мотивов и побуждений, образующих “содержание” (и более того, оспаривал в конце жизни сам принцип формы). Отсюда наличие у З. наряду с “чистой” социологией, задачами которой является типология и анализ форм, “философской” социологии, прослеживающей исторические судьбы этих форм в их социокультурной конкретике, т. е. их инверсии. Кроме того им выделялась “общая” социология, занимающаяся конкретикой данности. Общество понимается З. как совокупность форм, организующих социальную жизнь и как совокупность складывающихся связей людей. Оно характеризует взаимодействия людей прежде всего в аспекте оказываемых взаимовлияний и взаимоопределений, выражает их обобщественное бытие как форм, в которых индивиды на основе пересекающихся и совпадающих интересов образуют некоторые единства. Последние и являются собственно предметом социологии. Бытие-общество (а не общество как объемлющая форма, которую З. в конечном итоге исключает из своего анализа) ориентирует на взаимоотношение индивидов. Однако поскольку индивидуальное недоступно “понятию”, постольку необходимо выявление априорных форм созерцания, вводящих представления о типической значимости и сопряженности с другими. Отсюда концепция понимания З., предполагающая “наложение” понимания мотивов и объективных значений, выкристаллизовывающихся через воссоздание в себе актов, позволяющих “войти в душу” другого, т. е. актов трансцендирования за собственные пределы. Понимание как отношение одного духа к другому — основное событие человеческой жизни, постольку

явно дополняемое актами самосознания, обеспечивающими знание себя как другого. Схватывая в понимании другого как тип, мы сами индивидуализуем его, приписывая ему уникальные свойства, часто не имеющие ничего общего с действительностью. Тем самым мы никогда не редуцируем полностью индивидуальное к социальному как типизированному, но без него не можем “понять” это индивидуальное. В самосознании же мы пытаемся типизировать собственную уникальную индивидуальность. История разворачивается как закономерность, отмечает З., но это закономерность индивидуальное (“случая”, “судьбы”), внутри сложившихся форм или в их смене. Человек существует в нескольких культурных мирах, он задается (определяется) ими, но и ни одним из них. В рефлексии понимающий субъект движется между мирами, но сохраняет их противоположенности как разные возможности, научаясь обращаться с ними. Проблема здесь, по З., надо скорее видеть, чем разрешать. Сам З. в совершенстве владел этим искусством, что дало основание Хабермасу оценить З. как непревзойденного “диагноста”, увидевшего в начале 20 в. проблемы, с которыми человечество продолжало сталкиваться и в конце этого века. (См. также *Философия жизни, Формальная социология.*)

В. Л. Абушенко

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (р. 1922) — российский логик, социальный философ, писатель. Знаковая и одна из наиболее эпатажных и противоречивых фигур, как в российской, так и западной социальной мысли. В творчестве З. выделяются три разных периода: 1) до публикации “Зияющих высот” (1976) и высылки из СССР основная сфера его занятий — логика и методология науки. Работы З. этого периода: «Философские проблемы многозначной логики» (1960), «Логика высказываний и теория вывода» (1962), «Основы логической теории научных знаний» (1967), «Комплексная логика» (1970), «Логика науки» (1972), «Логическая физика» (1972) и др.; 2) в 1978—1985 — исследование, описание и критика реального коммунизма в различных жанрах: литературы, публицистики, социологических эссе. В этот период З. написаны «Светлое будущее» (1978), «В преддверии рая» (1979), «Желтый дом» (1980), «Коммунизм как реальность» (1981), «Гомо советикус» (1982), “Мой дом — моя чужбина” (1982), «Парабеллум» (1982), “Ни свободы, ни равенства, ни братства” (1983), «Иди на Голгофу» (в основном написана в 1982, опубликована в 1985) и др.; 3) после начала перестройки в Советском Союзе — критика распада советской системы, поворот к исследованию и критике современного западного общества. Книги: «Катастрофа» (1990), «Сму-

та» (1994), «Русский эксперимент» (1995), «Запад» (1996), «Глобальный человек» (1997), «На пути к сверхобществу» (2000). Участник второй мировой войны, боевой летчик. В 1954 — после окончания философского факультета и аспирантуры МГУ защитил диссертацию по логике «Капитала» Маркса, получившую резонанс и известность в советских философских кругах. С 1955 — сотрудник Института философии АН СССР, с 1960 — доктор философских наук, затем профессор МГУ, заведующий кафедрой логики. В 1976 — публикация «Зияющих высот» на Западе и последующая высылка из СССР. В 1978—1999 — живет и работает в Мюнхене. В 2000 вернулся в Россию. В Советском Союзе философские взгляды З. находили свое выражение главным образом в рамках логики и методологии науки. После войны эта область философии оказалась одной из немногих ниш относительно неидеологизированного философского мышления. Произошло это во многом именно благодаря З. Его ранние исследования метода и логики «Капитала», а также сформулированные в ходе этих исследований принципы и программные положения послужили образцом и мотивом развития ряда инициатив и программ в советской философии: содержательно-генетической логики, деятельностиного и системного подходов, а также эпистемологии и логики науки в целом. Более поздние работы З., выполненные в русле математической логики, до сих пор не нашли адекватной оценки собственно с философской точки зрения, хотя содержат целый ряд оригинальных и нестандартных методологических идей. Можно отметить, что экспликация позднейшей, сформулированной уже в эмиграции, социологической теории З., обнаруживает методологический фундамент, сформированный в «логический» период. Сам логический период, так же как и все творчество З., неоднороден и содержит резкий перелом (осуществившийся во второй половине 1950-х), разделяющий его (условно) на «диалектическую» и «формально-логическую» части. Основная работа «диалектического» или «содержательного» периода — диссертация «Метод восхождения от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса)» не опубликована до сих пор. Наряду с исследованиями Ильенкова эта работа и по сей день остается одной из лучших экспликаций и реконструкций данного метода. Интересно отметить, что реконструкция Ильенкова и З. сильно различаются; это позволяет предположить, что на деле речь идет о трех разных конструкциях или вариантах метода: самого Маркса, Ильенкова и З. «Капитал» считался образцовым и почти каноническим произведением. Его обильно цитировали, применяли реализованные в нем схемы и идеологические форму-

лы, однако метод «Капитала» оставался неэксплицированным. Тезис о том, что марксово мышление было революционным, или, как стали говорить после работ Куна, задавало иную парадигму мышления, оставался лишь лозунгом и фактом идеологического мышления. З. одним из первых в советской философии подошел к «Капиталу» структурно-логически. З. обратил внимание на то, что логика, реализованная Марксом, применима лишь по отношению к объектам особого рода, обладающих структурой так называемого «органического целого» (термин «система» появился лишь позднее). Это, как правило, исторические или социальные объекты, обладающие внутренне дифференцированной и функционализированной структурой, но главное, — обладающие имманентными механизмами развития и эволюции. Считалось, что такого рода объекты не могут быть адекватно описаны формальной логикой, и должны изучаться диалектикой. З. заметил, что традиционная логика действительно не может выразить парадигмальные отличия марковского подхода, и предположил, что причина этого — в игнорировании содержательной и инструментально-операциональной (деятельной) стороны мышления. Логическое состояние диалектики оценивалось З. реалистично — она оставалась в основном фактом «политмышления», «алгеброй революции» и т. п. Из этого родился манифест новой, «содержательной» логики, которая в отличие от логики формальной фиксировала бы не только языковой аспект, но также содержательный (или логикоонтологический) и процедурный, а также связывала бы эти аспекты между собой. З. сформулировал лишь самые общие программные положения: 1) мышление должно рассматриваться логикой не как статичная структура, а как историческая деятельность, все структуры знания — суть временно зафиксированная деятельность мышления; 2) собственно логический анализ (языковой аспект) должен совмещаться с содержательным и процедурным анализом знания и научного мышления; 3) логика должна быть эмпирической наукой, ее эмпирический материал — реальные научные тексты, а предмет исследования — приемы и способы мышления, зафиксированные в этих текстах; 4) по отношению к самому научному мышлению логика — не канон, а набор инструментальных исследовательских средств (органон) и др. Реально эта программа З. повлекла за собой не только разработку содержательно-генетической логики, но и формирование в советской философии логики науки как особого направления и области исследований. Разработка содержательной логики не получила официальной поддержки и признания. Кроме того, реализация этой инициативы столкнулась с многочислен-

ными проблемами и методологическими трудностями. В силу ряда причин З. был вынужден пересмотреть свои взгляды и исходные положения, а дальнейшие исследования локализовать в рамках математической логики. В 1959 З. выступил с критикой программы содержательной логики. Ее тезисы сводились к следующему: а) негативизм по отношению к формальной логике признавался неправомерным: формальная логика и логика науки не противостоят друг другу, а первая, в своем современном виде, дает богатые возможности для второй; б) замысел содержательной логики оказался противоречивым, поскольку смешивал и соединял в одной дисциплине неоднородные подходы и типы знания: нормативные и дескриптивные, структурные и исторические, психологию и логику. Сохранив интенцию на разработку логики научного знания, З. восполнялся развитым аппаратом математической логики, к возможностям которого он адаптировал свои методологические установки — ориентацию на эмпирическое знание и анализ реальных языковых структур, противопоставление содержательных и языковых аспектов, выделение логических средств анализа системных объектов со сложной неоднородной структурой и др. Такой шаг позволил З. довольно быстро получить впечатляющие результаты. Среди них: исключение высказываний о связях, подходы к применению многозначной логики в логике науки, концепция комплексных определений и комплексной логики. З. сформировал собственную школу и направление в логике, получившее резонанс и на Западе. (См. также “Зияющие высоты”.)

А. Ю. Бабайцев

“ЗИЯЮЩИЕ ВЫСОТЫ” — окказиональный неологизм, выступивший базовым термином для обозначения природы и сущности социализма как особой общественной системы. Термин “З. В.” послужил заглавием социолого-сатирическому роману-гротеску Зиновьева (1976). Данное произведение было основано на традициях “смеховой культуры” столичного фольклора советского послевоенного общества и фундировалось значительной совокупностью оригинальных и эвристически значимых социально-философских, научных и логических моделей. Тематической несущей конструкцией “З. В.” выступает акцентированно персонафицированная проблема удела критически мыслящей личности в условиях тоталитарного режима. “З. В.” совмещают уничижающие системные характеристики общества реального социализма и предметную реконструкцию социальных механизмов, используемых властью для обеспечения перманентности, вездесущности и эффективности процессов расчеловечивания и деградации граждан этого общества. Будучи схо-

жими по ряду существенных параметров с кодируемыми гипертекстами постмодернистского типа, “З. В.” органично сочетают, с одной стороны, экспликации характера и направленности социально-экономических и политических процессов в советском обществе 1920—1970-х и изложение традиционных сюжетов дискуссии московской философско-социологической тусовки периода оттепели и “раннего застоя” — с другой. Эпатажное и узнаваемое изображение известных и наиболее типичных представителей ангажированной властью гуманитарно-эстетствующей общественности Москвы 1950—1970-х наряду с портретами диссидентов — их современников, а также наиболее модных и распространенных эпифеноменов духовной жизни столицы этого периода осуществлено в “З. В.” посредством присвоения фигурантам-персоналиям и фигурантам-идеям сатирических псевдонимов-ярлыков. Последние были вполне очевидны в контексте сюжета (Хозяин — Сталин, Хряк — Н. С. Хрущев, Правдец — Солженицын, Певец — Высокый, Мазила — Неизвестный, Ибанск — Советский Союз/общество социалистического типа, Театр на Ибанке — театр на Таганке, Заведующий/Заведун/Заибан — Глава КПСС, Братия — Партия, Дьяволектический ибанизм — диалектический материализм, социзм — социализм, полный социзм/псизм — коммунизм и т. д.). Социально-философская концепция общества СССР, сконструированная Зиновьевым в духе “социологического реализма”, наглядно демонстрировала антигуманный, жестко взаимосвязанный и взаимообусловленный набор характеристик средневековой по сути своей цивилизации социализма, в рамках которой государство всецело подчиняет себе и индивида, и любой (даже самый незначительный) человеческий коллектив, полностью элиминируя из общественной жизни автономную личность как таковую. Анализируя в “З. В.” весьма широкий спектр вопросов, относимых в официальной советской науке 1950—1970-х к предмету исторического материализма, формулируя ряд нетривиальных парадигм общество- и человековедения, которые на понятийном уровне сопрягались с “маргинальными” с точки зрения марксистско-ленинской идеологии научными дисциплинами (политология, культурология, логика и методология науки и т. п.), Зиновьев одновременно очертил посредством новаторских языковых средств (“в применении к ибанскому обществу все традиционные понятия социальных наук потеряли смысл...”) проблемные поля общественных дисциплин, вообще не входивших в Советском Союзе в перечень легитимных (психоистория, организация организации, теория коммуникаций и т. п.).

Согласно схеме “З. В.”, “социзм есть вымышленный строй общества, который сложился бы, если бы в обществе индивиды совершали поступки друг по отношению к другу исключительно по социальным законам, но который на самом деле невозможен в силу ложности исходных допущений”. По мнению Зиновьева, абсолютно неправомерно ассоциировать реальные процедуры внедрения социализма в СССР (“...наша система власти... проделала длительную эволюцию... Первый этап — давить всех, кто подвернулся под руку, и давить так, чтобы все это видели и чувствовали, что настанет и их черед. Второй этап — давить, но по выбору и так, чтобы все думали, будто мы не давим, а охраняем достижения и воспитываем заблуждающихся... Третий этап — сделать так, чтобы давить было некогда...”) и респектабельные социал-демократические сценарии переустройства социума путем реформ: “...как всякая внеисторическая нелепость, социзм имеет свою ошибочную теорию и неправильную практику, но что здесь есть теория и что есть практика, установить невозможно как теоретически, так и практически”. В “З. В.” оказались достаточно четко обозначены применительно к социальным дисциплинам те постулаты логики и методологии науки, которые в развернутом виде были сформулированы Степиным и его школой касательно природы научного знания и становления научных теорий: “...нельзя буквально говорить, что научные законы обнаруживаются в изучаемой действительности (открываются). Они выдумываются (изобретаются) на основе изучения опытных данных с таким расчетом, чтобы их потом можно было использовать в получении новых суждений из данных суждений о действительности (в том числе — для предсказаний) чисто логическим путем. Сами по себе научные законы нельзя подтвердить и нельзя опровергнуть опытным путем... Говоря о научных законах, надо различать то, что называют законами самих вещей, и утверждения людей об этих законах... Законы вещей могут быть описаны самыми различными языковыми средствами... Если в научном законе отделить основную его часть от описания условий, то эта основная часть может быть истолкована как фиксирование закона вещей. Следствия (научных законов. — А. Г.) суть утверждения, выводимые по общим или специальным... правилам из них. И они также суть научные законы... Следствием же законов вещей, фиксируемых законами науки, являются не законы вещей, а те или иные факты самой действительности...”. Зиновьев отвергает распространенный тезис о том, что на протяжении всего своего существования

социалистической строй в Советском Союзе неизбежно являл собой целиком навязанную силовым путем “сверху” общественную реальность. По Зиновьеву, однажды варварски насажденная путем беспредедентного социального насилия социалистическая система оказалась весьма способной к самовоспроизводству путем перманентных репрессий, самоизоляции и сохранения архаичной структуры человеческих потребностей. Социализм законсервировал соответствующие модели межличностных отношений, принципы выстраивания социальных иерархий, систему отбора и выдвижения руководящих кадров (“...вопрос о руководителях... есть один из центральных для социологии, ибо это есть вопрос о том, что собой представляют социальные группы данного общества... Социальный тип общества в значительной мере (если не в основном) характеризуется типом руководителя”) и т. п. Социализм, согласно Зиновьеву, породил и впоследствии сделал практически беспределно доминирующим и соответствующий тип личности: “Главным стимулом деятельности наиболее активной части общества становится достижение более высокого уровня потребления не путем реализации личных талантов и личного труда, а путем борьбы за более выгодные социальные позиции по законам этой борьбы, не имеющим ничего общего с талантами и трудом... это общество вообще глубоко враждебно всяким видам творческих проявлений...”. Зиновьев утверждает, что социалистический принцип распределения не есть проявление некоей природной справедливости или результат производного законодательства. Он “есть результат совокупного действия массы волевых поступков людей и постоянно воспроизводится как таковой, закрепляясь в обычаях, законах, привычках... Каждый стремится урвать максимум, доступный ему по его положению. Максимальный кусок с минимальными затратами — вот святая святых этого общества, рядящегося в одежды заботы, великодушия, доброты, справедливости... Ибанское общество есть весьма сложная, дифференцированная и иерархическая структурированная система привилегий. Сложная система власти призвана сохранять и воспроизводить эту систему привилегий. Ибанская культура... создает систему лжи, маскирующую эту весьма прозаическую жизнь и изображающую ее как всеобщее равенство, справедливость, процветание”. Аналогичную апологетическую идею нагрузу, призванную вуализировать откровенный разбойно-паразитический характер правления правящего класса номенклатуры, несет, согласно версии “З. В.”, идея коммунизма как “светлого будущего всего человечества”, призванного осуществить на практике лозунг “от каждого по способностям, каждому по потребно-

стям»: “Псиизм есть высшая ступень социзма или полнейший социзм... На нижней ступени каждый индивид вкальвает по способностям, а получает в соответствии с тем, что он сделал. Как говорили в то время, по труду. Сознание при этом достигает такого уровня, что каждый индивид четко представляет, какие способности у него есть и каких нет, и за пределы своих способностей не вылезает. Общество располагает достаточно мощными средствами, чтобы не дать индивиду трудиться сверх своих способностей или по чужим способностям и убедить его в том, что он получил по заслугам... На высшей ступени индивиды продолжают вкальвать по способностям, но получают уже не по заслугам, а по потребностям. Сознание при этом достигает такого удивительно высокого уровня, что каждый индивид даже во сне помнит, какие потребности ему положено иметь и какие нет”. (Зиновьев не ошибся в перспективе и исторической судьбе этого догмата правящей идеологии в СССР: уже в 1980-х ряд политических лидеров страны выдвинули идею о том, что ни одно общество, ни одни производительные силы не смогут удовлетворить запросы личности, “необуданной в собственных потребностях”.) Немаловажное место в теоретических построениях Зиновьева, осуществляемых им в “З. В.”, занимает гипотеза, согласно которой (вопреки распространенным мнениям) социализм отнюдь не является чем-то принципиально чуждым для “естественной природы” людей. Господство в обществе таких установок, в границах которых приоритет более интенсивного труда и талантов человека — основополагающая ценность, достижимо лишь на основе доминирования сопряженных культурных максим, религиозных догматов и идеологем. Природа же людей далеко не всегда и не везде соответствует подобным требованиям. Социальные законы, с точки зрения Зиновьева, суть определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводимое стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия; они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: “...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т. д.”. Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе. “Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, — отменяется в “З. В.” — препятствует социальный закон, по кото-

рому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле”. Зиновьев существенно предвосхитил сценарии идеологических и мировоззренческих полемик о лозунге “Большой социализма” в СССР и подавляющем большинстве государств — его наследников в последние полтора десятилетия 20 в. Господство иерархически-распределительного принципа в отношении общественного богатства — атрибут социального строя такого типа: “Когда... утверждают, что не соблюдается принцип “от каждого по способностям, каждому по его труду”, то это есть свидетельство детского наивного непонимания сути дела. От каждого по способностям — это отнюдь не пропагандистски-демагогическое раскрытие всех способностей (хотя бы потому, что в массе люди посредственны, что способности суть отклонения от средней нормы), а принцип, согласно которому от человека требуется то, что он должен делать в данном его положении. Каждому по труду — это отнюдь не абсолютно справедливая доля продукта за фактически отданный труд, а доля продукта, которая считается справедливой человеку в данном его положении. Это цена социальной позиции человека”. По мнению автора “З. В.”, “идея равенства в условиях ибанского общества имеет смысл, противоположный тому, какой она когда-то имела на Западе... Здесь идея равенства есть принцип власти, направленный не на себя, а только на подвластных. Суть его — не допустить того, чтобы человек добился за счет своих личных способностей и труда благ, положенных лицам определенного социального ранга, не занимая социального положения этого ранга”. Согласно убеждению Зиновьева, общественная карьера индивида в нивелирующих условиях всеобщей уравниловки менее всего связана с его реальным потенциалом: “...прежде всего в служебной карьере играет роль соотношение реальной и номинальной оценки качеств личности... В реальных социальных отношениях реальной является лишь номинальная оценка личности, а реальная является лишь нереализуемой возможностью”. С точки зрения Зиновьева, государство, поглотившее гражданское общество, а также консервирующее состояние ненадобности (ввиду отсутствия “социального заказа”) основных гражданских прав для своих подданных, становится социально опасным для собственного народа: “Ибанская власть... всеильна негативно, т. е. по возможностям безнаказанно делать зло. Она бессильна позитивно, т. е. по возможностям безвозмездно делать добро... Успехи хозяйственной (и вообще деловой) жизни страны, не есть заслуга власти как таковой. Эти успехи, как правило, есть неизбежное зло с точки зрения власти. Тем более — успехи культуры. Это вообще не есть функция власти...

Власть ибанского типа принципиально ненадежна. Она не способна достаточно долго и систематически выполнять свои обещания... по условиям своего функционирования... Власть в принципе исключает научный взгляд на свое общество и исходит при этом в своих намерениях из общих ложных предпосылок... Ненадежность обещаний власти становится привычной формой государственной жизни”. Система эта, по Зиновьеву, достаточно устойчива к любым проявлениям общественных возмущений “изнутри”, ибо возможность заниматься политикой как легальным инструментом обеспечения условий для качественных социальных трансформаций в условиях тоталитарного режима отсутствует: “Ибанское государство во внутренней жизни не есть политический индивид, ибо ему внутри не противостоит никакой независимый от него другой индивид”. Наряду с политической, столь же, согласно модели “З. В.”, превращенный характер в условиях социализма приобретают мораль и право. Деформированные, они, по мнению Зиновьева, результируются в утере людьми каких-либо нравственных и человеческих координат — народ превращается в лучшем случае в население и не может выступать как камертон позитивности либо негативности происходящих в обществе процессов. (“Ибанский народ переживает трагедию нереализовавшихся возможностей. А это — самая страшная трагедия для цивилизованного народа”.) Согласно Зиновьеву, “...некто А совершил дело, которое не нравится властям и народу, но за которое нельзя привлечь к суду, ибо это дело не есть нарушение законов. Но какие-то органы власти привлекают к суду и наказывают. Согласно кодексу данной страны все лица, сделавшие это в отношении А, — преступники. Власти, прикрывающие их действия, — соучастники преступления... Народ, знающий, что А юридически невиновен и что власти поступили с ним не по закону, но не восстающий против действий властей, есть соучастник преступления. И тоже преступник. Так что логически мыслима ситуация, когда целый народ преступен по отношению к одному человеку... На такой казуистике держится вся правовая цивилизация... Общество, провозглашающее в качестве официального принципа лозунг, согласно которому интересы народа в целом превыше интересов отдельного человека, есть общество неправое”. Отсутствие аналогов по характеру исполняемых функций и абсолютное несоответствие расхожему в классической традиции значению термина “политическая партия” — главная характеристика организации, именуемой в “З. В.” термином “Братия”: “Братия в ибанском обществе есть суть государственной власти, ядро всякой власти и объединение всех форм власти в еди-

ную систему власти. Это — социальная власть как таковая или власть в ее чисто социальной функции... Братия есть единственная сила, способная сохранить порядок в обществе... Массовые репрессии периода Хозяина произошли в какой-то мере потому, что определенные силы в стране сумели поставить себя над Братией и подчинить ее своей воле... Добровольность членства Братии есть основа всей ибанской государственности. Объяснить, как на базе полной и оголтелая принудительность власти — вот задача для любителей решать житейские парадоксы. Насилие есть равнодействующая свободных воль индивидов, а не злой умысел тиранов. Тираны такие же пешки в руках добровольно вырастающей власти, как и их жертвы”. По убеждению Зиновьева, верхушечная антикоммунистическая “революция сверху”, инициированная в сфере идеологии, в России вряд ли осуществима, во-первых, потому, что инициативный, “экономический человек” в СССР на протяжении жизни ряда поколений был вне закона (“...радость по поводу неудач сильных выражается в форме сочувствия... С другой стороны, слишком сильное ослабление позиций других индивидов также нежелательно, ибо оно угрожает хлопотами и заботой... Индивид, как правило, испытывает удовлетворение при виде уродов и при известиях о несчастьях других... Неизбежным следствием рассмотренных принципов сотрудничества является тенденция к усреднению индивидов. Будь как все — вот основа основ общества, в котором социальные законы играют первую скрипку”). Следствием этого, согласно одной из пафосных идей “З. В.”, выступает тенденция, в соответствии с которой “...подлинный талант в Ибанске проявляется не в результатах и в признании, а лишь в форме поведения и в личной судьбе”. Во-вторых, согласно идее “З. В.”, общество реального социализма породило и соответствующую, не имеющую аналогов по своему содержанию, идеологию. По Зиновьеву, с одной стороны, идеология играет “огромную роль в жизни общества... и никакую — с другой. Она сказывается во всем. И ее нельзя уловить ни в чем. Отсюда весьма различные ее оценки, заключающиеся в пределах от нуля до бесконечности. Отсюда наивные иллюзии, будто руководство страны может по своей воле изменить официальную идеологию и будто это существенно повлияет на его поведение... Говорить об истинности идеологии вообще бессмысленно... Для социальных механизмов важен сам факт существования какой-то идеологии, ее формальное функционирование, а не ее содержание. Содержание идеологии определяется

конкретными историческими условиями духовной жизни общества... Общество нашего типа... есть идеологическое общество в самой своей основе... Наша идеология есть законченное и даже замкнутое целое... она как особое социальное формирование исключает исправления и дополнения...". Отказ правящих элит эпохи так называемой перестройки осуществлять судебный процесс над РСДРП(б) — ВКП(б) — КПСС как преступной организацией, бурный рост фашистских умиастроений людей вкуче с сохранением агрессивных уравнилельно-коммунистических предрассудков подтвердили размышления Зиновьева о том, что "...ибанский народ пока еще живет с сознанием совершенного преступления. Еще немного, и это сознание исчезнет. Одно поколение, и Правда перестанут понимать. А пока еще есть какой-то шанс заставить народ признаться в совершенном преступлении и очиститься от недавнего прошлого... Через десять-пятнадцать лет будет поздно. И тогда народ будет обречен жить с чистой совестью, но с натурой преступника". События в России (1991) и ряде государств СНГ 1990-х явились по ряду значимых параметров только лишь внешне более эффективным воспроизведением тенденций хрущевской "оттепели", сопровождаемым в конечном счете аналогичными политическими результатами. В рамках концепции "З. В." отмечалось: "Ведущий теоретик реакционных сил Троглодит... сделал практически ценный, но бесплодный в силу неспособности реакционных сил последовать ему теоретический вывод: если хочешь посеять в рядах прогрессистов панику, предоставь им внезапно полную невозможность делать прогресс. Сделать это надо внезапно не только для них, прогрессистов, но и для нас самих, реакционеров. И через некоторое время, когда им покажется, что они нас задавили, бери их большими руками и делай из них еще больших реакционеров, чем мы сами... Прогрессивные силы растеряли открывшиеся перед ними возможности по пустякам — на взаимные склоки, ступени, должности, премии, поездки, квартиры". Главную же причину минимальной уязвимости тоталитарных режимов для имманентных социальных потрясений Зиновьев усматривает в отсутствии подлинной интеллигенции, способной в какой-либо временной перспективе сформировать у людей адекватные общечеловеческим ценностям представления о значимости гражданских прав и свобод личности. По Зиновьеву, "...интеллигентность общества — это способность общества к объективному самопознанию и к сопротивлению его слепым, стихийным тенденциям, это способность общества к духовному

самоусовершенствованию и прогрессу. Любыми средствами, в любой форме... Интеллигентность... есть способность общества к самопознанию своей собственной сути, воплощаемая в его духовном творчестве и охраняемая определенной социальной средой... Интеллигентность критична и оппозиционна по самой своей функции в обществе... Интеллигенция — самая трудно выращиваемая ткань общества. Ее легче всего разрушить. Ее невероятно трудно восстановить. Она нуждается в постоянной защите. Чтобы ее уничтожить, на нее даже не надо нападать. Достаточно ее не охранять. И общество само ее уничтожит. Среда. Коллеги. Друзья. В особенности — интеллигентноподобная Среда... Она имеет власть и потому беспощадна". Анализируя существенные параметры двух основополагающих социально-экономических и политических систем 20 в. — социализма советского образца и либеральных демократий западного типа, характеризуя принципиальную возможность формирования как той, так и иной цивилизационной модели в соответствующих культурно-исторических условиях (книга Зиновьева "Коммунизм как реальность"), Зиновьев отнюдь не стремился к упрощению реального положения дел. В контексте гипотезы "З. В." общественная модель современного Запада трактуется как отнюдь не единственная альтернатива эволюции человечества 20—21 вв. Она может быть понята и как впечатляющий продукт интерференции ряда исторических случайных факторов в рамках западноевропейской цивилизации (ср. "культура как ошибка" у Лема): "...прогресс общества в значительной мере происходил как процесс изобретения средств, ограничивающих и регулирующих действия социальных законов". Перспективы эволюции технократного информационного общества англосаксонского типа, по Зиновьеву, столь же противоречивы, сколь же и уязвимы имманентные механизмы его динамики: "вера в собственный разум — одно из неперменных условий социального прогресса общества... современная наука разрушает эту веру, что бы ни болтали в пользу противоположного мнения. Вера в разум не есть явление в сфере науки. Эта вера есть самый основной элемент идеологии". "З. В.", выступив культовой публикацией для отечественных интеллектуалов последней четверти 20 в., одновременно знаменовали принципиально новую веху в постижении мира (по Зиновьеву, "сверхобщества") как целого, так как социологический логицизм Зиновьева сделал возможным нетривиальное сопоставление общественных систем различных типов. В конечном счете речь шла о потенциальной взаимообусловленности даже противоположных социальных проектов: выяснилось, что практически в той же мере и степени, в какой любая

коммунистическая социально-экономическая модель в определенных условиях чревата буржуазными потенциалами развития, каждое реальное воплощение западной системы ценностей имеет шанс на кардинальную деформацию себя самое в ходе чрезмерного расширения функций государства и его органов (Зиновьев — "На пути к сверхобществу").

А. А. Грицанов

ЗНАК — материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представления другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. — intersубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика. Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения — предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемое с помощью его чувства и т. д.). З. обозначает данный предмет (предмет, обозначаемый З., суть его предметное значение — денотат) и выражает сопряженные смысловое и экспрессивное значения. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии предметного значения (имена собственные естественных языков) и т. д. Смысловое значение З. — это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика). Анализ понятия З. занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т. д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17—18 вв. (Локк, Лейбниц, Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследование З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19—20 вв. сложилась особая наука о З. — семиотика (Пирс, Моррис, Соссюр, представители современного структура-

лизма). Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых знаковых), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре — неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Ч. Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Р. Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) — «простая общность, но некоторому свойству», ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи» (или в отношении, по Пирсу, «приписанного свойства»). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и математики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являясь собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и перекодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук. Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено прежде всего тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны. (См. также *Означивание, «Пустой знак»*.)

А. А. Грицанов

ЗНАНЕЦКИЙ (Znanietskij) Флорин Витольд (1882—1958) — польско-американский социолог, философ, культуролог. Учился философии и позже социологии в Кракове, Гнезно, Цюрихе, Париже. По окончании

учебы служил в разных организациях, ведающих делами эмиграции, где встретился с У. Томасом, который предложил З. совместное исследование «Польский крестьянин в Европе и Америке», (тг. 1—5, 1918—1920), ставшее классикой социологии. В 1917 З. был приглашен в Чикагский университет для чтения лекций. В 1920 избран на кафедру социологии Познаньского университета, здесь в 1920 создал Институт социологии, а с 1931 издает «Социологический вестник». Проводит ряд социологических исследований, в том числе и по этноидентификации белорусов. В Познани преподавал до 1939, в этом же году буквально за считанные дни до войны выехал в США, где в 1941 году получил гражданство. Преподавал в Иллиноиском университете до конца жизни. Основные философские сочинения: «Обоснование ценностей в философии» (1910), «Гуманизм и познание» (1912), «Культурные реалии» (1919). Значительные философские разделы имеются также в следующих работах З. по социологии: «Упадок западной цивилизации» (1921), «Законы социальной психологии» (1925), «Введение в социологию» (1934), «Метод социологии» (1934), «Современные люди и прежние цивилизации» (1934). Все творчество З. объединено стремлением к цельной, логической построенной системе, основой которой является теория ценностей. Основные категории его системы: вещи и ценности, а также их конкретизации: установка, норма, обычай, ритуал и т. д. Ценность является сложнейшим образованием, возникающим в результате взаимодействия представлений субъекта (личности) и объективной реальности, которая в ряде работ З. трактуется как творимая субъектом. В теории ценности важную роль играет концепция рациональности, а также вопросы генезиса ценности. Вещь и ценность выступают строительными лесами всей действительности, взаимопроникают друг в друга. Человек творит мир мышлением, выступающим в роли субъективно-творящего начала, в свою очередь конкретизируемым в деятельности. Ценность немислима вне категории исторического человека, личности, творца. Одно из основных требований научного анализа, по З., — принятие во внимание точки зрения действующих индивидов, их понимание ситуаций, в которые они включены. Многие идеи З. восприняты функциональным анализом в социологии.

Э. К. Дорошевич

ЗНАНИЕ — селективная (1), упорядоченная (2), определенным способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно З. определенными социальными субъектами и обществом в целом (6).

В зависимости от названных критериев З. может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное З. повседневной жизни и специализированное З. (научное, религиозное, философское и т. д.), а также «перекрывающее» границу уровней профессиональное и практическое З. различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личностном З. (и структурах личностного З., присутствующих в иных модификациях З., в частности, согласно Полани, — научном). Различают также структуры явного, предъявленного, рационально (или иным образом) оформленного (выраженного), и неявного (латентного) З., локализуемого в структурах накопленного социокультурного опыта и подсознании субъектов. Кроме того, в явном, как правило, специализированном, реже профессиональном (в некоторых случаях) практическом З. можно выделять «предметное», направленное на объекты, процессы, явления (как на уровне ситуативной данности, так и на уровне глубинных инвариантов) З. и метазнание (З. о З. и возможностях работы со З.). Особые знайивые практики, проникающие в метазнание, но иногда и в З. «предметное», презентуют методологию (З. о способах, методах, возможностях и целях получения З., а также о технологиях работы с ним) и рефлексия (философская, методологическая, деятельностная). Внутри философии оформились как самостоятельные дисциплинарные области: эпистемология («учение о З.») и гносеология («учение о познании»), на междисциплинарном научном уровне — науковедение и различные «метрии» (наукометрия, аксиометрия, искусствометрия и т. д.), внутри дисциплинарных типов З. (философия, наука, теология). На особый самостоятельный статус в этом отношении в настоящее время претендует методология, в частности, в лице системно-мыследательностной методологии (СМД-методология). Как особые виды сейчас стали рассматриваться мистическое З., «окультурное» З., «пара»-З. и т. д. В компаративистских кросскультурных исследованиях (эмпирической уровень); в работах Леви-Брюля, Леви-Стросса и др. (теоретический уровень); в концепциях Шпенглера, Тойнби, Данилевского и др. (на уровне философской рефлексии) была осмыслена ситуация наличия разных типов З. и разного «удельного веса» его видов, наличия разных типов технологий работы с З. и его «упаковки» в тех или иных культурах и в те или иные исторические периоды. Более того, была показана (начиная как минимум с неокантианства) неоднородность того же научного З., к которому постоянно апеллировала европейская традиция. В частности, было специфицировано

социокультурное З., в котором также была обнаружена его принципиальная плюралистичность (применительно к социологии эту ситуацию хорошо зафиксировал К. Штомпка в девизе: “Много социологий для одного мира”). Тем самым оказалась дискредитированной (под сомнение в иррационалистически и мистически ориентированных концепциях она ставилась и ранее) претензия европейского разума на его адекватное выражение прежде всего (или даже единственно) в рационалистически или эмпирически трактуемой науке как “подлинном”, “незатемненном” и т. д. З. “Традиционные” представления о З. подрываются и социокультурными реалиями “постиндустриального”, “информационного” и т. д. общества, превратившими знаниевые и образовательные практики, наряду с экономическими и политическими, в доминирующие, и поменявшими “режим” их производства и функционирования с академически-университетско-институционализированного на коммуникативный, а также поставившими вопрос о “техническом”, “искусственном” разуме. Тем самым возникла необходимость не только отказа от редукции З. исключительно к научному (и/или) философскому, но и потребности переопределения самого феномена З. в терминах разных типов “логик” и “рациональностей” с меняющимися реальными доминантами в конкретных исторических и социокультурных ситуациях. К настоящему времени обозначились основные векторы движения в этом направлении. 1) В современных теориях З. и образовательных (трансляционных) технологиях подвергнут критике принцип предметной фрагментации З. и его специализации по узким объектным областям. Показательно, что “дробление” З. ведет (в пределе) к утрате целостного видения отображаемых в З. областей и объектов, “неулавливание” глубинных оснований познавательной активности. Обозначена проблема “границы” допустимой специализации (например, в социологии, коль есть отношение социальных агентов друг к другу или к чему либо, нет принципиального запрета на возможность формирования новых социологических “дисциплин”) и комплексирования З. как по “горизонтали” (с иными специализированными его сегментами), так и по “вертикали” (надстраивание необходимых уровней концептуализации З.). В социологии, например, известно достаточно много схем уровневой организации З., в ней же был введен (Мертоном) сам термин “теории среднего ранга (уровня)”, наложившие, кроме всего прочего, методологические ограничения на возможность “бесконечного” продуцирования автономных предметных областей З. 2) Установлено “стирание” предмет-

ной специфики З. на более высоких концептуальных уровнях его организации, выраженность на них тенденций к интегрированию знаниевых систем (теорий и т. д.) в объемлющее целое, к междисциплинарному синтезу (появление социобиологии или социопсихолингвистики, например) и к комплексированию разнопредметного З. В рамках последнего предметная спецификация может быть истолкована как возможность смены точек зрения и преобразования одних форм З. в другие. Сам же предмет З. может тогда пониматься как видение объекта в свете сложившихся исследовательских установок в зависимости от массива уже накопленного З. Кроме того, в научном З. наработан ряд подходов, позволяющих анализировать внутри их методолого-теоретических установок разные предметные области (семиотический, системный, деятельностный, структурно-функциональный и т. д.). 3) Представления о методологической функции З. и о методологическом значении более концептуализированных уровней З. по отношению к более низким уровням его организации дополняется (или вытесняется) пониманием методологии как типа вне- и надпредметного З., формируемого за пределами собственно науки (реже, и философии, если последняя сама при этом не истолковывается как методология). З. лишается статуса самоценности как конечной цели познания, актуализируются представления о З. как предпосылке (задаваемое видение) и как средстве (методическо-процедурная компонента) познания. Ставится вопрос о релевантности З. как продукта проблемным полям и ориентациям действующих субъектов. Содержание З. непрерывно проблематизируется, критерияльно З. нормативизируется и технологизируется. 4) Дискредитируются представления о З. как продукте, получаемом в режиме открытия (“изобретения”), что абсолютизировало статичность и замкнутость знаниевых систем. Акцентируются предзаданность (“организованность”) продуцируемого З., его динамичность и открытость в другие практики, возможность переинтерпретации. Наряду с фактическим, теоретическим, методологическим как особый тип начинает рассматриваться З. проблемное, а проблематизация исходных онтологических оснований истолковывается как “привычный режим” работы со З. (СМД-методология и др.). 5) Иными становятся и представления о способах и механизмах изменения знаниевых систем. Пионерскими в этом отношении явились концепции Куна о парадигмальной организации З. и различных версии (в том числе и Куна) “научных революций”, поставившие под вопрос кумулятивную схему “накопления” З. Важны в этом отношении разработки социологии науки (и наукометрии) о механизмах “запрета на повтор (плагиат)”,

“приоритетности (первенства)” и “публикации”, а также культурологии о механизмах с аналогичными “организующими” изменениями функциями в других типах З. и культурах. В семиотике предложен механизм “сдвига значений”: “новый смысл” в системе З. понимается как зафиксированный в данном результате сдвиг значения в некоторой группе предшествующих результатов (при этом вероятность признания нового результата тем меньше, чем более инновационно предлагаемое). 6) В культур-социологии, культурологии, педагогике, коммуникативистике и некоторых других дисциплинах разработаны новые способы и технологии трансляции (передачи) З. При этом З. истолковывается как сокращенная через обобщение и типизацию для целей трансляции запись видов социально необходимой деятельности (Петров). Проблемой в этом случае является фрагментация наличных массивов З. в конкретные сегменты деятельности и для конкретных субъектов (индивидов), также как и обратный процесс интегрирования “фрагментов” в целостность. Дополнительная задача — институциональное обеспечение этих процессов. 7) Анализ логико-гносеолого-эпистемологических форм З. дополняется анализом интрасубъективных механизмов обеспечения присутствия З. в актуальном опыте (практиках) в мотивационном, операциональном, коммуникативном аспектах. Выявляется зависимость требований к З. и его параметрам в различных режимах работы с ним (моно-, диа-, полилог; “Я-Я”, “Я-Он”, “Я-Ты” типы отношений и т. д.). Специально в разных вариантах разрабатываются концепции З. как результата разноорганизованных дискурсов. 8) Особый пласт анализов о З. представляют его трактовки как знаковых, текстовых, языковых, категориально-семантических, праксеологических и т. д. организованных, вписывающих знаниевые системы в “смысловую рамку” культуры. Независимо от теоретико-методологических (парадигмальных и дисциплинарных) ориентаций и конкретных задач подобных анализов, речь в них (эксплицитно или имплицитно) идет о конституировании З. как системы значений или способов кодирования в контекстах форм семантизации реальности и в ценностно-символически-смысловых и нормативно-регуляционных системах культуры, образующих ее “язык”. При этом под языком культуры может пониматься система отношений, устанавливающая координацию ценностно-символически-смысловых форм для данного типа мышления; это такая система отношений, в которой организуются все смысловые конструкции — восприятия, представления, образы понятия и т. д. Таким образом, З. анализируется в своих семантических, синтаксических и прагма-

тических модусах. 9) Еще одно направление, проблематизирующее сложившиеся представления о З. и способах работы с ним, — это исследование природы, характера, типов, способов получения З. в их (не) зависимости от “ментальностей”, организованности мышления, механизмов и форм осознания (неосознания) З., а также их (не) выраженности и (не) закреплённости в стилях мышления. И “оборачивание” этих зависимостей — влияние сложившихся знаниевых систем, их типов, способов, уровня (не) структурированности З. на способы организации мышления, характер и механизмы познавательной деятельности в целом. В этом отношении наработаны схемы влияния З. на “замыкание мышления на себя”, т. е. на утверждение собственной самодостаточности. 10) Сформирована исследовательская установка на работу не только со З., но и с таким концептом, как “незнание”. Если в классических подходах незнание трактовалось как “несовершенство” З., как то, что требует своего перевода в З., то в ряде современных концепций обнаружение незнания понимается как необходимое познавательное действие, выявляющее области проблем (основа проблематизации), устанавливающее границы возможной работы с имеющимся З. (уровень притязаний), ориентирующее, направляющее и стимулирующее познание (предпосылка З., задающая видение), обнаруживающее феномены замыкания мышления на себя и требующие открытия знаниевой системы, ее динамизации. Таким образом, будучи направленным на получение нового З., незнание всегда описывается в терминах существующего З., являясь его неотъемлемым дестабилизирующим компонентом. 11) Наконец, принципиальные выводы для понимания З. следуют из анализ взаимотношений специализированного (научного) и повседневного (обыденного) уровней З., проделанных прежде всего феноменологической философией и социологией, и механизмов взаимопонимания между носителями разных знаниевых систем как внутри одной культуры, так и в межкультурных взаимодействиях, всесторонне разрабатываемых в культурной антропологии и этнометодологии.

В. Л. Абушенко

ЗНОСКА Ян (1772—1833) — философ и политэконом. Происходил из шляхетской семьи с Гродненщины. Учился в Главной школе Великого княжества Литовского (ВКЛ) — Виленском университете у Т. Гусаржевского, М. Вольского, Ж. Жилибера, И. Стройновского, слушал лекции Г. Форстера. После окончания университета был адъюнктом философии, потом преподавателем политэкономии. З. был первый, кто возродил преподавание философии в Виленском университете после от-

мены этого предмета. С 1810 — профессор и заведующий кафедрой. Преподавание велось, по-видимому, на основе “Логики” Кондильяка, переведенной, адаптированной и отрецензированной в качестве учебника З. Комментарии свидетельствуют о просветительской позиции переводчика. Впоследствии, возглавляя кафедру политэкономии, З. пропагандировал идеи Смита. В 1811 издал “Науку политической экономии”, в 1816 — “Исследование по политической экономии, ее истории и системе”. Принял также участие в переводе Статута ВКЛ 1588 года на русский язык.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО ПОВЕДЕНИЯ — по Эриксону, люди, включенные в процесс межличностного взаимодействия, должны руководствоваться его императивным правилом: “Поступай по отношению к другому так, чтобы это могло придать новые силы другому и тебе”. Традиционная формула гласила: “Относись к другим так, как ты хотел бы, чтобы другие относились к тебе”. Содержательно З. П. П. изоморфно категорическому императиву Канта и генетически восходит к моральным максимам классической античной культуры.

В. И. Овчаренко

ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (1863—1941) — немецкий экономист, историк, социолог, философ культуры. Ученик Г. Шмоллера. Придал широкую распространённость термину “капитализм”. С 1890 профессор в Браслау (ныне Вроцлав), с 1904 — в Берлине. Основные сочинения: “Социализм и социальное движение в XIX веке” (1896), “Современный капитализм” (1902), “Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека” (1913), “Торговцы и герои” (1915), “Будущее капитализма” (1932), “Немецкий социализм” (1934) и др. Первоначально З. испытал влияние идей Маркса, в дальнейшем отошел от марксизма. Основная тема творчества З. — социально-экономическая история капитализма. Стремясь на основании методологии Баденской школы неокантианства раскрыть предпосылки капитализма, механизм его зарождения, динамику и возможные перспективы капиталистического общества, З. использовал понятие “дух капитализма”. Наличие “духа капитализма” (стремления к наживе, к деньгам) генетически и каузально предпосылается З. возникновению специфической капиталистической хозяйственной системы, которое, однако, зависело, по его мнению, также от констелляции ряда иных факторов. “Дух капитализма”, по З., находит свое воплощение в социальном типе “буржуа”, имеющем “предпринимательскую” (“активно-овладевающую”) и “мещанскую” (“пассивно-

накопительскую”) ипостаси. Конечным основанием “духа капитализма” З. считает биологические характеристики (“кровь”), присущие некоторым народам; в то же время его развертывание и степень проявленности зависит от влияния ряда моральных сил и социальных условий. Уникальность капитализма как явления западноевропейской истории определяется, по мысли З., тем, что каждый из множества факторов, вызвавших его к жизни, являлся необходимым. Но, будучи сформированной, капиталистическая система обретает независимую динамику, направленную от “души” (зависимости от индивидуального начала) к “духу” (отчужденно-безличному характеру капитализма). Коренным отличием капитализма от докапиталистических форм экономической жизни является, с точки зрения З., ориентация не на потребление, а на прибыль. З. не исключает, что иссякание импульса стремления к прибыли, нарастание “старческих” тенденций может привести к уходу капитализма с исторической сцены. З. занимался также разработкой методологии социальных и экономических наук. Неокантианское видение исторических процессов и явлений, согласно З., не исключает возможности и правомерности их анализа с точки зрения повторяемости. Сама уникальность тех или иных процессов и явлений, по З., может быть прояснена только на основе выявления их общих составляющих. Так, исследованию хозяйственной истории капитализма отдельных европейских народов З. предпосылает выявление общеевропейских экономических тенденций. Данный подход предполагал обоснование “духовного анализа” фактическим материалом, соединение теории с эмпирическими данными, т. е. определенную “социологизацию” хозяйственной истории. Социологию З. трактовал в широком и узком значениях. Социология в широком смысле, по его версии, суть познание человеческого общежития (культуры, истории) как состоящего из поступков, обусловленных чужим поведением. Социология же в узком смысле, или “научная”, подразделялась З. на “психологическую” (естественную науку, изучающую элементарные составляющие взаимодействия индивидов в рамках культуры) и “ноологическую” (дисциплину, изучающую культуру как духовную целостность). В ходе своей теоретической эволюции (см. переработанный вариант “Современного капитализма”, 1916) З. воспринял концепцию “идеальных типов” М. Вебера. З. трактовал идеальные типы как изображения фрагментов социальной реальности, дающие возможность синтетического связывания их в обобщенную картину. В свое время

созданная З. концепция капитализма была достаточно авторитетной и повлияла на развитие социологии и экономики 20 в., в том числе в некоторой степени на работы самого М. Вебера. Однако в дальнейшем бесперспективность вульгарно-биологизаторских и узкоэкономических трактовок обусловили падение интереса к работам З.

М. Н. Мазаник

ЗОРОАСТРИЗМ (ПАРСИЗМ) — дуалистическая религия, сформировавшаяся на территории Древнего Ирана (Персии) — отсюда “парсизм” — в 7—6 вв. до н. э. на основе маэзидизма. Основателем ее считается пророк Заратустра (древнегреч. Зороастр, иран. Зардушт), которому приписывается авторство “Гат” — самой древней части священной книги З. и маэзидизма — Авесты. Главное в З. — учение о постоянной борьбе в мире двух противоположных начал: добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти. Положительные начала олицетворяет светлое божество Ахурамазда, отрицательные — темное божество Анхра-Майнью — сыновья “Бесконечного времени” — бога Эрвана. З. признает человека личностью, способной своей активностью влиять на торжество мировой справедливости. З. присуще эсхатологическое учение о конце мира, о посмертном воздаянии сторонникам Ахурамазды, о страшном суде над его противниками, о воскрешении мертвых, о рождении девой грядущего спасителя. Приверженцы З. в обрядах почитают четыре элемента Вселенной: воду, огонь, землю, воздух. До наших дней сохранился специфический обряд погребения: трупы размещают на нескольких ярусах так называемой “башни молчания” — дакмы, где их поедают птицы, после чего оставшиеся очищенные кости сыпаются в глубокий колодец в центре башни. Этим самым “нечистый” труп не соприкасается с “чистыми” стихиями. В храмах З. горит вечный огонь. З. оказал большое влияние на манихейство, митраизм, иудаизм и христианство. В настоящее время З. сохраняется в форме парсизма, в котором наряду с дуалистической идеей развились и представления о едином всемогущем Боге.

А. А. Круглов

И

ИБН РУШД или Ибн Рошд (латинизированная транскрипция — Аверроэс) Абу-л-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126—1198) — арабский философ средневековья, живший в Испании в период Кордовского халифата. Не порывая с исламом, развивал

в комментариях к трудам Аристотеля его материалистические идеи о вечности и несотворенности материи и движения, выдвинул идею абстрактного мирового разума (нуса) как единой безличной субстанции, общей для всех людей и воздействующей на отдельные души извне. На этом основании И. Р. отрицал бессмертие индивидуальной души и загробную жизнь, а бессмертным считал человечество в целом. Был одним из создателей учения о “двойственной истине”, стремясь этим самым освободить науку и философию от контроля религии. Учение И. Р. (аверроизм) преследовалось не только мусульманской, но и христианской ортодоксией. Комментарии И. Р. к сочинениям Аристотеля способствовали ознакомлению европейских мыслителей с античной философией. Взгляды И. Р. оказали большое влияние на развитие свободомыслия.

А. А. Круглов

ИБН СИНА (латинизированная транскрипция — Авиценна) Абу Али Хусейн ибн Абдаллах (ок. 980—1037) — среднеазиатский ученый, философ и врач. Жил в Бухаре и Иране. Оставаясь приверженцем ислама, он сыграл большую роль в распространении философского наследия античного мира, много сделал для утверждения рационального мышления и пропаганды естественно-научных знаний. Будучи сторонником учения Аристотеля, И. С. иногда отступал в сторону неоплатонизма. Развивая логику, физику и метафизику Аристотеля, И. С. признавал вечность материи, рассматривал ее как причину единичных вещей, выступал против суеверий. Мир, по учению И. С., возникает путем эманации из божества в силу непреложной необходимости, а не по божьей воле. Мир материален и вечен как и сам Бог. В природе все причинно взаимосвязано, миру присуща естественная закономерность. И. С., хотя и признавал существование Бога, но расхохотался с некоторыми догматами ислама, за что заслужил репутацию вольнодумца и преследовался мусульманским духовенством. Основное сочинение И. С. “Книга знания” содержала краткое изложение его взглядов.

А. А. Круглов

ИБН ХАЛЬДУН Абд ар-Рахман Абу Зейд (1332—1406) — арабский государственный и общественный деятель, историк культуры, социальный философ, разрабатывавший также и проблемы философии истории. Нередко именуется “арабским Марксом”. Главные произведения: “Всемирная история”, “Введение в философию истории”, многотомная “Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им могущественных народов”. И. Х. стремился осмыслить циклы общественного развития в качестве предмета самостоятельной социальной дис-

циплины. Рассматривал циклы подъема и упадка цивилизации в процессе смены поколений, влияние климата на человека, рассуждал о причинах возникновения государств, их процветания и падения. В рамках своей версии об историческом круговороте цивилизаций И. Х. придавал особое значение географической среде и социально-экономическим факторам их эволюции. Уровень развитости культуры и характер правления в государстве, по И. Х., обусловлены уровнем общественного разделения труда и сопряженной с ним степенью солидарности подданных и правителей.

А. А. Грицанов

ИВАНОВ Порфирий Корнеевич (1898—1983) — русский мыслитель, создатель одной из наиболее эффективных оздоровительных систем 20 в., сопряженной с рядом оригинальных философских идей. Главной целью учения И. выступила традиционная для русского космизма и мистицизма в 20 в. попытка преодоления несовершенства физической природы человека. Учение И., излагаемое им в акцентированно доступной и предельно конкретной манере, нередко ассоциируется с рядом воззрений китайских даосов. Смыслом самосовершенствования человека, по И., является обретение им гармонии с природой, физическое и нравственное здоровье, могущие в конечном счете результатиться в телесном бессмертии индивида. Прохождение нарастающих по сложности этапов процесса направляемой эволюции человека подразумевает достаточно суровую аскезу, значительную решительность и силу воли, сочетающихся, тем не менее, с традиционно быстрыми и эффективными результатами преодоления хронических и неизлечимых болезней. Методика И. состоит, в частности, в процедурах полного “погружения” в энергетику “трех живых тел природы” — земли, воздуха и воды. Соприкосновение с оздоравливающими стихиями обеспечивается, согласно И., купанием в холодной воде дважды в день в любую погоду, хождением босиком по росе и по снегу, практически полным отказом от ношения одежды в любой сезон, отказом от алкоголя и курения, воздержанием (после соответствующей подготовки) от пищи и воды на срок до 30 дней подряд. Согласно И., “мы заразились — убиваем природу, а она нас. Мы ее оружем, а она нас — естественно. У нас нету сил защитить себя. Поживем и умираем... Это можно сжить путем сознания”. Оздоровляющие процедуры физиологического порядка дополняются И. определенными нравственными максимами. По мнению И., недопустимо отделение мысли от дела, “само главное — делай!”. Желательно здороваться со всеми везде и всюду. Необходимо помогать всем, особенно больным, бедным и нуждающимся. По И., цивилизация деформирует

природу человека: "...человек сам виноват, сам создал зависимость... зависимость учит любить только приятное, теплое, уютное... Спокон веков... ищем по природе жизнь и продолжение, а наткнулись на смерть". По глубокой внутренней убежденности И., необходимость для людей есть, одеваться, иметь жилище и т. п. продуцирует еще более ужасающую зависимость — обреченность трудиться. А "человек в труде сам себя изнашивает прежде времени, в нем человек теряет свои силы, а накапливает — усталость...". Труд замещает то драгоценное время жизни, которое можно было бы посвятить самосовершенствованию, закаливанию организма, гармоническому контакту с природой. (По всей видимости, акцент мысли И. — в обосновании не столько от самого труда, сколько от зависимости от него — по аналогии с "недеянием" в даосизме.) Призывая к уравниванию зарплат людей, к отмене смертной казни, телесных наказаний, практики тюремного заключения, став культовой фигурой для десятков тысяч людей в СССР эпохи социализма, И. неизбежно вступал в определенную оппозицию коммунистическим властям. Даже наличие официальной справки советского правительства о том, что И. проводит над собой санкционированный эксперимент по выяснению резервных возможностей человеческого организма, не убергло его от репрессий: на протяжении 1935—1975 И. провел 12 лет в заключении или в условиях принудительного больничного лечения.

А. А. Грицанов

ИВАНОВСКИЙ Владимир Николаевич (1867—1931) — русский и белорусский философ, историк философии, психолог. Предки И. происходят из Беларуси. Учился в Московском и Петербургском университетах. С 1899 приват-доцент Московского университета, с 1904 — Казанского, ректор Самарского (1920—1921) университета. Профессор Белорусского государственного университета с 1921 по 1927. Круг интересов достаточно широк: от мистики средних веков до современной психологии и гносеологии. Активно сотрудничал в журнале "Вопросы философии и психологии", где опубликовал: "Ложные вторичные ощущения" (1893); "К вопросу об апперцепции" (1897); "К вопросу о самообразовательном движении" (1898); "Очерк жизни и деятельности Н. Я. Грота" (1900) и др. Автор большого количества статей в журналах (особенно по проблемам педагогики и образования). Солидная философская работа, содержащая результаты докторской диссертации И.: "Ассоционизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование, часть 1" (1909). Издал ряд учебников: "Психология. Курс лекций, читанный в 1897—1899 на женских педагогических курсах" (1899);

"Введение в философию. Курс, читанный в Императорском Казанском университете и на Казанских Высших женских курсах" (1908). Переводил: Милля, Джемса, Фр. Паульсена, М. Ферворна, Чаадаева ("Апология сумасшедшего" и "Философические письма" с фр.). В период работы в Белорусском государственном университете написана монография: "Методологическое введение в науку и философию" (1923). Исследования творчества И. весьма скромны, а прижизненные критические публикации односторонне пристрастны. Философские и психологические взгляды И. шире определения — позитивизм английского типа, ему приписываемого. И. относится к тому поколению философов в России и Беларуси, которые внесли значительный вклад в философско-психологическое образование в этих странах, активно участвовали в просветительском движении и поисках моделей гуманитарного образования. Основной круг интересов И. связан с ассоционизмом в европейской науке и философии. И. во многом преодолел круг идей позитивизма и выдвинул ряд положений, скорее относящихся к "глубинной психологической" и исторической социологии. В трактовке путей развития науки и философии И. выдвигает многофакторные схемы, в известном отношении предшествующие Бостонской школе (Куну и др.).

Э. К. Дорошевич

ИГРА — разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду возможность самореализации, выходящей за рамки его актуальных социальных ролей. И. — одно из ключевых понятий современной культурологии. В широкий научный обиход вошло в значительной степени благодаря классической работе Хейзинги "Homo Ludens" (1938). Современный интерес к проблеме игрового элемента в культуре обусловлен характерным для гуманитарной мысли 20 в. стремлением выявить глубинные дорефлексивные основания человеческого существования, связанные с присущим лишь человеку способом переживания реальности. И. при этом трактуется как форма существования человеческой свободы (Сартр), высшая страсть, доступная в полной мере лишь элите (Ортега-и-Гассет), самоценная деятельность, вовлекающая индивида в свою орбиту как "превосходящая его действительность" (Гадамер). И. — многогранное понятие, обозначающее как особый адогматичный тип миропонимания, так и совокупность определенных форм человеческой деятельности. Классификация последних предполагает выделение: состязаний; И., основанных на имитации, подражании (театр, религиозные ритуалы, и т. п.);

азартных И. с вероятностным исходом (лотерея, рулетка, карты); продуктивной И. человеческого воображения. Высшая ценность И. — не в результате, а в самом игровом процессе. В любой разновидности И. присутствуют в различном соотношении два первоначала. Первое из них связано с острыми эмоциональными переживаниями игроков и наблюдателей, достижением возбужденно-экстатического состояния; второе, напротив, рационально по своей природе, в его рамках четко определяются правила И. и строго требуется их соблюдение. Нарушение правил ведет к исключению из данной И. Система правил создает специфическое игровое пространство, моделирующее реальность, дополняющее ее или противостоящее ей. В процессе И. возникают "иные миры", лишające ореола сакральности наличное положение дел, парадоксально сочетающие воспроизведение актуальных стереотипов культуры (и их усвоение в процессе И.) с их ироническим, "игровым" переосмыслением. В системе культуры И. выполняет ряд функций. Она служит одним из средств первичной социализации, способствуя вхождению нового поколения в человеческое сообщество. И. также является сферой эмоционально насыщенной коммуникации, объединяющей людей с различным социальным положением и профессиональным опытом. Кроме того, пространство И. сохраняет и воспроизводит архаичные навыки и ценности, утраченные с ходом времени свой первоначальный практический смысл. И. имеет немалую ценность и в качестве элемента творческого поиска, высвобождающего сознание из-под гнета стереотипов, она способствует построению вероятностных моделей исследуемых явлений, конструированию новых художественных или философских систем или просто спонтанному самовыражению индивида. Любая инновация в культуре первоначально возникает как своеобразная И. смыслами и значениями, как нетривиальное осмысление наличного культурного материала и попытка выявить варианты его дальнейшей эволюции. И. умирает, когда исчезает грань условности и жизни. При этом возможны как вторжение реальности в мир грез, подменяющее "магическую реальность" примитивной прагматикой, так и экспансия умозрительных построений в реальную действительность, мистифицирующая практический опыт и подменяющая рациональные программы деятельности отвлеченными лозунгами и несбыточными обещаниями. Произвол воображения, покинувшего четко обозначенные границы пространства И., порождает, наряду с другими проблемами, рискованные социальные экспери-

менты и одержимое мифотворчество. (См. также Надежда, Язык искусства.)

М. Р. Жбанков

ИГРА СТРУКТУРЫ — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая парадигмальную установку постмодернизма на видение предмета в качестве находящегося в процессе самоорганизации. Данная установка постмодернизма является спецификацией общей установки современной культуры, демонстрирующей — как в естественно-научной, так и в гуманитарной областях — глобальный поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (в диапазоне от понимания элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике — до эксплицитно сформулированной концепции самоорганизации в синергетике; и от идеи аутокреативности объекта в концепции “хьюбрис” — до радикального отказа от традиционной онтологии в неклассической философии — см. Онтология, Метафизика, Постметафизическое мышление, Хьюбрис). В силу этого постмодернистская презумпция И. С. во многом может быть поставлена в соответствие с парадигмальными ориентациями современного естествознания (см. Синергетика). В контексте концепции самоорганизации рассматриваемая предметность предстает как нестабильная (неравновесная) среда, любые версии структурного конфигурирования которой выступают принципиально неатрибутивными в содержательном смысле и принципиально нефинальными и переходными — в смысле своего статуса (диссипативные структуры в синергетике, например). В терминологическом пространстве постмодернизма указанная парадигмальная установка выражает себя в переориентации с понятия “структура”, фиксирующего стабильную гештальтную определенность объекта, на концепты, выражающие идею организационной нестабильности последнего: в системе номадологии (см. Номадология) — это концепт “ризомы” (Делёз, Гваттари), перманентная изменчивость семантических “плато” которой позволяет говорить о ней как о принципиально аструктурной и подвижной форме организации (см. Ризома); в постмодернистской текстологии — концепт “структуриации” (Р. Барт), выражающий сугубо процессуальный и не результирующий в стабильной структуре характер конфигурирования текстовой среды в процессе означивания (см. Текстовый анализ, Означивание, “Пустой знак”), в шизоанализе — концепт “шизопотоков” (Делёз, Гваттари) как принципиально спонтанных и не складывающихся в определенную организацию

(см. Шизоанализ, “Машины желания”), etc. Введенное в этом контексте Деррида понятие “И. С.” может рассматриваться как наиболее общая понятийная структура категориального характера для выражения специфики гештальтных характеристик самоорганизующейся предметности. Постмодернистской концепцией хоры (прежде всего, в дерридианской ее интерпретации — см. Хора) фиксируется, что, по словам Деррида, “в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос”, а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально игровой характер (“скрывает игру”). Как и в современном естествознании, идея И. С. в постмодернистской философии семантически сопряжена с отказом от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней по отношению к рассматриваемой предметности причиняющей детерминанты (см. Автор, Анти-Эдип, Неодетерминизм, “Смерть Автора”, “Смерть Бога”), а также с отказом от презумпции центра (см. Ацентризм): “всегда считалось, что центр, который уникален уже по определению, представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой; ...функцией этого центра было не только ориентировать, балансировать и организовывать структуру — естественно, трудно себе представить неорганизованную структуру, — но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем называть свободной игрой структуры” (Деррида). Центр в этом контексте рассматривается как своего рода внутренний (но принципиально не имманентный по отношению к рассматриваемой предметности) репрезентат внешнего причинения: “центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой, и в то же время само избегает структурности. ...Центр парадоксальным образом находится внутри структуры и вне ее. Центр находится в центре целостности и однако ей не принадлежит” (Деррида). Фиксация в содержании понятия “И. С.” принципиально игрового характера того процесса, который может быть обозначен как нефинальное гештальтное варьирование самоорганизующейся предметности, выражает ориентацию постмодернистской философии на принятие идеи нелинейной (и, следовательно, флуктуационной) природы данного процесса, что влечет за собой признание невозможности однозначного прогноза относительно его эволюционных перспектив. Рассматриваемая парадигмальная установка с неизбежностью приводит и к переориентации с идеи “точного” предвидения будущих состояний и форм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элемен-

тарных частиц; развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о “статистической антропологии” наряду со “структурной” и т. п.). И как синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризующиеся таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятное прогнозирование будущих состояний системы, так постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем. В качестве примера может быть приведено трактовка Делёзом такого феномена, как “тело без органов”: последнее интерпретируется как обладающее “лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации” (см. Тело без органов). Невозможность невероятного прогноза относительно И. С. оценивается постмодернизмом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности: “неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествования” (Р. Барт). Соответствие этому основе своей когнитивной стратегии постмодернизм усматривает в необходимости “покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия” (Делёз). (См. также Ацентризм, Неодетерминизм, Номадология.)

М. А. Можейко

ИДЕАЛ (греч. idea — образец, норма) — идеальный образ, имеющий нормативный характер и определяющий способ и характер поведения, деятельности человека или социальной группы. В мировоззрении людей регулирующая функция И. в отношении поведения раскрывается в форме нравственного, правового кодекса правил, законов, примеров; в отношении деятельности — в форме выбора цели. Наличие И. в мировоззрении связано с особым состоянием эталонности сознания, предполагающим не только принятие идеи или чьего-то поведения, деятельности, творчества в качестве образца, а наличие убеждений, абсолютной веры в правоту избранных идей. Многообразие форм активности человека, жизнедеятельности создает ситуацию, когда у одного и того же индивида может быть несколько И., отражающих основную круг его интересов,

активности (общественный, эстетический, нравственный, научный, религиозный и др.). Общественный связан с выбором мотива, оправдывающего напряжение сил и энергии многих людей ради достижения определенных социальных и политических целей. Так, в европейской традиции, начиная с Платона, сосуществует устойчивое представление об идеальном государстве. С организующей функцией И. для достижения коммунизма как определенным образом структурированного и трансформированного общества связывал надежды марксизм. Не меньшую роль в истории играл И. единого национального государства (в странах Западной Европы 18—19 вв.; Восточной — 20 в.). В ряде стран мира используется И. исламского государства. С точки зрения внутренней организации государства в мире конкурируют два основных И. — демократии и сильной власти. Эстетический И. отражает стремление человека к прекрасному, связанные с ним представления о путях творческого раскрытия в искусстве предмета наблюдения (внешняя природа, человек в его данности через внешние атрибуты — тело — и внутренний мир). Нравственный И. задает модель поведения в большинстве жизненных ситуаций и включает аспект сравнения (добро и зло). В мировой культуре неоднократно предпринимались попытки специально разработать нравственный И. — от первых кодексов возникшей в античности концептуальной этики до “морального кодекса строителя коммунизма”. Однако не все они подкреплялись практикой, не всегда получали общественное признание. Религиозный И. непосредственно связан с нравственным, поскольку задает определенное видение человека, его действий. Научный И. представлен определенной совокупностью исторически варьируемых принципов, выступающих в качестве оснований научного поиска (этикет научной деятельности). Личный И. своим наличием в культуре фиксирует ценность индивидуального бытия, а также задает путь его раскрытия через самовоспитание, соучастие других людей в судьбе Я (воспитание). Он имеет самые разные ориентации — от общественно-значимых до личностно-интимных. Проблема соотношения индивидуального и коллективного (формально признаваемого официально в данном обществе) И. достаточно сложна и актуальна для многих культур — например, такие явления, как нежелание участвовать в выборе коллективного И. (аполитичность, асоциальность, бездуховность). Феномен И. стал предметом осмысления в философии достаточно поздно. Впервые в теорию это понятие ввел Кант. По Канту, И. не может быть сформирован вне целеполагания, он возможен лишь применительно к явлениям, которые

могут быть конституированы в качестве цели. Поскольку достижение цели лишает И. статуса существования, постольку он, по мнению Канта, реализует себя как “идея” исключительно регулятивного порядка. Единственной сферой, где воплощение И. является возможным, выступает, согласно Канту, искусство, где И. обретает онтологический статус прекрасного. Гегель определяет И. как наглядно созерцаемый образ цели, а достижение последней — как подчинение “эмпирического действительности” Абсолютному Духу.

А. И. Лойко

ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ ОБЪЕКТ — понятие методологии науки, раскрывающее специфику построения и функционирования теоретического и эмпирического знания. Обозначает мысленную конструкцию, которая создается посредством идеализации и связано с введением в содержание образуемого понятия признаков, в принципе не могущих принадлежать его денотату (отсутствие размеров у такого И. О., как “математическая точка”, например, или отсутствие трения при движении по “абсолютно гладкой поверхности”). Мысленный эксперимент над И. О. и их системами позволяет зафиксировать закономерности, недоступные при изучении реальных объектов в многообразии их эмпирических свойств. Развитие представлений об И. О. в той или иной науке свидетельствует об определенном уровне ее теоретичности, выявленности эмпирического арсенала средств познания. Если в геометрии, физике применение И. О. в основном сформировано, то в науках социогуманитарного цикла оно фактически берет свое начало с рубежа 19—20 вв. Большой вклад в развитие этой тенденции внесли работы М. Вебера, в которых дается представление об идеальном типе — теоретической мысленной конструкции, необходимой науке как масштаб, с которым можно соотнести реальность. Тенденция развития науки такова, что И. О. разной степени общности все чаще применяются в процессе познания, актуализируя методологические проблемы обоснования их статуса и функций.

А. И. Лойко

ИДЕАЛИЗМ (фр. *idealisme* от греч. *idea* — идея) — термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций, ориентированных в интерпретации мироустройства и миропознания на семантическое и аксиологическое доминирование духовного. Первое употребление термина И. — в 1702 Лейбницем при оценке философии Платона (в сравнении с философией Эпикура как материализмом). Распространение получает в конце 18 в. после эксплицитной постановки в рамках французского материализма так называемого “основного вопроса философии” как вопроса о соотноше-

нии бытия и сознания. Классическая формулировка этого вопроса принадлежит Гегелю: по его определению, при разрешении противоположности между бытием и мышлением философия “распадается на две основные формы разрешения этой противоположности — реалистическую и идеалистическую”. Историко-философской традицией задан ряд классификационных дихотомических оппозиций внутри И. как целого, не складывающихся, однако, в системную типологию на едином основании: объективный и субъективный И. (в зависимости от того, абстрактно безличное или индивидуально-личное сознание выступает предметом его рассмотрения); монистический и плюралистический И.; И., ориентированный на панлогизм или на волюнтаризм; на рационализм или на иррационализм; и т. п. В концептуальной форме позицию И. впервые выразил Платон, в частности, в философской концепции мира идей, эйдосов как идеальных образцов вещественно-чувственных предметов. Оценивая статус феномена философского И. в европейской культуре, можно с равной степенью правомерности утверждать, что, с одной стороны, И. является рафинированно специфическим выражением сущности европейского рационализма, а с другой — наличие идеалистической традиции является основанием оформления европейского интеллектуализма. Вместе с тем, формирование данного направления в философской и культурной традиции Европы связано далеко не только с интеллектуалистскими установками и восходит к трансформации содержания архаической картины космогенеза в мифе в ходе культурной эволюции. Исходная культурная модель космогенеза, представленная в архаическом мифе, характеризуется антропоморфизмом и трактует возникновение мира как его порождение (греч. *genesis* означает “рождение”, а *phusis*, как и рус. “природа”, также этимологически связана с глаголом “родить”). Ранние мифы интерпретируют креационный процесс как результат сакрального брака, а космические прародители отождествляются соответственно мать — с землей, а отец — с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр — в скандинавской и т. д. Мужское божество выступает, как правило, в качестве громовержца (молния является традиционн фаллическим символом), а сакральный брак передается как молния, бьющая в гладь вод. Данная оппозиция (отнесение мужского начала к небу, а женского — к земле) носит сугубо пространственно-топографический характер (и если, например, в египетской культуре типовой является обратная эротическая позиция, то, соответственно, и в мировой мифологической модели муж-

ское, отцовское божество Геб идентифицируется с землей, а “изогнувшаяся над ним луком” материнская богиня Нут — со звездным небом). Иначе говоря, пространственные полюса выделенной оппозиции изначально топологичны и не несут в себе аксиологического содержания. Сакральный брак неба и земли мыслится как их исходное вечное слияние, и их разделение, т. е. введение между ними опосредующего звена (пространства) интерпретируется как организация, оформление мира. Вместе с тем это опосредование амбивалентно: пространственное отделение неба и земли друг от друга только и делает возможным их последующее брачное соединение, т. е. пространство занимает центральную семантическую позицию в креационных мирах, выполняя функцию сохранения статуса упорядоченности мира, поддержания космической структуры. Одним из важнейших моментов оформления мироздания является воздвижение между землей и небом вертикали, выступающей, как правило, в виде мирового древа. Эта мифологема практически организует космологический мир: по вертикали посредством древа осуществляется дифференциация трех мировых зон (небо-крона, земля-корни и опосредующее пространство — три шага Вишну), а по горизонтали — отграничение космоса от хаоса. Мировое древо, с одной стороны, является фаллическим символом (явалос Урана, например) и в этом плане относится к небу, с другой — символ древа связан с женским началом: дева в стволе (египетская сикомора, рождение Адониса из дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит шумерской мифологии). Поэтому, разделяя в качестве опоры небо и землю, дерево одновременно и символизирует собой их брачное соединение, — тем более, что одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания — путешествия шаманов или фабульных героев на небо по дереву. Описанные структуры космогенеза выступают материалом для переосмысления в античной философии: например, пульсации последовательно сменяющих друг друга Филлии и Нейкоса у Эмпедокла как семантическое тождество брачного соединения и разделения земли и неба, равно имевших в мифе креационный смысл. Выстраивая свою космогоническую концепцию, Платон также во многом опирается на антропоморфный генетизм, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта “то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а — промежуточную природу — ребенку” (Тимей, 50).

(Ср. с раннебуддистским: “если бы... сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяты в материнском лоне имени и форма?”) Однако переход от хтонической мифологии эпохи матриархата к патриархальному эпосу обусловил существенный сдвиг семантических и аксиологических акцентов мифа. Центральной фигурой мифологии становится не богиня-мать (Рея, Кибела, Астарта и т. п.), а мужчина — герой-цивилизатор, субъект преобразующей деятельности (что соответствует переходу от земледелия к ремеслу); происходит выдвигание на передний план единого мужского божества как главы пантеона и дифференцирующее дробление образа Великой Матери на отдельные женские персонификации. Иначе осмысливается и генезис: не ребенок (мир) рождается, не мать рождает, — отец созидает его по замыслу и образу своему. Биоморфная модель космогенеза (см. **Античная философия**) уступает место техноморфной (не рождение, но творение), в рамках которой субъектом деятельности в силу мировоззренческих акцентов патриарха мыслится отец, а женщина выступает лишь как средство продолжения рода (даже в литературном греческом языке этого периода для обозначения жены употреблялось слово среднего рода *oikurema*, этимологически восходящее к корню “дом”). У Платона это находит свое выражение в интерпретации креационного процесса как деятельности, субъектом которой выступает мужское начало, активное, а значит, целеполагающее и оформляющее: “природа... по сути своей такова, что принимает любые отгиски, меняя формы под воздействием того, что в нее входит, и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам” (Тимей, 50с). Отцовское начало выступает у Платона, действительно, как носитель цели генезиса, т. е. идеи (образа, эйдоса) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию, придает им форму, соответствующую той, носителем которой он сам является. По Платону, родитель Вселенной, образец образов “пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому”, выступая как “демиург и отец вещей” (Тимей, 29е—30а, 41а). Идея (эйдос) отнесена Платоном к отцовскому началу как к творящему, целеполагающему, материнское же редуцировало к началу материальному, оформляемому, сырьевому (позднее Аристотель выразит это в дифференцированных категориях целевой, действующей и формальной причин, комплексно презентующих субъектную составляющую деятельностного акта, с одной стороны, и недифференцированно общей категории материальной причины, интегрально задающей всю объективно-предметную его составляющую, — с другой). Таким образом,

платоновский мир идей-образов иницирующе первичен и тождествен с небом постольку, поскольку относится к мужскому иницирующему началу, а доминирование идеальных образов над материальными вещами-подобиями, оцененное в ретроспективе как первое концептуальное оформление И., детерминировано гносеологически, а сугубо патриархальными установками. Однако уже неоплатонизм вносит в классическую платоновскую вертикальную модель мира аксиологические акценты, что связано с характерной для поздней античности негативной оценкой телесности (см. у Сенеки: “Я рожден для высших устремлений, я выше того, чтобы быть рабом своего тела, в теле своем я увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу”). Наложение же на неоплатонический категориальный гештальт христианской ценностной матрицы с ее трактовкой духа как высшей ценности — Духа Святого, с одной стороны, и понимание как материального, так и женского начал в качестве аксиологического минимума — с другой, обусловило окончательное переосмысление пространственно-топологического противостояния земли и неба как материнского и отцовского начал в качестве аксиологической оппозиции дольнего и горнего. Такая культурная установка на приоритетность идеального не могла не сказаться на артикуляции и поисках решения философской проблемы соотношения материального и духовного, задав в европейской культуре мощный импульс приоритетности духа, что и выступило основой традиции философского И. Данная традиция исторически варьируется на традицию трансцендентализма, в рамках которого феномен духовного трактуется вне связи с индивидуальным сознанием (Лейбниц, Шеллинг, Гегель), и альтернативную, связующую феномен духа с субъективно-психологическим опытом индивида (Беркли, Юм): “Абсолют есть дух” у Гегеля, и “из... впечатлений и идей памяти мы образуем своего рода систему, и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно реальностью” — у Юма. В зависимости от трактовки самой сущности и природы идеального могут быть выделены такие направления И., которые интерпретируют идеальную субстанцию в качестве мирового разума (панлогизм), воли (волюнтаризм), чувства или веры (“философия чувства и веры”), интуиции (интуитивизм). Критерий постигаемости духовного начала дифференцирует И. на феноменализм (сенсуалистически постигаемое идеальное), идеалистический рационализм (логически постигаемое идеальное), иррационализм (алогичное и непостижимое идеальное), априоризм как промежуточный вариант когнитивной стратегии в данном контексте. В квантитативном отно-

шении правомерно говорить об идеалистическом монизме (Шеллинг, Гегель) и так называемой идеалистической монадологии (от Лейбница до персонализма). Артикулированный в биологическом ключе, И. конституируется как витализм, в психологическом — как субъективизм, в социальном — как широкий веер парадигм от провинциализма Боссуэ до историцизма Коллингвуда, в антропологическом — как философия жизни, экзистенциализм, персонизм. Идеал идеального, фундирующий собой европейскую шкалу ценностей, пронизывает собой все сферы европейской культуры, включая искусство (концепции прекрасного как соответствующего умопостигаемому образу совершенства — от Платона до кубизма), мораль (приоритет ценностей культуры над ценностями цивилизации, постулируемый от Сквороды до Мэмфорда), религии (характерное для Европы доминирование в ее контексте такого типа религиозного сознания, как теизм, христианская версия которого является наиболее последовательной и завершенной: духовное начало, мыслимое в теизме как персонификация Бога, задается одновременно и как трансцендентное миру, и как глубоко личное, определяя тем самым специфику европейского мировосприятия как аксиологически ориентированного на духовное). В контексте современной философии постмодернизма (см. Постмодернизм) И. осмысливается как явление классической философской традиции, органично связанное с такими феноменами, как логоцентризм, метафизика и линейное видение мира (см. Логоцентризм, Метафизика, Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм, Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория), падаая, таким образом, в ряд концептуальных установок, по отношению к которым постмодернизм демонстрирует фиксированно дистанцированную позицию: по словам Деррида, “что до линейности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом, с фоноцентризмом, с семантизмом и идеализмом” (см. Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Логотомия, Логомакия, Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм, Метафизика, Постметафизическое мышление, “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое, Означивание). (См. также “Основной вопрос философии”).

М. А. Можейко

ИДЕАЛЬНОЕ — философское понятие, содержание которого оформляется в оппозиции “И. — материальное”; категория для фиксации специфической субстанции — субстанции духа. В такой традиции, как идеализм, мыслится как самодостаточная реальность, конституируемая вне пространственно-временного континуума. В рамках традиции материализма трактуется как способ бытия объекта, в качестве отражения в психическом мире и жизнедея-

тельности субъекта; конкретно-научное понятие в психологии. Проблема И. стала актуальной и очевидной по ряду причин. Основой выступил стабильный исследовательский интерес к знанию, а через него — к человеку. В объективистском (научном) подходе к сознанию преобладает констатация того, что мыслительная активность связана со специализированным мозговым (нейродинамическим) процессом (физиология высшей нервной деятельности). И. в данной интерпретации предстает как информация, как сознательное состояние отдельной личности, субъективно переживаемые человеком материальные состояния его собственного мозга. В культурологическом подходе — И. как материализованное (осуществленное) многообразие идей, творческих замыслов — акцент делается на деятельностной, общественной природе сознания. “Идеальное выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества” (Ильенков). Окружающий человека мир приобрел к 20 в. совершенно иное, чем до данного этапа его деятельностной активности, состояние. Это уже не столько природная система, сколько пронизанная идеей, творчеством среда, в рамках которой И. играет существенную роль.

А. И. Лойко

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — методологическая категория, предложенная М. Вебером для определения статуса концептуальных средств, применяемых в социальном и историческом познании. Опасной ошибкой, дезориентирующей исследование, Вебер считал “смещение теории и истории”, при котором содержание теории, созданной ученым, некритически отождествляется с самой реальностью и выдается за отражение ее глубинной сущности. Такие понятия, как “капитализм”, “христианство”, “средневековое городское хозяйство” и т. п., по мнению Вебера, не извлекаются из эмпирической действительности как обобщение наиболее часто наблюдаемых явлений, а представляют собой И. Т. — исследовательские “утопии”, не имеющие буквальных аналогов в действительности. Они образуются благодаря взгляду на эмпирическую действительность с определенной исследовательской позиции; избранный ракурс рассмотрения связывает разрозненные единичные явления в “лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей”. Поскольку И. Т. представляет собой продукт “научно дисциплинированной фантазии”, никогда нельзя заранее определить, имеем ли мы дело

с пустой игрой мысли или же с научно значимой позицией. Единственным критерием научности оказывается исследовательская продуктивность той или иной концепции: чем выше эвристический потенциал И. Т., тем выше и его научное значение. Отсюда вытекают два важных следствия. Во-первых, параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типических конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Некорректно ставить вопрос о том, какой из них лучше соответствует действительности (этот вопрос вообще теряет смысл): спор между ними решается в зависимости от того, какой И. Т. продуктивнее работает, обеспечивая прирост научного знания. Во-вторых, конкретный И. Т., сколь бы совершенным он ни казался, является преходящим, релятивным, и неизбежно сменяется новым. Оформление категории И. Т. и ее широкая популярность свидетельствуют о том, что процесс перехода от классической к неклассической науке в 20 в. происходил не только в естественно-научном, но и в социогуманитарном знании. И. Т., используемые в истории и в социальных науках, по Веберу, различаются между собой. В истории, нацеленной не на выведение общих законов, под которые подводятся многочисленные частные случаи, а на постижение индивидуальных событий в их “культурном значении”, И. Т. строится как образ конкретного сочетания каузальных связей, объясняющий данный “исторический индивидуум”. Социальные науки, ориентированные на поиск общих правил событий, безразличны к их конкретной пространственно-временной определенности. Поэтому социолог конструирует чистые идеальные модели, применимые ко всем эпохам и к любой географической точке. Иными словами, разница между разновидностями И. Т., считает Вебер, носит количественный характер и заключается в степени их общности.

В. Н. Фурс

ИДЕАЛЬНЫЙ ЧИТАТЕЛЬ — см. ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ.

ИДЕАЛЬНЫХ ТИПОВ МЕТОД — разработан М. Вебером и использовался им в социологических исследованиях. И. Т. М. позволяет преодолеть противоположность реалистической и номиналистической установок в исследовательской деятельности. Вводя этот метод, Вебер решал масштабную задачу снятия альтернативы таких радикально различных подходов к предмету гуманитарного познания, как историцизм и социальный реализм, задавая парадигму синтеза традиционных научных методов аналитики с требованием понимающего отношения и со спецификой гумани-

тарного знания. Идеальный тип как таковой может быть получен теоретико-спекулятивным путем, но в социологии Вебера он выступает как принцип понимания конкретных эмпирических явлений, с одной стороны, а также целей и мотивов поведения индивида, с другой. Абстрактные формулировки законов и теоретические построения выполняются в рамках И. Т. М. не роль гипотез, требующих эмпирической проверки, а являющих собой нечто вроде утопий, фиксирующих установки и мотивы, которые определяют поведение субъектов социальных отношений. Таким образом, для Вебера открытие “объективных” законов социальной динамики выступает не результатом исследовательского процесса, а наоборот, условием и средством проведения исследования конкретного исторического или социального феномена. В определенном смысле изобретение И. Т. М. Вебером было ответом на гносеологические и методологические ошибки марксизма и социализма, которые выражались в неконтролируемой натурализации таких социологических абстракций как “классы”, “классовая борьба”, “товарно-денежные отношения” и т. д. Марксисты на основе этих абстракций вывели фундаментальные законы развития общества, тогда как в социологии Вебера эти же абстракции позволяли лучше понимать, проецировать и прогнозировать действия социальных субъектов, индивидов и групп. Кроме того, благодаря И. Т. М., в поле зрения веберовской социологии попадают явления совершенно недоступные натуралистической социологии или марксизму, например, профессии и конфессии. В содержательном отношении И. Т. М. обретает адекватное место именно в интеллектуальной ситуации конца 19 — начала 20 в., решая методологические проблемы развития наук об обществе. И. Т. М. не может быть сведен к методическим рекомендациям, измерительным инструментам и алгоритмам, поэтому в современных социальных науках он сохраняется скорее как принцип, чем как метод.

В. В. Мацкевич

ИДЕНТИФИКАЦИЯ (лат. *identificare* — отождествлять) — отождествление, уподобление, опознание, установление совпадения объектов. В психологии термин И. впервые введен Фрейдом, рассматривавшим И. как бессознательный процесс подражания, как самое раннее проявление эмоциональной привязанности ребенка к матери, эмоциональное слияние с ней, а также как способ защиты личности от давления инстинктов, как один из механизмов формирования личностно-моральной инстанции сверх-Я (супер-эго) через отождествление ребенком себя

с родителями или иным авторитетом и таким путем интериоризации их моральных норм и запретов, ценностей и соответствующих форм поведения. В неортодоксальном психоанализе трактование И. обрело более широкое значение как механизма психологической защиты “Я” от внешних угрожающих объектов, как центрального механизма формирования способности личности к саморазвитию. Субъектами И. чаще выступают дети, подростки, взрослые. Объектом (моделью) И. являются как реальные люди (родители, сверстники, близкие люди), так и идеальные лица (например, герои художественных произведений) или даже животные. В качестве модели И. может быть лицо, по отношению к которому переживаются как позитивные, так и негативные чувства. В современной психологии термин И. используется в следующих значениях: 1) уподобление (чаще неосознанное) в форме переживаний и действий субъектом себя иному лицу (модели), в качестве которого может выступать авторитет, значимый друг (друг, учитель, родитель и др.) на основании установившейся тесной эмоциональной связи с ним; один из механизмов становления личности, формирования полоролевой идентичности, ценностных ориентаций, усвоения норм и образцов поведения; 2) механизм психологической защиты, проявляющийся в имитации, бессознательном подражательном поведении, уподоблении объекту, вызывающему страх или тревогу; 3) механизм проекции, непроизвольного приписывания субъектом другому лицу своих вытесненных мыслей, мотивов, желаний, качеств, чувств и переживаний, которые вызывают у самого субъекта чувства вины или тревоги, а также восприятие субъектом другого человека как продолжения себя самого; 4) механизм постановки себя на место другого, проявляющийся в виде сопереживания, эмпатии, перенесения субъектом в состояние, обстоятельства другого человека и обеспечивающий более успешное понимание и взаимодействие; отождествление с персонажем, героем художественного произведения. В социологии и социальной психологии И. — один из важнейших механизмов социализации личности, проявляющийся в отождествлении индивидом себя с определенной группой или общностью (номинальной или реальной, большой или малой и др.). И. способствует активному освоению образцов и стереотипов поведения, присущих членам этой группы, принятию в качестве собственных групповых норм, целей, социальных ролей, установок, идеалов. В инженерной и юридической психологии И. — это опознание, распознавание через сличение, сопоставление одного объекта с другим с целью установления их сходства или различия, классификация. В этической психологии И. — меха-

низм формирования и сохранения этнического самосознания и такого его базового феномена, как этническая идентичность. Посредством этнической И. в ходе этнизации усваиваются и транслируются этнические нормы и ценности, стереотипы поведения, традиции и обряды народа, осуществляется влияние на формирование этнически обусловленного мировосприятия. (См. Идентичность, Социализация, Личность.)

Л. И. Науменко

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. *identificare* — отождествлять, позднелат. *identifico* — отождествляю) — отождествление чего-либо (“имеющего бытие”) с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве (“наблюдателем”, рассказывающим о ней себе и “другим” с целью подтверждения ее саморавности). “Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность” (Брентано). Понятие “И.” тесно связано со становлением понятия “индивидуальное” (“отличность в своей единичности”, “индивидуальность”, “личность”) в различных дисциплинарных контекстах, а также с конституированием в европейской традиции курсов “различия”, “инаковости”, “аутентичности” и “Другого”. Сложилось три дисциплинарно различных и автономных, хотя и соотносимых друг с другом, понимания И.: 1) в логике (неклассической); 2) в философии (прежде всего неклассической и, главным образом, постклассической); 3) в социогуманитарном (социология, антропология, психология) знании (отчетливо артикулировано в 1920—1930-е, с конца 1960-х — одно из центральных понятий большинства культур-ориентированных дискурсов). С 1980-х явно обозначилась тенденция к универсализации понятия И. и преодолению междисциплинарных “перегородок” в постструктуралистско-постмодернистской перспективе. В логике сложилась традиция (идущая от Фреге и Рассела) употреблять термин И. в контексте рассмотрения отношений обозначения (именования), соотносящих имя и объект (в разных вариантах: денотат, десигнат, предметное значение, референт) и строящихся по принципам однозначности (имя обозначает только один предмет, что исключает омонимию), предметности (имя презентует предмет), взаимозаменяемости (двух имен, обозначающих один и тот же предмет). При этом различают единичные, общие и пустые имена, которые могут быть конкретными или абстрактными, и контексты их введения — экстенциональные (предполагающие равенство объемов понятий) и интенциональные (требующие дополнительно еще и И. смысловое-содержательных понятий). В более широком контексте понятие И. употребляется при исследовании знаковых выражений в аспекте установления их ра-

венства (отношения типа равенства, отношения эквивалентности), что требует их соответствия условиям (аксиомам) рефлексивности (равенства предмета самому себе), симметричности и транзитивности. Отношения этого типа предполагают, что все, что можно высказать на языке соответствующей теории об одном из знаковых выражений, можно высказать и о другом (и при этом получить истинные высказывания). Тем самым построенные разными способом знаковые выражения могут заменять друг друга в разных контекстах употребления (а сами быть обозначены как равнообъемные, равносильные, равнозначные, эквивалентные, идентичные). Предельный случай равенства, когда совпадают не только родовые, но и видовые индивидуальные свойства предметов, суть тождество (иначе: тождество суть равенство при всех значениях переменных или параметров). Различение при этом носит чисто условно-нумерологический характер. Установление отношений равенства предполагает выявление сходства (уже предполагающего выполнение условий рефлексивности, симметричности, транзитивности), т. е. наличия хотя бы одного общего признака у изучаемых предметов, с последующим анализом их свойств (т. е. характеристик, позволяющих отличать или отождествлять вещи и явления) и различий (т. е. признаков, присутствующих у одних и отсутствующих у других сравниваемых объектов). Установление тождества требует признания И. объектов (отвлечения как от того, что нет тождества без различия — которое всегда “внутри” тождества, — так и от того, что “внутри” различия также есть тождество, — иначе все объекты превратились бы в один и тот же предмет) в каких-либо общих свойствах и отношениях, т. е. признания их неразличимости. Таким образом, И. в логическом ракурсе рассмотрения неразрывно связана с понятием тождества и предполагает не только операции абстракции отождествления, но и абстракции неразличимости (“тождество по неразличимости” в процедурах разрешительных способностей “наблюдателя”, что сохраняет определенную степень неопределенности актов И. в пределах заданной — или возможной — точности наблюдения). Само понятие тождества может быть тогда переинтерпретировано как неотличимость предметов друг от друга в какой-то совокупности характеристик (свойств). Связь понятий И. и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии. Еще от Аристотеля идет традиция наделяния “тождества” более фундаментальным значением, чем “различие”. В Новое время это соображение было проинтерпретировано как субстанциальность *cogito* (мыслящая субстанция) Декарта, а наиболее адекватно и полно нашло свое

отражение в трансцендентализме и особенно в “философии тождества” Шеллинга. В этой традиции И. трактовалась как тождественность (самотождественность) структур “чистого” мышления, “чистого идеального “Я”, как основание элиминации из них любых субъективных (человеческих) актов. И. представляла при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего сознания, прозрачности мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. Единственная существенная “поправка” в этот дискурс была внесена Гегелем — его идеей становления самого познающего субъекта (хотя он, в принципе, остается самотождественным в своей изначальной предопределенности логикой “развертывания” Абсолютной идеи). По сути, для этой “линии” философствования проблематика И. оставалась имплицитной и непроблемной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления “доминанты тождества” в классической философии. Так, Ортега-и-Гассет подчеркивал, что немецкая трансцендентально-критическая философия понимала активность духа как “одну и ту же, фиксированную, предписанную, онтологическую неподвижность”, в которой “Дон-Кихоты духа не имеют права на внезапное изменение”, так как в классической философии, трактующей идеи как телесные реальности, сами эти “реальности — телесности или нет — тракуются как идентичности”. В неклассической философии этот посыл в трактовке И. (при известной проблематизации последней) был наиболее последовательно реализован Хайдеггером (“Идентичность и дифференциация”, 1957), который понимал И. как всеобщность бытия. Согласно Хайдеггеру, всякое сущее тождественно самому себе, а в силу того, что оно есть сущее, то и всякому другому сущему (И., следовательно, исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое). При этом И. в традиции еще классической философии отождествлялась с самостью, но аспект самотождественности дополнялся при этом акцентированием аспекта соотносительности с другим, что требовало развертывания отношений между личной самостью (сущим, могущим произнести “Я”), пребывающей в заботе, и безличной самостью *Das Man*. Типологически близок к такому рода пониманию И. был и Гуссерль периода трансцендентального идеализма как попытки “прорыва” к “чистому” сознанию, не обусловленному причинно чем-то другим — не относимым к самому потоку сознания. В поток сознания ничто не может проникнуть извне, но и из потока сознания ничто не может перейти вовне. С точки зрения Гуссерля, возможно, не впадая в абсурд, думать, что воспринятые вещи не существуют, хотя переживание восприятия

сохраняется, а также, что возможно сознание, в котором нет согласованного опыта мира (а тем самым и мира). Тем самым, по мысли Гуссерля, возможно через трансцендентальную редукцию “выйти” на самотождественное (“чистое”) сознание как таковое. Между сознанием и реальностью лежит “подлинная бездна смысла”, благодаря чему и становится возможным конституирование идентифицируемого мира. Однако для последовавшей дальнейшей разработки проблематики И. гораздо важнее оказался круг идей Гуссерля, связанный с понятиями “жизненного мира” и “естественной установки” сознания, позволившими ученику Гуссерля — Шюцу социологизировать феноменологическое понимание И. Иная “линия” трактовки И. в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунсом Скотом концепции индивидуализирующей “энтотности” или “этовости” (тракуемой как самотождественности единичного в его соотнесенности с “другим”). Эту “линию” Хабермас трактует как становящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Лейбница, показавшего, по его мнению, что “каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом”. Дальнейшее ее становление связано с анализом взаимоотношения “Я” и “не-Я” Фихте (требующим, однако, переинтерпретации вне терминологии трансцендентализма), коммуникативно-языковыми штудиями Гумбольдта и — особенно — с работами Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннего выбора, делания себя тем, кто ты есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центриацию проблематики И. на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике И. прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в “пограничных ситуациях”. Важное значение в этом “антропологическом повороте” европейского философского дискурса имел, согласно Хабермасу, и прецедент исповеди Руссо перед самим собой, придавший актам самопонимания характер публичного процесса, что дало в последующем возможность развивать дискурс И. как самопрезентации и поставить внутри него саму проблему аутентичности И. Пика в своем развитии эта “линия” понимания И. достигает, по Хабермасу, при ее развертывании в коммуникативных пространствах

ствах: "...как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от "да" или "нет" других". Несколько иной поворот темы (но приведенный, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Локком, связавшим понятие И. с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе памяти о них (позволяющей идентифицировать их как свои собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоуверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании И. не "изнутри" ("самости" человека), а "извне" (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т. д., коль скоро идея "Я" как тождественности самому себе может (и должна) быть подвергнута сомнению (проведенный анализ привел Юма к выводу о том, что "Я" — это "ничто", всего лишь "пучок восприятий"). Во временной ретроспективе обнаруживается, что в данной традиции впервые, фактически, были артикулированы тезисы о "конструируемости" И. в пространстве социума и культуры, о ее "обернутости" в модус "символического", с одной стороны, и о ее связанности с "психическим" (в том числе телом, характером и т. д.) — с другой. Сознание человека — *tabula rasa* ("чистая доска"), которая подлежит "правильному" заполнению. Качества джентльмена не предзаданы фактом рождения и происхождения, а формируются в процессах воспитания и образования, усвоения необходимого джентльмену социального и культурного "инструментария". Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении "делает себя" (в этом же ключе в рамках неклассической философии представители философской антропологии вели речь об эксцентричности человека и о "ведении им себя", своей жизни). Наиболее адекватное воплощение этот круг идей нашел впоследствии в версиях диалогической философии. М. М. Бахтин, в частности, сформулировал ключевую для дискурсов последней идею вненаходимости человека, согласно которой подлинное "Я" всегда обнаруживается в точках несоответствия человека с самим собой, в его идентификациях с "Другим". Таким образом, две "линии", противостоявшие в классической философии дискурсу тождества в понимании И. совпали в 20 в. в постклассической перспективе в поисках ее оснований в интересующем диалогово-коммуникативном пространстве, чему

способствовала и развернутая критика философии тождества и трансцендентального субъекта в неклассической философии. Для актуализации в последующем проблематики И. важную роль сыграла философия жизни, восстановившая в правах "земного субъекта" и введшая антиномичное противопоставление "жизни" и "культуры" (и "социума") как репрессивного начала по отношению к первой. Тем самым задавалось и противопоставление "телесности", "натурности" человека и "искусственности" навязываемых ему И. Индивид как бы "раскалывался" в своем бытии, проблематизировался как внутри себя, так и в своих отношениях с миром, попадая в ловушку собственной неаутентичности. Примечательно, что такого рода дискурсы еще ранее возникли на "границах" европейского культурного ареала, правда, там дискурс И. актуализировался не столько "расколотостью" индивида, сколько "расколотостью" (рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний — Л. Сеа) той культуры, к которой этот индивид принадлежал. Мотивировался данный дискурс опариванием западноевропейских моделей центростремительного образа мира и индивидуальности как "центра" личности, а по сути — опариванием собственной тождества в "европейскости". В частности, эта проблематика (национальной, этнической и культурной идентификации, впрочем изначально без использования самого термина "И.") пронизывает всю латиноамериканскую (частью и испанскую) философию 19 в., которая упорно искала ответы на вопрос "Что есть Латинская Америка и в чем заключена "сущность" латиноамериканца", что вылилось в 20 в. в "философию латиноамериканской сущности", философию и теологию "освобождения", в которых проблема И. и аутентичности, как и иначе, выступает конституирующим дискурсом. Аналогично такого рода тематизмы (поиск собственной личности и специфичности) характерны и для русской философии 19—20 вв. (Чаадаев, Данилевский, западники, славянофилы, почвенники и т. д.), и для белорусского самосознания (Ф. Богушевич, Я. Купала, Абдзиралович, А. Цвикевич и т. д.). 20 в. породил и такие центрированные на проблематике И. течения, как индееизм, негрзм, негритюд и т. д. В постклассической перспективе эта же проблематика "увязывает воедино" различные по своим теоретико-методологическим основаниям программы внутри "постколониальных исследований". Однако в западноевропейском и североамериканском ареалах проблематика И. оказалась, все же, в большинстве случаев связана не с этнической, национальной или культурной И., а с И. личностной, связанной с преодолением наследия трансцендентализма и дис-

курса тождества (а тем самым и с пониманием "индивидуального", И. как переживания и конструирования человеком своей индивидуальности). В таком развороте "катализирующее" воздействие на универсализацию проблематики И. оказала "критическая теория" Франкфуртской школы, особенно ее концепция негативной диалектики и ее критика "идеи Просвещения" как основы тоталитарных дискурсов. Так, Адорно в разных контекстах варьировал идею неправомерности элиминации из проблемного поля философии понятия "нетождественности" или "непосредственности существования", которые, согласно ему, исходно невозможно вписать в целостность той или иной "самотождественной тотальности". Не менее значимыми в перспективе И. оказались и еще две критики: 1) постструктуралистская (Деррида) "Письмо и различие", 1967; Делёз: "Различие и повторение", 1968; археологические реконструкции и концепция "власти-знания" Фуко; идеи симулякра Бодрийяра и шизоанализа Делёза и Гваттари), в последующем сосредоточившаяся на исследовании проблем распада И.; 2) герменевтическая (Рикёр) "Время и нарратив", тт. 1—3, 1984—1988; в меньшей степени в этой перспективе — Гадамер), в которой была вскрыта опосредующая роль в формировании структуры И. знаково-символических средств и прежде всего языка. В этом отношении последняя выступила в определенной мере восприимчивей более ранних идей "языковых игр" Витгенштейна, логической семантики (в ее поисках соотношения языковых выражений с референтами и выражаемыми смыслами) и семиотики, максимально актуализировав прагматический аспект последней. Контексты И. как раз и задавали прагматическую перспективу герменевтическим анализам (сами, в свою очередь, фундируясь ими). В частности, в этом ключе исследовались возможности совмещения в пространстве идентификаций механизмов автономии (самодостаточность, автономность, независимость идентификационных параметров), омонимии ("накладывание", совмещение, "маскирование" друг через друга различных идентификационных параметров), синонимии (тождественность различных в иных горизонтах идентификационных параметров). Причем, это совмещение-различение может быть рассмотрено в соотносительном столкновении "смыслового" и "деятельностного" подуровней прагматического пространства. В этом плане открываются возможности как "социологизации" (перспективы социолингвистики и, особенно, семиотики, универсализации механизмов ритуализации социальной жизни в культур-социологии), так и "психологизации" (техники коррекции "идентичностей") герменевтических анализов. В постструкту-

ралистско-герменевтической перспективе в целом дискурсы И. выступили мощным средством преодоления наследия классической и (частью) неклассической философии, а идентификация стала трактоваться как практика означивания и самообозначения индивидуальности, конституирующей человека как “Я” в его отличности от “тела” и “личности” (стремящихся реифицировать и субстанциализировать это “Я”, а тем самым задать иной — референциальный — уровень И.) через ограниченные выборы из многообразия (множественности) возможного. Процедуры именования позволяют хронологизировать “сейчас” и локализовать “здесь” в рамках открытого пространства культуры, насыщенного “точками бифуркации”. (С иных позиций Хабермас аналогично — топологически близко — пытался осмыслить И. как индивидуализацию через социализацию внутри исторического контекста). Тем самым И. не есть фиксируемая “реальность”, а есть длящаяся “проблема”, точнее — “проблемность”. Человек как целостность оказывается не дан при жизни самому себе, его “авторство” на собственную личность (самость) оказывается существенно ограничено, так как, с одной стороны, “законченность” его целостности отграничивается точками рождения и смерти (в которых он представлен в значительной степени лишь “телом”), а с другой — она может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации. Личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, получая “гарантию” своей И. от “других”, вменяющих ей ответственность. “Соответственно моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подобно рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность” (Хабермас). Тем самым происходит аннигиляция “тождественности”, как всегда принадлежащей и “апеллирующей” к прошлому, за счет открытости И. в будущее (что было артикулировано уже у Локка) и принципиальной незавершенности человека (в разных версиях было обосновано, например, Кьеркегором и М. М. Бахтиным), что предполагает темпоральное измерение И. (обозначено Дильтеем как отношение элементов к целому жизни). В итоге понятие И. оказалось не только “вирусом”, разрушившим традиционное представление о “тождественном”, но и средством максимальной радикализации понятия самости и “перевода” проблематики постклассической философии в пространство интерсубъективности, в котором И. постоянно пытается “ускользнуть” от схватывания и не желает быть

“обнаруженной”, “обнаженной”, “разоблаченной” (она не “сокрыта”, а “скрывается” от себя и от других). Это не утрата смысла существования в “одиокой толпе”, влекущая за собой постоянный поиск постоянно утрачиваемой И. (Рисмен), а, скорее, постоянное “простраивание” “Я” из иллюзий относительно себя самого, постоянно предьявляемое “к тойности” в интер-пространство. С точки зрения Рикёра, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ истории в попытках придать цельность разрозненному (замаскировать “чтойность”) и схватить ускользающую уникальность (обозначить “к тойность”) в пространстве публичности, что ведет к постоянной подмене “кто” — “чем” (“некто”) является; в этом же смысле можно говорить и о замене индивидуальной И. — групповой. Рикёр говорит о том, что в этой ситуации “пост-И.” выступает как “нарративная И.” Нарратив, как подлинная история, подлечит чтению, которое постоянно исправляет предшествующую подлинную историю. Таким образом, И. описывает, повествует и предписывает, проявляясь лишь во времени. Она не столько “сохраняет”, сколько “поддерживает” в процессах постоянного “переименования”. Такая перспектива позволяет соотносить трактовки И. в философском и социогуманитарном знании, обнаружить (ретроспективно) их топологическую близость и их взаимовлияние и взаимопроникновение, тогда как в “реальной” интеллектуальной истории эти дискурсы И. складывались изначально как параллельные и решающие различные задачи. При этом принято считать, что импульсы к универсализации проблематики И., ее выходу за границы философской и научной дисциплинарностей дал Эрикссон (“Идентичность: юность и кризис”, 1969 — “...исследование идентичности в наше время становится такой же стратегической задачей, какой во времена Фрейда было изучение сексуальности”), а сам термин “И.” ввел Фрейд при описании механизмов действия интериоризации при формировании Супер-Эго. Таким образом, возникновение дискурса И. (в узком смысле его понимания) связывается с традицией психоанализа (частично, с социологией, где он осмысливался в контекстах обсуждения механизмов социализации), где идентификация первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переистолкована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Такой переинтерпретации способствовали работы А. Фрейда (исследование механизмов психологической защиты “Я”, в частности, механизмов интроекции и проекции) и Адлера (проблемы соотношения комплексов неполноценности и превосходства, идея “преодоления себя сегодняшнего”). Эрикссон

связывал И. с переживанием индивидом себя как целого и определял ее как длящуюся внутреннее равенство с собой в непрерывности самопереживаний индивида, и ввел понятие “кризиса И.”, понимая последний как сопровождающий человека на каждой стадии культурного становления личности в векторе движения во времени жизни. Он считал, что в полном жизненном цикле человек переживает восемь таких кризисов, означающих переход от одной стадии жизни к другой (при этом особо акцентировал внимание на кризисах пятой и шестой ступеней, охватывающих периоды тинейджерства, юности и ранней зрелости, в которые окончательно устанавливается доминирующая позитивная И. Эго). Иная версия И. была предложена в рамках символического интеракционизма, исходившая из разделения личностной структуры Дж. Г. Мидом на “Self” и “me” и трактованная И. как социализованную часть “Я” (me) в ее соотнесенности с самостью Self. При этом речь шла о выборах репертуаров И. и необходимости их подтверждения “другими” в процессах интеракции. В методологическом развороте эта трактовка опиралась на разделение Джеймсом личностной структуры на метафизическую целостность (душа) и функциональную тождественность (“Я”) и концепцию “зеркального (отраженного) Я” Кули. В рамках собственно социологической проблематики И. вводилась первоначально в статусноролевых концепциях личности и социализации, т. е. в контекстах соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли ее ролевому же исполнению (включая отношение к ней), “слияния” актера и роли (их отождествления), а социализация при этом понималась как усвоение ролевого репертуара и освоение ролевого опыта. Тем самым И. уравнивалась с удачно “играемой” ролью, а переидентификация трактовалась как смена ролей; неумение справиться с ролью (чаще — ролями как различными своими И. из определенного “набранного” набора) вызывает ролевой конфликт, который понимается как кризис И. Таким образом, все три исходных социальных дискурса И. могут быть рассмотрены в ретроспективе как взаимодополняющие друг друга в описании идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования И. — психоанализ, подтверждения — символический интеракционизм, предьявления — статусно-ролевые концепции). Дальнейшее развитие проблематики И. в социогуманитарном знании было связано с усилением внимания к экзистенциальной проблематике, ценностно-символическим, а затем и текстово-смысловым аспектам И.

с нарастанием акцентирования несоответствия пространственно-временных и ценностно-смысловых градаций социокультурного бытия. В этом отношении было симптоматично введение Мертоном понятия референтной группы, по отношению к которой происходит И. индивида, который сам (“телом”) далеко не всегда принадлежит к данной группе (более того, эта группа может быть принципиально для него недоступна, выдумана, иллюзорна). Еще более показательна “драматургическая” социология Гоффмана, где И. определяется как сложное производное от процессов инсценирования, самопредставления, “подчинения-командования”, занятия ролевых дистанций, стигматизации и маскирования. Несамостоятельность индивида самому себе стала рассматриваться на уровнях: 1) интросубъективности, аутокоммуникации Я — Я, 2) интерсубъективности, отношения Я — Ты (Мы), 3) “вещности”, отношения Я — Не-Я, уровень “телесности”, “наличности”. Тем самым целостность индивида задается через проекции “Я есть тело”, “Я есть Я”, “Я есть Ты”, а его самореализация протекает в двух планах: 1) в плане объективации, задающем реальные пространственно-временные координаты “наличности”, 2) в плане выражения, выводящем за эти координаты в пространство символов, в котором индивид: а) маскирует себя, демонстрируя через маску, б) демонстрирует себя, маскируясь за жестом. Личность в этом смысле суть то, что “дано сквозь маску” (Лицо или Личину, но за маской может “ничего” и не быть. Тогда самоидентификация есть сведение всего в его инаковости “воедино”. Она должна быть актуализирована в самореализации, чем уже задается “зазор”, “пустота”, пространство деформированного “коммуни-тас” — пространство “лиминальности” (В. Тернер). Если самореализация есть способность конструировать свое бытие в соотношении с “другими” с позиций собственного (ответственного) выбора, то она предполагает соотношенность еще с двумя другими аспектами (как своими условиями): 1) самоопределением (пространство выбора позиций-целей-средств, т. е. пространство свободы); 2) самопреодолением и (или) самоутверждением себя “вовне”. “Синтезирующим” же по отношению к ним трем выступает самосознание, придающее экзистенциально-ценностные смыслы “Я” и вводящее его в пространство рефлексии, в котором ограничиваются и осознаются все ипостаси “Я”. В этом плане особый интерес представляют анализы психопатологий как распадов самоидентификации в явлениях деперсонализации (переструктуриации сознания, восприятие “тела” как “чужого”, “другого” как “постороннего”), дереализации (из-

менение отношения к реальности, восприятие “не-Я” как “чужого”, “себя” как “постороннего” — “Я” “там” и “некогда”, а не “здесь” и “теперь”), деактуализации (переживание “незакрепленности” в “пространстве — времени” внутренних событий). В этом же ключе находятся исследования явлений психозов (Жане) и астении, измененных состояний сознания (под воздействием психоделиков, психотехник, сна), явлений серийного мышления и т. д. (См. также Тожество философия, Логоцентризм, Другой, Индивидуальность, Личность, Самоопределение, Самосознание, Симулякр, Diffe-rance, Идентификация.)

В. Л. Абушенко

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ АППАРАТЫ ГОСУДАРСТВА — понятие неклассической философии (прежде всего, неомарксизма), фиксирующее в своем содержании инструменты проведения в жизнь господствующей идеологии. Наибольшее развитие понятие “И. А. Г.” получает в работе Альтюссера “Идеология и идеологические аппараты государства”. Альтюссер выделяет следующие “И. А. Г.”: религиозный (система различных церквей); образовательный (система общественных и частных школ); семейный; юридический; политический (политические системы, включая различные партии); профсоюзный; коммуникационный (пресса, радио, телевидение и др.); культурный (литература, искусство, спорт и др.). По Альтюссеру, “И. А. Г.” отличается от “Репрессивного Государственного Аппарата” тем, что в то время, как существует один репрессивный аппарат, имеется множество И. А. Г.; другим моментом различия является то, что объединенный репрессивный аппарат является полностью общественным достоянием, а большая часть И. А. Г., напротив, принадлежит частной области; репрессивный аппарат действует “посредством насилия”, а идеологические аппараты — “посредством идеологии”. (См. также Альтюссер, *Идеология*.)

Е. П. Коротченко

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, И. исходит из определенного образом познаваемой или “сконструированной” реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Фундируется тем, что Джемс обозначал как людская “воля к вере” (ср. у Аристотеля: человек может быть чем-то большим либо чем-то меньшим, нежели животное). Значительный элемент иррационализма, необходимо присущий любой И., обуславливает и реальный облик

ее творцов: по мысли Лебона, “гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю”. В рамках И. (в контексте осознания людьми собственного отношения к действительности, а также существа социальных проблем и конфликтов) содержатся цели и программы активной деятельности, направленной на закрепление или изменение данных общественных отношений. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели “враг — друг”, кристаллизующей сторонников той или иной И. Степень разработанности и наглядности образа идеологического противника правомерно полагать главным основанием сплоченности социальной группы — носителя И. В 1795 М.-Дж. Дежерандо получил приз на конкурсе Национального института Франции за предложенное исследование идей в их связи со знаками, а в 1796 — Д. де Траси (“Элементы идеологии”, 1801—1815) впервые употребил термин И. (“Ideologie”) для обозначения новой эмпирической науки об идеях. И. следовала в его системе наук после зоологии. Траси, Дежерандо, Кабанис и др. разрабатывали новую дисциплину, опираясь на идеи французских просветителей и энциклопедистов. Их критический пафос стал предметом жестких оценок со стороны Наполеона, назвавшего их “ветрогонями и идеологами, которые всегда боролись против существующих авторитетов”. В 1808 Наполеон писал: “Ваши идеологи разрушают все иллюзии, а время иллюзий для отдельных людей, как для народов, — время счастья”. Маркс и Энгельс в “Немецкой идеологии” (1845—1846) и позднейших работах понимали под И.: а) идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов; б) тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; в) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Согласно Марксу, “не в идеологии и пустынных гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли бы жить, не зная смятения”. Действительность, по Марксу, предстает в зеркале И. в искаженном, перевернутом виде. И. оказывается иллюзорным сознанием. Марксово понимание И. трансформировалось благодаря Энгельсу, разделившему критический анализ

иллюзий совпадения идей и интересов людей, осуществленный Фурье. Фурье критиковал “философов-идеологов” за их избыточный интерес к идеям, за ориентацию на изменение одного лишь сознания. В сложившемся марксизме И. понималась как “ложное сознание”, порождаемое “классовым интересом” господствующих классов, стремящихся представить его “интересом всего общества”. В дальнейшем в марксистской традиции негативное восприятие И. “эксплуататорских классов” образовывало оппозицию с И. “социалистической”, воспринимаемой сугубо позитивно. И. обществ неталитарного (западного) типа характеризуется наличием самого мощного в истории идеологического аппарата, определенным “рамочным” плюрализмом (запрет на И. национал-социализма и расизма, “не поощрение” коммунистических взглядов), религиозной терпимостью, “рассеянностью” во всем объеме внеидеологических феноменов и т. п. Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И. Бахтин в своем истолковании И. попытался снять классово-политические контексты. “Идеологическое” для Бахтина — синоним семиотического, знакового вообще: “Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область И. совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и И.”. Бахтин противопоставлял И. — психологии как области “внутреннего знака” и “внутренней речи”. Бахтин постулировал диалектический характер этого противопоставления, так как “внутренний знак” тоже знак, а значит, и И. “индивидуальна”, а в ряду социально-психологических явлений — выступает как “жизненная И.”. Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: “Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (материале жеста, внутреннего слова, крика) сознание — фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения”. Психологии Бахтин противопоставлял не И. вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т. д. Для обозначения объективно существующих форм И. Бахтин использовал термин “идеологема”. Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности

представителей марксизма). Спецификация семиотических механизмов И. явилось одной из вершин философского творчества Р. Барта. В “Мифологиях” (1957) Барт объединил миф и И., называя их “метаязыком”. Барт не считал целесообразным проводить между И. и мифом семиотическое разграничение, определяя И. как введенное в рамки общей истории и отвечающее тем или иным социальным интересам мифического построения. Следуя традиции определения знака как ассоциации означаемого и означающего, а языка — как системы знаков, Барт определил миф и И. как “вторичные семиотические системы”, “вторичные языки”. Смысл знаков первичной знаковой системы, исходного “языка” “опустошается”, согласно Барту, метаязыком до полой формы (сохраняясь и в обескровленном состоянии), которая становится означающим как мифа, так и И. Мерцающее существование первичных смыслов исполняет функции алиби для концептов метаязыка, т. е. для означаемых мифа и И. Это алиби мотивирует идеологический знак, представляя связь формы с концептом как что-то “естественное” и “природное”. Критическое отношение к мифу и И. приводит Барта к их описанию в образе вурдалака: “Миф же — это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в горящие трупы”. Миф и И. звучат голосом языка-объекта, оживляя его для потребителя, чередуя его выпотрошенную форму с его исходным смыслом. Значение же самого метаязыка “натурализируется” в И. В “Основах семиологии” (1965) Р. Барт отмечал, что И. — это постоянный поиск ценности и их тематизация. В случае же фигуративизации, по Барту, идеологический дискурс становится мифологическим. Кристева использовала для исследования И. термин Бахтина “идеологема”. Последняя определялась ею в качестве “интертекстуальной” функции, придающей тексту социальные и исторические координаты, а также связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими его культурное пространство. И., по Кристевой, присутствует также и в семиотических коннотациях самого исследователя И., санкционирующих использование им тех или иных моделей и формализаций. Избавиться от данных предпосылок невозможно, но возможно их прояснение в акте саморефлексии. Эко рассматривал коммуникативные функции И., которая “предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений”, благодаря ограничению области возможных коннотаций. Идеологический субкод исключает нежелательные подразу-

мевания семантической системы. И. выступает означаемым данного риторического субкода и идеологические контексты формируются “склеротически отвердевшими сообщениями”. Позже Эко описал И. как перекодирование первичного кода, придающее сообщениям вторичные смыслы. Перекодирование у Эко суть интерпретативная модификация первичного кода, приводящая к нестандартному употреблению прежнего правила и создающая новое правило. Например, риторические и иконологические правила наделяют макроскопические фрагменты первичных сообщений некоторым значением, перекодируют их. Статус И. как воплощение связи дискурса с некоторой социальной топикой описывается в современной философии как ряд отношений правдоподобия. (“Референциального” — в контексте отношения с реальностями мира, “логического” — в плане соответствия жанровым и игровым закономерностям и т. д.). Нередко в рамках И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные суждения о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любая И., несущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, — утопична и эсхатологична. (Ср. у Манхейма: “в слове “идеология” имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенными групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его”.) В тоталитарных государствах И. трансформируется в государственную религию с особыми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, богочеловеками, литургией и т. д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. (Бердяев именвал подобные общественные модели “обратными теократиями”.) Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к инаковым духовным образованиям, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедуры перелета собственности (ср. у Лебона: “нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов”). Пророчество Ницше о том, что в 20 в. борьба за мировое господство будет осуществляться от имени тех или иных философских принципов, полностью реализовалось (ср. “Восток” и “Запад” как идеолого-политические образования) в виде несколько транс-

формированном: философские идеи заместились политико-идеологическими максимами. Результатом явилось крушение доверия людей к человеческой мысли как таковой — по Манхейму, это было, в первую очередь, обусловлено широким признанием того, что “мысль всех партий во все эпохи носит идеологический характер”.

А. А. Грицанов

ИДЕЯ — понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее — знания). Понятие И. является одним из центральных у Платона, обозначая трансцендентный мир истинного бытия, по образцу которого существуют вещи чувственной реальности. Это учение получает развитие в неоплатонизме и средневековой философии, которые трактуют И. как идеальные формы, по образцу которых божественный ум, а затем и сам Бог творят вещи. Таким образом, от античности до Возрождения И. трактуются чисто онтологически. В Новое Время И. рассматривается преимущественно гносеологически, как одна из основных форм человеческого познания. Возникают споры по поводу происхождения И. и их соответствия реальности, которые находят свое выражение в противостоянии рационализма и эмпиризма. Докантовский рационализм рассматривал И. как “врожденные”, изначально присущие субъекту и не сводимые к опыту. Эмпиризм видел в И. лишь обобщение чувственных данных, а субъект трактовал как пассивное отражение действительности. В философии Канта И. — это понятие разума, которому ничего не соответствует в опыте. И. возникает в результате попыток разума выйти за пределы чувственного опыта и рассматриваются Кантом как принципы, задающие цель познанию. Для Гегеля абсолютная И. является высшей точкой развития знания, которая включает в себя все предшествующие формы знания и поэтому является высшей объективной истиной, в которой совпадают мышление и реальность. В философии 20 в. слово “И.” практически полностью утрачивает свое значение и используется лишь как синоним термина “понятие”. (См. также Эйдос.)

А. В. Филиппович

ИДИОГРАФИЗМ — парадигмальная установка культурной традиции на видение реальности в качестве не унифицированной и, соответственно, не подлежащей познанию посредством поиска общих закономерностей и осмыслению посредством общих понятий. Переход от классической культуры к культуре неклассического и особенно постнеклассического типов знаменуется радикальной

переориентацией с номотетического стиля мышления на методологию И. Исходно данная терминология введена Виндельбандом (см. Виндельбанд, Баденская школа) в контексте неокантианского дистанцирования естественно-научного познания, ориентированного на номотетику (греч. *nomos* — “закон” и *tetio* — “установливаю”), и познания гуманитарного, опирающегося на идиографику (греч. *idios* — “особенный”, “необычный” и *grapho* — “пишу”). Если естествознание, по Виндельбанду, имеет своей целью выявление и формулировку общих законов как выражающих связи между явлениями, т. е. фиксацию “неизменной формы, реальных событий”, то гуманитарное познание (в первую очередь, — история) видит свою цель в фиксации “отдельных исторических фактов”, выявлении “их однократного, в самом себе определенного содержания”. На этой основе Риккерт (см. Риккерт, Баденская школа, Историзм) формулирует идею о двух методах образования понятий — соответственно: “генерализирующий” и “индивидуализирующий”. При рассмотрении двух феноменов, характеризующихся такими наборами признаков, как [a, b, c, m] и [a, b, c, q], естествознание, пользуясь генерализирующим методом, выработает для своих потребностей (поиска общего закона) такое понятие, как [a, b, c], в то время как гуманитарное познание будет оперировать понятиями [m] и [q]. Таким образом, если идиографический метод, по Виндельбанду, фокусирует внимание на “единичном и однократном”, то при применении индивидуализирующего метода образования понятий, по Риккерту, задается такое видение реальности, когда “кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности”. Подчеркивая правомерность обоих способов рассмотрения реальности, Виндельбанд говорит лишь о различных стилях мышления, отмечая, что, в принципе, один и тот же объект может стать предметом рассмотрения как “номотетического мышления”, так и “мышления идиографического”, ибо разница между последними выражает лишь “формальный характер познавательных целей наук”. Риккерт также полагает генерализирующий и индивидуализирующий способы образования понятий — в общем контексте развития познания — принципиально взаимодополняющими. Однако, он отмечает, что по причинам исторического характера (в частности, в силу обусловленного установками последней сциентизма) “генерализирующий метод” в европейской культурной традиции воспринимается в качестве “универсального метода”, а применение его выступает критерием “научной работы вообще”. Европейская классика в целом конституирует и осознает себя как ориентированную номоте-

тически: номотетические установки классической западной традиции выпукло проявляются при ее сравнении по указанному критерию с традицией восточной: как отмечает Дж. Нидам, европейская идея о том, что природа подчиняется универсальным познаваемым законам, была воспринята в Китае 18 в. как “непревзойденный пример антропоцентрической глупости”, в то время как в Европе в свое время устраивали показательные судилища над аномальными животными и казнили последних как нарушающих Божеский закон. Применительно к естественно-научному познанию номотетический подход мыслился вообще как единственно возможный. В этом отношении становление классического естествознания связано с формированием установки на поиск единого, универсального закона бытия, обнимающего собой частные закономерности и выражающего презумпцию всеобщей гармонии. Формулировка закона всемирного тяготения, легшего в основу механистической картины мира, была воспринята Европой именно как ответ на эту потребность науки. Как писал в посвященных Ньютоу стихах сын Ампера, “...И нарекли человека Ньютоном. // Он пришел и открыл высший закон, // Вечный, универсальный и неповторимый, как сам бог”. По оценке Пригожина и И. Стенгера, “в глазах... XVIII в. Ньютон был “новым Моисеем”, которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях”. Сама идея анализа единичного, индивидуального, специфически неповторимого отвергается классическим естествознанием, объявляясь прерогативой гуманитарных дисциплин, которым — именно в силу этого обстоятельства — практически отказано в безусловном научном статусе. (Уже Риккерт фиксировал современную ему культурную установку на то, что история “не есть настоящая наука”, и, более того, глубокую укорененность в европейской традиции “мысли о противоположности науки и истории”). Таким образом, дихотомия между универсальным и уникальным в контексте европейской культуры оказывается артикулированной не столько в качестве дихотомии между естественнонаучным и гуманитарным подходами, сколько в качестве дихотомии между так называемым научным (строго научным) и якобы ненаучным подходами: “специальное и уникальное или повторяющееся и общее, универсальное; конкретное и абстрактное; вечное движение или покой; внутреннее или внешнее; качество или количество; зависимость от культуры или вневременные принципы; бегство духа и самоизменение как постоянное состояние человека или возможность (и желательность) покоя, порядка, окончательной гармонии и удовлетворения всех разумных человеческих желаний — таковы некоторые аспекты этой противоречи-

вости” (И. Берлин). Наиболее ярким проявлением этой культурной установки явилось формирование в самой гуманитарной сфере (несмотря на то, что, казалось бы, именно для нее были адресно сформулированы идиографическая методология и индивидуализирующий способ образования понятий) сугубо номотетической традиции. Речь идет о традиции социологизма в философии истории — от Дюркгейма до современных версий структурно-функционального анализа (см. Структурно-функциональный анализ). Оформляющийся параллельно (во временном отношении) историцизму, практикующему И., социологизм радикально ему альтернативен в методологическом отношении, ибо ориентирован на видение своего предмета в качестве “социальной реальности”, открытой для аналитики естественно-научного толка, и на построение концептуальной модели истории, предполагающей экспликацию общих законов ее развития. (Номотетизм в данном случае — в отличие от кантовского своего варианта — на уровне самооценки претендует не столько на спекулятивное конструирование общих законов соответствующей предметной области, сколько на выявление предполагаемо наличной имманентной логики развития этой предметности, — уже *a priori* мыслимой при таком подходе номотетично.) Фактически, практикуемый как классическим естествознанием, так и социологием, номотетизм опирается на сформулированное Кантом условие необходимости как модальности бытия (в данном случае — необходимости проявления закона): “схема необходимости есть существование предмета во всякое время”. Таким образом, в основе номотетизма лежит фундаментальный отказ от самой идеи времени, предполагающей динамику и эволюционные изменения самих законов как таковых, что не допускает формирования самой идеи уникального события. “Концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий... Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории” (Пригожин). В этом отношении “переоткрытие времени” синергетикой и введение темпоральности в постмодернистскую парадигму философствования (см. Генеалогия, Событийность, Эон) оказались сопряженными и с переоткрытием уникальности, с ренессансом и новым осмыслением идей И., — в отличие от классических естественно-научной и гуманитарной традиций. Ибо, несмотря на то, что отдельными мыслителями высказывались альтернативные идеи (например, Ж. А. Агассисом в 19 в. было отмечено то обстоятельство, что “экстравагантность настолько глубоко отражает самую возможность существования, что вряд ли

найдется какая-нибудь концепция, которую Природа не реализовала бы как слишком экстраординарную”), в целом классическое естествознание развивается под знаком номотетики. По оценке Пригожина, “в прежней идеологии науки уникальные события — будь то зарождение жизни или зарождение мироздания — представлялись почти антинаучно”. Аналогично, несмотря на традицию историцизма и целый ряд концепций, фокусирующих презумпцию единичности в гуманитарных областях (например, Р. Ковер отмечает эксплицированное правовой практикой в качестве необходимого сочетания обоих подходов к субъекту: и как к носителю универсальных качеств — основание вменяемости по отношению к общему закону, и как к уникально неповторимому индивиду — основание поиска личного мотива и несения личной ответственности), в оценке мышления повседневно идиографическая история к середине 19 в. все еще оставалась сродни Клио как одной из муз — покровительниц искусств. Становление концепции нелинейных динамик радикально изменило статус идиографического подхода к действительности, причем в равной мере как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях. В этом отношении весьма примечателен тот факт, что радикальные парадигмальные сдвиги, предшествующие сдвигам современным, связанным со становлением синергетики и постмодернизма, в свою очередь, были связаны — как в естественном, так и в гуманитарном направлении — с идеей уникального события, отказом от универсализма. Фактически может быть зафиксирован параллелизм тех концептуальных и парадигмальных предпосылок, которые фундировали собой становление синергетической парадигмы в естествознании, — с одной стороны, и постмодернизма — с другой. В качестве таких синхронных предпосылок могут быть выделены следующие: 1) акцентировка идеи уникального события (фиксация времени T_0 в космологии; интерпретация возникновения жизни как “события, исключительность которого необходимо сознавать” (Ж. Моно) в биологии; идеи уникальной индивидуальности в экзистенциализме и персонализме; моделирование истории как разворачивающейся через моменты “кайроса” у Тиллиха); 2) поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (понимание элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике — идея отказа от традиционной онтологии в неклассической философии); 3) акцентировка субъектного блока субъект-объектной оппозиции (идеи копенгагенской школы в естествознании — движение на передний план фигуры субъекта восприятия художественного произведения в искусствоведе и эстетике, начиная от Бенями-

на, М. Дюффрена, М. Дессуара и др. — см. “Смерть Автора”, Скриптор, Язык искусства); 4) снятие жесткой оппозиции между субъектным и объектным блоками субъект-объектной оппозиции (трактовка приборной ситуации как нахождения наблюдателя внутри наблюдаемой реальности — понимание бытия интерпретатора как жизни в мире текстов: версия герменевтической концепции, предложенная Э. Коретом, философия “новой телесности”, идеи структурного психоанализа о вербальной артикуляции бессознательного — см. Лакан, Телесность, Постмодернистская чувствительность); 5) идея плюрализма языков описания объекта, отказ от попыток поиска “единой формулы бытия” (формулировка принципа дополненности, разрушение квантовой механикой иллюзии о возможности единого языка описания макро- и микро-процессов — идея “заката больших нарратив” и стоящая за ней практика культурного эклектизма — см. “Закат метанарратив”); 6) переориентация с идеи “точного” предвидения будущих состояний и форм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элементарных частиц — развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о “статистической антропологии” наряду со “структурной” — см. Неодетерминизм); 7) внимание к феномену контекста (физико-математические аналитики значений функций в конкретных суперпозициях — внимание лингвистики к коннотативным смыслам и семантикам контекста — см. Контекст, Складывание). Как для естественнонаучной, так и для гуманитарной сфер это означало, прежде всего, конец презумпции универсализма. (Следует отметить, что на уровне мышления повседневно эта презумпция не была столь долговечной, — достаточно упомянуть ироничные стихи В. Блейка: “...От единого зренья нас, Боже, // Спаси, и от сна Ньютонова тоже”.) В свете эволюции идеалов описания и объяснения в науке финал презумпции универсализма означал признание того обстоятельства, что адекватное описание нелинейного процесса возможно лишь как комплекс взаимодействующих описаний. Как полагает Т. Нагель, современная культура фундирована критикой самой идеи возможности создания единого концептуального образа реальности. Так, для современной гуманитаристики характерна презумпция, в свое время прекрасно выраженная в программном тезисе Аренд: “неосвязаемые идентичности... ускользают от любых генерализаций”. В рамках номадологического проекта постмодернизма исходные основания бытия интерпретируются как сингулярности, т. е.

единичности, принципиально провозглашающейся любой попытке универсализации. Соответственно этому, и понятийные средства мыслятся Делёзом также вне какой бы то ни было возможности выражения в них так называемого “общего” или “универсального” смысла: “не следует рассматривать... слова как универсальные понятия, поскольку они являются лишь формальными сингулярностями [единичностями]”. Эпслицируя методологические основания альтернативной традиционной дисциплинарной истории “генеалогии” (см. Генеалогия), Фуко, прежде всего, фиксирует ее программный И.: “история, генеалогически направляемая, имеет целью не обнаружить корни нашей идентичности, но, напротив, упорствовать в ее рассеивании, она стремится не к тому, чтобы обнаружить единый очаг, из которого мы вышли, эту прародину, возвращение на которую сулят нам метафизики, но к тому, чтобы выявить все разрывы, которые нас пересекают”. Современные концептуальные версии философии истории, разрабатываемые в рамках постмодернистского типа философствования, фактически основаны на идее отказа от сциентистски (а это значит — номотетически) ориентированных методов дисциплинарной истории, и центральный предмет их анализа — “постистория” (см. Постистория) — мыслится, по выражению Дж. Ваттимо, как “событийный поток”. В этом же парадигмальном ключе Бодрийяр выступает против использования понятия “масса” в социальном контексте, ибо оно, по его оценке, не фиксирует подлинного субъекта социальных действия, который всегда индивидуален. Более того, доминирующей и практически исчерпывающей формой социальных отношений становится, как констатирует М. Постер, “не функциональные, но индивидуализированные субъект-субъектные отношения”. Однако, и в субъект-субъектном контексте постмодернизм однозначно постулирует парадигму доминирования “Я” над “Мы” (Лиотар). Само же это “Я” в принципе единично и не подлежит дефинированию через указание на ближайший род и видовые отличия, ибо, согласно Делёзу, “каждая личность — это единственный член своего класса”. Таким образом, по оценке В. Лейча, “постмодернистская чувствительность” в целом “акцентирует случайности, а не универсальные правила, различия, а не тождественности. Наиболее операциональным и адекватным для описания современных социальных практик понятийным средством философии постмодернизма полагает концепт “индивидуализация”. Последняя рассматривается теоретиками постмодернизма (М. А. Роуз, К. Кумар, С. Лаш, А. Б. Зеликман и др.) не толь-

ко как программно прокламируемая основа социального порядка (что, в сущности, было уже провозглашено в рамках концепции постиндустриального общества — в частности, либеральной ее версии), но и в качестве актуально работающего принципа организации наличной формы социальности. Собственно, культура постмодерна и специфицируется исследователями (С. Лаш и др.) на основании такого критерия, как утверждение установки на де-универсализацию, проявляющуюся по всем своим возможным регистрам: де-стандартизация, де-унификация, де-массификация и т. п. (что оценивается в качестве единственной — необходимой и достаточной — предпосылки нелицемерного гуманизма). Как отмечает А. И. Зеликман, в условиях постмодерна “торжество индивидуальности” функционально выступает единственным способом унификации общественной жизни. Как это ни парадоксально, но единственным универсально общим правилом культуры постмодерна является отказ от любых универсально общих правил. Соответственно этим общим установкам культуры постмодерна, приоритетной методологией, культивируемой в соответствующему этой культуре типу философствования, выступает акцентированно радикальный И., реализующий в своей практике, согласно оценке В. Лейча, высказанную культурой “мечту об интеллектуале, который ниспровергает... универсалии”. В сочетании с идеей децентрированной среды (см. Ацентризм, Номадология) идея отказа от номотетики обретает в постмодернизме исчерпывающе полную свою реализацию. По точной оценке М. Сарупа, в проблемном поле постмодернизма “больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы. Невозможно бороться с системой в целом, поскольку фактически нет системы как целого. Нет также и никакой центральной власти, власть повсюду. Единственно приемлемыми формами политической деятельности теперь признаются формы локального, диффузного характера. Самое большое заблуждение — верить, что подобные локальные проекты можно свести в единое целое”. Согласно программному положению Фуко, “фундаментальные понятия, которые сейчас необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвзятая случайность, прерывная зависимость, трансформация”, — нетрудно заметить, что перечисленный набор категориальных средств фактически изоморфен базовым понятийным структурам синергетики, фокусирующимся вокруг феноменов уникального события, случайной флуктуации, равновесия/неравновесия, самоорганизации. Оба приведенных категориальных ряда предназначены для фиксации явлений, не могущих быть схваченными и тем более исследо-

ванными в терминологии жесткой номотетики. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает — в лице Батая — программное требование отказа от “идентичностей”, т. е. выраженных в понятийном языке десигнагов неких общностей якобы идентичных сущностей. Согласно Батаю, “существующее” осознает непостоянную уникальность (свою неидентичность) в так называемых “суверенных моментах”, определяемых Батаем в качестве актов смеха, эроса, жертвы, хмеля, смерти и т. п. Как отмечает по этому поводу Клоссовски, “язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности”, — в этой системе отсчета со всей остротой встает вопрос: “каким образом содержание опыта может устоять... под натиском понятийного языка?”. Единственным ответом на него может, по Клоссовски, быть отказ от понятийного универсализма, исход (аналогичный по своей значимости библейскому) “из рабства идентичностей”, задаваемого посредством понятийного языка, — для этого “каждый раз... ему вновь надо будет, исходя из понятий, идентичностей, прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей”, — “и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах” (см. Симулякр). В альтернативу языку понятийному, симулякры конституируют “язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей” (Клоссовски). Такой язык (язык симулякров) может служить и служить средством фиксации “суверенных моментов”, ибо позволяет выразить не только уникальность последних, но и их сиюминутно-преходящий характер (не бытие как константное, но вечное становление): “упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечно бегущее” (Клоссовски). По оценке Деррида, соответствующее отказу от универсализма письмо (“письмо суверенности”) реализует себя “не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить”. Оно, собственно, не предполагает ни референции, ни денотации в их определенности, — но перманентную игру смысла: как пишет Деррида об экспрессивной процессуальности такого письма, “что произошло? В итоге ничего не было сказано. Не остановились ни на одном слове; вся цепь ни на чем ни держится; ни одна из концепций не подошла; все они определяют друг друга и в то же самое время разрушают или нейтрализуют себя. Но удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило”. Общая тенденция философской эволюции в данном вопросе заключается, по мне-

нию Деррида, в том, что “оппозиция между постоянством и прерывностью неизменно перемещается от Гегеля к Батаю”, — т. е. от номотетизма к И. Действительно, для зрелого постмодернизма характерно выраженное программно “недоверие” к метаязыку в любых его вариантах, а в перспективе, как пишет Р. Барт, предполагает и фундаментальное “разрушение метаязыка как такового”. И в процессе своего создания (“письмо” — см. Скриптор), и в процессе своего функционирования (“означивание” и интерпретация как “экспериментация” — см. Означивание, Экспериментация) всякий текст в каждом акте своей семантической актуализации выступает в качестве уникального и неповторимого события, ни в коей мере не подчиненного универсальным правилам письма или чтения. Иными словами, по Р. Барту, “всякий текст вечно пишется здесь и сейчас”. Сама сущность постмодернистского типа философствования усматривается Лиотаром именно в том, что постмодернистские тексты в принципе не подчиняются заранее установленным правилам, им нельзя вынести окончательный приговор, применяя к ним общеизвестные критерии оценки, ибо как правила, так и одиночные критерии не предшествуют тексту, но, напротив, суть предмет поисков, которые ведет само произведение: текст создается не по правилам, предшествующим ему в своем бытии, последние вырабатываются одновременно с созданием текста. Собственно, он и создается с той целью, чтобы сформулировать правила того, что еще только должно быть сделано (именно этим Лиотар и объясняется тот факт, что произведение и текст обладают характером события). Более того, с позиции постмодернизма, уже сам факт наличия “универсального метаязыка” выступает критерием системной организации феномена и, следовательно, по оценке Лиотара, признаком “террора”. Что же касается нетекстовой артикуляции философской парадигмы постмодернизма, то ее ориентация на отказ от номотетики выражена столь же эксплицитно по форме и столь же радикально по содержанию. Уже в раннем постмодернизме Мерло-Понти формулирует тезис о необходимости для социального познания ориентации на поиск не единой и выраженной в универсальном законе “истины на все времена”, но — “истины в данной ситуации”. Основоположающим программным требованием постмодернистской концепции науки становится радикальный отказ от любых попыток построения метаязыка. Как пишет Лиотар, “наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки”. Исходя из отмеченного, постмодернистская интерпретация научного познания постулирует глубоко нарративный характер послед-

него: по мнению Лиотара, “обращение к нарративности неизбежно, по крайней мере, в той степени, в какой [языковые] игры науки стремятся к тому, чтобы их высказывания были истинными, но не располагают соответственными средствами их легитимации”. Соответственно этому, центральным понятием как концепции исторического времени Делёза (см. Событийность, Эон), так и генеалогии Фуко (см. Генеалогия), выступает понятие “события” как принципиально единичного и не поддающегося когнитивным процедурам генерализации без потери своей сущностной специфичности (см. Событие). По оценке Фуко, “действительная история заставляет событие вновь раскрываться в том, что в нем есть уникального и острого”, в то время как “силы, действующие в истории, ... всегда проявляются в уникальной случайности события”. Делёз трактует отдельное событие в качестве “сингулярности”, т. е. “единичности”, “оригинальности”, “неповторимости”, “исключительности”, и, согласно Делёзу, “сингулярная точка противоположна обыкновенному”, т. е. поддающемуся номотетическому описанию. Конкретизируя свою концепцию событийности, Делёз вводит понятие “идеального события” — события в чистом виде, чья неповторимость (т. е. невписанность в общий закон, осмысленная традиционным мышлением в качестве случайности) абсолютна. Он пишет о нем следующее: “Что же такое идеальное событие? Это — сингулярность, или, скорее, совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов”. В данном отрывке — в автохтонной для постмодернизма терминологии — находит свое выражение та же глубинная идея, которая составляет и пафос мировоззренческих выводов синергетики: глобальные эволюционные сдвиги инициируются не только глубоко случайными, но и глубоко уникальными событиями (флуктуациями), сопряженными с поворотными моментами в эволюции системы (в терминологии Делёза — точками “проблематизации” или версификации событийного процесса, т. е. “разветвления серии”), причем само событие существует лишь в качестве облака вероятностных точек (“математической кривой”). В этом контексте в постмодернистской философии (Бодрийяр, П. Вирилио, Р. Виллиамс и др.) оформляется эксплицитно выраженный критический вектор в отношении понятий, претендующих на статус максимальной общности: “история”, “общество” и т. п. (см. Постистория). Согласно позиции постмодернизма, именно и только такой подход позволяет увидеть в истории реально сложный, богатый возможностями и принципиально

нелинейный процесс, а не заранее наложенную на него спекулятивную схему однозначных причинно-следственных цепочек, исключающих любую случайность и любое выбивающееся из общего правила явление как то, чем можно пренебречь. Именно радикальным отказом от подобного метода фундирует Фуко свою генеалогю: раньше, в традиционной дисциплинарной истории, усилия, по его формулировке, “направлялись на то, чтобы вытянуть... точную суть вещи, ее полную чистую возможность, ее идентичность, тщательно замкнутую форму, предшествующую всему внешнему, случайному и последующему. Искать такое происхождение — значит... считать случайными все те перипетии, которые могут иметь место”. Таким образом, понятия “сингулярности”, “события”, “идеального события” позволяют фиксировать не константное состояние как результат процесса, но сам процесс (не ставшее бытие, но становление), что позволило П. Вирилио определить постмодернистский стиль мышления как “мышление интенсификации”. Радикальный отказ от номотетики характерен и для постмодернистского понимания человека, — более того, именно он лежит в основе пафосного провозглашения постмодерного свободы как свободы индивидуальности и независимости как независимости от идентификаций, каждая из которых мыслится как акт террора. Так, следующий пассаж Фуко может быть признан просто академическим образом формуловки идиографического подхода: “речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это — грек, или это — англичанин; сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания”. Именно исходя из этого, Фуко формулирует экзистенциальную и социальную цель человека как “систематическое растворение нашей идентичности”. Синтезируя идеи И. в текстологии, философии истории и концепции личности, Делёз пишет: “Эти три измерения — знания, власть и самость — несводимы и, тем не менее, постоянно подразумевают друг друга. Это три “онтологии”. ... Они не ставят универсальных условий” (подчеркнуто мною. — М. М.). Исходя из сказанного, можно утверждать, что современный постмодернизм основывается на развитии идей И. Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и применительно к естественно-научной сфере современной культуры. Так, синергетическое видение мира (см. Синергетика) также предполагает отказ от жесткой номотетики в отличие от

классической естественно-научной парадигмы, базисным тезисом синергетики выступает «конец универсального» (Пригожин, И. Стенгерс). Формулировка этого тезиса а качестве фундаментального обусловлена тем, что специфика анализируемых синергетикой неравновесных сред как раз и «заключается в том, что при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфическому» (Пригожин, И. Стенгерс). И если в качестве «стержневого момента» современного видения природы Пригожин выделяет «представление о неравновесности», то речь в данном случае идет о «неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира)». В данном случае действует механизм обратной связи: как показано синергетикой на примере развития адаптационного потенциала биологических популяций, в свою очередь, рост к-стратегии (т. е. стратегии индивидуальных приспособительных реакций, например мастерство охоты у хищника) — в отличие от r-стратегии (т. е. экстенсивных форм приспособления, например, за счет количественного роста популяции) выводит систему за пределы, могущие быть описанными логистическим уравнением (К. Х. Ваддингтон). В данном контексте Пригожин точно так же, как и постмодернистские авторы, вводит понятие «события» для фиксации феномена, возникновение которого не подчинено универсальному закону, а потому обладает всей полнотой своеобразия и уникальным способом возникновения, — и в этом обнаруживает себя еще один аспект не только парадигмального, но только методологического, но подчас и терминологического изоморфизма синергетической и постмодернистской парадигм. Событие рассматривается синергетикой не в качестве непременно необходимого и однозначно предсказуемого этапа каузальной цепочки ($T_{n-1} \rightarrow T_n \rightarrow T_{n+1}$), но — напротив — в качестве непредсказуемого (иначе, нежели в рамках вероятностного прогноза) и спонтанного процесса. Как пишет Пригожин, «мы находим здесь разновидность реализма, центр тяжести которого лежит не на понятии детерминистского развития, а на понятии события». Синергетика констатирует индивидуальную неповторимость (событийность) протекания процесса самоорганизации применительно практически ко всем аспектам последнего: возникновение флуктуации, разрешение бифуркационного

выбора, осуществление кооперативного взаимодействия на микроуровне системы, формирование диссипативных структур. Так, флуктуация мыслится синергетикой как феномен чистой событийности: она не вытекает с необходимостью ни из наличного состояния системы, ни из особенностей предшествующих этапов ее эволюции, но является собой случайный всплеск в динамике того или иного параметра системы. И если классическая наука оценивала такую случайность как то, чем при анализе общих тенденций развития можно пренебречь, то синергетическое видение мира позволяет зафиксировать ситуации, в которых (и механизмы, благодаря которым) случайные флуктуации «вместо того, чтобы оставаться маленькими поправками к средним значениям, ... существенно изменяют средние значения», — «амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения, различие между флуктуациями и средними значениями стираются... «Отзвуки» локальных событий разностно по всей системе», приводя к возникновению новой макроскопической структуры и радикально изменяя предшествующий ход эволюции системы (Пригожин, И. Стенгерс). Исходя из этого, Пригожин делает общий вывод о том, что «в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флуктуации, способствующие этим событиям, а также... возникает историческая перспектива, т. е. возможность появления других, быть может, более совершенных, форм организации». В когнитивном отношении это означает, что «вдали от равновесия», т. е. «за пределами линейной области», состояние системы «уже не является следствием общих законов... Необходимо специально изучать, каким образом стационарное состояние реагирует на различные типы флуктуаций» (Пригожин, И. Стенгерс). Пренебречь в ходе анализа случайным событием в данном случае означало бы обречь избранную объяснительную стратегию на несостоятельность, ибо в неравновесных условиях, по выражению Пригожина, «сама диссипативная деятельность определяет, что в описании физико-химической системы существенно, чем можно пренебречь». Столь же далек от возможности быть выраженным в универсальном законе и механизм осуществления системной бифуркационного перехода: его разрешение (выбор системой того или иного пути развития из веера возможных) является уникальным событием, осуществляющимся «в индивидуальном режиме»: «система как бы колеблется» перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел... перестает действовать», — «роль того или иного индивидуального режима становится решающей. Обобщая, можно утверждать, что по-

ведение «в среднем» не может доминировать» (Пригожин, И. Стенгерс). В контексте анализа феномена кооперации Пригожин вводит для фиксации ее результата специальный термин, уточняющий понятие «события», а именно — понятие «события локального» (ср. с «сингулярным событием» у Делёза), что подчеркивает его субую индивидуальную природу, не подчиняющуюся общим правилам возникновения: «когерентная деятельность диссипативной структуры сама по себе история, материей которой является взаимосочетание локальных событий и возникновение глобальной когерентной логики, интегрирующей многообразие этих локальных историй» (Пригожин, И. Стенгерс). При анализе явления спонтанного возникновения процессов, которые приводят к ярко выраженной пространственной ориентации исследуемой системы, было установлено, что «перескок к упорядоченному состоянию является внутренним свойством данной рассматриваемой системы, присущим только ей, а не является универсальным свойством всех без исключения систем, подвергнутым аналогичным воздействиям» (А. Баблюянец). — Таким образом, по интегрирующему выводу Пригожина и И. Стенгерс, «в сильно неравновесной области не существует универсального закона, из которого можно было бы вывести заключения относительно всех без исключения систем. Каждая сильно неравновесная система требует особого рассмотрения. ...Поведение ее может быть качественно отличным от поведения других систем». Соответственно само понятие закона оказывается в данном контексте значительно трансформированным: если «законы равновесия обладают высокой общностью», «они универсальны» (т. е. в равновесных условиях «поведению материи», по оценке Пригожина и И. Стенгерс, «свойственна повторяемость»), то «вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения диссипативных структур различных типов» (Пригожин, И. Стенгерс). Как констатирует синергетика, «и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции активной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов» (Пригожин, И. Стенгерс). Подобный подход, фокусирующий внимание на единичности события, в сочетании с характерным для синергетики переосмыслением детерминизма приводит к новой постановке проблемы прогноза. В новой, синергетической своей формулировке она артикулируется Г. Николисом и Пригожиным следующим образом: «достаточен ли опыт прошлого для предсказания будущего, или же высокая степень непредска-

зумеости будущего составляет саму суть... Ответ скорее склонится ко второй альтернативе". Расхождение в данном вопросе новой парадигмы с классической — диаметрально: если, по выражению Пригожина, классическая наука брала на себя в отношении природы роль "судьи, заранее знающего, как она должна отвечать и каким принципам оно подчиняется", то современное естествознание приходит к признанию "невозможности априорного суждения о том, чем является рациональное описание ситуации, к необходимости учиться у ситуации тому, как мы можем ее описать". В ситуации, далекой от равновесия, возможен лишь вероятностный вариант прогноза, исходящий из допущения различных версий и моделирующий возможные следствия по отношению к каждому из открывающихся перед системой вариантов выбора пути эволюции: "что произойдет, если...? Что произошло бы, если...? Эти вопросы, — пишет Пригожин, — возникают не только перед историком, но и перед физиком, перед лицом системы, которую нельзя более представлять поддающейся манипуляции и контролю. Эти вопросы не указывают на случайное и преодоленное незнание, а обозначают уникальность точек бифуркаций, в которых состояние системы теряет свою стабильность и может развиваться в сторону многих различных режимов". Соответственно этому, на метаязыке синергетического подхода к миру конституируемая им система логических средств, предназначенных для фиксации процессов, основанных на уникальных событиях и реализующихся в индивидуальных режимах, осмысливается как своего рода "повествовательная логика". Как пишет Пригожин, "логика описания процессов, далеких от равновесия, — это уже не логика баланса, а повествовательная логика (если... то...)". Очевидно, что такая методологическая ориентация роднит синергетику с гуманитарными методологиями, причем в наиболее специфичных, идиографически ориентированных их вариантах. Это обстоятельство не только находит свое выражение в конкретных моделях мировой динамики, выполненных на основе синергетического подхода и апеллирующих к естественно-научному (С. Вейнберг, Дж. М. Т. Томпсон и др.) или социокультурному материалу (так, концептуальная версия глобальной мировой динамики, предложенная Н. Н. Моисеевым, моделирует бифуркационные ветвления процесса, задаваясь вопросами типа: "что было бы", если, — например, "если бы принципы Нагорной проповеди были усвоены людьми и они действительно повливали бы на поведение людей, то..."), но и рефлексивно осмыслено классиками синергетики. Так, "Философия нестабильности" Пригожина содержит специальный раздел ("Повествова-

ния в науке"), где эксплицитно формулируется вывод о том, что "современная наука в целом становится все более нарративной" (см. Нарратив). Как отмечает Пригожин и И. Стенгерс, "реальный урок, который мы можем извлечь из принципа дополнителности (урок важный и для других областей знания)", заключается в понимании того, что объективное "богатство и разнообразие реальности" не может быть исчерпывающе адекватно выражено средствами какого-то одного языка ("предвосхищает изобразительные возможности любого отдельно взятого языка, любой отдельно взятой логической структуры"), — и если для искусства давно стал аксиомой тезис о том, что "ни одно направление в исполнительском искусстве и музыкальной композиции... не исчерпает всей музыки", то современная наука также приходит к осознанию истинности этого тезиса. В этой ситуации субъект научного познания — на этапе фиксации результата своей деятельности — оказывается фактически в роли рассказчика-нарратора (см. Нарратив). Как пишет Пригожин, конституированное синергетической парадигмой "новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован... Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности". Показательна в этом контексте высказанная внутри естествознания оценка познания гуманитарного. Поскольку социальные системы всегда считались системами "сложными", постольку, апплицируя основополагающие идеи нового мировидения на социо-гуманитарную сферу, Г. Николс и Пригожин выдвигают тезис о том, что "наиболее адекватным для социальных систем будут динамические модели, учитывающие эволюцию и изменчивость... Основной вопрос, который здесь можно поставить, таков: способна ли при таких условиях эволюция в целом привести к глобальному оптимизму, или же, напротив, каждая гуманитарная система представляет собой уникальную реализацию некоего стохастического процесса, для которого никоим образом невозможно установить правила заранее?". Более того, в рамках этого подхода, когда само естествознание осуществляет пере-

ориентацию с номотетического (традиционно — со времен Баденской школы неокантианства — за ним закрепляемого) метода на метод идиографический, теоретики синергетики ставят под сомнение самую возможность социологизма: по мнению Пригожина, невозможно "понять человеческую историю, если понимание отождествляется с поиском закона, сводящего любую историю к безличной причинно-следственной цепи". Напротив, идиографический подход к социальной реальности, по оценке Пригожина, весьма конструктивен, ибо "кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаньям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой". Может быть зафиксирован и встречный вектор оценки методологического сближения синергетики и постмодернистской философии на почве И., связанный с философским видением ситуации в естествознании. Так, например, по мысли Лиотара, хотя и "общепринято считать, что... в естественных науках "природа" является референтом — немой, но предсказуемым, как кость, брошенная большое количество раз — относительно которого ученые обмениваются денотативными высказываниями-ходами в игре против друг друга", и именно "на этом основании проводится различие между естественными науками и науками о человеке", однако естествознание эпохи постмодерна, по оценке Лиотара, никак не укладывается в рамки такого рассмотрения, ибо "изменяет значение слова "знание", объясняя, как это изменение может иметь место" и предлагая "такую модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большой производительностью, но является моделью различия". Таким образом, если в контексте идеи "заката больших нарративов" (см. "Закат метанарратив") постмодернизм постулирует программную плюральность нарративных практик, то и синергетика — исходя из анализа совершенно иного материала — приходит к методологически изоморфному выводу: как пишут Пригожин и И. Стенгерс, "неустраиваемая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается "вид на всю реальность", делающий возможным "единственное" объективное "описание... системы; такой, как она есть". С позиции современного естествознания поиски единой концепции бытия, выражающей в общем законе всеобъемлющую гармонию последнего, есть не более, чем, по выражению Пригожина и И. Стенгерс,

“иллюзия универсального”. (См. также **Различия философии, Идентичность.**)

М. А. Можейко

ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. **БАДЕНСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА, ИДИОГРАФИЗМ, ВИНДЕЛЬБАНД, ИСТОРИЦИЗМ.**

ИЕРАРХИЯ (греч. hieros — священный, arche — власть) — принцип структурной организации многоуровневых систем, состоящий в упорядочении взаимодействий между уровнями бытия по закону от высшего к низшему (инволюция) и, наоборот, от низшего к высшему (эволюция). Любой уровень *n* может быть рассмотрен как управляющий по отношению к уровню (*n*-1) и управляемый со стороны уровня (*n*+1). И. подразумевает как структурную и функциональную, так и информационную дифференциацию внутри системы. И. бывает жесткой и гибкой. Жесткие И. предлагаются в ряде научных дисциплин. Гибкие И. существуют во всех реальных структурах бытия. В этом случае каждый уровень И. является более или менее автономным и, в то же время, подчиненным высшим структурам систем. Понятие И. широко применяется практически во всех философско-религиозных учениях. Термин И. был введен около второй половины 5 в. Псевдо-Дионисием Ареопагитом в трактатах “О небесной И.” и “О церковной И.”. В христианстве И. олицетворяется с небесной И. — лестницей Иакова: ангелы, архангелы, начала, силы, господства, престолы, херувимы и серафимы (бесплотные духовные силы). В буддизме И. представлена Светлыми силами Бодхисатв и Тар (мужских и женских божеств); в индуизме — И. пантеонов Богов, Ману (Учителей), Риши, которые являются воплощениями единого Брахмана. В исламе И. утверждается рядом Пророков, а также эта тема была разработана ибн Араби в учении о Святых, святости и их И. В Агни Йоге говорится, что И. есть “закон Мироздания” и “плановое сотрудничество”. Философия платонизма и неоплатонизма строится на И., во главе которой сверхсущее Единое-Благо, эманулирующее в мир через ступени Ума и Души. Конфуций, Лейбниц, гностицизм, школа русского космизма признают И. как ведущий принцип всеединства, универсальности, цельности мироздания. Понятие И. используется в идеологии ряда социально-политических систем (авторитаризм, тоталитаризм, кастовость и др.) и характеризует структуры власти. В современной западной социологии исследуются И. престижа, богатства, власти, контроля как выражение стратификации (деления) общества. И. можно трактовать как один из архетипов сознания.

В. В. Лобач

ИЗМЕНЕННОЕ СОЗНАНИЕ — особое состояние сознания, существенно отличающееся от того его состояния, которое считается для человека нормальным. Более или менее глубоким изменениям могут быть подвергнуты все или почти все аспекты нормального сознания, например типичный для него чувственный образ “Я” как совокупность обычных ощущений собственного тела вместе с границами тела и его схемой. Может неадекватно измениться “Я — концепция” личности, обычный образ воспринимаемого мира, соотношение мира воспринимаемого и представляемого, ориентировка во времени и пространстве, способность дать самоотчет в происходящем, осуществлять самоконтроль и саморегуляцию поведения. Существует впечатляющее разнообразие состояний И. С., включая галлюцинации и псевдогаллюцинации, явления дереализации и деперсонализации, множественной личности, чувственного бреда, различные психические автоматизмы, состояния И. С. во время сна (обычного или гипнотического), при сомнамбулизме и многие др. Известно значительное количество факторов, вызывающих состояния И. С. Например, сон как особое состояние организма, равно как и длительное лишение сна, сенсорная депривация, наркотики, алкоголь, повышение или понижение давления, психическая травма и др. Далеко не всегда состояния И. С. являются следствием, проявлением психопатологии. О психопатологии можно говорить лишь тогда, когда эти состояния не контролируются личностью, являются стойкими и не исчезают без специального терапевтического воздействия. Во многих случаях состояния И. С. являются кратковременными и бесследно исчезают вместе с исчезновением вызвавшего их фактора. Более того, известны различные способы, позволяющие сознательно, нацеленно вызывать те или иные состояния И. С. (йога, аутогенная тренировка, метод С. Грофа, основанный на применении гипервентиляции в сочетании с определенным музыкальным воздействием). Обретенный в состоянии И. С. интеллектуальный опыт может быть столь уникален, что оказывает на личность и ее последующую жизнь сильнейшее воздействие (например, пророческие сны). Диапазон эмоций, переживаемых во время И. С., огромен — от ужаса до экстаза. По этой причине известны способы вызывания И. С. нередко пытаются сделать источником новых творческих способностей личности (Шри Ауробиндо и др.). Бесспорно то, что И. С. — сфера, почти не изученная и загадочная. По мнению некоторых исследователей (С. Гроф), накопленные в процессе изучения И. С. факты часто совершенно необъяснимы с позиций

устоявшихся представлений о сознании личности, формах ее взаимодействия с миром и могут со временем привести к их радикальным изменениям. (См. также **Трансгрессия.**)

Г. М. Кучинский

ИЗМЕРЕНИЕ — процедура присвоения рубрикационных символов наблюдаемым объектам в соответствии с некоторым правилом. Символы могут быть просто метками, представляющими классы или категории объектов в популяции, или числами, характеризующими степень выраженности у объекта измеряемого свойства. Символы-метки могут также представлять собой числа, но при этом не обязательно нести в себе характерную “числовую” информацию. Целью И. является получение формальной модели, исследование которой могло бы, в определенном смысле, заменить исследование самого объекта. Как всякая модель, И. приводит к потере части информации об объекте и/или ее искажению, иногда значительному. Потеря и искажение информации приводит к возникновению ошибок И., величина которых зависит от точности измерительного инструмента, условий, при которых производится И., квалификации наблюдателя. Различают случайные и систематические ошибки И. При исследовании отдельно взятого объекта ошибки обоих типов представляют одинаковую опасность. При статистическом обобщении информации о некоторой совокупности измеренных объектов случайные ошибки, в известной степени, взаимно “погашаются”, в то время как систематические ошибки могут привести к значительному смещению результатов. Алгоритм (правило) присвоения символа объекту называется измерительной шкалой. Как всякая модель, измерительные шкалы должны правильно отражать изучаемые характеристики объекта и, следовательно, иметь те же свойства, что и измеряемые показатели. Различают четыре основных типа измерительных шкал, получившие следующие названия: шкала наименований, шкала порядка, интервальная шкала и шкала отношений. Шкала наименований, или номинальная шкала, используется только для обозначения принадлежности объекта к одному из нескольких непересекающихся классов. Приписываемые объектам символы, которые могут быть цифрами, буквами, словами или некоторыми специальными символами, представляют собой только метки соответствующих классов. Характерной особенностью номинальной шкалы является принципиальная невозможность упорядочить классы по измеряемому признаку — к ним нельзя прилагать суждения типа “больше — меньше”, “лучше — хуже” и т. п. Примерами номинальных шкал являются пол и национальность, специальность по образованию, марка

сигарет, предпочитаемый цвет. Единственным отношением, определенным на шкале наименований, является отношение тождества: объекты, принадлежащие к одному классу, считаются тождественными, к разным классам — различными. Так, при И. пола мы относим каждого человека к одному из двух классов — мужчин или женщин, и при этом всех мужчин (и всех женщин) полагаем тождественными друг другу. Если при этом классы обозначены цифрами, что удобно при компьютерной обработке (например, 1 — мужской пол, 2 — женский), то такие цифры не являются числами в прямом смысле этого слова и не обладают свойствами чисел. В частности, к ним нельзя применять действия арифметики. Частным случаем шкалы наименований является дихотомическая шкала, с помощью которой фиксируют наличие у объекта определенного качества или его соответствие некоторому требованию. По установившейся традиции, при измерении дихотомических показателей применяют следующие обозначения: 0 — если объект не обладает требуемым свойством, 1 — если обладает. Шкалы порядка позволяют не только разбивать объекты на классы, но и упорядочивать классы по возрастанию (убыванию) изучаемого признака. На шкале порядка, кроме отношения тождества, определено также отношение порядка: об объектах, отнесенных к одному из классов, известно не только то, что они тождественны друг другу, но также, что они обладают измеряемым свойством в большей или меньшей степени, чем объекты из других классов. Но при этом порядковые шкалы не могут ответить на вопрос, на сколько (во сколько раз) это свойство выражено сильнее у объектов из одного класса, чем у объектов из другого класса. Примерами шкал порядка могут служить уровень образования, военные и академические звания, тип поселения (большой — средний — малый город — село), некоторые шкалы, применяемые в естественных науках (твердость минералов, сила шторма, бонитет лесопосадок). Так, можно сказать, что 6-балльный шторм заведомо сильнее, чем 4-балльный, но нельзя определить, на сколько он сильнее; выпускник университета имеет более высокий образовательный уровень, чем выпускник средней школы, но разница в уровне образования не поддается непосредственному И. Упорядоченные классы достаточно часто нумеруют в порядке возрастания (убывания) измеряемого признака. Однако в силу того, что различия в значениях признака точному И. не поддаются, к шкалам порядка, также как к номинальным шкалам, действия арифметики не применяют. Исключения составляют оценочные шкалы, при использовании которых объект получает (или сам представляет) оценки, исходя из определенного

числа баллов. К таким шкалам относятся, например, школьные оценки, для которых считается вполне допустимым рассчитывать, например, средний балл по аттестату зрелости. Строго говоря, подобные шкалы являются частным случаем шкалы порядка, так как нельзя определить, на сколько знания “отличника” больше, чем знания “троечника”, но в силу некоторых теоретических соображений с ними часто обращаются, как со шкалами более высокого ранга — шкалами интервалов. Другим частным случаем шкалы порядка является ранговая шкала, применяемая обычно в тех случаях, когда признак заведомо не поддается объективному И. (например, красота или степень неприязни), или когда порядок объектов более важен, чем точная величина различий между ними (места, занятые в спортивных соревнованиях). В таких случаях эксперту иногда предлагают проранжировать по определенному критерию некий список объектов, качеств, мотивов, и т. п. В силу того, что символы, присваиваемые объектам в соответствии с порядковыми и номинальными шкалами, не обладают числовыми свойствами, даже если записываются с помощью цифр, эти два типа шкал получили общее название качественных, в отличие от количественных шкал интервалов и отношений. Шкалы интервалов и отношений имеют общее свойство, отличающее их от качественных шкал: они предполагают не только определенный порядок между объектами или их классами, но и наличие некоторой единицы И., позволяющей определять, на сколько значение признака у одного объекта больше или меньше, чем у другого. Другими словами, на обеих количественных шкалах, помимо отношений тождества и порядка, определено отношение разности, к ним можно применять арифметические действия сложения и вычитания. Естественно, что символы, приписываемые объектам в соответствии с количественными измерительными шкалами, могут быть только числами. Основное различие между этими двумя шкалами состоит в том, что шкала отношений имеет абсолютный нуль, не зависящий от произвола наблюдателя и соответствующий полному отсутствию измеряемого признака, а на шкале интервалов нуль устанавливается произвольно или в соответствии с некоторыми условными договоренностями. Примерами шкалы интервалов являются календарное время, температурные шкалы Цельсия и Фаренгейта. Шкала оценок с заданным количеством баллов часто рассматривается как интервальная в предположении, что минимальное и максимальное положение на шкале соответствуют некоторым крайним оценкам или позициям, и интервалы между баллами шкалы имеют одинаковую длину. К шкалам отношений относится абсолютное большин-

ство измерительных шкал, применяемых в науке, технике и быту: рост и вес, возраст, расстояние, сила тока, время (длительность промежутка между двумя событиями), температура по Кельвину (абсолютный нуль). Шкала отношений является единственной шкалой, на которой определено отношение отношения, т. е. разрешены арифметические действия умножения и деления и, следовательно, возможен ответ на вопрос, во сколько раз одно значение больше или меньше другого. Количественные шкалы делятся на дискретные и непрерывные. Дискретные показатели измеряются в результате счета: число детей в семье, количество решенных задач, и т. п. Непрерывные шкалы предполагают, что измеряемое свойство изменяется непрерывно и при наличии соответствующих приборов и средств могло бы быть измерено с любой необходимой степенью точности. Результаты И. непрерывных показателей довольно часто выражаются целыми числами (например, шкала IQ для И. интеллекта), но это связано не с природой самих показателей, а с характером измерительных процедур. Различают первичные и вторичные И. Первичные получаются в результате непосредственного И.: длина и ширина прямогольника, число родившихся и умерших за год, ответ на вопрос теста, оценка на экзамене. Вторичные являются результатом некоторых манипуляций с первичными И., обычно с помощью неких логико-математических конструкций: площадь прямогольника, демографические коэффициенты смертности, рождаемости и естественного прироста, результаты тестирования, зачисление или незачисление в институт по результатам вступительных экзаменов. Для проведения И. в естественных и точных науках, в быту применяются специальные измерительные инструменты, которые во многих случаях представляют собой довольно сложные приборы. Качество И. определяется точностью, чувствительностью и надежностью инструмента. Точностью инструмента называется его соответствие существующему в данной области стандарту (эталону). Чувствительность инструмента определяется величиной единицы И., например, в зависимости от природы объекта, расстояние может измеряться в микронах, сантиметрах или километрах. Надежностью называется способность инструмента к воспроизведению результатов И. в пределах чувствительности шкалы. В гуманитарных и общественных дисциплинах (за исключением экономики и демографии) большинство показателей не поддаются непосредственному И. с помощью традиционных технических средств. Вместо них применяются всевозможные анкеты, тесты, стан-

дартизированные интервью и т. п., получившие общее название измерительного инструментария. Кроме очевидных проблем точности, чувствительности и надежности, для гуманитарного инструментария существует также достаточно острая проблема валидности — способности измерять именно то свойство личности, которое предполагается его автором.

О. В. Терещенко

ИИСУС ХРИСТОС (греч. *Iesus* — калька иврит. *Jesua*, *Jehosua* — помощь Яхве, спасение; греч. *Christos* — помазанник, эквивалент иврит. *Mashiah* — мессия, спаситель) — в традиции христианства — богочеловек, обладающий всей содержательной полнотой как бытия Абсолюта, так и человеческой экзистенции (библейские “сын Божий” и “сын человеческий”); второе лицо в структуре Троицы, Бог-Сын, воплощающий в себе Логос слова Божьего; посредник между Богом и людьми, устами которого Господь возвещает истину откровения (ср. с непосредственным явлением Бога Моисею в Ветхом Завете); искупитель, чья крестная жертва спасает человечество от проклятия первородного греха (см. слав. Спас и греч. *Soter* — спаситель; отсюда сотериология как теория спасения). 1) В образе И. Х. характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического откровения, но и для страдания, а значит, — сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от “религии страха” (по терминологии Фромма) к “религии любви”. За редкими — на грани ересей — исключениями И. Х. является центральным семантическим узлом вероучения практически для всех христианских конфессий (феномен христороцентризма), задавая остро артикулированную интенцию понимания откровения как личного и личностного контакта, что порождает в христианстве богатейшую традицию мистики. Идея искупительной жертвы И. Х. обуславливает в христианстве интерпретацию сотериологии как центрированной фигурой И. Х. в качестве Спасителя (ср. с идеей Машиаха, которая, будучи эксплицитно выраженной, тем не менее, не фундирует собой иудаизм: “если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха”). Христианский Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в европейской культуре человекообразную парадигму божественного служения, понятого не в качестве

дискретного героико-экстатического подвига, обращенного к Абсолюту, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке (“...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне” — Мф., 25, 35—40). В образе И. Х., акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание — парадигма силы духа, фундирующая собой в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру. 2) Центральная фигура европейской (и в целом — западной) истории — вне зависимости от результата многовековой полемики между исторической (А. Луази, М. Гогель, Л. Дюшен, Тюбингенская школа (Ф. К. Баур, А. Гингельфельд, К. Кестлин, Г. Пданк, Г. Фолькмар, Э. Целлер), Д. Штраус, Ю. Вельхаузен, П. Вериле, В. Вреде, А. Гарнак, Э. Ренан, А. Ритчль, В. Вейс, Р. Бульман и др.) и мифологической (от Ш. Дюпюи, К. Вольнея, Б. Бауэра — до Дж. Робертсона, Т. Уайттекера, А. Немоевского, Э. Мутье-Руссе, П. Кушу, У. Б. Смита, А. Дрекса и др.) школами христорологии, — семантически центрирующая и темпорально структурирующая фундирующее западную культуру видение исторического процесса (см. **Социальное время**): от принятой системы летоисчисления (как новой системы отсчета в истории человеческого духа — от Рождества Христова) до векторно-ориентированной в будущее (идея второго пришествия и Царства Божьего — ср. с отнесенными в прошлое дохристианскими мифологемами сакрального времени как возводимого к легендарному моменту имеющего креационную семантику брака земли и неба или философски модели истории, что задает в западной культуре ценностный приоритет будущего перед прошлым и настоящим (см. **Надежда**). История христианской церкви на протяжении 2—18 вв. знала не менее 24 человек, дерзнувших претендовать на имя И. Х. (все казнены); (см. также **Павел**). 3) Культурный символ высшего порядка, центрирующий западную культурную традицию как в смысложизненно-аксиологическом, так и в программно-парадигмальном планах: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой — задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходному западному активизму (препоручение себя в руки Божьи и делегирование Христу

как Спасителю решения собственной судьбы), индивидуализму (нормативная максима любви к ближнему), рационализму (концепция откровения) и волюнтаризму (парадигма смирения), а также утверждая в контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ острую артикуляцию значимости личного прецедента. Именно посредством образа И. Х. христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни (см. нетипичное для Европы, но все же присущие в ее тезаурусе: “Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем — преклоняю колени” — Л. ван Бетховен). Символ И. Х. в предельно концентрированном виде выражает генетическую амбивалентность, специфичную для христианской Европы и генетически восходящую как к рационализму античной, так и сакральной мудрости ближневосточной традиций (по формулировке Тертуллиана: “что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?”). Аксиологически акцентированный культурный статус И. Х. как воплощенного Слова (Иоанн, 1, 14) актуализирует и наполняет сакральным смыслом исконно присущие западной традиции логико-вербальную ориентацию, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм. Вместе с тем, переосмысление основополагающего для европейской культуры феномена Логоса в качестве Бога-Сына — наиболее персонифицированно индивидуального и экзистенциально значимого лица в структуре Троицы — конституирует западную традицию как парадоксальный синтез трансцендентальных и экзистенциальных ориентаций, задавая в ее контексте специфический вектор фундаментальной аксиологического дуализма. Последнее обстоятельство фундирует собой принципиальную нелинейность исторического разворачивания содержания западной культуры, имманентную интенцию на вариативность мышления и парадигмальный плюрализм, достигающий своего максимального проявления в интерпретационной стратегии постмодерна (см. **Языковые игры**). (См. также **Бог**, **Троица**, **Христианство**, **Филиокве**, **Протестантская этика**, **Символ веры**, **Павел**.)

М. А. Можейко, А. А. Грицанов, А. И. Мерцалова

ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич (1924—1979) — русский советский философ, специалист по теории диалектики, истории философии, психологии, педагогике. С 1953 по 1979 работал в Институте философии АН СССР. В 1965 за исследования актуальных проблем теории познания И. была присуждена академическая премия им. Чернышевского. В качестве переводчика и редактора

И. участвовал в изданиях трудов Фихте, Гегеля, Маркса. В 1968 защитил докторскую диссертацию: “К вопросу о природе мышления”. И. принадлежит приоритет в разработке логико-диалектической теории научного мышления. И. — автор концепции культурно-исторического развития человека. И. обосновал фундаментальную роль идеального в личном становлении индивида. Идеальное, по И., — это способность человека строить свою деятельность в согласии с формой любого другого, а также в согласии с перспективой (логикой) изменения этого другого в ходе развития человеческой культуры. Развитие человеческого индивида есть прежде всего его способность осваивать всеобщую меру бытия вещей. Работы И. издавались в Германии, Италии, Великобритании, Греции, Японии, в др. странах. Основные из них: “Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса” (1960), “Об идеалах и идеалах” (1968), “Диалектическая логика” (1974), “Ленинская диалектика и метафизика позитивизма” (1979), “Искусство и коммунистический идеал” (1983), “Философия и культура” (1991).

А. А. Грицанов

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891—1974) — богослов, философ, историк, музыковед. Окончил физико-математический (1913), историко-филологический и философский (1917) факультеты Киевского университета, а также Киевскую консерваторию по классу композиции. Приват-доцент Киевского университета (1918—1919). В 1919 эмигрировал из России. Преподавал логику и психологию в Германии (1923—1925) и Франции. Профессор Сергиевского Богословского института в Париже (с 1925). Активный участник и один из религиозных идеологов движения евразийства. Приверженец монархии Лейбница и учения С. Н. Булгакова. Основные сочинения: “Евразийство и славянофильство” (1923), “Преподобный Серафим Саровский” (1925), “К взаимоотношению права и нравственности” (1925), “Столп злбы богпротивной” (1925), “Всенощное бдение” (1927), “Материализм и материя” (1928), “Загадка жизни и происхождение живых существ” (1929), “Атеизм и гибель культуры” (1929), “Социальные цели и достоинство Евразийства” (1929), “Религиозное и философское мировоззрение Федорова Н. Ф.” (1929), “Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира” (1930), “Эйдократическое преобразование науки” (1931), “Под знаком диалектики” (1931), “Арфа царя Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т. 1: Проза” (1960), “Евразийство” (1973), “Религия революции и гибель культуры” (1987) и др. Выступал с критикой марксизма (особенно в его советской версии) и механистического

материализма, противопоставляя им “материологизм” как “признание Логоса, действующего в материи”. Опираясь на идеи теории относительности, корпускулярно-волновой теории света и витализма, стремился доказать совместимость библейского креационизма (суть “исповедания веры и богословско-философский принципа, соединяемого со всякой естественно-научной теорией и гипотезой”) и научной картины мира середины 20 в. Органическая жизнь в ипостаси сознательной активности человека, по мысли И., являет собой “чудо творения” — начало, противодействующее энтропии. Главной идеей собственной философии полагал создание морфологической логики или “всеобщей иконологии бытия”, представлявшей собой синтез учения Лейбница, концепции формы-эйдоса вещи, а также элементов неопифагореизма и неоплатонизма. Соединяющим звеном естественных и гуманитарных дисциплин полагал миф и его объективацию в фольклоре и эпосе. Совпадение образов родовой памяти у различных поколений людей объяснял в духе теории архетипов Юнга. Предложил гипотезу о Номогенезе, устанавливающем пути взаимодействия духа и материи в соответствии с промыслом Божиим. Вслед за Шпенглером жестко разграничивал культуру и цивилизацию, трактуя последнюю как в лучшем случае “внерелигиозную”. Отстаивал тезис о непреходящей значимости культурных идеалов (взаимопонимания, сорборности, иерархии). И. был убежден в том, что христианство аккумулирует в себе вечные идеи и ценности всех религий и культур, считал софиологию 20 в. высшим вкладом в догматическое развитие православия. Выступил автором ряда литургических и апологетических работ, посвященных символике Креста, толкованиям службы Святой Пасхи и всенощного бдения. Творчество И. трактовал как сакральный акт, основанный на мистической святости, и ориентированный на постижение Абсолюта как высшей формы неслиянных и нераздельных истины, добра и красоты. (См. также Евразийство.)

А. А. Грицанов

ИЛЬИН Иван Александрович (1883—1954) — русский философ, социолог, государствовед и общественный деятель, магистр и доктор государственных наук (1918, оппоненты на защите — Е. Н. Трубецкой и Новгородцев), профессор (1918), один из основателей Русского научного института в Берлине (1923). В главных сочинениях: “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” (1918), “Учение о человеке” (1918), “О сопротивлении злу силою” (1925), “Яд большевизма (1931) “Путь духовного обновления” (1935), “Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера” (1937), “Наши задачи. Статьи 1948—1954”

(1956), “О монархии и республике” (посмертная публикация 1979) и др., разработал оригинальную онтологическую и гносеологическую концепцию, а также выдвинул ряд актуальных и интересных идей о природе, сущности и перспективах преодоления тоталитаризма. Рассматривая достижения и просчеты современного ему процесса познания в контексте его неизбежной обусловленности как состоянием культуры, так и степенью ее общественного восприятия, И. усматривал главный порок Человека начала — середины 20 в. во внутренней “расколотости”, в противоречии между разумом, умом, рассудком и чувствами, душой, сердцем. По И., человек настоящего ощущает себя как особую вещь в ряду вещей. Как результат “созидательные творческие действия оцениваются и интерпретируются “материально, количественно, формально и технически”. Отвергая протестантскую этику в ее наиболее материализованных, заземленных ипостасях, И. подчеркивал, что мышление без сердца не может не быть цинично, машинообразно и релятивно. “Человек, душевно расколотый и нецелый, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо он не способен к целостной очевидности... Он теряет веру в то, что человеку вообще может быть дана тотальная очевидность. Он не желает признать ее и у других и встречает ее иронией и насмешкой”. Индивидуальный и социальный опыт, по И., должны возродиться как интуиция, как видение сердцем. Полемизируя с Л. Н. Толстым, И. утверждал, что при немимении адекватных средств сопротивления злу человек не только имеет право, но и призван применять силу. Шесть арестов за пять лет жизни в ленинской России и (после насильственной высылки на “философском пароходе”) пять лет преследований в гитлеровской Германии наложили также значительный отпечаток на социально-философские размышления И., придав им силу личного жизненного опыта. По мысли И., крупномасштабный опыт строительства социализма дает все основания утверждать, что это социальное устройство может существовать “только в форме всепроникающего и всепоглощающего тоталитарного режима”. Понимая тоталитаризм как политический строй, “беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан” и “включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования”, И. отмечал, что сущность тоталитаризма как левого (“левого большевизма” социализма), так и правого (“правого большевизма” фашизма или национал-социализма) толка состоит не столько в особой форме государственного уст-

ройства, сколько во всеохватывающем объеме и организации управления всесторонне поработанными людьми, осуществляемой при проведении “самой последовательной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодателя, на всепроникающем сыске, на взаимодонорстве и на беспощадном терроре”. По И., противоправный тоталитарный режим “есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата”, которая держится на партийных указах, распоряжениях и инструкциях, а законы и государственные органы представляют собой “только показную оболочку партийной диктатуры”. В тоталитарном обществе, спянным страхом, инстинктом самосохранения и злодейством, граждане фактически лишаются всех прав, полномочий и свобод. Они существуют только как субъекты обязанностей, объекты распоряжений и рабочие машины. Их правовое сознание замещается “психическими механизмами — голода, страха, мук и унижения; а творческий труд — психо-физическим механизмом рабского надрывного напряжения”. Согласно И., опыт всех европейских социалистических стран свидетельствует, что с победой социализма в них устанавливается монополия собственности государства и исключительная инициатива единого чиновничьего центра, в которых и заключается суть данного общественного устройства. Установление же этой монополии ведет к монополии государственного работодателя и создает полную зависимость всех трудящихся от новой привилегированной касты партийных чиновников-угнетателей. Социалистическая действительность, по И., свидетельствует об антисоциальной сути социализма, который убивает свободу и творческую инициативу, уравнивает людей в нищете и зависимости, создает партийную касту, проповедует классовую ненависть, осуществляет “террористическое управление”, создает рабство и выдает его за справедливый строй. Выход из левого тоталитаризма И. видел в отречении от социалистических иллюзий, которые привели к катастрофе, и в строительстве нового общественного строя, основанного на частной инициативе, частной собственности, правовой свободе и “творческой социальности”, включающей в себя свободу, справедливость и братство. Неизбежно размышляя о судьбе России, И. считал, что ей все равно придется сделать выбор между свободой и рабством, демократией и тоталитаризмом. Веря в лучшее будущее, он подчеркивал, что “безумию левого большевизма Россия должна противопоставить не безумие правого большевизма, а верную меру сво-

боды; свободу веры, искания правды, труда и собственности”. Общественной группой, способной придать динамизм и осмысленность процессам разрушения тоталитарных устоев, И. видел “новый ведущий слой”. Согласно И., 1) Ведущий слой “не есть ни замкнутая каста, ни наследственное или потомственное сословие. По своему составу он есть нечто живое, подвижное, всегда пополняющееся новыми способными людьми, всегда готовыми освободить себя от неспособных”; 2) “Принадлежность к ведущему слою, начиная от министра и кончая рядовым судьей, начиная от епископа и кончая офицером, начиная от профессора и кончая народным учителем есть ни привилегия, а несеный трудной и ответственной обязанности”; “Ранг в жизни необходим, неизбежен. Он обосновывается качеством и покрывается трудом и ответственностью. Рангу должна соответствовать строгость у того, кто выше, и беззаветная почтительность у того, кто ниже. Только этим верным чувством ранга воссоздадим Россию”; 3) “Публичные должности от самой малой до самой большой должны давать человеку удовлетворяющее его вознаграждение и должны переживаться им не как кормление, а как служение”; 4) Новый ведущий слой “призван вести, а не гнать, не запугивать, не поработать людей, он призван чтить и поощрять свободное творчество вedomого народа. Он не командует (за исключением армии), а организует и при том лишь в пределах общего и публичного интереса. Вести можно только свободных: погонщики нужны только скоту, надсмотрщики нужны только рабам. Лучший способ вести есть живой пример. Конец террору как системе правления! Конец тоталитарному всеведению и несправедливости! России нужна власть, верно блюдущая свою меру!” 5) Новый ведущий слой обязан “строить Россию не произволом, а правом”. “Закон связывает всех; и Государя, и министра, и судью, и полицейского, и рядового гражданина. От закона есть только одно “отступление”: по совести, в сторону справедливости с принятием всей ответственности”; 6) Новая русская элита должна “блужить и крепить авторитет государственной власти”. “Авторитет необходимо укоренить на благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе; на основе братского правосознания и патриотического чувства; на основе достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней”; 7) “Новый русский отбор должен быть воодушевлен творческой национальной идеей. Безыдейная интеллигенция не нужна народу и государству и не может вести его”. “Нужна новая идея — религиозная по истоку и национальная по духовному смыслу. Только такая идея и может возродить и воссоздать грядущую Россию”. Значительная часть

социально-философских и социологических соображений И. о будущем переустройстве тоталитарных обществ носила характер либерально-утопизма религиозного толка. Но в выборе направления движения и основных целях его он был прав, поскольку без обретения свободы продолжение тоталитарного отчуждения человека, его освобождение невозможно и немисливо.

А. А. Грицанов

ИМИДЖ (англ. image — образ) — целостный, качественно определенный образ данного объекта, устойчиво живущий и воспроизводящийся в массовом и/или индивидуальном сознании. И. возникает и корректируется в результате восприятия и сопоставления профильтровывания поступающей из внешней среды информации о данном объекте сквозь сеть действующих стереотипов. И. в качестве обладателя И. может выступать любой объект окружающей действительности. И. социально обусловлен и выполняет ряд важных функций, что выражается в следующем: 1) И. обнаруживает свое существование только в условиях общества; 2) субъектом И. выступает человек как продукт общества — человек социальный; 3) общие характеристики И. того или иного объекта (его валентность, сила, определенность) зависят не только от самого объекта, но и от особенностей конкретного общества, в котором этот И. формируется, — от его ценности, норм, традиций, установок и т. п. Это положение вытекает из 2), поскольку социальность субъектов предполагает оценочность восприятия ими мира окружающих объектов и самих себя вследствие усвоенного опыта, знаний предшествующих поколений и принятой роли так называемого обобщенного другого; 4) уже сложившийся И.: а) определяет характер последующего восприятия объекта со стороны лиц, усвоивших этот И., посредством сведения указанного процесса восприятия к процедурам идентификации, названия объекта и (при наличии новой, возможно, диссонировавшей информации) коррекции соответствующего образа (функция экономии мышления социальных субъектов); б) способствует формированию устойчивого отношения к данному субъекту (функция социальной оценки); в) служит основанием для субъективного выбора адекватной модели связанного с объектом поведения (функция руководства к действию, или регулятивная функция). В обычных условиях И. объектов складываются в массовом и/или индивидуальном сознании стихийно, но допускается возможность и их сознательного конструирования. В этой связи заслуживают внимания реклама товаров и услуг и Public Relations (PR — связи с общественностью) как основные человеческие практики, реализующие идею целенаправленного создания

И. В традиционной рекламе первое обращение к И. относится к 1960-м и связано с именем Д. Огилви. В условиях насыщения рынка товарами и четко обозначившейся проблемы сбыта он обосновал так называемую “теорию И.”. Ее основная идея заключается в постулировании того, что для успешной реализации необходимым является не только и не столько информирование о специфических функциональных качествах товара, сколько снабжение его привлекательным для целевой аудитории ореолом, или положительным И. Удачно разработанный И., во-первых, способствует узнаванию товара на рынке и выделению его среди функциональных аналогов; во-вторых, служит аргументом в пользу приобретения товара в ситуациях субъективного выбора. В современных условиях рекламопроизводителями накоплен уже значительный опыт в области создания позитивных И. Так, достаточно высокой популярностью пользуются И., выстраиваемые вокруг идей уникальности товара (услуги), способности удовлетворять ту или иную потребность (в заботе, спокойствии, уверенности в завтрашнем дне, в эстетическом наслаждении и др.), избавлять от проблем, рождать мечты. Особенно широкое применение в рекламной практике находит тип И., эксплуатирующий человеческое стремление к социальной самоидентификации. Такой И. превращает вещь в представлении потребителей в знак принадлежности к определенной социальной группе и тем самым подталкивает к совершению покупки для подтверждения собственного социального статуса. Формируемый рекламой И. обычно имеет лишь поверхностную связь с обусловленным идеей производством конкретным назначением предмета. Его позитивность чаще зиждется на второстепенных признаках последнего. Своей вариабельностью они представляют рекламопроизводителям более широкие возможности для создания символически нагруженной идентификации товара и, как следствие, придания ему эффекта дополнительной психологической ценности в глазах потребителей. В системе PR интерес к И. проистекает из ее общей целевой установки, заключающейся в установлении, развитии и поддержании отношений и взаимопонимания между стремящимся к успеху социальным агентом, с одной стороны, и общественностью, с другой. В отличие от традиционной рекламной практики, в которой формирование И. товара (услуги) диктуется, в основном, требованиями настоящего (задачи реализации), со стороны системы PR внимание к И. в большей степени определяется необходимостью смотреть далеко вперед, заботиться о будущих перспективах его обладателя — фирмы, партии, звезды шоу-бизнеса и т. п. Последнее обусловлено присутствием фак-

тора активности социального агента-объекта PR. Активность социального агента делает неизбежным процесс возникновения у него того или иного И. и предопределяет подверженность этого И. изменениям во времени. Поскольку же с точки зрения PR рыночная состоятельность социального агента находится в зависимости от того, как он воспринимается окружающими, стихийность формирования и неконтролируемая подвижность его И. расцениваются как постоянно нависающая над данным социальным агентом угроза провала. В этом свете имиджмейкинг (от англ. “image making”) как связанное с И. самостоятельное направление деятельности в рамках общей системы PR предстает важной составляющей долгосрочного процветания в человеческом обществе. На современном этапе своего развития он располагает большим количеством технологий и приемов управления И.: символизация внешнего облика PR-объекта, привлечение и удержание внимания публики на его выигранных характеристиках в ущерб другим, предупреждение и быстрое реагирование на появление негативных сообщений об объекте в СМИ посредством своевременного распространения удобной альтернативной информации и пр. Основным условием их эффективного применения является планирование, комплексность, согласованность и непрерывность предпринимаемых усилий. Имиджмейкинг ставит имидж социального агента на службу его (агента) интересам и, в частности, позволяет добиваться того, чтобы И.: а) помогал публике идентифицировать данного социального агента и выделять его среди многих других на рынке; б) связывал социального агента с предусмотренной целевой аудиторией благодаря закодированным в нем (в И.) ответам на ее характерные ожидания; в) способствовал формированию долгосрочной привязанности к социальному агенту уже имеющихся клиентов (избирателей и т. п.); г) обеспечивал необходимый кредит доверия со стороны общественности для удержания ранее достигнутых высот в сложных рыночных ситуациях.

П. А. Матюшевская

ИММАНЕНТИЗАЦИЯ — общепсихологическое понятие, фиксирующее процедуру конституирования внешнего по отношению к определенной системе в качестве ее имманентно внутреннего. Особое значение понятие И. приобретает в контексте современного осмысления феномена нелинейности (см. *Нелинейная динамика теория*), в рамках которого не только взаимодействие системы с внешней средой выступает в качестве необходимого условия возможности ее самоорганизационных трансформаций (см. *Синергетика*), но и сам феномен внутреннего артикулируется как продукт И. внешнего (см. *Скла-*

дывание, Складка). Применительно к сознанию И. обнаруживает себя как в контексте субъект-объектных, так и субъект-субъектных процедур, предполагая не только понимание в качестве нулевого цикла своего осуществления, но также позитивно аксиологическую артикуляцию соответствующих содержаний, подлежащих И. В диалогическом контексте обеспечивает конституирование коммуникативного содержания диалога, предотвращая его редукцию к информационному обмену (см. *Диалог, Другой, Общение, Коммуникация, After-postmodernism, Социализация, Субъект*).

В. А. Можейко

ИММАНЕНТНЫЙ (лат. *immanens* — пребывающий внутри) — понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению; то, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое, не трансцендируя. Метод исследования, определяемый исключительно самим его предметом, равно как и критика системы идей на основе ее собственных посылок являются И. У Канта И. — противоположено трансцендентному. В гносеологии Канта сфера законного (И.) применения разума ограничена миром явлений, данным в опыте.

А. А. Грицанов

ИНАКОСТЬ (греч. *heterotes*, лат. *alteritas*) — термин философии Платона (“Тимей”, “Парменид”), вошедший в категориально-понятийные комплексы ряда философских систем. Платон полагал принципиальную возможность и радикальную достижимость точного определения чего-то “одного”, уникального, в отличие от другого. И. у неоплатоников отражала дуализм уже познанного и все еще-познаваемого в “Нусе”; у схоластов Божественное откровение выступало И. применительно к “посюстороннему” миру; у Гегеля И. обозначалась категория противоречия как диалектического единства полярных начал и понятий.

А. А. Грицанов

ИНВЕКТИВА (англ. *invective* — обличительная речь, брань) — культурный феномен социальной дискредитации субъекта посредством адресованного ему текста, а также устойчивый языковой оборот, воспринимающийся в той иной культурной традиции в качестве оскорбительно для своего адресата. Механизмом И., как правило, выступает моделирование ситуации нарушения культурных требований со стороны адресата И., выхода его индивидуального поступка за границы очерчиваемой конкретно-национальной культурой поведенческой нормы, — независимо от степени реальности и в целом реалистичности обвинения (усечен-

ным вариантом И. является векторно направленная на адресата артикуляция терминов, обозначающих физиологические отправления или части тела, фиксированные в данной традиции в качестве непристойных). Соответственно этому сила И. прямо пропорциональна силе культурного запрета на нарушение той или иной нормы; максимально инвективный смысл обретают, таким образом, вербальные конструкции, моделирующие табуированное поведение. Это обстоятельство обуславливает широкий спектр семантического варьирования И. в зависимости от наличия и аксиологической наполненности в конкретных культурах различных нормативных требований и запретов: для архаических культур, аксиологически акцентирующих ролевую состоятельность и трудовые навыки, характерны И., моделирующие формы поведения с низким адаптационным потенциалом (И. со значением “неумеха” у эскимосов или “безрукый” на Таити); для культур, акцентирующих пищевые запреты и предписания, типичными являются И., связанные с моделированием ситуаций поедания табуированной пищи, несъедобных предметов, экскрементов (например, И. “ты ешь зеленых китайских тараканов” на Самоа); для культур, жестко регламентирующих сексуальную жизнь, присущи И., моделирующие ненормативное поведение в данной сфере: инцестуозные И. (типа инвективного совета вступить в интимные отношения с собственной старшей сестрой или матерью в индийском механизме издевательства отказа жениху) и оскорбления, относящиеся инвектируемого субъекта к противоположному полу или предполагающие его перверсивность (адресованные мужчине синонимы лат. *clitor* на суахили; русская идиома, эвфемически замененная “оборотом на три буквы” и др.); в культурах, высоко ценящих чистоплотность, в качестве И. воспринимаются вербальные модели несоблюдения гигиенических требований (И. со значением “грязный”, “немытый” в немецкой и японской традициях, — ср. также выражения “грязные ругательства” в русском и *dirty dozen* (“грязная дюжина”) в аналогичном значении в английском языке); для культур, высоко ценящих родственные узы, максимальными являются И., ставящие адресата вне семейных связей (*bastard* в итальянской культуре, *psa krev* (“песья кровь”) в польской, “сын” в русской); для культур с остро артикулированной религиозной, в частности — христианской, составляющей наиболее типичны И., выводящие своего адресата из сферы божественного покровительства (англ. *God damn* — “будь ты проклят Богом”) или связывающие его с нечистой силой (русское “иди к черту”)

и т. п. Нарушения (выход за пределы культурной нормы) могут моделироваться в И. как в программно-технологическом, сценарном (И. со значением “неспособный” в большинстве архаических культур), так и в ценностном (например, “рогоносец” у большинства европейских народов) их проявлениях. При переходе культурного запрета в разряд рудиментарных соответствующие И. утрачивают свой культурный статус, при смягчении запрета снижается их экспрессивность (см. стертую семантику современного общеевропейского “черт возьми” в сравнении с средневековым: в средневековой Испании девушка, произнесшая эту И., считалась морально падшей; аналогично многочисленные табу, связанные с животными, делали зоонимы мощными И. в архаичных культурах, однако в современной культуре И. типа “зеленая черепаха” у китайцев или “конь” у сербов теряют свою экспрессивность; между тем, И. “свинья” или “собака” сохраняют свой статус в контексте мусульманской культуры). В экстремальном варианте частое употребление утраченной свой исходный смысл И. приводит к полной утрате ею инвективного значения (“девальвации”), — в вербальной практике массового сознания такие И. выступают в качестве своего рода “детонирующих запятых” (Дж. Х. Джексон). С точки зрения своего адресования И. дифференцируются на: 1) направленные непосредственно на инвектируемого субъекта, т. е. моделирующие в качестве девиантного именно его поведение (все, приведенные выше); 2) ориентированные не на самого адресата И., а на тех его родственников, чей статус мыслится в соответствующей культуре как приоритетный: так, при доминировании статуса отца И. направляются именно на последнего (индийская и кавказские культуры), в культурах, где доминирует почитание матери — на нее (русский и китайский мат); направленные И. на жену оскорбляемого подразумевает его неспособность защитить женщину или сексуальную несостоятельность (культуры Азии); 3) адресованные максимально сакрализованному в той или иной традиции мифологическому субъекту (от поношений Зевса в античной до оскорбления Мадонны в католической культурах). И. в данном случае выражает досаду на себя или судьбу (и семантически замещает наказание, как бы иницируя его со стороны означенного субъекта) или выражает вызов року (ср. немецкое *Donnerwetter* — буквально: “грозовая погода” — и русское “разраза меня гром”). Иногда в качестве ненормативного и нарушающего культурный канон моделируется поведение самого инвектанта, если это ставит в унижительное положение адресата И. (см. угрозу утопить врага в *semen* в ряде кавказских культур). Семантическим ядром И. является сам ги-

потетический факт нарушения нормативного запрета (вербальная модель которого в контексте соответствующей культуры обладает предельной экспрессивностью), выступающий на передний план по отношению к непосредственному содержанию И. В силу этого И. как культурный феномен практически не совпадает со своим денотативным смыслом, центрируясь вокруг смысла эмоционального: возможность адресации И. не требует ни малейшего реального соответствия поведения индивида предъявляемым ему в И. обвинениям (южно-европейские синонимы слова “гомосексуалист” или славянские синонимы слова “дурак”, адресуемые оскорбляемым и просто неприятным инвектанту людям — вне какой бы то ни было зависимости от их сексуальных ориентаций и умственных способностей). Кроме того, произнесение И. само по себе есть нарушение запрета, вербальная артикуляция табуированных реалий и действий, что погружает инвектанта в ситуацию, фактически аналогичную ситуации карнавала, позволяющей безнаказанно нарушать жесткие и безусловные в нормативно-стандартной, штатной ситуации запреты (Бахтин): от прямого пренебрежения запретом на сквернословие до моделирования для себя табуированных и кощунственных действий. Катартический эффект, создаваемый ситуацией И. для инвектанта, рассматривается в философской и культурологической традиции как фактор предотвращения и снятия возможной агрессии: “тот, кто первым... обругал своего соплеменника вместо того, чтобы, не говоря худого слова, раскрыть ему череп, тем самым заложил основы нашей цивилизации” (Дж. Х. Джексон). Отмечено, что в культурах, где мало инвективных идиом (например, в японской), оформляется мощный слой этикетных правил и формул вежливости (Р. М. Адамс), а рост вандализма и беспричинных преступлений связываются со стиранием экспрессивности И. в современной культуре (В. И. Жельвис). Таким образом, И. рассматривается как один из механизмов замещения реального насилия вербальной моделью агрессии. В философии культуры сложилась устойчивая традиция исследования И. в коммуникативном и общекультурном процессах (Дж. Х. Джексон, Р. Грэйвз, А. В. Рид, Х. Э. Росс, С. С. Фелдмен, Дж. Брюкмен, В. И. Жельвис, К. Митчел-Кернан, Р. М. Адамс, К. Т. Кернан и др.). Всемирный словарь нецензурных слов и выражений (Интернет) дает материал для сравнительного (в количественном отношении) анализа статуса И. в различных национальных культурах: так, максимально объемным комплектом ненормативной лексики и фразеологии (418 словарных гнезд) представлены И. английского языка, минимальным (2 словарных гнезда) — И. латышского (для срав-

нения: испанского — 310, голландского — 203, русского — 146, шведского — 120).

М. А. Можейко

ИНВЕРСИЯ (лат. *inversio* — переворачивание, перестановка) — в психологии процесс и результат нарушения нормального порядка и последовательности элементов, их перестановка или замена вплоть до противоположных. Феномен И. распространяется на мотивы, установки, желания, реакции, поведение и т. д. Наиболее подробно И. и ее механизмы исследованы в психиатрии, сексологии и психоанализе. Понятие И. было введено в научный оборот в 1882 французскими психиатрами и неврологами Шарко и В. Маньяном. Наиболее распространенное современное значение понятию И. придал Фрейд, предложивший толкование И. как типа сексуальной ориентации мужчин и женщин, отличительным признаком которого является избрание в качестве сексуального объекта лиц собственного пола. В психоанализе Фрейда И. характеризуется фиксацией либидо на лицах своего пола. По степени инвертации людей Фрейд выделял три основных типа поведения: 1) абсолютно инвертированное, когда сексуальный объект может быть только того же пола; 2) амфигенно инвертированное (психосексуальный гермафродитизм), когда сексуальный объект относится к собственному и (или) противоположному полу; 3) случайно инвертированное, когда в ситуации недоступности сексуального объекта противоположного пола (или при подражании), в качестве объекта выбирается лицо собственного пола и половой акт с ним доставляет удовлетворение. Во временном плане Фрейд выделял три вариации: 1) постоянная И., 2) периодическая И., 3) эпизодическая И. По Фрейду, психический механизм И., т. е. совокупность психических состояний и процессов, обуславливающих ее возникновение, развитие и функционирование, формируется в детстве в фазе кратковременной, но интенсивной фиксации на женщине (большая часть на матери). В результате преодоления фиксации инвертированные отождествляют себя с матерью и избирают в сексуальные объекты самих себя. Например, мужчины выбирают мужчин, похожих на них и хотят любить их так, как любила их мать. Постоянно воспроизводя психический механизм появления И., инвертированные мужчины переносят на мужчин вызванное женщинами возбуждение, в силу чего их навязчиво устремление к мужчинам обуславливается их “тревожным бегством от женщины”.

В. И. Овчаренко

ИНГАРДЕН (Ingarden) Роман (1893—1970) — польский философ, основоположник феноменологической эстетики. Учился у К. Твардовского во

Львове (“...он был Brentанистом, всю свою жизнь он по сути дела оставался дескриптивным психологом, хотя сам он считал себя философом,” — отмечал в конце своей жизни И.). С 1912 слушал лекции Гуссерля в Геттингене, вошел в круг его ближайших учеников, в 1916 интенсивно (по словам И., “чуть ли не ежедневно”) общался с ним во Фрейбурге. Занимался также математикой у Д. Гилберта и психологией у Г. Мюллера. В 1918 защитил написанную под руководством Гуссерля докторскую диссертацию “Интуиция и интеллект у Анри Бергсона”. Состоял в переписке с Гуссерлем вплоть до смерти последнего, считал, что содержание первого тома его “Идей к чистой феноменологии” “выражает существенный прогресс в философии 20 столетия”. Однако уже в 1918 артикулировал свое несогласие с ним по ряду положений. В целом И. не принял идеи позднего Гуссерля — его трансцендентальную феноменологию в том виде, в каком она развивалась после первого тома “Идей к чистой феноменологии” (1913); критиковал ее с позиций, близких реалистической традиции Львовско-Варшавской школы. До второй мировой войны преподавал во Львове. С 1938 редактировал журнал “*Studia Philosophica*” (с перерывами журнал просуществовал до 1948). В 1945—1963 работал в Ягеллонском университете (Краков). В первой половине 1950-х был отстранен от преподавания (до 1956). Занимался переводом “Критики чистого разума” Канта, который был опубликован в 1957, в этом же году избран членом Польской академии наук. В целом интересы И. постепенно смещались от эпистемологической проблематики к онтологической. В зрелые годы в поле его внимания находились также вопросы антропологии, аксиологии, философии языка и, главным образом, эстетики. Оппонировал Хайдеггеру. Ряд идей И. в конце 1940-х — начале 1950-х рассматривался как близкий к экзистенциализму. В более поздней перспективе в его идеях стали видеть прообраз структуралистско-постструктуралистской дискурсивности. Собственная концепция И., в целом сложившаяся к 1940-м, может быть обозначена как реальная феноменология. Основные работы: “Существенные вопросы” (1925); “Место теории познания в системе философских наук” (1925); “Замечания к проблеме идеализма — реализма” (1929); “Литературное произведение” (1931, работа принесла автору мировую известность, к кругу ее идей И. неоднократно возвращался в других своих трудах); “Некоторые предпосылки идеализма Беркли” (1931); “Введение в теорию познания” (1935); “О формальном построении индивидуальных предметов” (1935); “Спор о существовании мира” (тт. 1—2, 1947—1948, основной труд И., написан в годы войны с сентября 1941 по середину января 1945); “О литера-

Ингарден 401

турном произведении. Исследование смежных областей онтологии, теории языка и философии литературы” (1960); “Эстетические исследования” (тт. 1—3; 1958, 1966, 1970); “Переживание — произведение — ценность” (1966); “Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля” (1970); “У основ теории познания” (1971); “Из теории языка и философских основ логики” (1972); “Книжечка о человеке” (издана в 1987) и др. Для философии И. системообразующей была установка на иное “продолжение” феноменологии, чем то, которое было предложено в трансцендентальном идеализме позднего Гуссерля (“...у меня есть определенные сомнения в том, насколько состоятелен весь так называемый идеализм Гуссерля, и был ли он им обоснован хотя бы одним удовлетворительным способом”). Удерживая цель — создание “чистой” теории познания, выявление “сути” всякого возможного познания в его всеобщности и независимости как от конкретного субъекта, так и от типа познавательного акта, — И. считал, что стремление к ней через трансцендентальную редукцию является недостижимым идеалом и непосильно для человека. Однако осознание этого не освобождает феноменолога от его долга искать пути разрешения возникших сомнений, что ведет к необходимости переформулировки реализуемой познавательной стратегии. Прежде всего “необходимо признать существование реального мира независимо от чистого сознания” (так как идеи Гуссерля “не требуют обязательного истолкования в духе идеализма и вовсе не обязательно к нему ведут. Они могут быть поняты таким образом, что точка зрения, занимая которую мы принимаем реальный мир как независимый от сознания и, тем самым, по своему бытию автономный, может быть сохранена”). Далее, по И., необходимо провести анализ формы и способа его (реального мира) существования. В этом случае, согласно И., обнаруживается, что речь должна идти о действительно осуществляемом познании, опирающемся на строгую и полную онтологию сознания (ведь “абсурдно думать, — хотя и это можно “помыслить”, — будто чистое сознание не существует в тот момент, когда оно постигается в имманентном восприятии”). Проведенный в связи с этим анализ определения понятия единичного (в качестве какового у И. выступало литературное произведение), положенного в субъективности предмета в его отнесении к идее, обнаружил различия в построении предметов. Тем самым становится возможным понимание феноменологии как “прикладной эпистемологии” (в духе, близком аналогичной программе Шелера). Интенциональные смыслы познавательного акта (в терминологии И. —

его “интенционный момент”) всегда “смыкаются” с неким объективным предметом, если речь идет не о психофизическом субъекте, а о самом “Я” как чистом субъекте вместе с переживаниями его сознания (вплоть до неинтересованной и бестенденциозной интенции — устремленности к объекту), и имеет место “интуитивное проникновение” (у Гуссерля — “имманентное созерцание”), направленное на переживание в сознании. Тем самым И. различает, по сути, два вида объективности — онтическую и эпистемологическую. Онтическая характеризуется инвариантностью предмета по отношению к изменчивым познавательным переживаниям и требует своего установления онтологически. Эпистемологическая достигается тогда, когда “смысл интенции познавательного акта является таким, как приписываемое им данному бытию как бы точно *попадает* в то, что в данном бытии существует “объективно” (в онтическом смысле)”. Эти условия, согласно И., выполняются лишь при соблюдении правил “эпохе” — “заключения в скобки” (как по отношению к основанной на естественной установке вере в силу аргументов “из” внешнего мира, так и по отношению к предубеждениям опыта внутреннего восприятия). Именно такая феноменологическая редукция позволяет “перейти от вещей к полагаемому и затем к полагаемому бытию, к полагаемой реальности”, и приводит к очищению от “внеположенностей” сознанию и извлечению “эйдически достоверного” знания о содержании идей познавательных переживаний. Переживаний (не только вообще, но и их разнообразных видов), воплощаемых в чисто интенциональных объектах, примером которых для И. являлось прежде всего литературное произведение (“чистое бытие”). (Среди чисто интенциональных объектов И. различает “первично интенциональные”, имеющие источник своего бытия и оформления в самих актах сознания, и “вторично интенциональные”, обязанные своим бытием и оформлением произведениям как содержащим в себе “заданную” интенциональность. Но так как произведения обращены к первичной интенциональности акта сознания, то и они имеют свой конечный источник в актах сознания, а в этом качестве способны презентировать интенциональные объекты как таковые, являясь, однако, более доступными для феноменологического анализа.) На этом уровне познания перестает действовать, согласно И., требование воздержания от суждений об онтологическом статусе познаваемого предмета. Интенциональные объекты обладают определенной формальной структурой и статусом бытия (онтической объективностью), требующими своего спе-

циального анализа. Действительность, реальное конституируется сознанием, идеальным, но реальное не переходит “без остатка” в идеальное как инициируемое последним. Признавая единственным источником предметного смысла “созидательные операции познающего субъекта”, Гуссерль, согласно И., переоценивает роль активности этого субъекта в познавательном процессе, упуская тем самым возможность рассмотрения познания в аспекте его эпистемологической объективности. Соответственно, и интенциональность не есть всеобщая форма явленности реальному — сознанию. По мысли И., “предмет, в нашем понимании, тогда является чисто интенциональным, когда создается непосредственно или опосредованно через акт сознания или через множество таких актов исключительно благодаря имманентной им интенциональности так, будто бы в этих актах имеет источник своего бытия и всего своего оформления...”. Интенциональная установка сознания возникает не при восприятии любого реального предмета, а только при восприятии особого (интенционального) объекта, такого, какой заключен в литературном произведении (которое есть “чисто интенциональное произведение субъективных творческих операций автора”), шире — в произведении искусства, художественном произведении как таковом. Тем самым такого рода объект “сам” инициирует интенциональность сознания, “требует” особой — эстетической — его направленности “на себя”, развертывания соответствующей эстетической деятельности, складывания эстетического отношения, в котором он выступает “материалом” для этой деятельности (единство установки, деятельности, материала-предмета). Эстетическая установка уже сама по себе требует феноменологически-редукционных процедур, так как ее реализация немислима вне созерцающего восприятия, но эти же процедуры обнаруживают нередуцируемость этого восприятия к чисто теоретико-познавательным операциям (обнаруживается “предел” — “жизненный мир”, продуцирующий “гештальты”, “то, что остается, когда я устраняю все теории”, “тот мир, в котором мы живем”). Произведение художественной литературы, — как полагал И., — “познаваемо”, так как оно неидентично реально данному предмету, а требует своей реконструирующей конкретизации в восприятии (тем самым И. различает “познавание” и “познание”). В итоге обнажается специфика модусов существования эстетических (интенциональных) объектов по сравнению как с иными реальными предметами, так и с идеальными сущностями. В этом смысле И. говорит о специфической “модельности” (презентативности) эстетического отношения и литературного произведения для феноменологических описаний, так как

они позволяют центрировать их вокруг “посильных” субъекту задач, с одной стороны, и презентировать “действительно осуществляющееся познание” — с другой. Античность литературного произведения “просвечивает” через его структурную многослойность (стратифицированность формальной структуры), разvertываемую в его восприятии во времени, т. е. в структурной многофазности (процессуальности квазивременной структуры). Структура литературного произведения двумерна, утверждает И., она образуется последовательностью фаз-частей в единстве с множеством совместно выступающих “слоев” (компонентов). Интенциональный объект разными своими аспектами-планами (структурным, рецептивным, экзистенциальным, аксиологическим, презентационным, семиотическим) постепенно вырисовывается в сознании реципиента в эстетическом восприятии, отсылает к актам своего творения (конституирования) писателем (художником и т. д.), но сам всегда есть реконструкция (а не конструкция). Его бытийная (реальная) основа — структура произведения, задающая его потенциально как воплощение идеального (духовного), но реализованным он становится только в актах интенционального восприятия (чтения), фигурируя до этого лишь как “нечто”, заключенное в знаково-языковой форме произведения. Иначе: интенциональный объект как потенция реальных (предметы, явления, процессы действительности) и идеальных (сущности, обуславливающие “наполненность” лексических образований) смыслов и значений схематизируется в актах конституирования (теряя полноту объема индивидуально значимых смыслов) в произведении и конкретизируется в актуализирующем смысле и значения интенциональном (эстетическом) восприятии (чтении) через продуцирование индивидуально значимых смыслов. При этом в процессе чтения (в силу продуцирования индивидуальных смыслов) осуществляется дополнение, восполнение, изменение, искажение “исходно вложенного” в произведение. (С точки зрения И., “в воспринятом сохраняются незаполненными области неопределенности, которые могут, но отнюдь не должны устраняться в других восприятиях той же самой вещи. Внешнее восприятие подобно попытке схватить нечто извне, но схватываемое сконструировано не так, чтобы схваченное не могло как-то ускользнуть или вообще оказаться совсем иллюзорным”). Таким образом, природа эстетического предмета оказывается полюсно-двуединой (реально-идеальной), что предопределяет “блуждание” восприятия между этими полюсами. В этом же направлении в своих феноменологически развернутых штудиях двигался и Н. Гартман, однако И. смещает ак-

цент в сторону понимания сложно-составной эстетической деятельности, в которой складывается эстетическое отношение и реализуется интенциональная установка сознания. В этой деятельности соотносятся: 1) познавательно-конструктивный аспект (конституирование предмета, воспринимаемого субъектом как реальный); 2) познавательно-рецептивный аспект (презентирование предметом трансцендентных субъекту, вне его восприятия заданных идеальных значений, проявляемых в структуре и языке произведения и подлежащих реконструкции субъектом); 3) собственно эстетический-интенциональный аспект “любования” (“влюбленность”), позволяющий выходить за рамки схематизма произведения, заполнять “места неполной определенности” в ходе конкретизации. Согласно И., “места неполной определенности” наличествуют на всех уровнях структуры произведения в силу “зазоров”, образуемых между выражаемыми смыслами и языком (средствами выражения), между “чтением” и “письмом”. Тем самым и процесс восприятия оказывается “составным”: 1) с одной стороны, он центрирован на некий инвариант, вложенный в произведение творцом, лежит в плоскости аутентичности, 2) с другой — он наполняется индивидуальными смыслами, лежит в плоскости интерпретации. Соответственно возникает сложное поле отношений релевантности интерпретационности и аутентичности, в котором обнаруживается значительная неравноценность интерпретаций по отношению к аутентике (которая, по сути, задает горизонт возможного) и принципиальная “доступность” интенциональных объектов. Тем самым художественный опыт оказывается объективно-интерсубъективным и конституционным по отношению к имманентной структуре художественного произведения (эстетическому объекту). Само произведение при этом рассматривается И. как “полифоническая гармония” структурных элементов — гетерогенных “слоев” как целостности, воспринимаемой сразу и непосредственно, но имеющей “фазовость” последовательности конкретизирующих восприятий. В литературном произведении, согласно И., можно выделить как минимум четыре слоя: 1) слой знаков и звучаний (визуальный или фонетический уровень); 2) слой семантических единиц, оформляющих стиль и несущих эстетические качества; 3) избирательно-предметный (содержательный) слой; 4) схематизированные наглядные образы (уровень явленности объектов), соотносящиеся с эстетическими ценностями (которые И. отличает от художественных ценностей). В анализе конкретных литературных текстов И. увеличивал количество возможных слоев до двенадцати (кроме литературных, И. анализировал в этом же ключе также произведения жи-

вописи, архитектуры и музыки). Субъект (реципиент) познавательно направлен на это литературное произведение, но он же и “вчувствуется” в него в “любованиях” (во “влюбленности”), причем именно через “вчувствование” инициируется собственно интенциональное (эстетическое) отношение (тем самым в эстетических суждениях и оценках всегда представлено два слоя — первичный эмоциональный и вторичный интеллектуальный). Тем самым эстетический объект (наиболее адекватно воплощающийся именно в литературном произведении) выступает репрезентативным и для постоянно обсуждаемой И., начиная с докторской диссертации, проблемы интеллекта и интуиции в познании, причем именно через акцентирование интуитивного компонента происходит экспликация “длительности” познавательно-го (и эстетического) акта, “смыкание” сознания и действительности (идеально-реального) и “размыкание” границ, постоянно продуцируемых чисто интеллектуальным усилием. Однако, согласно И., необходимо не только “смотреть” (по Бергсону), но и “видеть”, т. е. “достигать” и одновременно “знать”, что именно мы постигали, т. е. это “что” (у Шелера — “чтойность”) наделена имманентной сущностной качественной определенностью (идентичной целостностью), постижение которой и есть, собственно, познание. Тем самым в “длительности” всегда должна схватываться и структурность, а интуитивное, соответственно, должно быть понятийно выражено. “Я считаю, — отмечал И., — что если мы пытаемся провести такие аналитические исследования и в конце концов приходим к выводу, что Гуссерль был как раз не прав, и что наши результаты лучше, то мы действуем в духе Гуссерля, и не против него, но за него — изменяя в лучшую сторону построение его теории. А потом придут и другие, которые тоже будут улучшать то, что было сделано нами, и что, быть может, было сделано плохо. Тогда и в самом деле происходит действительное обоснование, углубление теории и прояснение. И если при этом дело доходит до конфликтов с тезисами Гуссерля, то это нечто вполне естественное”. “Генерализация” выводов, полученных в эстетических анализах, на всю область эпистемологии порождает у И. осознание “трагичности” положения человека как познающего, как нуждающегося в радикальной эпистемологической уверенности и как ненаходящего окончательных эпистемологических ответов, а в силу этого прибегающего к “спасению” в укоренившемся и вытекающем из доминировавшей философской традиции “комплексе иллюзии”. Человек подвержен опасности заблуждения, а часто и “готов” к нему в силу познавательной неуверенности, могущей влечь за собой и экзистенциальную неуверенность. Однако, счи-

тает И., у человека остается все же “метафизическая точка опоры” — необходимо признать, что, ошибаясь в наших мнениях о мире, мы, по крайней мере, способны осознать, что не ошибаемся в том, что ошибаемся. И. может быть рассмотрен в качестве одного из тех мыслителей, чьи концептуальные усилия подготвили почву для перехода от неклассической почве этапа в развитии европейской философии к постнеклассическому ее этапу. Многие предложенные И. идеи обрели в современном постмодернизме статус фундаментальных парадигмальных презумпций. Прежде всего, И. была разработана концепция “конкретизации” произведения в процессе чтения, во многом подготовившая конституирование постмодернистской текстологии: как литературное, так и музыкальное произведение трактуется И. как своего рода “схема”, — несмотря на то, что “конкретные формы произведения, потенциально присущие произведению-схеме, составляют некое множество взаимно исключающих друг друга произведений”, тем не менее, “все же вся их группа связана тем, что относится к одной и той же схеме, обозначенной партитурой” (ср. с постмодернистской моделью соотношения “фено-текстов” и “гено-текста”, предложенной Кристевой — см. Диспозитив семиотический). И. разработана концепция “неполноты определенности” текста, предполагающая не только усмотрение в текстовой среде семантических “пустот”, открывающей “множество возможностей”, каждая из которых “при реализации дает одну из форм произведения”, но и трактовку произведения в целом (в его объективности) как “нагого скелета”, чьи потенциальные возможности вызываются к жизни лишь в процессе чтения. В свете современной постмодернистской концепции “пустого знака” (см. “Пустой знак”) подход И. может быть рассмотрен как семантически предваряющий постмодернистскую концепцию “означивания” (см. Означивание). В этом отношении текстовая семантика рассматривается И. как принципиально нелинейная: “сопоставление множества различных обличий, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но, кроме того, и в определенной специфике самого произведения”. Соответственно этому фигура читателя интерпретируется И. как важнейший источник текстовой се-

мантики: по оценке И., смыслогенез, т. е. “устранение... мест неполной определенности” реализуется в процессе “исполнения” произведений читателем, актуализации тех смысловых версий произведения, которые “в нем самом пребывают лишь в потенциальном состоянии” и только читатель “актуализирует” их в процессе “эффективного переживания”. В этом отношении предложенная И. концепция чтения ретроспективно может быть оценена как один из первых шагов, приведший современную философию с переориентации от фигуры Автора (см. Автор, “Смерть Автора”) на фигуру читателя (см. Чтение, Комфортабельное чтение, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие) и от понимания смысла как имманентного тексту и эксплицируемого в процедуре чтения к его пониманию в качестве конституируемого (см. Постметафизическое мышление).

В. Л. Абушенко, М. А. Можейко

ИНДИВИД, ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ (лат. *individuum* — неделимый) — понятия, используемые, как правило, для описания и отображения разнообразных ипостасей бытия личности. Понятие “индивид” (впервые введено в научный оборот Цицероном как латинский аналог греческого термина “атом”) сопряжено с представлением об отдельно взятом представителе человеческого рода, общества, народа, класса, социальной группы, как своеобразном социальном атоме, т. е. далее принципиально неразложимом элементе бытия социума. Используется также для введения представления о человеке как носителя какого-либо единичного качества. Например, в социологии “индивид” обладает свойством быть носителем социальности. В социологических опросах термин “индивид” заменяется термином “респондент” (лат. *respondere* — отвечать, реагировать) и редуцируется к его способности выступать в качестве источника первичной эмпирической информации об изучаемых явлениях и процессах. В качестве респондента (источника информации) индивиду вменяются (приписываются) существенные признаки: быть носителем определенного типа сознания (обыденного — в массовых опросах, специализированного, профессионального — в экспертных и т. д.); обладать компетентностью, т. е. определенной информацией и знаниями; иметь выработанное отношение (“мнение”) о предмете опроса, т. е. обладать определенными установками; быть включенным в те или иные социокультурные контексты, прежде всего в нормативные системы, что позволяет наделять респондента характеристикой рациональных стратегий поведения; иметь индивидуальные черты (уровень интеллектуального развития, аналити-

ческие возможности, память, воображение, мера допустимого конформизма и т. д.), которые изначально оцениваются или как усиливающие, или (чаще) как ослабляющие схематизм рационального мышления и поведения в конкретных жизненных ситуациях и в ситуации опроса. При этом эксплицитно в этой социологической абстракции индивида присутствует допущение о несущественности индивидуальных (личностных) характеристик человека, об их элиминировании за счет соблюдения опросной процедуры и о предзаданности человека внешней по отношению к нему тотальностью (культурой, социальными связями и отношениями, средой и т. д.). Аналогичным образом дело обстоит и в иных социальных дисциплинах. Например, абстракция индивида как носителя экономической функции в экономике, абстракция индивида как атомарной единицы электората в политологии и т. д. Понятие “индивид”, с одной стороны, позволяет фиксировать прежде всего “внешние” по отношению к его психике, но определяющие в самой абстрактной форме его суть социокультурные параметры, а с другой — предполагает свою переинтерпретацию в терминах и на основе методологических и онтологических допущений той или иной концепции или научной дисциплины. Понятие “индивид” в той или иной мере предполагает парное себе понятие “индивидуальность”, которое выражает уникальное своеобразие человека, какого-либо существа или явления, отражает форму преодоления индивидом своей “атомарности”, трансформирование общественного бытия в форму самореализации человека и самоактуализации личности. Понятие “индивидуальность” использовалось древнегреческими атомистами (Левкипп, Демокрит) в ряду языковых средств для описания характеристик существования атомов. Новоевропейский индивидуализм провозгласил особую значимость индивидуальности как противовеса давлению традиционалистских общественных установлений. Лейбниц и Гёте трактовали “монаду” как некую “индивидуальность” в структуре бытия. Понятие “индивидуальность” также по-разному специфицируется в психологии и социологии. Абстракция “индивидуальность” в психологии в значительной мере совпадает с абстракцией “индивид”, задавая ей дисциплинарное своеобразие. В психологии индивид трактуется как представитель человеческого рода, обладающий своеобразными психофизиологическими особенностями, устойчивостью психических процессов и свойств, собственной мерой активности и гибкости в реализации этих свойств в повседневной жизни. Понятие “индивид” в психологии во многом совпадает с понятием “индивидуальность” в социологии, где последнее понимается как непотворимое сочетание природных (пси-

хофизиологических) и социальных свойств индивида. В гуманистической ориентированной социологии “индивидуальность” служит одним из понятий, способствующих преодолению редукции личности к деиндивидуализированному социальным качествам человека, введению его как активного (индивидуализированного) агента коммуникативных практик и субъекта различных культурных пространств и контекстов. В классической социологии понятие “индивидуальности” необходимо для описания процессов индивидуализации как процесса и результата совмещения индивидуальных требований, ценностных императивов и нормативных предписаний, социальных ожиданий определенных действий и т. д., необходимых для эффективного выполнения социальных ролей, со спецификой стилевых особенностей деятельности, общения, поведения и мышления конкретных индивидов. Таким образом, в этом контексте понятие “индивидуальность” служит для персонификации осуществления социальных функций в процессе индивидуализации. Последний становится возможным именно благодаря способности индивидов выполнять однотипные действия с учетом специфики конкретных социальных и жизненных ситуаций и с учетом свойств самого индивида (прежде всего способности продуцировать творческие версии в стандартизированные схемы деятельности). Кроме того, понятие “индивидуальность” необходимо для описания динамики инновационных процессов и анализа ситуаций выбора и принятия решений. Таким образом, индивидуальность человека может рассматриваться как качество, формируемое на основе унаследованных задатков в процессе социализации, обучения и воспитания человека, но при этом одновременно предполагающее собственную трансформацию в ходе саморазвития, самоопределения и самопреодоления (т. е. в процессе самореализации) личности. Раскрытие индивидуальности, создание оптимальных условий для ее становления и развития начинает трактоваться в социальном знании как условие нормального функционирования и развития современных социокультурных систем. (См. Идентичность, Личность, Социальная роль, Социализация.)

В. Л. Абушенко

ИНДИВИДУАЛИЗМ (лат. *individuum* — неделимое) — философско-этический принцип, утверждающий приоритет и автономию личности перед любой формой социальной общности. Возможны два подхода к рассмотрению И.: концептуальный в совокупности философских, этических, идеологических, политических аспектов; и практический, выражающий реальную жизненную позицию. К ранним теориям И. в европейской духовной культуре относят воззре-

ния киников и киренаиков. В эпоху Возрождения культ индивидуальности привел к концептуальному оформлению И. Крайним выражением последнего стали теории “разумного эгоизма” Гельвеция и Гольбаха, Фейербаха, Чернышевского. Шопенгауэр предположил, что воля к жизни, присущая каждому человеку, является причиной его И. и эгоизма. Лишь в искусстве, где человек является “безвольным субъектом”, и в морали, основанной на сострадании, И. исчезает в единстве сущего. В 20 в. среди многочисленных версий И. наиболее известны суждения Сартра, Бергсона, Ясперса, Юнга. Так, сам себя выбирающей и делающей человек Сартра абсолютно автономен в выборе собственного пути и абсолютно за свой выбор ответствен. В философии Бергсона открытая мораль и динамическая религия (в противовес закрытой морали и статической религии) содержат в себе И. как условие приобщения к стихии жизненного порыва. Ясперс полагает, что лишь трансценденция человека показывает его необходимый И. и сохраняет достоинство, в отличие от коммуникации, при которой человек “отражается” в других. В психологии Юнга архетип Самости позволяет достичь конечной цели индивидуального развития — личностной целостности и неповторимости. В принципе, И. не свойственен архаичному сознанию, поскольку возможен при достаточно высокой степени автономии личности, знании ею своих приоритетов, возможностях выбора, представляемых обществом. И. показывает меру свободы и полноты самовыражения, и, за исключением крайних своих форм, в философии субъективизма и солипсизма, является конструктивным принципом и качеством. В современном обществе феномен И. — реакция на стандартизацию и обезличивание, протест против манипулирования сознанием человека, против тоталитарных режимов, их сциентистского, прагматического и утилитарного подхода к человеку. Этот протест может принимать такие формы, как нигилизм, скептицизм, цинизм, волюнтаризм, анархизм, эгоизм, авторитаризм. Причиной противопоставления личности коллективу и обществу во всех этих случаях будет отчуждение культурно-исторических сил человека. Нигилизм как принцип отрицания моральных и идеологических норм ведет к скептическому сомнению в достоверности чего бы то ни было и к циничному презрению и осмеянию культурных феноменов. Волюнтаризм как произвольность выбора в актах свободы может означать освобождение личности от власти, анархизм. Ярким проявлением И. в морали является эгоизм как принцип жизненной ориентации и моральное качество себялюбия и корыстолюбия. Догматический полюс индивидуалистических ориентаций показывает авторита-

ризм, обосновывающий нравственность божественными велениями или указанием на власть другого авторитета. Таким образом, приоритет и автономия личности перед любой формой социальной общности конструктивны до тех пределов, за которыми превращаются в безответственное и антигуманное бытие человека в мире.

Н. Г. Севостьянова

ИНДИЙСКАЯ, или БУДДИСТСКАЯ ЛОГИКА — совокупность философских теорий, в которых представлен опыт размышлений древнеиндийских мыслителей о сущности, формах, закономерностях, методах мышления и познания. Истоки И. Л. датируются в достаточной степени большим временным интервалом — 1 тысячелетие до н. э. В жреческой среде древнеиндийского родового общества, как и на заре западных цивилизаций, зарождается особый интерес к языку в связи с магической интерпретацией речи. Магический взгляд на имя как на эквивалент именуемого находит свое выражение в мифах о творцах — установителях имен (“Ригведа”). Следующая ступень осознания различных языковых явлений связана с составлением обширных ритуальных и мифологических трактатов — брахман (“жреческих книг”), содержащих общие программы действий жрецов при наиболее важных обрядах с толкованием сопровождающих их ведийских стихов и объяснением целей и смысла ритуала. Брахман порождает все предметы и явления в форме слова, мысль и все знание с самого начала тесно переплетены со словом. Вселенная состоит из бесконечного множества явлений, развертывающихся в пространстве и времени, и из слов, выражающих эти явления. Универсалии (“род”) всех предметов и явлений и выражающие их слова уже существуют в вечном Слове-сущности как потенции, как конечном источнике Вселенной. Но до тех пор, пока универсалии существуют в этом состоянии, они не могут стать объектом индивидуального сознания и найти свое обыденное применение. Поэтому единичное, которое их обнаруживает и которое также присутствует в Слове-сущности, должно выйти из него. Когда это происходит, универсалии бесконечного множества единичных вещей и имманентные им слова разделяются и образуют отношение выражаемого и выражающего, что можно интерпретировать как “обозначающее” и “обозначаемое”. Жрецы-брахманы — комментаторы различных философских сочинений Древней Индии, собранных под общим названием “Веды”, затрагивали проблемы, касающиеся связей мышления и языка, природы истины, возможности и границ познания. Прозаические трактаты брахманов, разъяснявших “Веды”, получили название “Упанишады”. Собственно логическая про-

блема была тесно связана с содержанием философских учений. В 6 в. до н. э. как оппозиция тотально религиозному объяснению мира появляются неортодоксальные, т. е. не признающие авторитет Вед, религиозно-философские учения джайнизма (первоначально в своей основной части — этическое учение) и буддизма. В 4—2 вв. до н. э. возникают семь ортодоксальных индуистских философских школ: чарвака, ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта. Зарождение большого числа философских систем, многочисленные диспуты между их сторонниками способствовали развитию логики и теории познания. Предметом дискуссий индийских мыслителей был, в частности, вопрос о том, какие из источников знания (праманы) являются базисными, не сводимыми к другим. Джайнисты и буддисты придавали данный статус логическому выводу (анума), чарваки-локаятики — чувственному восприятию (пратьякша), представители школ санкхьи и йоги — слову авторитета (шабда), представители школ ньяи, мимансы, веданты признавали в качестве первоисточников знания три указанные формы, а также аналогию (“Такая есть животное, так как подобно корове”), гипотетическое высказывание (“Дэвадатта не ест днем, но полнеет, значит ест ночью”), тождество (эквивалентность) (“В одной прастке содержится четыре кудавы”), “мнение-слух” (“Говорят, на баньяне живет дух”), отсутствие предмета (“На этом столе нет горшка, потому что он не воспринимается”) и др. В процессе обобщения практики философских споров зарождаются элементы логической теории. Ранняя буддийская логика (6 в. до н. э. — 2 в.) развивалась в рамках риторики — теории и практики ораторского искусства. Изучение правил риторики сочеталось с исследованием логического аспекта речи. Для раннего периода буддийской логики характерным было принятие многочленного силлогизма (более чем с пятью элементами) в качестве основной формы аргументационного процесса (см. Силлогизм). И. Л. последовательно эволюционировала по пути упрощения силлогистических выводов в рамках следующих школ и направлений в философии: ранний буддизм — ньяя-вайшешика — поздний буддизм (Васубандху — Дигнага — Шиварасена — Джармакирти) — навья-ньяя (новая ньяя). Второй период (3—5 вв.) связан с возникновением и деятельностью логических школ ньяя (основатель — Акпашад Готама (Гаутама)) и вайшешика (основатель — Канада), которые разработали теорию умозаключений, в первую очередь, умозаключений по аналогии. Именно школа ньяя (“ньяя” означает “умозаключение”) начала рассматривать логику

как самостоятельную науку, но не в виде системы, а в форме кратких афоризмов (сутр). Значительную роль в школе нья, особенно на первом этапе развития, играла категория сомнения. Это нашло отражение в ее исходном гносеологическом принципе, что из двух контрадикторно противоположных, т. е. противоречащих друг другу, высказываний (например, “есть душа” и “нет души”) одно непременно истинно, а другое — ложно. Ньянки, как и предшественники школы вайшешика, различали три вида умозаключений, в которых: 1) движение мысли направлено от предшествующего к последующему, от причины к следствию (например, от огня к дыму, от скопления облаков к дождю и др.); 2) ход мысли направлен от последующего к предшествующему, от следствия к причине (например, от дождя к скоплению облаков, от радуги к сильной грозе, от большого количества воды в горном потоке к предшествующему ему в горах ливню и др.), а также: 3) умозаключения по аналогии, возможные в тех случаях, когда восприятие в каждом последующем случае оказывается похожим на восприятие в предшествующем случае, на основании чего делается вывод об одинаковых обстоятельствах, вызвавших эти случаи. В одной из сутр школа нья утверждает, что “сравнение есть доказательство сравниваемого из его подобия с известным”. Например: “Бык может быть известен, но о буйволе я только знаю, что по внешности он похож на быка. На основании этого знания я могу, хотя еще никогда раньше не видел буйвола, при встрече с ним узнать его и указать другим”. Согласно логике нья, всякое умозаключение есть вывод по аналогии. Именно указанием на сходство (аналогию) с примером или на различие с ним, на основание (возможную причину) осуществимо доказательство исходного тезиса в индийском пятиэлементном силлогизме. Школа нья создала собственную теорию силлогизма, состоящего не из трех элементов, как в аристотелевской логике, а из пяти — четырех посылок (тезис, основание, пример, применение) и заключения. Например: 1) на холме есть огонь (доказываемый тезис); 2) ибо на холме есть дым (возможная причина, или основание); 3) где есть дым, там есть огонь, как, например, на кухне, но в пруду, например, нет огня (индуктивный пример); 4) то же и здесь, т. е. на этом холме есть дым (приложение); 5) следовательно, тогда это так, т. е. на этом холме есть огонь (заключение). Доказываемый тезис “На холме есть огонь” представляет собой высказывание возможности в отличие от тождественного ему по языковому выражению заключения, являющегося доказанным утверждением. Первою

начально в И. Л. существовала точка зрения, что силлогизм как доказывающая процедура состоит из десяти элементов. Именно школы нья и вайшешика отказались от требования приведения примеров по принципу разнородности, сохранив требование приведения позитивных примеров по принципу однородности (например: “В море нет огня, поэтому там нет дыма, а туман, поднимающийся над морем, это не дым”). Примеры должны были усиливать аргументацию и способствовать пониманию очень лаконичных формулировок основных тезисов. Индийский пятиэлементный силлогизм можно сопоставить с аристотелевским категорическим силлогизмом, состоящим из трех терминов: третий элемент — индуктивный пример, соответствует большей посылке аристотелевского силлогизма, второй элемент — основание, и четвертый — применение, соответствуют меньшей посылке аристотелевского силлогизма, а первый элемент — тезис, и пятый — заключение, соответствуют заключению аристотелевского силлогизма. Основное различие между силлогистикой школы нья и силлогистикой Аристотеля заключается в том, что в основе индийской силлогистики лежит теория “проникновения” (“вьяпти”), в то время как гносеологическим базисом аристотелевской силлогистики является подведение частного под общее. Такое уподобление силлогизма из “Нья-сутры” Гаутамы аристотелевскому силлогизму не является свидетельством неразвитости индийской силлогистики, включающей элементы индукции в вывод. Существует комплекс семиотических предпосылок И. Л., не допускающий привычных аналогий с древнегреческой логикой. Прежде всего, предмет мысли — “пакша”, в древнеиндийской логике — это всегда реально существующий объект (“вот эта гора”), а не общее понятие (гора вообще) или абстрактный объект. Несмотря на то, что для буддистов объект исследования — это иллюзорная реальность, а для ньяиков — подлинная реальность, в обоих случаях имеются в виду предметы и явления объективного мира. Основная задача логики такая же, как и философии — раскрыть смысл реальных объектов и реальных событий. Фундаментальное понятие И. Л. — “вьяпти”, производное от глагола “вьяпноти”, что в санскрите означает “проникает целиком”, “пропитывать”, — должно было объяснить природу сложных объектов. С помощью “вьяпти” объяснялось “включение информации в информацию”: “огонь проникает в дым”, “вода заполняет крушкин”, “соль растворяется в море”, “число 50 проникает в число 100” и т. д. Всюду, где есть дым, есть и огонь, следовательно, дым “проникаем” огнем. Но огонь “не проникаем” дымом, так как огонь бывает и без дыма, например, в раскаленном железе. Располагая

100 рупиями, мы располагаем и 50 рупиями, но не наоборот. По мнению Д. Г. Х. Ингллса, “все подобные случаи удобно изобразить при помощи двух концентрических кругов: больший круг объемлет меньший, меньший объемлет большим. Если оба круга совпадают, то можно с равным основанием сказать одно “проникает” в другое или “проникаемо” им”. Проникают друг в друга не вещи, а некоторые качества (свойства). Излюбленный в индийских трактатах пример: “Я воспринимаю, что над горой поднимается дым, а отсюда умозаключаю о невоспринимаемом мною огне, который должен быть на горе”. Дым, например, рассматривается как сигнал, символ, знак (“линга”), смысл которого заключается в том, что он сообщает, информирует об огне (“садхья” — то, на что указывает дым). При этом дым и огонь являются качествами данного объекта — “вот этой горы”. Сами качества — в данном случае “дым” как признак и “огонь” как носитель этого признака — автономными объектами, которые можно было бы сопоставить, не являясь. Между дымом и огнем имеется отношение неизменного сосуществования. В логике Аристотеля признак выступает как более общее по объекту имя, чем сам его носитель (например, “лошадь — млекопитающее”). В И. Л., наоборот. Согласно учению о “проникновении”, “лошадь” понимается не как носитель признака “млекопитающее”, а как признак, из которого следует, что перед нами млекопитающее. Идея формально-логического преобразования высказываний (превращение (обверсия), обращение (конверсия) и др. интеллектуальные операции с субъектом и предикатом) совершенно чужда И. Л., так как в ней строго различается предмет мысли (о чем говорят) и мысли (о предмете (что говорят)). Рассуждение привязывается к конкретному событию, смысл которого нужно познать. Но И. Л., в силу специфики своего развития, осталась свободной от ряда догм, которых не удалось избежать аристотелевской логике: о наличии субъекта в каждом высказывании; о том, что каждое общее высказывание является высказыванием существования, вследствие чего не признавались пустые классы и др. Логическим доктринам школ нья, вайшешика, санхья, веданта и миманса, для которых реальность статична и адекватна понятиям человеческого мышления, была противопоставлена буддийской логике, конечная цель которой — экспликация отношения между динамичной реальностью и статичными конструкциями мысли. Ф.И. Щербатский определял буддийскую логику как “систему логики и эпистемологии, созданную в Индии в 6—7 вв. ... Дигнагой и Дхармакирти”, а также Васубандху — учителем Дигнаги, Шиварасеном, учеником Дигнаги и учителем Дхар-

макирти. Их учения содержат теорию о формах силлогизма, естественным следствием которой, как и в европейской логике, «являются теории сущности суждений, значения имен и вывода». Васубандху (ок. 420—500) на основе логической доктрины школы ньяя создал учение о трехчленном силлогизме. Критика традиционной буддистской доктрины пятичленного силлогизма исходила из признания внутренней неразрывной связи между большим, меньшим и средним терминами. Средний термин, как присущий субъекту вывода, является достаточным для доказательства тезиса. Для логически полного трехчленного силлогизма не является необходимым пример «как на кухне»: На холме (S) есть дым (M); где дым (M) — огонь (P). Следовательно, на холме (S) есть огонь (P). Трехчленный силлогизм признавали философские школы миманса и веданта. Дигнага (5—6 вв.), которого называют, с известной натяжкой, индийским Аристотелем, в главном своем сочинении — «Об источниках познания» — рассматривает природу понятийного мышления. Согласно Дигнаге, понятие — продукт мышления. Связь понятий, подчиняющаяся априорным законам мышления, образует умозаключение. В логике Дигнаги исследуется трехчленный силлогизм (основание, пример, тезис) и пятичленный силлогизм (четыре посыла: тезис, основание, пример, применение, а также заключение). Дигнага не принял трехчленный силлогизм в качестве логической формы сильного аргумента, считая позитивный пример необходимым элементом правильного силлогистического умозаключения. Вывод в умозаключении будет правильным, если соблюдаются правила среднего термина, который Дигнага назвал логическим основанием. Дигнага исследовал проблему необходимости и достаточности логического основания (среднего термина). Для того чтобы логическое основание стало необходимым и достаточным условием, оно должно соответствовать трем требованиям: 1) логическое основание и логическое следствие должны относиться к одной предметной области, т. е. должны быть связаны однородными объектами (например, «дым есть везде, где есть огонь»); 2) логическое основание должно быть связано со всем тем, с чем связано логическое следствие, т. е. с объектом умозаключения (меньшим термином) (например, «на горе есть огонь»); 3) логическое основание должно быть несовместимо со всем тем, с чем несовместимо логическое следствие, т. е. не допускает связи с неоднородными объектами (например, «дыма нет там, где нет огня, как в воде»). Наличие данных трех свойств логического основания является условием правильности умозаключения. Логическое учение Дхармакирти (7 в.) является кульминационным пунктом в развитии буддийской ло-

гики. Спектр решаемых им логических проблем отражен в названиях его сочинений: «О достоверности познания», «Капля логики», «Краткий учебник логики с комментариями «Дхармоттары», «Исследование логической связи», «Наставление о научных диспутах», «Объяснение различия в синтезе представлений», «Краткий учебник о логическом основании». Логическую систему Дхармакирти можно разделить на учение о восприятии и теорию умозаключения, включающую представление о доказательстве, логических ошибках и опровержении. Дхармакирти развивает учение Дигнаги о трех свойствах логического основания. Первое свойство правильного логического признака (основания) заключается в связи логического признака с объектом умозаключения, взятом в полном объеме. Второе свойство — это обязательное сосуществование логического признака только с однородными предметами. Если данный признак встречается у объектов другой природы, то он оказывается слишком широким, неопределенным. В этом случае нельзя сделать вывод. Третье свойство заключается в несомненном отсутствии его во всех неоднородных объектах. Дхармакирти ограничивал число членов силлогизма двумя элементами. Он приводил пример: «Где нет огня, нет и дыма, а в данном месте дым есть», в котором нет заключения: «Следовательно, в данном месте есть огонь», но которое подразумевается. В современной формальной логике двухчленный силлогизм Дхармакирти называется энтимемой третьего порядка. Но, согласно его учению, каждое высказывание есть умозаключение, подразумевающее две обосновывающие его посылки. Поэтому двухчленный силлогизм Дхармакирти в развернутом виде состоит из семи элементов — шести посылок и подразумеваемого заключения. Структурируя умозаключения, Дхармакирти выделял утвердительные и отрицательные, аналитические и причинные связи между их элементами. Учитывая это, он различал три формы умозаключения «для других»: 1) силлогизмы сходства (следствия), 2) силлогизмы различия (отрицания), 3) силлогизмы тождества (эквивалентности). Силлогизмы сходства основаны на неразрывной утвердительной прямой связи логического признака (основания) и его логического следствия, т. е. в формуле данного силлогизма имеется первый элемент, но отсутствует второй. Дхармакирти писал: «Если объект не воспринимается, несмотря на то, что он мог бы быть воспринят, то мы говорим, что его нет, подобно всякому иному объекту, который мы мыслим несуществующим, например, подобно рогам на голове у зайца»: «Где есть дым, там есть огонь; например, в домашнем очаге и тому подобных случаях, а в этом месте есть дым; следовательно, должен быть огонь». Силлогизмы различия основаны на

отрицательной, или обратной, связи между фактом отсутствия логического признака (основания) и логического следования, т. е. в формуле данного силлогизма имеется второй и отсутствует первый элемент. «Все, что существует в условиях восприимлемости, — указывал Дхармакирти, — непременно воспринимается; например, всякие качества, синий цвет и т. д., но на данном месте не последовало восприятие горшка, хотя имеются для этого все необходимые условия, следовательно, его нет»; «Если я не вижу перед собой пальмы, то она не существует (передо мною), так как то, чего я не воспринимаю, не существует (передо мною)». Силлогизмы тождества основаны на убежденности в присущности логического признака данному объекту, т. е. в фактической связи с объектом вывода. Например: «Этот предмет — пальма, следовательно, также и дерево». Умозаключение, как и восприятие, является, согласно Дхармакирти, способом достоверного познания. Он различал два вида умозаключений: «для себя» и «для других». Умозаключение «для себя» позволяет размышляющему познать что-либо. Умозаключение «для других» дает возможность сообщить что-либо другому человеку. Умозаключения «для себя» и «для других» имеют три одинаковых свойства логического признака (основания). Их различие заключается в разных степенях значимости каждого из этих свойств. Утвердительная, или прямая, связь между логическим основанием и логическим следствием, а также отрицательная, или обратная связь, выраженная через логическое превращение, являются соответственно вторым и третьим свойствами логического основания в умозаключениях «для себя», но первым и вторым — в умозаключениях «для других». Первое свойство умозаключения «для себя» — наличие логического признака в известном месте, т. е. фактическая его связь с объектом вывода, например: «Там есть дым, следовательно, есть и огонь», — является третьим свойством умозаключения «для других». В своей системе логики Дхармакирти разработал теорию о неправильных логических основаниях (логических ошибках). Как и все ньяйки, он не рассматривает ошибки типа *in dictione*, что можно найти в аристотелевской логике. Принимаются во внимание лишь так называемые материальные, а не формальные, ошибки, которые касаются только основания вывода. Неправильные логические основания появляются в силлогизмах в двух случаях: 1) при отсутствии хотя бы одного из трех необходимых свойств логического основания; 2) при отсутствии или сомнительности хотя бы одного из этих свойств. Если связь логического признака с объектом за-

ключения сомнительна или этой связи вообще нет, имеет место логическая ошибка, называемая “ложным основанием”. Например, доказательство наличия огня путем указания не на дым, а на туман и ему подобные явления, является несостоятельным вследствие ложности основания. При нарушении второго требования, предъявляемого к логическому признаку — отсутствие его в предметах другого рода, а также третьего требования — несомненное отсутствие во всех неоднородных объектах, возникает логическая ошибка “неопределенное основание”. Дхармакирти анализировал логические ошибки, являющиеся следствием ложности или сомнительности двух свойств логического основания. “Обратным основанием”, например, он называет логическую ошибку, возникающую в случае, когда приводимые основания доказывают не то заключение, которое из них выводится, а утверждение, которое ему противоположно. Например, для доказательств тезиса “Слово вечно” приводится в качестве основания аргумент “Слово создается человеческой волей”. Согласно Дхармакирти, данное основание является обратным, так как доказывает противоположное — “Слово не вечно”, так как “Человек не вечен”. Опровержение Дхармакирти определял как логическую процедуру указания на недостаток доказательства. Опровергнуть какой-либо тезис, значит, найти ошибку в логическом основании. Уклончивый ответ, указывающий на несуществующую ошибку, может иметь форму опровержения, но это только кажущееся опровержение. Дхармакирти, критикуя джайнистов (школу Махавиры), указывает на логическую несостоятельность их учения о всеобщей одушевленности природы вследствие использования ложных признаков. Джайнисты рассуждали: “Деревья спят, так как их листья ночью свертываются”. Далее: “Деревья одушевлены, потому что они спят”. Дхармакирти утверждает, что первое свойство правильного логического признака (основания) заключается в несомненной принадлежности его объекту умозаключения и обязательно в полном объеме. В примере джайнистов признак свертывания листьев наблюдается лишь у некоторых деревьев. Вместе с критическими замечаниями Дхармакирти следует отметить, что школа джайнизма знаменовала, хотя и неявный, но поворот от логики двузначной к трехзначному логическому формализму. Наиболее интересной в логической доктрине джайнизма является теория высказываний, согласно которой любое суждение выражает лишь одну сторону предмета, имеющего бесчисленное множество сторон. Поэтому всякое высказывание относительно. Оно истинно по отно-

шению к данному предмету, находящемуся в определенных условиях, и не применимо к нему, когда он находится в других условиях. Вследствие этого каждое высказывание должно быть ограничено для логической точности словами “некоторым образом” (“съят”). На принципах относительности, ограниченности и условности каждого высказывания строится система из семи типов суждений: 1) некоторым образом S есть P; 2) некоторым образом S есть не-P; 3) некоторым образом S есть P, а также — не-P; 4) некоторым образом S есть неопишемое; 5) некоторым образом S есть P, а также неопишемое; 6) некоторым образом S есть не-P, а также неопишемое; 7) некоторым образом S есть P, а также не-P и является неопишемым. “Сущность” предметов (предикат) может находиться в одном из трех состояний: 1) наличия, 2) отсутствия, 3) неопишемости (неопределенности). Решение данной логической проблемы определялось диалектическим методом, разработанным в джайнизме: существование и несуществование внутренне присущи любому объекту, вследствие чего любой предикат, например, “быть невыразимым”, может рассматриваться как частично истинный и как частично ложный. Это была реакция на тезис о “невыразимости” характера абсолютной реальности, отстаиваемый некоторыми школами. Таким образом, несмотря на то, что буддийская логика была создана в контексте оппозиции логике реалистов ньяя-вайшешики, нельзя признать ее оригинальностью. Школа ньяя имела разработанное логическое учение, когда буддисты начали проявлять интерес к логической проблематике. Но их интерес к логике был не формальным, а философским, точнее, эпистемологическим. Данный интерес определил необходимость реформы буддийской логики, которая и была начата Дигнагой и завершена Дхармакирти. Результатом реформы стало появление единственной завершенной системы логики, возникшей вне пределов европейской культуры, — логики навья-ньяя. В основу гносеологии навья-ньяя был положен последовательный реализм, реконструируемый в современных терминах как интенциональный платонизм. При интенциональном подходе вывод определялся навья-ньяйками как “процесс, в котором оперируют не просто высказываниями и терминами как лингвистическими объектами, а “знаниями”, которые в случае их истинности адекватно воспроизводят факты. Метод универсализации позволял им элиминировать кванторы, так как истинность знания дефинировалась “как знание, соответствующее тому, каков мир на самом деле” (В. А. Смирнов), т. е. не зависящее от формальных условий. Факты, которые европейское философское мышление выражает с помощью квантификации, “в навья-ньяе выражаются посредством

абстракции свойств и комбинированием отрицаний” (В. А. Смирнов). Значит, принцип объемности, когда значение предиката зависит лишь от его объема (экстенционала), не был свойствен И. Л. на протяжении всего ее развития. Согласно современной терминологии, логическое мышление древних индийцев было интенциональным, т. е. оперировавшим только смыслами, исследовавшим только смысловые отношения, возникающие в процессе доказательного мышления. Такое направление в развитии логических идей не способствовало развитию формальной теории доказательства. Но нельзя не признать оригинальность и своеобразие развития И. Л., исследовавшей логическую проблематику семантической направленности, закрытой для логики аристотелевского типа (см. Индийская философия).

С. В. Воробьева

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий. И. Ф. характеризуется отчетливо выраженным своеобразием, которое в значительной степени объясняется ее происхождением и общекультурными основаниями. (Вследствие признания идеи о вечности циклично воспроизводящегося мирового общественного процесса в И. Ф. не сложилась собственно философия истории. Учения об обществе и государстве, эстетика являлись особыми теоретическими дисциплинами.) Философское мышление возникло путем интериоризации ритуальной практики за счет усиления и автономного развития ментальной составляющей ритуала. Познавательный акт рождался как особое ритуальное действие (“жертва знанием”), основанное на аскетической отрешенности от мира и подвижничестве (“внутренней обрядности”). Философское умозрение обеспечивалось ритуальной по своим истокам практикой медитации, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону различий, значимых для обиденного мышления. В Упанишадах — первых философских текстах в индийской культуре (ранние Упанишады относятся к 8—7 вв. до н. э.) — центральным пунктом является тезис о тождестве Брахмана, источника всего сущего во внешнем мире, и Атмана, универсального активно-жизненного начала. Глубинное тождество субъективного и объективного считалось недоступным абстрактному рассудку — подлинная реальность открывалась благодаря йогическому тренингу, ведущему к достижению экстатического состояния. Вследствие ритуальной природы философского умозрения в индийской культуре получается развитие преимущественно целостные религиозно-философские комплексы, в которых культовая и отвлеченно-познавательная составляющие были содержа-

тельно и функционально связаны. Так, абсолютен в концепции Упанишад двусоставен — это и бог Брахма, предмет религиозного почитания, и Брахман, безличный принцип, являющийся предметом познания. Познание Брахмана достигает мокши — освобождения от цепи перерождений (сансары). А все те, кто ограничивается религиозными обрядами и совершением добрых дел, может рассчитывать лишь на новое рождение в более высоком статусе в соответствии с универсальным законом кармы. Если популярная, обращенная к мирянам часть целостного мировоззренческого комплекса может быть квалифицирована как религиозная проповедь, то его внутреннее концептуальное ядро, доступное немногим (специально подготовленным и стремящимся лишь к знанию людям), представляет собой собственно философию. Воспроизводство “круга знающих” осуществляется посредством тщательно разработанной техники ученичества, основанной на абсолютном послушании учителю и нацеленной на максимально точное повторение в ученике личности учителя, а тем самым — и его познавательного опыта. Соответственно, индийское философское мышление характеризуется ярко выраженной традиционностью; считалось, что содержание великих истин не затрагивается эмпирическим течением времени, относящимся к порядку сансары. Разработка новых идей осмысливалась преимущественно как выявление посредством более точного комментария подлинного содержания авторитетного текста — опоры традиции. Первое место в ряду канонических текстов принадлежало Ведам — священному знанию, которое квалифицировалось как шрути (“услышанное”, т. е. имеющее сверхчеловеческое происхождение). Ведийский канон в основном сложился в первой половине I тысячелетия до н. э. и включал самхиты (сборники гимнов мифологического содержания, заклинаний и молитв), брахманы (изложения и комментарии ритуала жертвоприношения), араньяки (“лесные книги”) — наставления для отшельников) и упанишад (религиозно-философские произведения брахманизма). Отношение к Ведам являлось основанием разделения индийских систем умозрения на ортодоксальные и неортодоксальные. Неортодоксальные концепции (отрицающие авторитет Вед и особый статус варны (сословия) брахманов как единственных законных хранителей священного знания) формировались в основном во второй трети I тысячелетия до н. э. в период интенсивного духовного брожения, связанного с кризисом варнового строя Индии. В это время появляются учения адживикизма (отрицавшего закон кармы и идею перерождения и утверждавшего всевластие в мире и человеческой жизни естественного закона), джайнизма (создавшего за-

мкнутую организацию и искавшего путь к спасению в крайнем аскетизме) и буддизма (развившегося позднее в мировую религию). Показательно, что, формируясь в рамках традиционной культуры, джайнизм и буддизм ассимилировали основные мировоззренческие категории, разработанные ортодоксальной мыслью — сансара, карма, мокша (буддийский аналог — нирвана), и создали собственные канонические тексты, авторитетность которых базировалась на личной харизме основателя учения. Несмотря на широкую популярность неортодоксальных концепций, они были постепенно вытеснены обновленной ортодоксией — индуизмом, и последующее развитие И. Ф. было связано, в основном, с ортодоксальными индуистскими школами умозрения (даршанами) — ведантой, мимансой, санкхьей, йогой, ньяей и вайшешикой. Почти вся литература по И. Ф. написана на санскрите — языке ученых и деятелей искусства Индии.

В. Н. Фурс

ИНДУИЗМ — общее духовное наследие народов Индии, ядром которого является санскритская культура, представляющая собой совокупность научных, философских, религиозно-мифологических, эстетических, социологических, правовых и этических знаний и норм. И. придерживается большая часть населения Индии, признающая авторитет Вед, Шастр, Агам, Тантр, Итихас и Пуран и прогипотезируемая, как, например, в Акте от 1955, кодифицировавшем индусское гражданское право, мусульманам, зороастрийцам, евреям, христианам, а иногда также локаятикам, буддистам, джайнам и сикхам. В Индии (где его исповедует приблизительно 83 % населения) и Непале И. имеет статус национальной религии. Кроме того, И. — одна из самых распространенных мировых религий (наряду с буддизмом, христианством и исламом), имеющая многочисленных последователей в Шри-Ланке, Пакистане, Бангладеш, Индонезии (о. Бали), Юго-Восточной Азии, на о-вах Фиджи, Маврикий, в Гайане и ЮАР и снижавшая в этом столетии некоторую популярность в Европе и Америке. О размахе индуистских исследований в мире может говорить готовящаяся к публикации иллюстрированная 18-томная “Энциклопедия И.”, которая охватит свыше 10 000 статей, принадлежащих 1250 ученым из разных стран. Как и термин “Индия”, слово “И.” восходит к персидскому “хиду” (позднее “хинду”, житель Синда, Индии — надписи в Накш-и-Рустам и Персеполе царей Дария, 522—486 до н. э., и Ксеркса, 486—465 до н. э.), носит географический характер (то же, что и “индианизм”) и не встречается в индийских священных книгах. Как религиозоведческий термин “И.” был введен европейцами в 19 в. для обозначения верований, зародившихся в Индии, в силу этого он настолько

же объемлен, как и понятие “европейская культура”, и отличается крайней аморфностью. Различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями И. И. не сводим ни к понятию “религия”, ни к понятию “философия”, в нем невозможно выделить ни общего кредо, ни набора догм. В нем нет универсально принятого канона, вероучения, церкви или ритуала, ибо это — не одна, а группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных до некоторой степени общностью территории, исторических судеб, литературного и культурного наследия. Самая древняя и наиболее влиятельная культурная традиция в Индии именуется вайдик дхарма (“ведийской державой” или “научно устроенным социокосмосом”). Поэтому выяснение природы И. связано с решением вопроса о сущности понятия “ведийская наука” (веда, видья, шастра) и “державы” (дхарма). Как специфическое социокультурное образование И., видимо, зарождается уже в период раннеземледельческих культур (10—7 тысячелетий до н. э.), достигает своего апогея в 7—3 тысячелетиях до н. э. во времена самой великой цивилизации древности, ныне именуемой протоиндийской (индской или харапской). Памятники культуры раскопанных городов северной Индии сосредоточены, главным образом, в междуречье Инда и Ганга. Это была высокоразвитая цивилизация с развитым градостроительством, письменностью, унифицированной системой стандартов, тщательно продуманной организацией, развитой наукой и астрономико-мифологической системой. Наиболее вероятным является предположение о том, что формирование основного ядра И. — грандиозного ведийского комплекса научной и философской литературы на санскрите, явившегося стержнем духовного, культурного, политического и социального единства огромного государства городского типа — происходит именно в этот период. Приблизительно с середины 2 тысячелетия до н. э. значительная часть территории этого супергосударства древности, в особенности, прилегающая к Инду и его притокам, приходит в упадок и запустение под воздействием геотектонических сдвигов, изменения русел рек и опустынивания. Население перемещается в долину Ганга, Среднюю и Малую Азию, в Восточную и Западную Европу. Носители ведийской санскритской культуры именовали себя ариями (“ярыми”, “яркими”, “просвещенными”) приверженцами Индры, бога полной луны). Термин имел исключительно культурологическое значение, а не этнографическое. Неизбежным след-

ствием миграции из Индии было распространение санскритского языка и ведийского мировоззрения во всем Старом свете. На это указывает степень культурной и языковой близости в зависимости от удаления от Индии: чем дальше — тем меньше сходства и больше различий. Наиболее близкими оказываются иранские народы, затем — славянские, затем литовцы, греки, лагянне, наконец — кельтские, германские и романские народы. Если иранцев просто трудно отличить от древних индийцев, а многие места в “Авесте” почти идентичны ведийским, то родство романских и индийских народов не столь очевидно. Из современных индоевропейских языков самыми близкими санскриту оказались славянские. Примечательным следом ведийской культуры в белорусском языке является слово “веды”, не сохранившееся в таком чистом виде нигде в Европе. Научные, художественные и мифологические представления протоиндийской цивилизации легли в основу И. Хотя протоиндийские тексты представляют собой лишь краткие надписи на печатках, сосудах и иных археологических объектах, индийские арии сохранили в памяти самые ранние из дошедших до нас памятники древнеиндийской и индоевропейской древности, именуемые Ведами. Веды (“веды”, науки) распадаются на два разряда — Шрути (“Слово”, “услышанное”) и Смрити (“Памятки”, “запомненное”) — охватывающие все отрасли знания древней цивилизации. Шрути состоит из четырех Вед (“Атхарваведы”, “Ригведы”, “Самаведы” и “Яджурведы”), связанных с четырьмя сторонами света, лунными четвертями, порами года и посвященными соответственно Меркурию, Юпитеру, Марсу и Венере. Каждая из Вед представлена самхитой (циклом астрономико-календарных хронометрических формул — мантр), брахманами (астрономико-мифологическими пояснениями для священников), араньяками и упанишадами (мифолого-психологическими толкованиями микро-макрокосмических параллелей). Такие дисциплины, как математика и астрономия (наблюдательная и математическая), медицина и сексология, филология (с такими отделами как ведийская текстология, этимология, фонетика, грамматика, риторика, поэтика), право и политология, социология и философия со всеми ее основными отделами (космология, мифология, натурфилософия, метафизика, эпистемология, логика, диалектика, психология, этика, эстетика, философия языка, теология, эсхатология), систематизируются в рамках И. во 2—1 тысячелетиях до н. э. на уровне в известном смысле вполне сопоставимом, а порой и превосходящем современный (как в случае грамматики).

Вспомогательные Веды или науки в И. включали следующие: аюрведа (медицина), дханурведа (военная наука), гандхарваведа (музыка) и стхпатя-шастра-веда или шильпашастра (наука ваения и зодчества). Веданга как разряд основной ведийской научной литературы сложился в ведийский период, но обрел систематический законченный вид к 5—2 вв. до н. э. Он включает шесть дисциплин, представленных сборниками сутр (кратких правил): обрядоведение (кальпа), фонетика (шикша), грамматика (вьякарана), этимология (нирукта), просодия (чхандас), астрономия (джьотис). Их назначение — правильное понимание и исполнение ведийских текстов. Обрядоведение (кальпа) представлено брахманами и специальными трактатами, в которых в разной степени отразились как логика, аналитика и систематика, так и практика и теория ритуаловедов, этиков и социологов. Кальпа опиралась на традиционную эпистемологию, теорию праман (источников правильного познания) и предполагала не только систему частных правил рецитации Вед, методике и анализ структуры сопутствующих обрядов, но и объяснение (парибхаша) метаправил их применения, классификацию обрядов, правил поведения и законов организации идеальных и универсальных семьи, общества и государства. Кальпасутры включают шраута-сутры (правила, относящихся к общественным праздникам), шувьласутры (измерение календарных алтарей, содержащих начала геометрии), грихья-сутры (правила домашних обрядов), дхарма-сутры и дхарма-шастры (правила устройства хронокосмоса и календаря, государства, общества и семьи), своеобразные конституции, охватившие вопросы астрономии, политологии, социологии, права, этики, религии, педагогики (а иногда и правила этикета, косметики и пр.) идеального общества и глобального государства. Дхарма-шастра (державное веро-нраво-правоучение) рассматривается как важнейшая из этико-правовых дисциплин, освещающих четыре стороны человеческой жизни (чатурварга); другими являются арха-шастра (политология или философия и наука управления государством, опирающаяся на политэкономию и право, науки о сельском и лесном хозяйстве, химию и металлургию, градостроительство и военную науку, ветеринарию и природоохранное законодательство и т. д. и т. п.), кама-шастра (философия удовлетворения желания, систематизирующая правила отношений между полами) и мокша-шастра, наука освобождения или спасения души, представленная даршанами. Наука фонетики (шикша) определяется как учение о звуке, интонации, долготе, ударе, паузе и соединении звуков. Высокий уровень ведийской фонетики засвидетельствован и специальными трактатами, и самими ведийскими

мантрами, сохранившимися в слитном (санхита) и в фонетическом варианте (пада-патха). Класс вспомогательной ведийской литературы — пратишакхи — исследовал фонетику, размер и правила рецитации каждой веды. Вьякаран — кодификация санскритской грамматики, завершившая длительный филолого-аналитический период, произошла к середине 1 тысячелетия до н. э. в работе Панини “Аштадхьяи” и его комментаторов Катьяны и Патанджали. Как отмечает В. К. Шохин, индийские филологи-эзегеты продемонстрировали научный потенциал, вполне сопоставимый с достижениями структурной лингвистики и перекрывший проблемное поле многих дисциплин европейского научного знания не одной эпохи. Ведийская этимология, кодифицированная Яской в “Нирукте”, отталкивается от положительного решения вопроса о необходимости составления сплошного комментария ко всем Ведам и словаря важных ведийских понятий. Развернувшись как свод трудных ведийских слов и выражений, она перерастает в религиозное, последовательно толкующее ведийских богов как метафоры и аллегории небесных явлений, что сближает ее с античным эвгемеризмом, византийским богословием и европейской мифологической школой 19 в. Эта традиция находит свое дальнейшее развитие в разветвленной санскритской лексикографии, представленной несколькими сотнями больших и малых словарей (синонимов, омонимов, аналогий, толковых, энциклопедических, специализированных по отраслям знания и т. д.). “Наука ведийских размеров”, представленная древней “Чхандах-сутрой” Пингалы и рядом средневековых сочинений (Кшемендры, Хемачандры и др.), излагает правила использования поэтических размеров в ведийской рецитации. Астрономия и первые календари начали зарождаться в Индии еще в каменном веке. Протоиндийцы разработали лунный, солнечный, лунно-солнечный и планетный календари. У ведийских ариев наука астрономии, математики и календаря, входившая в число веданг, считалась “глазом Вед”, объясняющим устройство Вселенной, хитросплетения ведийских мифов, метафоры и парадоксы ведантиской философии. О ее высоком уровне говорят специальные трактаты (сиддханты), описания десятков инструментов и средневековые обсерватории в Джайпуре, Дели и др. городах с поразительно точными инструментами, сводящими к минимуму возможные ошибки. В 7 в. через посредство арабов индийцы познакомились с достижениями своей математики и астрономии европейцев. Времени, персонафицированному в образе всежигающего Калы (и Вечности, Великого Времени, Шивы Махакалы), как главному космогоническому фактору посвящены два гимна “Атхарваведы” (XIX, 53, 54) и многие

последующие тексты. Именно время производства циклические сотворения и разрушения Вселенной, описанные в Пуранах, и провозглашено высочайшим божеством в Итихасах и Шанкарой, выдающимся интерпретатором веданты. Изложение калавады (учения о Времени) содержится в “Манавадхарма-шастре”, “Артха-шастре”, «Махабхарате», Пуранах, сочинениях Бхартрихари, а научные принципы древней хронометрии изложены в древних фонетических и специальных астрономических трактатах. Итихасы и пураны в границах И. — это великие мифопозмы, в которых астральные и лунарные мифы служат связующим обрамлением для изложения всей совокупности научных, философских и художественных дисциплин, что делает их подлинными энциклопедиями И. (древнегреческая модель энциклопедического образования была заимствована именно с этой пуранической модели). В пуранах подробно изложены космогонические мифы, в рамках которых действуют ведийские персонажи, описан ритуал, даны перечни храмов и мест паломничества, а также астрономические, филологические, философские, этические, правовые, общественные и другие знания в связи с календарным временем, возрастом и сословием. Эти произведения создавались на протяжении большого времени брахманскими академиками, но приписываются двум божественным авторам. А именно — Вальмики — первый кави (сочинитель, поэт), “олицетворение полной луны и, соответственно, солнца”, являющийся символическим автором “Рамаяны”, различные редакции которой вместе взятые составляют около 1000000 строк и в десять раз превосходят по объему “Махабхарату”. И Веда-Вьяса — “Обоснователь, Разделитель Вед”, олицетворение Месяца в период новолуния, прозванный Кришна Двайпаяна (Черный островитянин) — символический редактор Вед и автор “Махабхараты” (соответственно и “Бхагавад-гиты”), 18 пуран и “Веданта-сутры”, т. е. основных текстов веданты. Его символическая роль заключается в том, чтобы подчеркнуть связь ведийской традиции с наблюдательной астрономией. Литературоведение, поэтика и эстетика — одна из наиболее разработанных шастр, охватывающая вопросы теории и определения поэзии, философии языка и герменевтики, классификации героев, эстетических переживаний (раса-шастра), достоинств и недостатков, поэтических фигур (аланкара-шастра), учения о подтексте (дхвани-шастра), о стихах (рити-шастра), об образности (вакроти-шастра), о гармонии (аучитья-шастра) и драматургии (натя-шастра). Ее значение для религиозной философии И. определяется тем, что брахман в упанишадах определяется как раса (“ураз”, эстетическое впечатление). Понятие “философия” в санскрите

выражается несколькими синонимами: пара-видья (высшее знание, метафизика), брахма-видья (знание великого первоначала), джнана (знание), анвикшики (исследование), даршана (воззрение), мата (теория), самая (учение). Такие названия, как анвикшики и даршана, несомненно, отличаются большей научностью, чем европейское название “философия”. Анвикшики (“обследование, рассмотрение”) означает рефлексию по поводу данных чувственного опыта или авторитетного свидетельства, т. е. это — логический анализ по преимуществу. В раннюю эпоху (до 1 в. до н. э.) термин применялся к различным направлениям мысли (локаяте, санкхье, йоге), позже стал синонимом школы ньяи. Даршана (“воззрение”) представляет собой общетеоретическое обобщение проблемы. В упанишадах или веданте (“венце, завершающей части Вед”) происходит первое обобщение ведийской или брахманской философии. Слово “упанишада” означает “сокровенное учение” (буквально “посад”, бел. “посаджэнне”, заседание). Сохранилось свыше 200 текстов, среди которых наиболее авторитетными считаются 108. Содержание их не ограничивается ритуальными, мифологическими и космогоническими темами. Обряд используется лишь в качестве метафоры человеческого бытия. Они анализируют вопросы теории познания, онтологии, психофизиологии, этики (т. е. глубинных устойчивых убеждений, верований, идеалов) и эстетики (природы художественного восприятия, эстетических переживаний и сопереживания). Главным является учение о единстве или тождестве атмана и брахмана (парама-атмана), т. е. человека и мира. Атман означает “естество”, собственное “существо” (ср. с греч. — физика), т. е. человеческое одухотворенное тело. В прошлом и сегодня это важное понятие часто пытаются свести к “сокровенной сущности человека”, “душе”. Однако, как настаивали локайтики, человек — это живое, одухотворенное тело (в Европе то же отстаивал Спиноза и некоторые христианские богословы). Характерно, что в веданте живой человек именуется шарирака (воплощенное, телесное существо), а душа — сукшма-шарирай (тонким телом). В этой связи парама-атман следует понимать как “сверхъестественное” (самое или перво-естественное) начало (ср. с греч. — метафизика). Брахман означает “великое” начало мироздания, порождающее все живое в процессе своего разворачивающегося во времени увеличения, разрастания. Душа именуется праной, дающей жизнь и движение как природе, так и атману, и пурушей, всепроникающей субстанцией, одушевляющей живые существа, иногда отождествляемой с праной. В “Шветашватаре” упоминается космогоническая теория, согласно которой мир возник в силу своего естественного своеоб-

разия, “собственной природы” (свабхава), в чем усматривают зарождение концепции “естественного закона”. В упанишадах отразились учения, легшие в основу веданты, йоги и других даршан. Помимо классических ведийских даршан идеи упанишад нашли отражение в средние века у ранних христианских богословов, в учениях иранских суфиев, а с 19 в. — в западной философии (у Шопенгауэра, Эмерсона, Толстого, Швейцера и др.). Среди шастр, основанных на упанишадах, важнейшими являются шесть даршан (миманса и веданта, ньяи и вайшешика, санкхья и йога), представляющие собой специальные философские дисциплины веданты, теоретическое оформление которых произошло, вероятно, еще в протоиндийский период, а окончательная кодификация основополагающих текстов — не позже начала новой эры. Они разрабатывают вопросы теории познания, логики, физики и метафизики, психологии, текстологии Вед и этики. Позже, в 1 тысячелетии н. э., сформировалась даршана грамматистов, в средние века произошла дифференциация веданты Бадараяны, породившая множество школ различной ориентации. Пурва-миманса (“первое осмысление или исследование”) — название первого отдела ведийской философии, анализирующего понятие “дхармы” применительно к ведическим обрядам (карма — откуда ее наименование “карма-миманса” и “дхарма-миманса”). Основополагающим сочинением является “Миманса-сутра” Джаймини с “Бхашьей” (первичным комментарием) Шабары (ок. 3 в. до н. э.), “Шлокавартикой” Кумарилы Бхатты и “Брихати” Прабхакары (4—8 вв.). Миманса исследует и классифицирует предписания относительно календарного ритуала, содержащиеся в первой части ведийского канона, и разрабатывает вопросы эпистемологии, философской семантики и текстологии ведийских санхит и брахман. В поле ее рассмотрения входят вопросы теории смысла ведийских изречений, вечности звука и сопряженного с ним смысла. Это учение оказало заметное влияние на всю индийскую философию, прежде всего, на веданту. Кумарила Бхатта (7 в.) был виднейшим философом мимансы и основателем одной из двух ее подшкол. Автор пространного комментария в 3 частях на “Миманса-сутру” и первичный комментатор Шабары. Кумарила в первой части своего труда (“Шлокавартике”) в полемике с буддийской логикой и диалектикой (мадхьямикой) обосновывает гносеологию мимансы, помимо четырех праман (средств правильного познания) ньяи признает еще невосприятие и подразумевание, утверждает анонимность (отсутствие автора) и непогрешимость Вед и пр. Ошибоч-

ное знание толкуется им не как заблуждение, а как неполное знание. Прабхакара (7—8 вв.) — ученик Кумарилы, комментатор “Шабарабхашы”, основатель второго направления мимансы. По Прабхакаре, в ведийском высказывании важен вторичный смысл, а не выводимый из прямых значений слов. Ведийские боги интерпретируются как символы (календарных) обрядов. Веданта (буквально завершение Вед), именуемая также утара-мимансой (“вторым, лучшим, высшим осмыслением”), представляет собой последующую и заключительную философию, “глубинную этику”, решающую вопросы сущности жизни, назначения человека, природы земного страдания и “небесного” блаженства, добра и зла, должного и не должного, путей достижения чувства покоя и счастья, свободы от неведения, страданий и страха смерти. Она занимается завершающей частью ведийского канона — упанишадами, которые, собственно, и являются ведантой. Основополагающий текст “Брахмасутра” (также “Веданта-сутра”, “Шарирака-сутра”, “Утара-миманса”) Бадараяны (5—2 вв. до н. э.) содержит в 555 конспективных заметках схематичное изложение важнейших философских положений упанишад и араньяк, непонятное без пояснений и дающее большую свободу истолкования. Первая глава называется Саманвая («Обобщение») и представляет собой свод высказываний упанишад о брахмане; вторая — Авироддха («Непротиворечивость»), опровергает возражения, основывающиеся на авторитете смирити, но противоречащие шрути; третья — Садхана (“Достижение”), объясняет сущность науки о брахме (брахма-видья), сущность брахмана и путь его «постигания», закон кармы, состояния сознания, природу праны, сосредоточения сознания, значение ступеней жизни, природу освобождения сознания от неведения, которая уподобляется состоянию невинного дитя; четвертая — Пхала (“Плод”), описывает процедуру и методику медитации, предполагающую, в частности, использование циклической мифолого-астрономической символики, результат познания, освобождение от пут кармы, ступени достижения понимания своего тождества с динамически вращающейся Вселенной, обретение своей истинной сущности и сверхъестественных способностей. “Йога-Васишта” — это грандиозный ведантский философско-поэтический эпос в 24 стихотворных строф, построенный как дополнение к “Вальмики-Рамаяне” и содержащий развернутое описание ученичества Рамы у Вишваматры и изложение веданты. В популярной философской песне “Махабхараты” — “Бхагават-Гите” — излагаются обязанности кшатрия-воина и учение

о трех способах (йогах) или путях (маргах) отождествления себя с высшим духовным началом: карма-йога, т. е. союз посредством бескорыстных деяний и отречения от их плодов; джняна-йога — осознание тождества путем познания веданты; бхакти-йога — союз, достигаемый посредством любви и почитания господ. Эти три йоги возводятся Арджуне Кришной накануне великого сражения. Наиболее древними школами веданты являются брахманские течения, в которых субстанция мира выступает в безличном образе великого первоначала (брахмы): адвайта (недвойственность, недуализм) Шанкары (8 в.), бхеда-абхеда (различаемое неразличие) Бхаскары (9 в.) и Ядава Пракаши (10 в.). Количество школ веданты чрезвычайно возросло в условиях средневековой раздробленности страны. Под воздействием ислама в веданте усилились теистические мотивы, роль первоначала стали играть воинственные Вишну, Шива и их воплощения. Хотя все школы претендуют на систематизацию упанишад и правильное осмысление “Брахма-сутры” Бадараяны и “Бхагавадгиты”, они признают авторитет некоторых других священных писаний: вишнуиты — “Панчарага-Агам”, писаний тамильских альваров, “Бхагаваты” и других вишнуитских пуран, а шиваиты — писания наямаров, натхов, шиваитских Агам и Пуран. К *вишнуитским течениям* принадлежит вишишта-адвайта (особая или ограниченная различием недвойственность) Ямуначарьи (11 в.) и Рамануджи (1017—1127), которую развивали далее Джнанешвар, Рамананда, Кабир и Нанак (основатель сикхизма); двайта (двойственность) Мадхвы (1197—1273); свабхавика двайта-адвайта или бхеда-абхеда (естественная двойственная недвойственность или неразличие в различии) Нимбарки (11 в.) и Виджняна-Бхикшу; вишуддха-адвайта (чистая недвойственность) Вишнусвамина и Валлабхи (15 в.); бенгальская ачинья-бхеда-абхеда (неощущаемое неразличие в различии) Чайтанья и Баладевы. *Шиваитские направления* представлены (вишишта) шива-адвайтой Шрикантхи (11—12 вв.) и близкими ей школами тамильской шайвасидханты Тирумула, Мейкандара, Арулнанди и Умапати (отставившей садришью, схожесть бога и душ) и канадской вирашиваитской бхеда-абхедой или шакти-вишишта-адвайтой Шрипати и Басавы; гуджаратской пашупата-двойтой Накулиши; кашмирской парама-адвайтой (высшей недвойственности), представленной учениями спанда (колебание), крама (пошаговое познание), ишвара-прагьябхиджна (переопознание Ишвары), агама (агамическая), трика (тройка категорий), разработанными Васугуптой (9 в.), Каллатой, Соманандой, Утпаладевой, Абхинавагуптой (10 в.) и Кшемандрой-Кшемараджей (11 в.). На-

звания школ отражают решение вопроса о связи человеческой души и брахмана. В адвайте отрицается множественность душ как ошибочное представление, следствие неведения, авидьи, а единое, вечное, исполненное света, жизни и чувства блаженства духовное начало является истинной сущностью всего существа. Вишишта-адвайта мыслит брахмана и человеческую душу едиными в сущности, но самостоятельными в проявлении. В двайте они представляются двумя отдельными вечными сущностями. Естественная бхеда-абхеда считает, что существует три вечных сущности: брахман, чит (души) и ачит (неодушевленные явления: предметы, полевые состояния материи и время). Они отличны по форме, но чит и ачит не имеют независимого существования вне брахмана. Вишуддха-адвайта выделяет в брахмане несколько уровней: высший, божественный, неразрушимый (акшара), на основе которого существуют душа и мир, время, действие и своеобразие (свабхава). Высшее начало пронизывает все сущее и является его опорой. Парама-адвайта, носящая название реалистического идеализма, обосновывает идею синтеза двайты, вишишта-адвайты и адвайты. Мир — продукт духа, но не человеческого, а универсального, поэтому он реален. Человеческая душа по существу такова же, как и всеобщий дух, однако в силу трех ограничений не ведает этого. Устранение этого неведения возможно путем йоги, т. е. самоотжествления с высшим духом. Значимую роль в И. исполняют агамы и тантры. Тантры — «стяжки», книги — священные писания (порой напоминающие энциклопедии) шиваитов, вишнуитов, шактов (также джайнов и буддистов), кодифицировавшиеся в 1 тысячелетии н. э. Как правило, каждая тантра имеет четыре части: «поведение» («чарья») — общественный праздничный этикет, домашние «обряды» («крिया»), «познание» («джняна») и «самообладание» («йога»). Всего известно около 200 тантр. Шиваитские тантры распадаются на 64 адвайтических Бхайрава-Агам, 18 двайта-адвайтических Рудра-Агам и 10 двайтических Шайва-Агам. Кашмирский монистический шивизм трики опирается на тантры первого разряда. Монизму следует и шактизм, в котором на первый план выдвигается богиня-мать (Шакти, супруга Шивы или Вишну, являющаяся олицетворением ночного неба и динамического аспекта космического духа), провозглашаемая владычицей мира. Ее «супруг», олицетворяющий сущее в покое, мыслится просто как ее пассивное, статическое состояние. Шактистские агамы состоят из 5 Субхаджа-Агам, 64 Канта-Агам и 8 Мишра-Агам. Тамильская шайва-сидханта отдает предпочтение двум другим разрядам тантр, особо выделяя значение «Камика-агамы». Двайта-адвайтические «Ру-

дра-тантры» являются общими для кашмирского и тамильского шиваизма. Учения пашупатов, капаликов, каламуков и шайвов развивались в русле дуалистических тантр. Известный шиваитский философ-энциклопедист, литературовед, поэт и музыкант Абхинавагупта, творец «Тантра-алоки» («Света тантры»), многотомной энциклопедии тантризма, а также основополагающих трудов по философии кашмирского мистического шиваизма «трики», театру, эстетике и поэтике — одна из значимых фигур И. Предание гласит, что у него было свыше тысячи учеников, в конце жизни учителя они вместе скрылись в гималайской пещере, за исключением главного ученика — Кшемандры-Кшемараджи. Последний переработал всю ведийскую мифологию, создал сокращенные изложения итихас, многих других шастр и прокомментировал все важнейшие сочинения кашмирского шиваизма. Важное место в И. занимает школа ньяи. Термин «ньяя» означает «выход, вывод», логическое рассуждение, закон, силлогистика, логика. Исторически ньяя представлена двумя школами: ведийской ньяей и средневековой ньяя-ньяей (новой логикой). Ньяя интересуется прежде всего эпистемологией, логикой и диалектикой (диспутом). Она признает четыре способа познания (прамана, буквально «промеров»): восприятие, вывод, сравнение и словесное свидетельство (авторитета и откровения). Первичная цель ньяи — устранение ложного знания, которое понимается как принятие одного объекта за другой. Исходный текст древней школы «Ньяя-сутра» принадлежит Акшападе Готаме (2 в. до н. э.), важнейшие комментарии к нему составлены Пакшиласвамином Ватсьяной (400) и Уддотакарой (7 в.). Вместе с последующими комментариями общий объем достигает нескольких тысяч страниц. Текст состоит из 528 сутр, пяти больших разделов, каждый из которых делится на две части, а далее на тематические главы. Сначала дается подробное перечисление терминов, их определение, затем критическое исследование. Основные термины, составляющие понятийное ядро ньяи, следующие: инструменты познания; подлежащее познанию; сомнение; цель; очевидное; основоположение; составная часть аргументации; косвенный аргумент; диспут для выяснения истины; словопровержения ради победы; возражение без выдвигания контраргументов; ошибочные логические основания; словесные увертки; некорректные возражения по сходству; условия поражения в диспуте. «Новая ньяя» — философская школа, основанная в 13 в. великим логиком Гангешей, автором «Таттва-чинтамани» («Понятийного пожелай-камня») и представленная вереницей выдающихся философов: Пакшадхарой (15 в.), Рагхунатхой Широмани (15—16 вв.), Матхура-

натхой (17 в.). Философам этой школы принадлежат огромное число работ по логике, проблемам семантики, эпистемологии, физике и грамматике. В основе онтологии лежит реализм. Эта логика не рассматривает высказывания, а оперирует «смыслами». В некоторых отношениях она решительно превосходит аристотелевскую логику; ей знакомы понятия конъюнкции, дизъюнкции и их отрицание, следствие о классах из закона Де Моргана, а своей концепцией числа она на несколько столетий предвосхитила математическую логику. Новая ньяя не использует символов, обходясь грамматическими средствами санскрита и получая немислимое множество логических высказываний, что отражает общую тенденцию санскритской учености — лаконичность и экономию языковых средств при максимальной насыщенности смысла. Вайшешика (анализ особенностей, вишеша) близко связана с ньяей. «Вайшешика-сутра» имеет меньшее значение сравнительно с самостоятельным трудом Праштападади (4—5 вв.) «Падартха-дхарма-санграха» («Анализ характеристик категорий»). Задача вайшешики — формулирование реалистической онтологии, в которой, в частности, детально разработана атомистическая теория материи. Видами сущего в ней являются субстанции, их качества, движения, общее, особенное и внутренняя природа. Средствами истинного познания признаются восприятие, вывод (опирающийся на последовательную теорию силлогизма и анализ признаков верного умозаключения), память и интуиция. Неверное познание проявляется как сомнение, ошибка, недоумение и сновидение. «Вайшешика-сутра» — основной текст философии вайшешики, приписываемый мудрецу Канаде. Создан, по видимому, в первые века до н. э. Сохранился лишь один прямой комментарий. Текст делится на 10 разделов, в которых рассматриваются: членение всего сущего, понятие общего и особенного; теория субстанций — агрегатных состояний вещества, пространства и времени; духовные субстанции; описание тела и орудий познания и действия (индрий); движение и действия; добродетель, долг, обязанность; качества (материальные, познавательные) и их присущность; определенное и неопределенное восприятие; классификация актов познания. Санкхья («пересчет», итог) — метафизика, перечисляющая и классифицирующая основные элементы психофизического континуума и представляющая собой теоретический фундамент йогии, вишнуйских и шиваитских тантр, шастр и сиддхант. Онтология зиждется на теории предсуществования следствия в причине (сат-карья-вада). Пракрити («раскрытие», «природа», способность модифицироваться в другие начала, «предуклад», первопричина мира объектов)

представляет собой динамически непрерывно изменяющуюся субстанцию мироздания, творящую мир из себя самой. Натяжение трех разноцветных гун («гужей») сменяется, как сменяют друг друга день, ночь и заря. Элементы макрокосмоса являются объективацией элементов микрокосма: пять агрегатных состояний вещества (маха-бхуты) и их пять тонких эманаций (танматры) строго соответствуют пяти орудиям восприятия и пяти телесным орудиям действия (индриям). В эпистемологии признаются три источника правильного познания: восприятие, вывод и авторитетное слово. Сравнение, предположение и отсутствие не являются самостоятельными. Основатель системы Санкхья — Капила (воплощение Вишну или Агни). Однако текст «Санкхья-правачана-сутру», приписываемый ему, относится к 14 в. «Санкхья в стихах», важнейший текст классической санкхьи (3 в.), приписываемый Ишвара-Кришне, состоящий из 73 стихов размером арья, считается конспектом не дошедшего большого труда «Шашти-тантра». Авторы важнейших комментариев — Гаудапада (6 в.), Вачаспати (9 в.), Виджнянабхикшу (16—17 вв.) и Анирудха. Ряд произведений древних авторов Панчашикхи, Варшаганы известен из медицинских трактатов, «Махабхараты» и др. Труд Виджнянабхикшу (16 в.) сближает санкхью с ведантой. Йога («союз, слог, сложение» от корня «юдж» — соединять) — интеграция духовных, психических и физических сил, имеющая целью подчинение контролю всех пяти уровней сознания (правильное и ложное познание, сон-подсознание, воображение и память). Истинная крия или ража-йога представляет собой аскетическую этику, гигиену, физиотерапию, физкультуру, гимнастику, психологию и парапсихологию. Йога тесно связана с медицинкой аюрведы, астрологией джьетиша и военной тренировкой дханурведы. В «Йога-сутре» Патанджали йога представляет собой «восьмичленную» науку о прекращении работы всех видов сознания и достижения высшей психофизической интеграции. Аскетическая этика йогии, очевидно, предназначена для отречившихся от мира подвижников, вступивших в старческий возраст, требует отказа от общественной жизни и всех принципов мирского поведения, предписывая преодоление страха смерти, ненасилие (как в джайнизме и буддизме), абсолютную правдивость, неворовство, нестяжательство, целомудрие, удовлетворенность, чистоту, почитание бога, умерщвление плоти и повторение Вед. Эти принципы являются основой трех йог (джнана, карма и бхакти), сформулированных в «Бхагавад-гите». Предписание чистоты, контроля над телом, всеми мускула-

ми, дыханием и внутренними органами, требование правильной осанки и устойчивости тела оформились в хатха-йогу, занимающуюся аскетической гигиеной, физической и дыхательной гимнастикой. Последние ступени йоги, именуемые раджа-йогой (царской йогой), нацелены на отвлечение внимания, воображения и всех прочих проявлений сознания от внешних предметов и сосредоточение его на себе самом, что и обеспечивает приобщение адепта к вечности и смерть по желанию. Основополагающий текст «Йога-сутры» — «восьмичленной йоги» приписывается Патанджали (ок. 2 в. до н. э. — 3 в.) — автору «Большого комментария» к грамматике Панини. Текст состоит из 195 сутр и делится на 4 главы: самадхи-пада (глава о сосредоточении); садхана-пада (глава о достижении); вибхути-пада (глава о сверхъестественных способностях); кайвалья-пада (глава о конечном исходе). Важнейшими комментариями являются «Йога-бхашья» Вьясы (5 в.) и «Раджамарганда» Бходжараджа. Наряду с шестью ведийскими существовали и неведийские (т. е. не признающие авторитета Вед) направления: локаята (разработанная одной из сект капаликов и, видимо, специализировавшаяся на искусстве спора, диспута), буддизм и джайнизм. Грандиозные комплексы буддизма (на пали и санскрите), джайнизма (на апабхрамше и санскрите), шиваистского, вишнуистского и шактистского тантризма формировались в тот же период, когда происходило становление брахманских даршан. В лунарной модели философии эти неведийские направления были связаны с новолунием, периодом смерти Месяца, господством мрака, засильем млеччхов, сумеречных сил, сторонников тьмы, противников ариев (просвещенных), преодолением страха смерти. Эти направления отличали от светлой жизнеутверждающей философии Вед отмечены приверженностью мистицизму, аскетизму, иногда смешанному с крайним пессимизмом. Например, капалики-тантрики мазали себя пеплом, пили вино из черепа и отрицали все общественные ценности и идеалы; в буддизме самой главной причиной страданий провозглашено желание жить и любить (воспетое в кама-шастре); Будда демонстрирует сотни раз в Джатаках решимость отречься от себя и от жизни; а у самых правозверных джайнов идеалом является добровольный уход из жизни под предлогом непричинения вреда другим живым существам. Однако все эти крайние взгляды не противостоят ведизму в главном: они придерживаются той же духовной стихии и этики (например, ахимсы, ненасилия и непричинения вреда живым существам, что и йога), следуют тому же лунному календарю (возмож-

но, реформированному) и той же эпистемологии, логике и диалектике, которую пытаются приспособить к своим целям, модифицировать или улучшить. Локаятики определяют себя в труде джайна Харибхадра Сури «Обзор шести мировоззрений» как йоги-капалики или тантрики, т. е. почитатели Шивы-Бхайравы и Кали в образах разрушителей Вселенной и, таким образом, их отрицание ведийских обрядов, богов и насмешки над жрецами не носят абсолютно деструктивного характера, как иногда полагают те, кто считает их материалистами. Чаще они предстают ищущими полемистами, стремившимися, видимо, к разоблачению предрассудков и суеверий, порожденных буквальной прочтением ведийских метафор. Локаятики упоминаются Баной в поэме «Харша-чарита» в составе учащихся и учителей разных других направлений в школе Дивакараматры. Часто подчеркивается, что из четырех сторон жизни они обращали внимание только на любовь (каму), при этом «Кама-сутра» Ватсьяны дает интересное описание взглядов локаятиков, что позволяет связать их с последователями кама-шастры. Будда в пуранах объявлен воплощением Вишну. Махавира, основоположник джайнизма, и его достойные предтечи носят имена воплощений Вишну. Гармоничная циклическая основа различных философских взглядов была заложена в древности, и вся последующая деятельность философов сводилась к углублению отдельных положений. Поэтому религиозно-философские системы И. преемственно связаны с древними истоками мысли, изложенными в сутрах, и согласованы друг с другом в рамках астрономико-мифологической поэтики. На протяжении тысячи лет до 8 в. (в Кашмире до 14 в., а на юге Индии и на о. Шри-Ланка и позже) буддийская и джайнская философия мирно спорили со школами брахманизма. Результатом этой полемики иногда считают адвайта-веданту Шанкары, вобравшую многие философские достижения буддистов-мадхьямиков школы Нагарджуны. Развитие философских систем происходило в публичных диспутах, где могли обсуждаться все, в том числе и крайние точки зрения. В эпоху Гуптов (4—6 вв.) И. превратился в мощное религиозное течение, которое имело чрезвычайно широкую культурную и этническую базу. После вытеснения буддизма из Индии и Восточной Азии в Тибет и на восток вторглись гуннами, пратихарами, гурджарами и другими тюркскими завоевателями полемика брахманизма с буддизмом сворачивается, и центр споров перемещается в область отношений брахманских школ между собой и внутри самих школ, происходит дальнейшая дифференциация классических даршан. С приходом в Северную Индию в 11 в. ислама появляются теистические школы ве-

данты — до тех пор теизм был лишь слегка намечен в ньяе. Разрушение буддийских городов-университетов, энциклопедической системы санскритского образования вызывают серьезный упадок индийской философии в 16—18 вв. Однако несмотря на удары, нанесенные И. мусульманским нашествием, он выстоял, одержав внушительную победу не только над исламом, но и над христианством и утвердился в Индии в качестве государственной религии. В столкновении и противостоянии с исламом и христианством И. проявил необычайную стойкость, открытость и терпимость. Он вбирал в себя принесенные завоевателями религиозные традиции и включал новых божеств в свой пантеон. При этом его целостность нарушилась, социальная структура утратила гибкость, усилились фундаменталистские, мистические и коммуналистские тенденции. Современный период, сопряженный с европейской колонизацией и столкновением традиционной индийской культуры с западноевропейской цивилизацией, характеризуется возрождением древних традиций и их переосмыслением, особенно с возникновением в 19 в. реформаторско-просветительских организаций, таких как «Брахмо самадж» и «Арья самадж». Раммохан Рой, Кешобчандро Сен, Даянанда Сарасвати, Рамкришна, Вивекананда, Тагоры, Неру, Махатма Ганди, Ауробиндо Гхош, С. Н. Дасгупта, Сарвепалли Радхакришнан, Д. Чаттопадхьяя и другие видные просветители и философы не только пересмотрели концептуальные основы И., но и попытались его модернизировать и интегрировать, связав с развитием национальной идеи и современными тенденциями развития мировой науки, культуры и философии.

М. И. Михайлов

ИНДУКЦИЯ (лат. *inductio* — наведение) — метод познания, связанный с обобщением наблюдений и экспериментов. В логическом плане И. представляет собой умозаключение, при котором общее суждение по особым правилам получается на основе единичных или частных посылок. В науке и повседневной жизни многие положения общего характера появляются в результате освоения отдельных фактов. Происходит мысленный переход от единичного и частного к общему. Например, в начале 17 в. Кеплер сформулировал утверждение: «Каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце» (позже оно получило известность под названием первого закона Кеплера). Это обобщение было получено на основе изучения движения отдельных планет — Земли, Марса, Венеры и др. Затем было выяснено, что и другие небесные тела под воздействием притяжения Солнца могут описывать вокруг него конические сечения: окружности, эллипсы,

параболы и гиперболы. Вследствие этого первоначальная формулировка первого закона Кеплера была изменена и получила следующий вид: "Всякое тело, движущееся вокруг Солнца, описывает коническое сечение, в одном из фокусов которого находится Солнце". Объективной основой для получения общих положений с помощью И. является повторяемость событий, объединенных общей закономерной связью, благодаря чему по части фактов можно устанавливать общий закон. Вместе с тем, повторение может быть характерно для более узкого круга событий, чем тот, на который претендует обобщение, или может свидетельствовать о случайных совпадениях. Игнорирование данных обстоятельств приводит к ошибкам в процессе применения И., носящих названия "поспешное обобщение" и "после этого значит по причине этого". Вывод с помощью И. имеет вероятностный характер. Он будет более надежным, если: а) число предметов, о которых говорится в посылах, будет большим; б) эти предметы будут более разнообразны; в) они будут характерными, типичными представителями того класса предметов, о котором говорится в заключении; г) субъект заключения будет возможно меньшим, а предикат возможно большим по объему; д) признак, переносимый на совокупность предметов, о которых речь идет в заключении, будет более существенным для них. Раздел современной логики, связанный с изучением индуктивных выводов, с применением к ним математических методов, с построением дедуктивных теорий об индуктивных процессах, называется индуктивной логикой.

В. Ф. Берков

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — одна из основных категорий, в которых современные философы, социологи, политологи и экономисты анализируют тенденции и особенности современных, так называемых "развитых" обществ в отличие от "традиционных", "аграрных" (родоплеменных, феодальных и др.). Термин "И. О.", впервые введенный в научный оборот в 19 в. Сен-Симонам, употреблялся видными представителями социологии Контом, Спенсером, Дюркгеймом и др. Он наполнился новым, более широким и конкретным содержанием в 1950—1960-х, когда теория И. О. сформировалась и стала одной из главенствующих на Западе. Эта теория, базирующаяся на принципах технологического детерминизма, первоначально была сформулирована в двух вариантах: Ароном в его лекциях в Сорбонне в 1956—1959 и Ростоу в книге "Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест". Теория И. О. исходит из того, что коренные социально-экономические, политические и социокультурные изменения в процессе

общественного развития происходят в результате трансформации "традиционных" аграрных обществ к "индустриальным", сама же эта трансформация осуществляется в результате промышленной революции и связанного с ней быстрого и крупномасштабного вторжения техники во все сферы социума. Именно быстрое развитие техники и становится главной детерминантой социально-экономического развития. Основные компоненты становления И. О. состоят в том, что в процессе его возникновения создается крупное машинное производство (Ростоу), национальная система экономики со свободной торговлей и общим рынком (Арон), с фабричной организацией труда, символом которой является фабричная труба (Тоффлер). Белл считает, что в И. О. центральными переменными, определяющими его социальную динамику, становятся труд и капитал. Опираясь на этот тезис, Дарендорф утверждал, что в этом обществе основным социальным конфликтом является противостояние вдоль оси собственности между пролетариатом и капиталистами. Свойственные "традиционным" обществам жесткие социальные перегородки в процессе характерной для И. О. активной социальной мобильности разрушаются, традиционные наследственные привилегии уступают место равенству возможностей, что приводит к расширению и обогащению гражданских прав, к демократизации общественно-политической жизни. По мере нарастания могущества индустриализма и повышения роли специалистов в управлении экономикой и другими сферами общественной жизни в И. О. происходит отделение собственности от процесса управления, а реальная власть переходит к "техноструктуре" — специфической социальной организации, состоящей из совокупности ученых, инженеров и техников, специалистов по реализации, торговле, рекламе, экспертов в области отношений с общественностью (Гэлбрейт). Тем самым И. О. предстает в качестве более широкой социальной категории, включающей в себя "капиталистическое общество" в качестве частного случая, преодоленного в процессе дальнейшего развития. На протяжении 1970—1990-х акценты в оценке И. О. основательно сместились в критическую сторону. В частности, утверждается, что современное социально-экономическое развитие привело к отвержению ценностей И. О., что это общество находится в кризисе, а человечество движется к общественному устройству, "отличающемуся большей способностью к самоизменению, чем И. О." и которое условно может быть названо "постиндустриальным обществом".

Е. М. Бабосов

ИННОВАЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ — процессуально структурированная совокупность приемов и методов, направленных на изучение, актуализацию и оптимизацию инновационной деятельности, в результате которой создаются и материализуются нововведения, вызывающие качественные изменения в различных сферах жизнедеятельности, ориентированные на рациональное использование материальных, экономических и социальных ресурсов. Инновационная практика всегда была сложной и неоднозначной. Однако решение ряда проблем, обнаружившихся в современных условиях ее развития и выражающихся в почти полной нерегулируемости и неадекватности социальных механизмов осуществления инновационных процессов, достаточно однозначно требует использования социогуманитарного знания (как теоретических конструкций, так и конкретных методов исследования различных социальных явлений) как средства оптимизации инновационных процессов и построения инновационной деятельности на всех уровнях. Это, в свою очередь, предполагает создание гибкой, обоснованной системы научного обеспечения нововведений, учитывающей логику и специфику осуществления не только собственно нововведения, но и особенности восприятия, оценки, взаимoadaptации элементов социальной системы, конкретных субъектов исторического действия к новым условиям жизнедеятельности, а также экспертно-отслеживающей возможные перспективы и последствия реализации конкретного нововведения. При этом процесс реализации нововведения становится более оптимальным. В основе технологии обеспечения нововведений должен быть такой подход к их изучению, в рамках которого возможно одновременное рассмотрение различных сторон взаимодействия социальной среды и нововведения, выявление тех сторон этого взаимодействия, которые в большей степени влияют на успешность инновационных процессов, а также распознавание и предвидение возможных проблем инновационной практики. В таком случае в структуре технологии обеспечения нововведений целесообразно выделить две взаимодополняющие друг друга, синхронно осуществляемые деятельности — инновационную диагностику и социологическое изучение нововведений, целью которых является распознавание, предвидение проблем, которые могут возникнуть при взаимодействии среды и нововведения с помощью диагностики, а также изучения динамики общественного мнения по поводу реализации нововведения с помощью различных методов социологического исследова-

ния. Инновационная диагностика предполагает осуществление процедуры анализа, диагноза и прогноза относительно конкретного нововведения. Это позволяет планировать не только алгоритм осуществления данного нововведения, но и прогнозировать конкретные последствия в широком комплексе общественной системы, с учетом специфики ее функционирования, что дает возможность заранее подготовиться к появлению различных побочных явлений, конфликтов и противоречий в процессе инновационной деятельности: либо предотвратить их, либо смягчить отрицательные последствия. Теоретическая модель, создаваемая в системе инновационной диагностики и предшествующая внедрению нововведений, представляет собой набор прогностических схем по принципу «если, то...», носит вариабельный характер, предсказывающий и допускающий широкий спектр различных виртуально возможных состояний и последствий, порой даже неодинаковой степени вероятности. Таким образом, инновационная диагностика охватывает, во-первых, прогноз вероятности появления различных нововведений в будущем, во-вторых, дает более или менее полную картину перспектив развития конкретного нововведения, его последствий во всех сферах жизнедеятельности людей, виртуально фиксирует разные варианты восприятия его людьми, прогнозирует общественное мнение, на которое невозможно не ориентироваться. Инновационная диагностика происходит в три этапа: 1) — до реализации нововведения (фиксация всех возможных проблем, которые могут возникнуть в ходе инновационного процесса; полученная информация в данном случае носит в значительной мере политически и идеологически окрашенный характер), 2) — во время его осуществления (конструктивное переосмысление знания позволяет проводить оперативную доработку, проектировку реализации нововведения с учетом конкретных ситуационных особенностей), 3) — после него (через сопоставление целей и полученных результатов нововведения с определенными признаками, характеризующими среду его освоения), и включает в себя: диагностику среды нововведения и диагностику собственно процесса его осуществления. Проведение диагностики собственно процесса осуществления нововведения и его среды позволяет определенным образом управлять инновационным процессом с учетом конкретных ситуационных особенностей, корректировать ход и содержание инновационной деятельности, делать ее наиболее рациональной и оптимальной для эффективного осуществления поставленных целей. Достижение опреде-

ленных успехов при осуществлении того или иного инновационного процесса зависит от степени консервативности общественного мнения, воздействие которого может заметно ускорять, или, наоборот, замедлять введение конкретной инновации. В таком случае исследование и анализ динамики общественного мнения относительно уже осуществившихся и потенциально возможных изменений — задача изучения нововведений, ориентированная на возможность осуществить более полный анализ противоречий и реально возможных конфликтов, связанных с ним. Изучение нововведений предполагает широкое использование методов социологического исследования (опросы, наблюдение), а также нетрадиционных способов получения социологической информации, таких как экспертные оценки, инновационные игры. Система обеспечения нововведений предполагает создание гибкой, целостной системы инновационной политики как определенной стратегии в отношении к инновационным процессам, которая должна осуществляться на всех уровнях и на государственном прежде всего.

Е. Е. Кучко

ИННОВАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС — процесс создания, распространения и использования новшества (т. е. совокупности новых идей и предложений, которые потенциально могут быть осуществлены и при условии масштабности их использования и эффективности результатов могут стать основой любого нововведения). Это преобразование новых видов и способов человеческой жизнедеятельности (нововведений) в социально-культурные нормы и образцы, обеспечивающие их институционное оформление, интеграцию и закрепление в культуре общества. И. П. выражают суть процессов социальных изменений, характеризуют источник развития общества. Эти процессы носят дискретный, обычно циклический характер, тесно связанный с жизненным циклом нововведения и направленный не на сохранение уже имеющегося, а на его трансформацию, на переход в иное качество, с неизбежным риском неоптимальности или даже нежизнеспособности предлагаемого, с ревизией устаревших норм и ролей, а нередко и с их заменой. Это одна из основных социокультурных предпосылок развития общественной практики, обогащения ее новыми познавательными, технологическими, эстетическими и всеми другими формами человеческого опыта. И. П. определяется двойственной природой нововведения: как непосредственно опыта, формирующегося в рамках конкретного вида деятельности (научно-исследовательской, производственной, бытовой и др.), с одной стороны, и как нового опыта, полученного общесоциальное и обще-

культурное значение в качестве устойчиво воспроизводимого элемента общественной практики, явления, факта культуры — с другой. Таким образом, И. П. представляет собой механизм перевода нововведений из сферы непосредственного опыта в сферу опыта общественно-исторического. Такой переход осуществляется в различных формах. И. П. может выступать в форме прагматизации новых продуктов духовного производства, в результате которой они переводятся, переформируются в нормы практической деятельности. Новое знание, возникающее как непосредственный опыт в рамках работы исследовательского характера, выводится из сферы познавательного процесса и переформируется в инновационный процесс в новых системах технологической деятельности. В свою очередь наука выступает как механизм И. П. по отношению к различным формам практической деятельности, тогда как она делает своим объектом эмпирически возникающие новшества, становящиеся впоследствии нововведениями, дает им рациональную интерпретацию, превращает их в формы теоретического знания. Наряду с прагматизацией и идеализацией, важной формой И. П. выступает трансляция нововведений в систему культурных норм и образцов, подлежащих воспроизводству в процессе их освоения новыми поколениями людей. В связи с этим в И. П. в современных условиях возрастает роль таких общественных институтов, как образование, средства массовой информации и коммуникации и т. д. которые обеспечивают динамику культуры, ускоренное обращение нового опыта в различных сферах общественной практики.

Е. Е. Кучко

ИННОВАЦИЯ (позднелат. *innovatio*, англ. *innovation* — нововведение) — явления культуры: 1) отсутствовавшие на предшествующих стадиях ее развития, но которые появились на данной стадии и получили в ней признание («социализировались»); 2) закрепившиеся (зафиксированные) в знаковой форме и (или) в деятельности посредством изменения способов, механизмов, результатов, содержаний самой этой деятельности. Во втором случае чаще используют понятие нововведение, выражая его сущность в терминах инновационной деятельности и инновационных процессов (если учитывается процесс сопряженных изменений в среде) и раскрывая его содержание как комплексный процесс создания, распространения и использования нового практического средства (новшества) для удовлетворения человеческих потребностей, меняющихся в ходе развития социокультурных систем и субъектов. Последнее суждение суть предметизация понятия И. П. под задачи конкретных сфер человеческой деятельности —

менеджмент и теорию (социологию) управления. Такое понимание И. может быть рассмотрено в более широкой рамке культуры как технологизация первого понимания И. В этом общем случае исходным (базовым) выступает представление о культуре как сложноорганизованной целостности, формируемой двумя типами разнонаправленных процессов. Это вектор креативности (изменений, обновлений, творчества и т. д.) культуры и вектор структурирования (упорядочивания, нормативности, традиционализации и т. д.). Суть упорядочивающих интенций культуры — стереотипизация возможных внутри нее форм активности (деятельности, общения, мышления) и стандартизация и хабиитуализация (опривычивание) имеющихся в ней наличных содержаний, что закрепляется структурно-институционально. Ядерная структура здесь — культурная традиция как универсальный информационно-регуляционный механизм, осуществляющий селекцию, оформление, а тем самым и модификацию, и закрепление, т. е. интеграцию в культуру, попадающих в поле ее действия новшеств, как создаваемых внутри данной культуры (И. культуры, связанные с авторским или анонимным творчеством, “креационные” И.), так и заимствуемых из других культур. Конечная цель этих процессов и деятельности — превращение И. в норму, традицию, репродукцию. Креативные же процессы и деятельности в культуре направлены на дестереотипизацию деятельности, общения, мышления, дестандартизацию уже имеющихся наличных содержаний, проблематизацию “очевидностей”, деструктуризацию и деинституционализацию (в известных пределах) сложившихся целостностей. Ядерной “структурой” в данном случае выступает процессуальность творчества, под которым понимается “создание нового качественно новым образом, по существенно новым правилам”, т. е. продуцирование креационных И., а также введение в качестве таковых в культуру И. — “заимствований”. (Проблема культурных заимствований специально разрабатывалась в парадигме диффузионизма в антропологии; одна из последних версий роли инновационных заимствований предложена Г. Качевым в концепции “ускоренного развития литератур”.) Конечная цель этих процессов и деятельности — изменение через И. существующих норм и традиций, или обеспечение возможности порождения иных традиций и норморегулирования. Кроме того, под воздействием И. и перестройки наличных нормативных систем и традиций в культурных системах могут порождаться резонирующие эффекты культурных мутаций (влияние прежде всего “креативных” И.) и культурных трансформаций (влияние прежде всего И. — “заимствований”). Вектора креативности и структурирова-

ния (при всей их разнонаправленности) не только предполагают одновременное существование соответствующих процессов и деятельностей, но и их реальную совместимость в функционировании и развитии культурных феноменов. Любая И. становится достоянием культуры, лишь встраиваясь в наличные системы норм и традиций, т. е. стереотипизируясь и стандартизируясь. Но и всякий стереотип и стандарт генетически произведен от имевшей место в культуре И. Однако в конкретных исторических и социальных аспектах соотношение этих векторов позволяет различать культуры “инновационного” и “традиционного” типов (соответственно “культуры грамматик” и “культуры текстов” в терминологии Лотмана). В обоих случаях речь идет прежде всего о различном соотношении традиций и И. в культуре, а также о специфике способов введения И. в традицию, т. е. о разных технологиях нововведений. В этом отношении различимы архаические, традиционные и современные социальные структуры и (в терминологии Петрова) разные типы культурного кодирования: лично-именной (модель — охотничье общество); профессионально-именной (модель — кастовая система); универсально-понятийный (основы заложены в античности, развит в христианстве, дооформлен в Новое время, модель — индустриальное общество). Социологический код задает различные механизмы дифференцирования (фрагментации) и интегрирования наличных массивов знания и культурного опыта, способы их доведения до потребителей, а главное — различные механизмы трансмутации — появления новых элементов или модификации наличных в социокоде, в каком-либо его фрагменте и в соответствующем канале трансляции знания и опыта, что меняет в том числе и механизмы преемственности наследуемых обстоятельств и закрепляющие их “интерьеры” деятельности. (Изменения в “интерьерах” деятельности по сути вторичны, и могут быть рассмотрены как “технологизация” “первичных”, смысловых культурных И.). “В подавляющем большинстве случаев у индивида нет другого пути воздействовать на общесоциальную “сумму обстоятельств”, кроме как изменить унаследованный им фрагмент знания...” (Петров). Нарастивая свой фрагмент текста, субъект создает угрозу выхода его за собственные границы (проблема “вместимости” фрагмента) и ставит задачу на необходимость сжатия, редукции текста. Параллельно решается задача знакового оформления и введения И. (ее признания) в интеграционную целостность фрагментов знания. “Вместимость” фрагмента, тип редукции и механизмы знакового оформления и признания И. и различают социокоды между собой, делают культуры на “традиционные”, “культуры текста” (у Петрова, ско-

рее, “культуры имени”), с одной стороны, и “инновационные”, “культуры грамматик” (универсально-понятийно закодированные у Петрова) — с другой. Жизненный цикл И. в последнем типе культур хорошо описывается по аналогии с изменением массива дисциплинарного (научного) знания под воздействием полученного нового результата и его публикации, с одной стороны, и по аналогии с механизмом появления новых символов в процессе речекommunikации (за счет сдвига значений в диалоге) — с другой. При этом структура научной дисциплины может быть рассмотрена как универсальная грамматическая структура, обеспечивающая внутри себя связь нового (локализуется в будущем времени дисциплины, ограничиваемое ее парадигмально задаваемым предметом) с наличным (прошлой дисциплины, ограниченное временем последней публикации и локализуемое в ее настоящем времени как область решенных вопросов, подлежащих трансляции в учебном режиме). Опосредование наличным (прошлым и настоящим, т. е. общим) делает речь понятной для коммуницирующих и позволяет вводить новые (будущее) смыслы через попеременный сдвиг значений с переклещением позиции слушающего (испытывающего воздействие) на позицию говорящего (производящего воздействие), меняя тем самым массив наличных результатов через введение в него новых значений (смыслов). Изменения в массиве должны быть закреплены через публикацию — институционализацию (будь то в форме научной статьи, мифа или какой-либо иной формы, например, танца в архаической культуре). Иной пласт и уровень работы с новыми содержаниями, анализ и рефлексию возможностей появления И. презентуют собой философские подходы, дисциплинарно закрепляемые и разрабатываемые в рамках психологии (в частности, в генетической эпистемологии Пиаже, в концепции работы со знаками Выготского и др.), а также в постпозитивистской методологии знания (Кун, Фейерабенд, Лакатос и др.). Кардинально переосмыслено понятие И. в различных вариантах постмодернистской ориентации в философии и в социологии знания. (См. **Инновационные социальные технологии, Инновационный процесс, Традиция, Дисциплинарность, Постмодернизм, Социология знания.**)

В. Л. Абушенко

ИНСТИНКТ — биологически обусловленное и генетически наследуемое (врожденное) побуждение живого существа к определенному поведению или образу действий. В структуре И. и схеме его осуществления традиционно выделяются: а) биологический источник; б) энергия нового источни-

ка; в) цель, на которую направлено действие И. с целью достижения удовлетворения и разрядки соответствующей энергии; г) объект И. Реализуясь автоматически, И. не допускают предвидения предполагаемого действия: они, преимущественно, имеют смысл лишь в обычных, естественных условиях. При резкой трансформации последних И. становятся нецелесообразными и в перспективе могут исчезнуть. И. невыводимы из индивидуального опыта, хотя и могут усиливаться либо ослабляться в течение жизни. Современная этология предполагает наличие нескольких врожденных И. (паттернов поведения): питания, сна, половой активности, ухаживания, родительского И., И. борьбы (агрессии), территориальных отношений и др. Нереализованность И. в перспективе ведет к росту сопряженных психических напряжений и страданиям его носителя. В случае перехода данными напряжениями порога толерантности у индивида конституируется чувство тревоги и, как правило, активизируются защитные механизмы личности.

А. А. Грицанов

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНЫЙ — социальный институт.

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — исходно — одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле — версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафтс, А. Мур, А. Мерфи и др.). Значение принципов, разработанных в И., вышло далеко за пределы прагматизма, как проникнув в близкие к нему направления (операционализм П. Бриджмена, “социальный бихевиоризм” Дж. Г. Мида, семиотическая концепция Морриса), так и будучи осмысленным в современных концепциях познания и знания в целом. И. переформулировал субъект-объектную проблему в проблему обоснования знания как такового, которую, в свою очередь, сформулировал как проблему понятного схватывания опыта. Сам опыт был истолкован как серия сменяющих друг друга ситуаций, в которых, оценивая и достраивая условия среды, субъект структурирует свою жизнедеятельность, стремясь найти эффективные и рационалистически обоснованные решения жизненных (экзистенциальных) вопросов и задач. Устойчивые ситуации выстраиваются на основе заложенных в человеке и приобретаемых им в процессах обучения и воспитания привычек (навыков), осознанных и закрепленных как верования, т. е. готовность действовать определенным образом. Жизнедеятельность индивидов подчинена действию “принципа непрерывности”, уравнивающего любые виды и типы

действий по критерию их способности служить эффективным средством вписывания в ситуацию. В этом отношении снимаются и границы между познанием и действием. Понятия, идеи, теории суть лишь средства, орудия, инструменты (откуда и название — “И.”), “ключи к ситуации”, “планы действия” субъекта, оцениваемые функционально, т. е. с точки зрения (не) обеспечения успеха в данной ситуации. Отсюда и функциональная концепция истины (впервые последовательно развинутая и аргументированная в прагматизме), последовательно акцентирующая принцип практической целесообразности и интенциональное понимание познания как движения в направлении обеспечения реализации цели, задаваемой ситуацией. Основное отношение субъекта к миру — практическое, заинтересованное, всегда субъективно окрашенное. В силу этого снимаются и противопоставление теоретической и оценочной деятельности. Путь к истине и путь к ценности суть одно и то же. Познание должно быть понято (на уровне его механизма) как процесс вынесения оценки (истинно то, во что лучше верить). Непрерывность опыта дополняется его ценностной интерпретируемостью. Отсюда он то, что нами пережито и воспринято. Однако выработанные в опыте привычки (навыки) и опробованные инструменты не являются универсальными, не обеспечивают стандартность и автономность наших решений, а наоборот, при их догматизации сужают горизонт наших возможностей. Большинство ситуаций, в которые включен человек, не носят устойчивый (стационарный) характер, а полны неопределенностей, т. е. проблемны. Они проблемны (а следовательно и опасны для человека), до тех пор, пока мы не знаем, каким образом в них действовать, пока мы не способны их структурировать, не можем их перевести в ситуацию реализации решений. Ситуации локализуют наш опыт, контекстуализируют и его и наши инструментальные (познавательные) возможности, актуализируя поиск новых решений именно здесь-и-сейчас (на основе выстраивания выгодных и эффективных отношений с объектами). Задача интеллекта в том и заключается, чтобы дать человеку возможность нормально жить в неустойчивом и полном опасностей мире, обеспечивая его адекватными социальными технологиями. “Инструментальная логика” познания, заканчивающаяся технологизированным решением, задается адекватностью схватывания проблемы и правильностью постановки целей, диктующих выбор средств-инструментов. Тезисы контекстуальности и функциональности познания дополняются тезисом экспериментальности (операциональности и технологичности). Познание — это “делание”, умение решать проблемы, преобразовывать

ситуации. Познать — значит не столько выявить предпосылки возможного действия, сколько оценить возможные его последствия, характер порождаемых принятым решением новых проблем. Одну версию того, как это сделать, предложил Бриджмен, конституировав тем самым операционализм как отдельное направление, другую Дьюи в своей модели пятиуровневой процедуры. (Моррис “текстуализировал”, а Мид “социализировал” эту проблематику, версии же Бриджмена и Дьюи соотносимы между собой). Из этой процедуры выводится концепция истины Дьюи как оправданной утверждаемости, ставшая основополагающей для И. в целом. Таким образом, объект знания для И. есть созданный, экзистенциально произведенный объект. В нем это положение не радикализируется до утверждения конструирования реальности знанием, но возможность такого “хода” в И. заложена, как и собственная трактовка соотношения концептов повседневного уровня познания (анализ прагматизмом в целом здравого смысла) и структуров научного знания, получившая детальную разработку в феноменологической версии социологии знания. (См. Конвенционализм, Прагматизм, Дьюи.)

В. Л. Абушенко

ИНТЕЛЛЕКТ (лат. *intellectus* — разумение, познание) — система познавательных способностей индивида. И. очевидно всего проявляется в легкости научения, способности быстро и легко приобретать новые знания и умения, в преодолении неожиданных препятствий, в способности найти выход из нестандартной ситуации, умения адаптироваться к сложной, меняющейся, незнакомой среде, в глубине понимания происходящего, в творчестве. Высший уровень развития И. определяется по уровню развития мышления, рассматриваемого в единстве с другими познавательными процессами — восприятием, памятью и т. п. Можно указать на несколько, ставших в настоящее время уже традиционными, направлений исследования И. Прежде всего это изучение структуры И., тех основных познавательных способностей (факторов), взаимодействии которых и образует И. как единое целое. Весьма предостережительно такое направление психологии, для которого главным является проблема измерения И. При этом, если И. рассматривается как способно эффективно решать различные познавательные задачи, то естественно, что усилия исследователей направлены на разработку системы подобных заданий вместе с системой показателей для оценки их выполнения. Тестов для измерения тех или иных интеллектуальных способностей в настоящее время известно сравнительно много (тесты Айзенка, Векслера, Гилфорда, Ровена и др.). Очень значимым в теоретическом и прак-

тическом отношении является изучение интеллектуального развития человека в онтогенезе. Определяются качественно различные уровни интеллектуального развития (Пиаже). Изучаются возрастные нормы развития различных интеллектуальных способностей (А. Бине, Т. Симон), что позволяет рассматривать опережающее интеллектуальное развитие ребенка как превышение его интеллектуального уровня над уровнем интеллектуального развития, типичным для ребенка подобного возраста. Так, например, интеллектуальная одаренность ребенка в раннем возрасте обычно проявляется в превышающем возрастные нормы развитии речи (словарный запас, сложность формы, содержательность), памяти, в способности продолжить и сосредоточить внимание и т. д. Весьма интересны и исследования, прямо ориентированные на создание искусственного И. Эта работа предполагает определение критериев, отличающих собственно интеллектуальное поведение от поведения, не нуждающегося в И.; выделение заданий, справиться с которыми может лишь обладающая И. система и, наконец, попытки вычленять и моделировать все более и более сложные интеллектуальные функции.

Г. М. Кучинский

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. *intelligibilis* — умопостигаемый) — философская категория, образующая пару понятий с категорией *сенсильный*. Термином И. обозначают такой объект, который является предметом интеллектуального созерцания. Термином *“сенсильный”* (лат. *sensibilis* — чувственно воспринимаемый) обозначают объект, который может быть предметом чувственного созерцания. Впервые строгое деление всех объектов познания на И. и *сенсильные* предлагается Платоном. Если И. объект, получивший у Платона название *“идея”*, обладает свойствами тождественности, нерожденности и неуничтожимости, то основное свойство *сенсильного* — изменчивость. Соответственно, критерием истины должно служить соотношение суждения не с чувственным опытом *сенсильных* предметов, но с чистым знанием предметов *интеллигильных*. Поэтому ложность суждения — это не *“иномыслие”*, когда мнится один чувственный предмет вместо другого, но соотношение с *“идеями”* умопостигаемого *“небытия”*. В схоластике И. именовались общие сущности, к которым относят пять *предикабилей* Аристотеля (род, вид, определение, собственное и приводящее), фигурирующие под общим названием *“универсалии”*. *Сенсильными* же назывались единичные сущности. В философии Канта способ познания И. объекта характеризуется понятием *“трансцендентный”*, а способ познания объекта *сенсильного* характеризуется понятием *“имманентный”*.

А. Н. Шуман

ИНТЕНСИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intensio* — напряжение, намерение) — термин, обозначающий зависимость значения контекста от смысла употребляемых в нем имен. Он восходит к традиции аналитической философии в версии Карнапа (и отчасти К. И. Льюиса). Карнап в работе *“Значение и необходимость”* различал в структуре значения два элемента: 1) экстенционал как область предметной приложимости для слова и логической валентности для предложения; 2) И. как смысл слова и, соответственно, суждение для предложения. Структура значения Карнапа *“экстенционал — И.”* соответствует структуре значения Фреге *“денотат — смысл”* (см. *Денотат*), но, в отличие от нее, позволяет осуществлять анализ интенциональных контекстов. *Интенциональным* называется контекст, создаваемый субъективными пропозициональными установками, в которых истинностное значение высказывания зависит не только от истинности или ложности его составляющих, но также от их смысла и прагматических и/или психологических факторов, сопутствующих акту речи. В интенциональном контексте, как правило, не допускается подстановка тождественных по референции (но не по смыслу) имен с сохранением истинности.

С. В. Воробьева

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. *intentio* — стремление, внимание) — основное понятие феноменологии Гуссерля. Этот термин, который был введен в средневековой философии, использовался Brentano и Штумпфом для описания психических переживаний. Гуссерль, заимствовав понятие И. у Brentano, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самосознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, т. е. И. И. как *“сознание о”*, полагающее предметности, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (нозис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования предмета или его данности. Понятие *“И.”* оказало значительное влияние на Хайдеггера и Сартра. Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится

соединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов (см. *Нозис* и *Ноэма*, Brentano, Гуссерль, Ингарден).

А. В. Филиппович

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМ (лат. *inter* — между и *patio* — народ) — понятие, употребляемое в нескольких значениях; И. как констатация наличия атрибутивных общих черт в многоаспектных сторонах исторического процесса формирования наций (определенные историко-экономические условия, образование общенациональных языков, формирование национальных культур и т. д.); И. как выражение объективного процесса растущей взаимосвязанности и взаимозависимости человеческих обществ, что вытекает из приоритета общих закономерностей развития всемирного социума; И. как общее, единое в различных сторонах жизни народов; И. как наиболее важное, существенное, присущее национальному, повторяющееся в тех национальных общностях, которые он интегрирует, нечто новое, что не присуще ни одной национальной общности в отдельности; И. как элемент структуры мировоззрения личности (интернационалистское сознание определяет деятельность и поведение личности в области межнациональных отношений, в культуре межнационального общения). На современном историческом этапе развития человечества И. находит выражение в объединении усилий государств и народов в борьбе против международного терроризма, региональных вооруженных конфликтов, в решении экологических проблем, глобальный характер которых предполагает общие пути решения, и т. д.

Г. И. Чеснокова

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (лат. *interpretatio* — толкование, разъяснение) — когнитивная процедура установления содержания понятий или значения элементов формализма посредством их аппликации на ту или иную предметную область, а также результат указанной процедуры. Проблема И. является одной из фундаментальных проблем гносеологии, логики, методологии науки, философии языка, семиотики, теории коммуникаций и др. В естествознании И. формализма научной теории фактически означает попытку соотношения теории с онтологической реальностью, выступая таким образом существенным компонентом ее предметной верификации. При этом соотношение теории и соответствующего фрагмента реальности не всегда могут быть описаны в языке изоморфизма:

возможно наличие у одной теории нескольких И., теории могут выступать в качестве И. друг для друга и т. п. Если в содержательных научных теориях И., как правило, является изначально подразумеваемой, и теория использует лишь изначально осмысленные выражения, то для логико-математических формализованных теорий И. является не имманентной, а способы референции предметных областей в формализме — не только не очевидными, но и не обязательными: И. может осуществляться через “перевод” одной аксиоматической системы на язык другой — вне поиска предметной реальности для аппликации обоих языков (классический пример: И. А. Пуанкаре и Ф. Кленом геометрии Лобачевского-Бойаи в формализме евклидовой геометрии). И. в логической сфере выступает как основание конституирования логических исчислений в качестве формализованных языков (в отличие от комбинационного формализма). В социально-гуманитарной сфере И. выступает как установление значения понятийных вербальных структур и понимается амбивалентно: и как аппликация их на предметные области (например, идентификация формулировок законоположений с индивидуальным-конкретной ситуацией в практике юриспруденции), и — вне такой аппликации — как наделение выражений тем или иным смыслом. Этапы развития И. как методологического приема в гуманитарной сфере могут быть выделены следующим образом: 1) И. как объективно практикуемая когнитивная процедура, имевшая место уже в античной культуре в рамках истолкования неоплатониками аллегоризма литературных памятников классического наследия; 2) И. как сознательно культивируемый прием, ставший базовым для христианской культуры средневековья, инспирируя ее выраженную интенцию на усмотрение знамений в явлениях и символизация в “книге природы” (парадигмальная установка отношения к миру как к тексту), и фактически конституирующий такое ее направление, как экзегетика; 3) И. как конституированный метод и эксплицитно поставленная проблема, ставшая ключевой для философской герменевтики, вырастающей из экзегетической традиции именно по линии развития осмысления процедур понимания и И. Концепция Шлейермахера, сформулированная в рамках экзегетики, является в то же время первым прецедентом в эволюции и философской герменевтики, и концептуального осмысления проблемы И. В качестве предмета И. у Шлейермахера выступает индивидуальный план выражения (в отличие от плана содержания, который в силу своей объективности не требует спе-

циальной процедуры аппликации на предметную сферу). Интерпретационная процедура предполагает, по Шлейермахеру, осуществление как объективной (“лингвистической” или “грамматической”) И., так и И. субъективной (“психологической” или “технической”). В философской концепции Дильтея И. герменевтически трактуется как постижение смысла текста, причем смысл понимается как объективно заложенный в текст и связывается с феноменом Автора (см. Автор). В свете этого, И., по Дильтею, предполагает двухэтапное “перемещение” текста: во-первых, аппликация его на “опыт Автора” (как в индивидуально-психологической, так и в культурно-исторической его артикуляции), совмещение текста с узловыми семантическими и аксиологическими значениями этого опыта, и, во-вторых, последующая аппликация его на личный опыт интерпретатора, реконструкция в нем указанных узловых значений. В этом отношении в концепции Дильтея И. тесно смыкается с таким феноменом, как понимание (ср. с трактовкой понимания в Баденской школе неокантианства: Риккерт о понимании как реконструкции в сознании понимающего того соотношения понимаемого действия с ценностью, которое выступало его исходным импульсом). Как в концепции Дильтея, так и в сложившейся на ее основе “духовно-исторической” школе И. (Р. Унгер, Э. Эрматингер и др.) важнейшей фигурой в процессе И. выступает, таким образом, фигура Автора (см. “биографический анализ” Г. Миша) как источника смысла, понятого в этом контексте как объективно данный, в силу чего И. реализует себя как реконструкция этого смысла. Если обрисованная традиция трактовки И. может быть соотнесена с ориентированным на понимание и идеографический метод гуманитарным познанием и такой традицией в философии, как историзм, то в качестве ее альтернативы в культуре оформляется “формальный метод И.”, типологически сопоставимый с такой традицией, как социологизм. Так, “новая критика” (Башляр, В. Кайзер, Э. Штайгер и др.) в качестве исходных презумпций И. полагают объективность текста, взятого вне приписываемого ему контекстного его содержания (например, установка Башляра на содержательность формализма в неклассической науке). В этой парадигме развивается и структурно-семиотическое направление трактовки И., рассматривающее текст как самодостаточную реальность, при И. которой процедура возведения к Автору является избыточной, ибо смысл текста задается факторами не индивидуально-психологического, но объективно-структурного характера: “ритмы структуры”, “порядки организации”, “фигуры кода” и т. п. В этой ситуации И. выступает не как реконструкция внутреннего

опыта Автора, но как дешифровка текстового кода. В концепциях ряда авторов (Рикёр, М. Франк) может быть обнаружена тенденция к сближению обрисованных подходов. В отличие от классической парадигмы, философия постмодерна задает радикально иное понимание И., понимая ее как наполнение текста смыслом — вне постановки вопроса о правильности, т. е. соответствии некоему исходному, “истинному” значению. Это связано с двумя основополагающими презумпциями истолкования текста в философии постмодерна. Первая касается структуры текста: она поливалентна. Если в классическом структурализме внутренние интенсивности задавали структуру текста в качестве его объективной характеристики, то постмодерн ориентирован на принципиально антиструктурную его организацию (“ризома” Делёза и Гваттари, “лабиринт” Эко), которая конституирует текст как децентрированное смысловое поле (см. Ацентризм, Игра структуры). Принципиальное отсутствие “трансцендентального означаемого” (Деррида) снимает возможность И. как реконструкции в опыте интерпретатора исходного (так называемого “правильного”) смысла текста, заданного авторским замыслом или объективными параметрами структуры. Классическая И., понимая как “критика” и предполагающая рассмотрение пребывающим вне текста субъектом внеположенного ему текста как языкового объекта, изначально исключена в постмодерне как лишенная своей основы. Насильственная попытка жесткого интерпретирования приводит к фактической ликвидации как семиотичности, так и самого бытия текста (ср. с иронией Бубера: “нужно лишь заполнить каждый миг познанием и использованием — и он уже не опалает”). И. в рамках такого подхода к тексту возможна лишь как метафорическое и условное (в дань традиции) обозначение процедуры “деконструкции” текста, предполагающей его “децентрацию” (деструкцию) и последующую вариативность “центраций” (реконструкций) вокруг тех или иных произвольно избранных семантических узлов, что задает безграничную вариативность прочтения (Деррида). Основной стратегией по отношению к тексту выступает, таким образом, не понимание, но “означивание” его (см. Означивание). Второй основополагающей презумпцией постмодернистского понимания И. является ее завязанность не на фигуру Автора (герменевтическая традиция) и не на текст (структурно-семиотическая), но на Читателя. Это находит свое выражение в концепции “смерти Автора” (см. “Смерть Автора”) как частном проявлении общей постмодернистской концепции “смерти субъекта” (см. “Смерть субъекта”). И если многомерность текста как ризома задает объективную предпо-

сылку поливариантности И., то центрированность текста на Читателя является субъективной ее предпосылкой: “коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасными становятся всякие притязания на “расшифровку текста”. Присвоить тексту Автора — это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо” (Р. Барт). И., таким образом, оказывается в системе отсчета постмодерна фактически эквивалентной самому созданию текста: трактовка произведения не как оригинального феномена, но как “конструкции” из различных способов письма и культурных цитат задает совершенно изоморфный статус процедур его создания и прочтения, — и то, и другое имеет смысл креативного творчества по созданию смысла (см. Конструкция, Интертекстуальность). В семантическом пространстве “постметафизического мышления” (см. Постметафизическое мышление) — само существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует о том, что чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла” (Дж. Х. Миллер). Более того, по оценке Бланшо, интерпретатор в принципе “не может быть верен источнику”, ибо последний в самой процессуальности И. “меняет смысл”. Согласно постмодернистской позиции, это происходит в силу семантического самодвижения текста, т. е. “самотолкования мысли”, в рамках которого “каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении” (Деррида). В этом контексте постмодернизм постулирует презумпцию “абсолютной независимости интерпретации от текста и текста от интерпретации” (П. де Ман), на базе которой конституируется альтернативная идея И. идея “экспериментации” (см. Экспериментация).

М. А. Можейко

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания (или — значимости опыта познания) одного для другого. Вплоть до 20 в. гарантией достоверности познания выступала универсальная структура познающего субъекта. Собственно, проблема И. ставится Гуссерлем в “Пятой картезианской медитации”. Поскольку Гуссерль начинает опыт феноменологической рефлексии с исключения “наивной” опоры на предшествующий сознанию мир (как тут-объективно-сущий), ему требуется новое основание для обеспечения значимости опыта рефлексии и он предпринимает попытку обоснования рефлексии через саму рефлексю. Каждый субъект, рефлексировав, выстраивает мир специфически, этот

мир — опыт субъекта, зависящий только от его познания. Следовательно, решение — в проблеме взаимоотношения субъектов, в частности, Я и Другого. Гуссерль находит, что Я естественным образом выстраивает в себе Других и складывает интересубъективную общность — общность (гипотетических) субъектов, каждый из которых имеет мир в своем опыте, и, в силу этого, мир может рассматриваться как объективно (для-всех) сущий, т. е. как основание индивидуального опыта Я. В то же время в И. — Я фиксирует своеобразие своего опыта в отношении других возможных опытов. На основе интересубъективного сообщества при рефлексии над тем, как Другой выстраивает “его” Других, формируется интенциональная общность, характеризующаяся направленностью на горизонт возможностей понимания и бесконечное пространство сообщества (по сути, — преобразование идеала истинного творчества). Однако проблема выяснения корректности знания остается открытой, поскольку бесконечное самоуглубление — идеал, вещь-в-себе. Позднее Гуссерль вводит понятие “жизненного мира” — духовного образования, которое задает основные “темы” для “вариаций” — всякого действия или мысли конкретного субъекта — и посредством этого служит базисом И. В дальнейшем тема И. рассматривается в аналитической философии (как проблема общезначимости логических и языковых форм — у Рассела, Карнапа, Куайна), феноменологии (Сартр): конфликт претензий конституирующих субъектов; Мерло-Понти: тело как общезначимое основание рефлексии всякого субъекта) и феноменологической социологии (Шюц). Шюц рассматривает И. в свете двух правил (интерпретации) социальной жизни — взаимозаменяемости точек зрения Я и Другого и признания схожести интерпретации общих фактов и программ поведения при несущественных различиях. Однако все эти программы суть отход от гуссерлевской идеи обоснования объективности рефлексии из самой рефлексии.

Д. В. Майборда

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего. Термин “И.” был введен Кристевой (в 1967) на основе анализа концепции “полифонического романа” М. М. Бахтина, зафиксировавшего феномен диалога текста с текстами (и жанрами), предшествующими и параллельными ему во времени. В целом концепция И. восходит к фундаментальной идее неклассической философии об активной роли социокультурной среды в процессе смыслопонимания и смыслопорождения. Так, у Гадамера, “все сказанное обладает истиной не

просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное... И только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным”. В настоящее время понятие И. является общеупотребительным для текстологической теории постмодернизма, дополняясь близкими по значению и уточняющими терминами (например, понятие “прививки” у Деррида). В постмодернистской системе отсчета взаимодействие текста со знаковым фоном выступает в качестве фундаментального условия смыслообразования: “всякое слово (текст) есть... пересечение других слов (текстов)”, “диалог различных видов письма — письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом” (Кристева). По оценке Р. Барта, “основу текста составляет... его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки”, и, собственно, текст — как в процессе письма, так и в процессе чтения — “есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов”. Таким образом, “каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык” (Р. Барт). Смысл возникает именно и только как результат связывания между собой этих семантических векторов, выходящих в широкий культурный контекст, выступающий по отношению к любому тексту как внешняя семиотическая среда. Это дает основание для оценки постмодернистского стиля мышления как “цитатного мышления”, а постмодернистских текстов — как “цитатной литературы” (Б. Морриссетт). Феномен цитирования становится основополагающим для постмодернистской трактовки текстuality. Речь идет, однако, не о непосредственном соединении в общем контексте сколов предшествующих текстов. Такое явление уже встречалось в античной культуре в виде “лоскутной поэзии” позднего Рима (центоны Авсония; поэма Геты “Медея”, составленная из отрывков Вергилия, и т. п.). Однако само понятие центона (лат. cento — лоскутные одеяло или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположенных цитат с достигаемым системным эф-

фактом, причем каждая из цитат представлена своей непосредственной денотативной семантикой; коннотативные оттенки значения, связанные с автохтонным для цитаты контекстом, как правило, уходят в тень. Базовым понятием постмодернистской концепции И. выступает понятие палимпсеста, переосмысленное Ж. Женеттом в расширенном плане: текст, понятый как палимпсест, интерпретируется как пишущийся поверх иных текстов, неизбежно пропускающих сквозь его семантику. Письмо принципиально невозможно вне наслаивающихся интертекстуальных семантик — понятие “чистого листа” теряет свой смысл. Реально носитель культуры всегда “имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаменами” (Фуко). Текст в принципе не может быть автохтонным: наличие заимствований и влияний — это то, чей статус по отношению к любому тексту Деррида определяет как “всегда уже”. Таким образом, “требуется, чтобы отдельные слова-единицы не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий многоязычия” (В. Вельш). Внутри текста осуществляется своего рода коннотация, которая “представляет собой связь, соотнесенность, метку, способную отсылать к иным — предшествующим, последующим или вовсе... внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста” (Р. Барт). Специфицируя механизм “межтекстовых отношений”, Эко вводит понятие “интертекстуального диалога”, который определяется как “феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты”. Р. Барт определяет текст как “эхокамеру”, создающую стереофонию из внешних отзвуков. Важнейшим моментом подобного синтетизма является имманентная интериоризация текстом внешнего. По формулировке Деррида, в той мере, “в какой уже имеет место текст”, имеет место и “сетка текстуальных отсылок к другим текстам”, т. е. смысл “всегда уже выносит себя вовне себя”. Несмотря на расхожую фразу о том, что символом культуры постмодерна становятся кавычки, постмодернизм основан на презумпции отказа от жестко фиксированных границ между имманентным (внутренним) и заимствованным (внешним). В отличие от предшествующей традиции, постмодерн ориентирован на подразумевающиеся (графически не заданные) кавычки: “текст... образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из цитат без кавычек” (Р. Барт). Само их узнава-

ние — процедура, требующая определенной культурной компетенции: цитата “будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь благодаря “внетекстовому знанию” (Эко). Постмодернистская литература, в связи с этим, оценивается Джеймисоном как “паралитература”, в рамках которой “материал более не цитируется, но вводится в саму... субстанцию текста”. Текст, собственно, и представляет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: “цитаты... заигрывают с интертекстуальностью” (Эко). Подобный текст с подвижной игровой (“карнавальной”) структурой “реализуется внутри языка. Именно с этого момента... встает проблема интертекстуальности” (Кристева). Цитата, таким образом, не выступает в качестве инородного по отношению к якобы наличному материковому тексту включения, но, напротив, исходно инородный текст (“внешнее”) становится имманентным компонентом (“внутренним”) данного текста. Интериоризируя внешнее, текст, собственно, и представляет собой не что иное, как результат этой интериоризации: Р. Барт в данном контексте сравнивает его с “королевским бифштексом” Людовика XVIII, известного в качестве тонкого гурмана (способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов): текст вбирает “в себя сок всех предшествующих, пропущенный сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же, как означающее является и означаемым”. Применительно к палимпсесту, собственно, невозможно отделить внешнее от внутреннего, разграничить привнесенные семантические блики и автохтонный материковый смысл, поскольку последний именно и только из них и состоит. Исходя из этого, текст не может рассматриваться иначе, нежели в качестве включенного в перманентный процесс смыслообмена с широкой культурной средой, и именно в этом обмене реализует себя “безличная продуктивность” текста (Кристева). В данной системе отсчета само “понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения” (Деррида). Постмодернистское прочтение текста “сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры, ...старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию”, игра цитат фактически является игрой культурных “язычков”, в которой “ни один язык не имеет преимущества перед другим” (Р. Барт). Текстовое значение в этой системе отсчета в принципе не может быть воспринято и оценено как линейное: методоло-

гия текстового анализа Р. Барта эксплицитно “требует, чтобы мы представляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование — это объем”. В целом, с точки зрения постмодернизма, текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу И., и в этом отношении И. выступает как “необходимое предварительное условие для любого текста” (Р. Барт). В рамках постмодернизма сама идея текстуальности мыслится как неотделимая от И. и основанная на ней, — текст, собственно, и есть не что иное, как “ансамбль суперпозиций других текстов” (М. Риффатер). Понятый таким образом текст фактически обретает прошлое, “приобретает память” (Лотман), однако постмодернизм отвергает понимание И. сугубо в плане генетического возведения текста к его так называемым источникам. Во-первых, по оценке Р. Барта, “в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него”. Собственно, в постмодернистской системе отсчета корректно говорить не о процессе смыслообмена текста с культурной средой, но о процессуальности конституирования смысла как его движения в культурной среде — сквозь тексты, каждый из которых представляет собой конкретную семантическую конфигурацию многих смысловых потоков, но ни один не может рассматриваться в качестве источника (детерминанта) другого, ибо ни один из них не существует до и помимо этой всеохватной интертекстуальной игры, вне которой нет и не может быть конституировано текста как такового: “нет текста, кроме интертекста” (Ш. Гривель). Во-вторых, (и это главное), феномен И. значим для постмодернизма в плане не столько генетического, сколько функционального своего аспекта, — “интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски “источников” и “влияний” соответствуют мифу о филиации произведений” (Р. Барт). Под цитатой понимается заимствование не только (и не столько) непосредственно текстового фрагмента, но главным образом функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию: как отмечает Деррида, осуществляемая текстовая деконструкция “должна искать новые способы исследования тех кодов, которые были восприняты”. В постмодернистской парадигме под цитатой понимается не только вкрапление текстов друг в друга, но и потоки кодов, жанровые связи, тонкие парафразы, ассоциативные отсылки, едва уловимые аллюзии и др. Согласно предложен-

ной Ж. Женеттом классификации типов взаимодействия текстов, могут быть выделены: 1) собственно И. как соприсутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.); 2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставной новелле); 3) метатекстуальность как соотношение текста со своими предтекстами; 4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профилируемыми им иными текстами; 5) архитекстуальность как жанровые связи текстов. Именно в процессуальности соприкосновения с интертекстом для современной культуры открывается возможность реактуализации в культурном восприятии смыслов, чья ценность была девальвирована, а исходные коннотации — утрачены, т. е. “переоткрытие утраченных значений” (М. Готдинер). Для субъекта восприятия текста это предполагает обязательную и исчерпывающую подключенность к мировой культуре, знакомство с различными (как в предметном, так и в этнонациональном смысле) традициями, что должно обеспечить читателю так называемую “интертекстуальную компетенцию”, позволяющую ему узнавать цитаты не только в смысле формальной констатации их наличия, но и в смысле содержательной их идентификации. Для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть означен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: “мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста”, т. е. потенциальный читатель должен быть носителем своего рода “интертекстуальной энциклопедии” (Эко). В этом контексте постмодернизм вырабатывает ряд близких по смыслу понятий, фиксирующих указанные требования к читателю: “образцовый читатель” Эко, “аристократический читатель” Р. Барта, “архичитатель” М. Риффатера, “воображаемый читатель” Э. Вулфа и т. п. В связи с этим, в системе отсчета читателя И. определяется как “взаимозависимость между порождением или рецепцией одного данного текста и знанием участником других текстов” (Р.-А. Багранд, И. Дресслер). Собственно “интертекстуальная энциклопедия” читателя и является, в конечном счете, тем аттрактором, к которому тяготеет интерпретация текста как процедура смыслообразования. Именно в ориентации на читателя (т. е. в “предназначении” текста), а не в его отнесенности к определенному автору (“происхождении”) и реализуется возникновение смысла: по Р. Барту, интертекстуальная “множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а чита-

тель. Читатель — это то пространство, где запечатляются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель — ...некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст”. Однако ни одному, даже самому “образцовому”, читателю уловить все смыслы текста “было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность” (Р. Барт). Внетекстовые аналитики постмодернизма демонстрируют столь же сильно выраженную презумпцию понимания отношения к внешнему в качестве интериоризации, — одним из наиболее ярких примеров этого ряда может служить концепция складки, предполагающая трактовку внутреннего как возникающего в процессе складывания внешнего (см. Складка, Складывание, *Déjà-vu*).

М. А. Можейко

ИНТРОВЕРСИЯ, интровертированность (лат. *intro* — движение внутрь и *verto* — обращать, поворачивать) — в аналитической психологии Юнга свойство и особенность личности, характеризующиеся доминирующей ориентацией на собственный внутренний мир. По критериям И. и противоположной ей экстраверсии Юнг выделял типы личности интровертов и экстравертов. В психоанализе Фрейд понятие И. употреблялось преимущественно в более ограниченных смыслах, для обозначения: 1) постоянного отклонения либидо и его направленности на Эго; 2) отхода либидо от возможного реального удовлетворения и усиленного притока его к безобидным дотоле фантазиям. Согласно Фрейду, И. является постоянным и необходимым условием заболевания психоневрозом.

В. И. Овчаренко

ИНТРОЕКЦИЯ (лат. *intro* — движение внутрь и *jacio* — бросать) — в психоанализе процесс и результат столь полного введения и включения индивидом в свой внутренний мир (психику) воспринимаемых им фрагментов внешнего мира (образов, взглядов, мотивов, установок других людей и пр.), когда он уже не различает собственные и несобственные представления и фантазии. Понятие И. было введено в научный оборот Ференци для обозначения процессов и явлений противоположных (контрастных) проекций. Фрейд истолковывал И. как психический механизм, являющийся одной из основных идентификации и играющей значительную роль в процессе формирования Супер-Эго (“Сверх-Я”). В психоаналитической традиции (К. Абрахам, М. Клейн и др.) значительное внимание уделялось исследованию различных параметров и качеств интроецированных (внутренних) объектов, которые понимались как специфические психичес-

кие структуры, образовавшиеся в результате И. В психиатрии И. понимается преимущественно как процесс и результат отождествления себя индивидом с образом другого человека (идеального или исторического героя, влиятельного лица и т. д.).

В. И. Овчаренко

ИНТРОСПЕКЦИЯ (лат. *introspectare* — смотреть вглубь) — метод психологии, задача которого состоит в том, чтобы посредством специального анализа вычленив из всех связей предметного внешнего мира явления сознания как непосредственные переживания. Хронологически первый метод психологической науки. Обязан своим появлением картезианско-локковскому пониманию предмета психологии. Согласно Декарту, в природе человека проявляются два противоположных, независимых начала: душа и тело, проистекающие из двух различных субстанций: материи — субстанции протяженной и не мыслящей, души — субстанции мыслящей и не протяженной. В соответствии с этим Декарт ввел два новых понятия: рефлекс, управляющий деятельностью тела, и сознание как проявление духовной субстанции. Именно у Декарта впервые оформляется то понятие сознания, которое становится центральным понятием психологии вплоть до конца 19 в. При этом сам Декарт термин “сознание” не употреблял, вместо него он использовал термин “мышление”, которое он определяет как “все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно самим собой”. Таким образом, Декарт ввел принцип И., самоотражения сознания в себе самом. Такое интроспективное понятие сознания, замкнутого в себе, отражающего не внешнее бытие, а самое себя, определило метод его изучения, долгое время оставшийся единственным методом психологии — И. В психологических исследованиях И. применялась не как тривиальное самонаблюдение, а как специально тренируемое. Испытуемые обучались самонаблюдению по специально разработанным правилам. Однако практика применения И. показала ее крайнюю ненадежность. В показаниях различных испытуемых отсутствовала повторяемость, что исключало возможность каких-либо обобщений. Не удалось дать сколько-нибудь серьезных причинных объяснений полученных фактов. Но самым сложным оказалось разработать язык, на котором можно было бы говорить об элементах самого сознания, а не об отражаемых ими объектах. Причина этого в том, что человек воспринимает не свое восприятие, а окружающую его среду, переживает не свои переживания, а события своей жизни. Метод И. выступил основополагающим

в психологии Вундта и его школы; наиболее последовательно был реализован в “структурной психологии” Э. Титченера и философско-психологических программах реконструкции непосредственных переживаний индивида (Брентано, К. Штумпф, О. Кюльпе); в психологии Вюрцбургской школы был дополнен методом ретроспекции. Реакцией на интроспективную психологию был бихевиоризм. В настоящее время И. или самонаблюдение является необходимым методом психологии, относящимся к классу методов наблюдения. Так или иначе он присутствует во всех остальных методах, так как испытуемый не может, например, дать самоотчет экспериментатору, заполнить анкету или участвовать в беседе и т. п., не наблюдая себя. Как самостоятельный метод И. дополняется объективным наблюдением, что позволяет результаты самонаблюдения проверить данными наблюдения внешнего. В социальной философии метод И. был актуализирован в рамках такого направления, как историцизм в ранних его версиях (см., например, трактовку Дильтейем И. как одного из адекватных методов “понимания жизни” — наряду с “вчувствованием”, “вживанием” и др.).

В. А. Поликарпов

ИНТУИЦИОНИЗМ (лат. *intuitio* — пристально, внимательное созерцание) — направление в философии математики, связывающее проблему достоверности, убедительности и точности познания с интуитивным методом мышления. Достоверным и убедительным в И. считается лишь непосредственное содержательное постижение объекта. Возникновение И. было подготовлено развитием философии математики в 19 в., начиная с философии математики Канта (см. Кант). Философия математики Канта основополагается на постулате об априорном созерцании субъективных “явлений”, в которых выделяются их конкретное содержание и структура (форма). Созерцание содержания “явлений” Кант называет “чувствительностью”. Именно на основе “грубого материала чувственных впечатлений” рассудок производит свой первый продукт — опыт. Структура “явлений” целиком должна находиться готовой в нашей душе а priori. Созерцание структуры “явлений” именуется Кантом “чистым созерцанием”, “чистой формой чувственного созерцания” и т. п. Исходный пункт “чистой” (рассудочной) математики — созерцание чистых форм чувственности (пространства и времени), на основе которого конструируются соответствующие математические объекты. В этом смысле “чистая” математика для Канта имеет конструктивный характер. Математику Кант определяет как науку

о чистых формах чувственности — пространстве и времени. Ее понятия и истины априорны (экстрагируются не из опыта, а из внутреннего созерцания), интуитивны, синтетичны, конструктивны (включают конструкции типа синтеза произвольных явлений во времени), необходимы и всеобщы (необходимо выполняются в любом опыте), а также априорно достоверны. Методология Канта, находившаяся в полном соответствии с уже открытыми, экзистенциально очевидными математическими истинами, привела лишь к одному ощутимому результату — к отрыву математики от опыта и приданию статуса всеобщей единственности истина евклидовой геометрии. Но “нельзя порицать Канта за его ошибку, так как неевклидова геометрия в то время не была еще открыта. Он не мог думать иначе” (Карнап). Тем не менее, тезис кантовской философии математики об априорной выполнимости математических истин, разработанной ко времени Канта евклидовой геометрии налагает на всякий опыт явные ограничения. Он делает невозможной неевклидову геометрию в опыте и в априорном созерцании (если бы неевклидова геометрия была возможна в априорном созерцании, то она была бы возможна и в определяемом априорным созерцанием опыте). Развитие неевклидовой геометрии раскрыло ограниченность философии математики Канта. Геометры 19 в. (К. Ф. Гаусс, Н. И. Лобачевский, Б. Римап, Ф. Клейн и др.) практически единогласно отвергли тезис о “трансцендентальной идеальности” пространства, т. е. в той или иной степени признавали существование “физической геометрии” и считали опыт средством ее познания. Кантовскому понятию априорного и евклидова пространства Гаусс, например, противопоставил осмысленный эмпирический вопрос “искривлено или не искривлено действительное пространство?” (1816). Лобачевский логически допустил существование различных альтернативных геометрий, совместимых с основными геометрическими понятиями, но не считал возможным решить проблему истинности и достоверности их теорий путем априорного выведения из единственно необходимых основных понятий (1826). Вторжение опыта и логики в геометрию привело к тому, что в математике наметилась тенденция к ее арифметизации. Возник метод моделей для сведения непротиворечивости одной математической теории к непротиворечивости другой: неевклидовой геометрии — к евклидовой, евклидовой геометрии — к арифметике вещественных чисел, арифметике вещественных чисел — к арифметике натуральных чисел, арифметике натуральных чисел — к теории множеств. Во второй половине 19 в. сформировались две философские концепции оснований математики, названные именованной наиболее после-

довательных их сторонников: кронекеровской (ранний И.) и канторовской. Представители первой концепции (Л. Кронекер и др.) считали, что целые числа и действия над ними можно обосновать интуитивно, вне всякой связи с опытом. Интуитивность, внеопытность провозглашались отличительными особенностями любого математического познания. При этом не для всех разделов традиционной математики считалось возможным интуитивное обоснование. Оно признавалось только за понятием натурального числа без его дальнейших модификаций (иррациональные, комплексные и др. числа). Представители второй — канторовской — концепции философского обоснования математики отстаивали тезис о последующих расширениях понятия натурального числа (П. Дедекин, Д. Пеано и др.), не считая его исходным фундаментальным понятием “чистой” математики. Они выдвинули постулат о “выводимости” понятия натурального числа из более общего понятия множества, а арифметических истин — из истин общей теории множеств. Теоретико-множественные тенденции, стихийно сформировавшиеся в математике и классической логике объемов понятий, были синтезированы в общей теории множеств Г. Кантора (1845—1918). Он признавал некоторые преимущества кронекеровской интерпретации арифметизированной “чистой” математики: точность и более полную строгость доказательств, свободу от спекулятивных интенций, спасение от бездны “трансцендентного”, в котором “все возможно” и пр. Но, не считая концепцию Кронекера плодотворной, Кантор противопоставил ей общую теорию множеств как фундамент чистой математики. В конце 19 в. идея Кантора, Дедекинда и Пеано о “выведении” арифметических и геометрических понятий и истин из понятий и истин общей теории множеств была трансформирована логистами (Л. Кутюра, Рассел) в концепцию “выведения” математических понятий и истин из “чистой” логики. Философское обоснование математики логистами противоположно кантовской философии математики, поскольку математические понятия трактуются в логизме не созерцательно, интуитивно, а дискурсивно, как выводимые из понятий логики. Опыту и интуиции отводится лишь эвристическая роль. Первое выступление И. по проблемам философского обоснования математики происходило в условиях четко обозначившихся трудностей теоретико-множественного и логистского обоснования математики. Теоретико-множественная и логистская концепции обоснования математики подорвали свой авторитет выявленными парадоксами общей теории множеств (см. Парадокс) и неэффективностью многих ее методов. К началу 20 в. кантовская философия геометрии с ее идеей ин-

туитивно-созерцательного постижения пространства была окончательно отвергнута. Следовало не только отказаться от прежнего образа математического мышления, но и создать новый. “Нужно перестроить все здание математики, а не латать трещины!” — заявили сторонники нового — интуиционистского направления в философии математики. Основоположником И. является голландский математик Л. Я. Э. Брауэр (1881—1966), получивший известность своими исследованиями в области топологии (греч. *topos* — место) — раздела математики, изучающего наиболее общие свойства геометрических фигур, не изменяющихся при любых непрерывных их преобразованиях. Учение И. следует рассматривать в нескольких аспектах. Прежде всего, И. содержит в себе общие мировоззренческие и методологические принципы: тезис о ненаучном характере признания объективной реальности; исключение из науки принципа отражения действительности в понятиях, теориях и т. п.; признание интуиции как субъективной интроспекции в качестве единственной достоверной формы познания; доктрину об априорном характере математических объектов и их познания; постулат о внеязыковом характере содержательного математического познания и т. д. И. включает в себя элементы конструктивной методологии: отказ от платоновской онтологии математических объектов и экспликацию существования математических объектов через осуществимость некоторой умственной конструкции; отрицание общезначимости логического закона исключенного третьего и ковенного доказательства; отклонение абстракции актуальной, завершенной бесконечности и принятия абстракции потенциальной, становящейся бесконечности; конструктивное истолкование дизъюнктивных и экзистенциальных утверждений и др. Сторонники И. (Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг и др.) считают невозможным применение в математике и логике понятия актуальной бесконечности, т. е. актуально существующего множества, например, имеющего актуальный характер множества действительных чисел, ограниченного на числовой оси 0 и 1. Такого рода множество бесконечно, хотя имеет начало и конец. Оно бесконечно, поскольку невозможно сосчитать все его элементы, но актуально, поскольку числа, составляющие его, мыслятся данными одновременно. Интуиционисты принимают понятие потенциальной, т. е. возможной, бесконечности, когда допускается неограниченный, незавершаемый процесс построения математических объектов. Признание принципа потенциальной бесконечности означает абстрагирование от реальных пределов конструктивных возможностей сознания, связанных с ограниченностью жизни человека в пространстве

и времени. И. выступает против крайнего финитизма, обеспечивающего комплекс мер против опасности непонимания. Для интуиционистских утверждений о бесконечном не лишен смысла, например, любой символ для обозначения величины, стремящейся к бесконечности, тогда как в рамках финитной программы — это просто материализованная на бумаге фигура, которую преобразуют по известным правилам. Интуиционисты рассматривают теоремы логики как математические теоремы наивысшей общности. Поэтому логика является частью математики и не может служить ее обоснованием. Например, если любое произвольное математическое построение P показывает, что $A \rightarrow B$, а построение Q показывает, что $B \rightarrow C$, то суперпозиция P и Q показывает, что $A \rightarrow C$. Процедура доказательства как приведения цепи аргументов заменяется в И. процессом конструирования. В качестве обоснования данного процесса интуиционисты указывают на полисемичность слов и знаков. Конструирование с помощью интуиции, по их мнению, позволяет избежать языковых аргументаций, так как процесс построения контролируется на уровне интуитивной очевидности. Интуиция как чистое мышление не зависит от языка. Языковые средства нужны только для сообщения результатов интуитивной мыслительной деятельности, при этом язык может обеспечить только несовершенное воспроизведение чистой мысли. Отсюда вытекает тезис И. о том, что истинность есть характеристика не языка, а мысли. Интуицию нельзя адекватно описать никакими предварительно составленными правилами. Она имеет априорный, объективный характер и одинакова у всех мыслящих субъектов. Интуиция не рассматривается интуиционистами как абсолютно определенный и точный метод, но считается в достаточной степени уместной для исследования умственных математических проекций. Интуиция интерпретируется как интроспективное, т. е. обращенное в себя, к собственному опыту, познание, “самонаблюдение”, но не за материальными процессами и состояниями человеческого организма через механизм интерорецепторов, а за субъективным содержанием образов. Только интуиция как интроспекция позволяет исследовать логически и математически возможные формы и отношения. И. различает степени проявления интуиции. Максимально интуитивная очевидность проявляется при операциях над малыми числами, например, $2+3=5$. Операции над большими числами, доказываемые на основе общих положений вида $(n+2)+3=n+5$, имеют меньшую очевидность, так как связаны с конструкцией вида “если построено n , то можно осуществить конструкцию $(n+2)+3=n+5$ ”. Еще меньшей степенью очевидности обладают конст-

рукции, дающие основания отрицательным математическим высказываниям. Затем следуют кванторные выражения в логических формулах, в бесконечно продолжающейся последовательности. И. следует отличать от интуитивизма. Признавая рациональную интуицию в качестве базиса математического мышления, И. не противопоставляет интуицию логике. Он только утверждает, что математика не может основываться на логике, и развивает свое понимание логики, как части математики, рассматривая логические теоремы как предельно обобщенные математические теоремы.

С. В. Воробьева

ИНТУИЦИЯ (позднелат. *intuitio* — созерцание). В истории философии можно выделить следующие основные трактовки И.: 1) И. как интеллигибельное явление, внечувственное восприятие особой (не тождественной эмпирической) действительности (Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Николай Кузанский); 2) И. как высший вид интеллектуального познания, достижения нового знания непосредственным, не опирающимся на доказательство усмотрением ума (Декарт, Спиноза, Лейбниц); 3) И. как непосредственное чувственное восприятие мира (Кант); 4) И. как мистическая целостность проникновения в глубины индивидуального сознания, постижение сущности “Я”, воли, жизни, экзистенции и т. п. (Фихте, Шеллинг, Бергсон, Гуссерль, Лосский, предшественники экзистенциализма, неопозитивизма, реализма, прагматизма). Современные исследователи проблемы И., независимо от их мировоззренческой ориентации, едины в том, что И. возможна на основе бессознательного и может получить рациональное объяснение в рамках теории бессознательного. И. понимается в широком и узком смысле слова. В широком смысле И. — связующее звено между бессознательным и сознанием, тот момент во взаимодействии субъекта и объекта, который, хотя сам и не осознается, приводит к переходу тех или иных элементов из области бессознательного психического в область сознания. В таком понимании И. — не дар, присущий отдельным индивидам. Она свойственна каждому человеку, но в зависимости от индивидуального опыта, знаний, интересов, потребностей, целей, которые ставит перед собой человек, задач, которые он решает, и условий, в которых находится, проявляется по-разному. У одних И. проявляется при решении повседневных бытовых вопросов, у других она приводит к оригинальным решениям, изобретением, открытиям. В последнем случае налицо творческая И. (или И. в узком смысле слова). Творческая И. — такой момент

во взаимодействии субъекта и объекта, который, будучи неосознаваем, приводит к качественно новому, не имевшему места ранее и не вытекающему непосредственно из внешних воздействий в данный момент времени. Это направляемая осознаваемой субъектом познавательной задачей активность бессознательного. В истории философии имеет место разделение И. на чувственную и рациональную. Однако такое разделение чисто условно. И. представляет собой единый, целостный процесс, в котором выделяются два уровня. Первый, чувственный уровень — это такой момент во взаимодействии субъекта и объекта, когда субъект осознает наличие у себя определенного эмоционального состояния без ярко выраженного предметного содержания данного состояния. Второй уровень — интеллектуальный. Он возникает на основе первого, являясь его продолжением. Если первый уровень И. — своего рода предчувствие, то интеллектуальный уровень приводит к объективации субъективного, появлению в области субъективной реальности четкого предметного содержания сознания. Интеллектуальный уровень И. не имеет самостоятельного, вне чувственного уровня, существования, в то время как последний может проявляться и сам по себе. Это объясняется тем, что эмоция как первичная форма субъективного предшествует субъективному в форме восприятий и понятий. Следовательно, чувственный уровень И., как момент во взаимодействии субъекта и объекта, предшествует интеллектуальному уровню. В зависимости от объективных и субъективных факторов И. в познавательном процессе может быть представлена в разной мере. Наиболее ярко и мощно она проявляется, когда перед субъектом возникает актуальная познавательная задача, решение которой требует от него глубоких знаний, большого опыта, огромного напряжения духовных и физических сил. Особую трудность представляет для субъекта поиск необходимых средств и приемов объективизации. Проблема может быть решена на уровне бессознательного, но объективировать (вербализовать) полученный результат субъект не в состоянии. Объективизация такого результата и есть творческая И. Она срывается чаще всего в экстремальных условиях, когда с большим напряжением длительное время работают чувственность, интеллект, воля человека. Творческая И. — высшая форма И., высший вид ее. На содержание объективизации накладывает отпечаток характер конкретной познавательной и практической деятельности индивида. По своей сути И. — общественный продукт, так как она предполагает овладение средствами и приемами объектива-

ции. В силу этого можно выделить и так называемую профессиональную И., под которой понимается И., вызванная решением чисто профессиональных задач и связанная с использованием специфических, присущих данному виду деятельности приемов и средств объективизации. Необходимо различать также художественную и научную И. Такие области человеческой деятельности, как литература и искусство, с одной стороны, и наука — с другой, характеризуются специфическими, по некоторым компонентам качественно различными средствами и приемами объективизации. С позиций понимания И. как момента связи бессознательного и сознания, перехода первого во второе, постановка вопроса об истинности И. не имеет смысла, так как он сводится к проблеме истины как таковой. И. может быть сопряжена как с адекватной, так и с неадекватной объективизацией. Наше беспокойство может быть напрасным, радость — преждевременной, предчувствие — ложным. Точно так же предметное содержание сознания может представлять собой не образ объективной реальности, а субъективную конструкцию, которая лишь в малой степени соответствует объективной взаимосвязи предметов и явлений внешнего мира. Поэтому истинность любого знания должна быть подвергнута логическому обоснованию и практической проверке. И. — не нечто противоположное интеллекту. Они — взаимосвязанные стороны единого, целостного познавательного процесса. Не может быть сугубо интуитивного или сугубо интеллектуального познания, оно всегда есть единство того и другого. Интеллект в “снятом” виде содержит И., которая, в свою очередь, возможна лишь в том случае, если ей предшествует и за ней следует интеллект. И. играет важную роль в предвидении. В этой связи следует различать предчувствие и предвидение. Предчувствие базируется на чувственной И., предвидение — на интеллектуальной. Чем тоньше психофизиологическая организация личности, чем устойчивее ее интересы, больше опыт и знания, чем актуальнее задачи, которые необходимо ей решать, тем адекватнее предчувствие и интуитивное предвидение данной личности.

И. М. Морозов

ИНФОРМАЦИОННАЯ ВОЙНА — комплексная стратегия достижения информационного превосходства при противоборстве в конфликте путем воздействия на информационную среду противника при одновременном обеспечении безопасности собственной информационной среды. По соотношению “эффективность — себестоимость” И. В. является в настоящее время самым перспективным способом ведения военных действий (см. Война). И. В. правомерно трактовать как составляющую часть ин-

формационной борьбы. Особенность информационной борьбы заключается в том, что она ведется постоянно — в мирное и в военное время. Организация и ведение информационной борьбы подчиняются определенным закономерностям: 1) Информационная борьба является самостоятельной формой конфликта и не может рассматриваться как разновидность его вооруженной составляющей. 2) Информационная борьба всегда бескомпромиссна. 3) Роль информационной борьбы повышается по мере углубления информатизации общества. Расширение сферы применения новейших информационных технологий повышает их уязвимость и снижает их устойчивость. В ходе информационной борьбы происходит постоянное увеличение числа косвенных участников конфликта, вовлекаемых в него по мере углубления информатизации общества. 4) Информационная борьба ведется непрерывно на протяжении всего конфликта. 5) Следствия ведения информационной борьбы не всегда очевидны для тех, против кого она ведется. 6) Информационная борьба носит упреждающий характер. Только после завоевания информационного превосходства над противником возможно принятие адекватных решений и эффективное разрешение конфликта. 7) Развитие и исход информационной борьбы происходят в пользу стороны, обладающей более высоким информационным и технологическим потенциалом. Главным инструментарием ведения информационной борьбы и И. В. выступает информационное оружие — совокупность методов и средств разрушения (похищения) информации, запрета доступа к ней законных владельцев, разрушения систем телекоммуникационного обеспечения жизнедеятельности противника. Основными свойствами информационного оружия являются: 1) скрытность (возможность достижения целей войны без ее объявления); 2) масштабность (возможность нанесения противнику невосполнимого ущерба); 3) универсальность (возможность применения военными и невоенными структурами агрессора). Угроза И. В. может исходить от враждебных государств, от террористических групп и от отдельных личностей. В мирное время И. В. имеет целью подрыв безопасности личности, общества и государства противоположной стороны и защиту собственных национальных интересов. В военное время И. В. сочетается с традиционными способами ведения боевых действий и направлена на информационно-психологическое обеспечение мероприятий по дезинформации противника и защите собственной информации. В зависимости от объекта воздействия И. В. подразделяют на информационно-техническую войну и информационно-психологическую войну. Основным военным аспектом информационно-технической войны: 1) до-

стижение информационного превосходства над противником в средствах управления и связи; 2) получение опережающей информации о стратегической обстановке для принятия соответствующих решений; 3) дезинформация противника. Особый интерес для государств и корпораций представляет экономическая информация, научно-технические и государственные тайны. Новейшие информационные технологии позволяют небольшим автономным и рассеянным группам людей координировать собственную деятельность в реальном масштабе времени через любые расстояния. Доминирующее положение на локальном и глобальном уровне занимают субъекты, действующие в сетевой форме. Эти принципиально новые формы самоорганизации человеческих сообществ нередко возникают внутри уже существующих типов отношений: родоплеменных, иерархических и др. Растет число активных участников неправительственных организаций, владеющих новейшими информационными технологиями: ранее эти группировки были несравнимо слабее субъектов государств и корпоративных структур. Теперь новейшие информационные технологии сняли с групп гражданского общества изоляцию и дали им возможность кооперации, координации, распределения и обмена информацией в планетарных масштабах в реальном масштабе времени. Пассивное противодействие И. В. в компьютерных сетях — это законодательное, организационное (выработка политики в области информационной безопасности, анализ угроз и методов их нейтрализации, подбор и обучение персонала, дисциплина информационной безопасности, физическая защита помещений и оборудования и др.) и программно-техническое (защищенные линии связи, управление доступом, технологии «клиент-сервер», криптографическая защита данных, потоковое шифрованное сжатие больших объемов информации, спецификация технологий разработки и независимая сертификация оборудования, программное обеспечение и др.) противодействие. Активное ведение И. В. в компьютерных сетях — это: 1) кампании дезинформации; 2) техно-программные варианты психологических методик фильтрации информации; 3) «случайные аварии» стратегически важных систем с компьютерным управлением; 4) хакерство; 5) программные вирусы и логические бомбы; 6) создание боевых групп для активной работы в сетях. В настоящее время в ряде государств разрабатываются меры противодействия сетевым И. В., создается специальная сеть для отслеживания распространения информации во всем мире. Возможно автоматически перехватывать любую электронную информацию, распространяемую по мобильным и стационарным телефо-

нам, факсам или электронной почте, непрерывно прослушивать все коммуникационные каналы с применением словарей ключевых слов, фраз, имен, географических названий, что позволяет повысить эффективность взаимодействия спецслужб различного характера. Телекоммуникационные центры перехвата информации эффективно препятствуют образованию очагов напряженности, с которыми невозможно справиться демократическими методами. Это широкомасштабное наблюдение, для которого предназначены компьютерные системы поиска и анализа информации, технологии нейроагентов, мощные базы данных с обработкой сверхбольших массивов информации и возможностями поиска по нечетким запросам. Сетевой способ ведения информационной борьбы гораздо эффективнее обычного. Живучесть боевой сетевой системы несравнима с традиционными видами иерархически организованных боевых систем «человек — машина». У сетевой организации наблюдается существенная способность расти более чем в геометрической прогрессии. Здесь имеются в виду принципиально иные формы деятельности и принятия решений в военных и гражданских сообществах, когда происходит трансформация новейших информационных технологий в мегамашину двойного (в том числе и идеологического) назначения. Информация от СМИ воздействует значительно более действенно, чем в прежние годы, на общественное сознание, политические взгляды, моральные ценности и поведение людей. Информационный прессинг СМИ может создать атмосферу напряженности и политической нестабильности в обществе. Информация оказывает решающее воздействие на процессы формирования личности и может вызвать неадекватное социальное или криминальное поведение групп людей и отдельных лиц, нанести физический, материальный и моральный ущерб гражданам. Последствия информационно-психологического воздействия СМИ — глубокие трансформации индивидуального, группового и массового сознания, изменение социально-психологического климата. Это, прежде всего, манипуляционные воздействия на личность, на ее представления и эмоционально-волевую сферу; это инструмент психологического давления с целью явного или скрытого побуждения индивидуальных и социальных субъектов к действиям в интересах отдельных лиц, групп, организаций или стран, осуществляющих такие воздействия.

С. В. Силков

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, фактически заменившее в конце 20 в. термин «постиндустриальное общество». Впервые словосочетание «И. О.» было употреблено американским экономистом Ф. Машлупом («Производство

и распространение знания в Соединенных Штатах», 1962). Машлуп был одним из первых, кто исследовал информационный сектор экономики на примере США. В современной философии и других социальных науках понятие «И. О.» быстро развивается в качестве концепции нового социального порядка, существенно отличающегося по своим характеристикам от предыдущего. Первоначально постулируется понятие «посткапиталистического» — «постиндустриального общества» (Дарендорф, 1958), в границах которого в отраслях экономики начинают преобладать производство и распространение знания, и, соответственно, появляется новая отрасль — информационная экономика. Быстрое развитие последней обуславливает ее контроль за сферой бизнеса и государства (Гэлбрейт, 1967). Выделяются организационные основы этого контроля (Болдуин, 1953; Уайт, 1956), в применении к социальной структуре означают возникновение нового класса, так называемой меритократии (Янг, 1958; Гоулднер, 1979). Производство информации и коммуникация становятся централизованным процессом (теория «глобальной деревни» Мак-Люэна, 1964). В конечном счете основным ресурсом нового постиндустриального порядка определяют информацию (Белл, 1973). Одна из наиболее интересных и разработанных философских концепций И. О. принадлежит японскому ученому Е. Масуде, стремящемуся осмыслить грядущую эволюцию социума. Основные принципы композиции грядущего общества, представленной в его книге «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983), следующие: «основой нового общества будет являться компьютерная технология, с ее фундаментальной функцией замещать либо усиливать умственный труд человека; информационная революция будет быстро превращаться в новую производительную силу и делает возможным массовое производство когнитивной, систематизированной информации, технологии и знания; потенциальным рынком станет «граница познания», возрастет возможность решения проблем и развития сотрудничества; ведущей отраслью экономики станет интеллектуальное производство, продукция которого будет аккумулироваться, а аккумулированная информация станет распространяться через синергетическое производство и долевое использование»; в новом информационном обществе основным субъектом социальной активности станет «свободное сообщество», а политической системой будет являться «демократия участия»; основной целью в новом обществе будет реализация «ценности времени». Масуда предла-

гает новую, целостную и привлекательную своей гуманностью утопию 21 в., им самим названную “Компьютопией”, которая заключает в себе следующие параметры: (1) преследование и реализация ценностей времени; (2) свобода решения и равенство возможностей; (3) расцвет различных свободных сообществ; (4) синергетическая взаимосвязь в обществе; (5) функциональные объединения, свободные от сверхуправляющей власти. Новое общество потенциально будет обладать возможностью достигнуть идеальной формы общественных отношений, поскольку будет функционировать на основе синергетической рациональности, которая и заменит принцип свободной конкуренции индустриального общества. С точки зрения осмысления процессов, реально имеющих место в современном постиндустриальном обществе, значимыми представляются также работы Дж. Бенингера, Т. Стоунера, Дж. Нисбета. Ученые предполагают, что наиболее вероятный результат развития социума в ближайшем будущем — это интеграция существующей системы с новейшими средствами массовой коммуникации. Развитие нового информационного порядка не означает немедленного исчезновения индустриального общества. Более того, возникает вероятность установления тотального контроля за банками информации, ее производством и распространением. Информация, став основным продуктом производства, соответственно, становится и мощным властным ресурсом, концентрация которого в одном источнике потенциально может привести к возникновению нового варианта тоталитарного государства. Такую возможность не исключают даже те футурологи (Е. Масуда, О. Тоффлер), которые оптимистически оценивают будущие преобразования социального порядка.

Е. А. Угринович

ИНФОРМАЦИЯ (лат. *informatio* — разъяснение, изложение, осведомленность) — одно из наиболее общих понятий науки, обозначающее некоторые сведения, совокупность каких-либо данных, знаний и т. п. В границах системно-кибернетического подхода И. рассматривается в контексте трех фундаментальных аспектов любой кибернетической системы: информационном, связанном с реализацией в системе определенной совокупности процессов отражения внешнего мира и внутренней среды системы путем сбора, накопления и переработки соответствующих сигналов; управленческом, учитывающем процессы функционирования системы, направления ее движения под влиянием полученной И. и степень достижения своих целей; организационном, характеризу-

ющем устройстве и степень совершенства самой системы управления в терминах ее надежности, живучести, полноты реализуемых функций, совершенства структуры и эффективности затрат на осуществление процессов управления в системе. Само понятие И. обычно предполагает наличие по крайней мере трех объектов — источника И., потребителя И. и передающей среды. И. не может быть передана, принята или хранима в чистом виде. Носителем ее является сообщение. Сообщение — это кодированный эквивалент события, и выраженный с помощью последовательности условных физических символов (алфавита), образующих некую упорядоченную совокупность. Средствами передачи сообщений являются каналы связи. По каналу связи сообщения могут передаваться лишь в единственно приемлемой для этого канала форме сигнала. Сигнал — это знак, физический процесс или явление, распространяющееся в канале связи и несущее сообщение о каком-либо событии, состоянии объекта наблюдения или контроля, команды управления, указания и т. п. Так, электрические сигналы распространяются в электрических и электрических цепях, акустические — в среде газа, жидкости или твердого тела и т. д. Несущий И. сигнал, передаваемый средой (каналом) и получаемый потребителем, имеет для последнего определенный смысл, отличный от самого факта поступления этой И. (сообщения). Это достигается за счет специальных соглашений, заключаемых между источником и потребителем И., в соответствии с которыми сигнал интерпретируется, т. е., из получаемого сигнала извлекается понятный потребителю смысл. Таким образом, простая физическая регистрация принятого сигнала еще не означает, что получена И. от источника, если с помощью известных потребителю правил из этого сигнала не будет извлечен смысл. При этом важно подчеркнуть, что сам сигнал может и не иметь непосредственной физической связи с событием или явлением, о котором он несет И. В этом смысле И. выступает как свойство объектов и явлений порождать многообразие состояний, которые посредством отражения передаются от одного объекта к другому и запечатлеваются в его структуре. И. является основным материалом мышления и лежит в основе всякой умственной деятельности. Краеугольным камнем в теории И. является презумпция того, что разнообразные сообщения, имеющие самые различные содержания и относящиеся к самым различным вопросам, могут быть переведены на общий язык, а И., которую эти сообщения несут, может быть количественно измерена. С помощью такой количественной меры можно оценивать передаваемые сообщения независимо от формы, в которую они об-

лечены. Это положение создает объективную основу для построения общей научной теории И. Подобно тому, как введение понятия энергии позволило рассматривать все явления природы с единой точки зрения, так и введение понятия И., единой меры количества И. позволяет подойти с единой общей точки зрения к изучению самых различных процессов. Количество переданной И. и тем более эффект воздействия И. на получателя не определяется количеством энергии, затраченной на ее передачу. Поэтому одной из важнейших особенностей И. является ее неэнергетический характер. Сущность использования И. состоит в том, что приведение в действие больших масс вещества и процессов передачи и преобразования больших количеств энергии могут направляться, контролироваться при помощи небольших масс и количеств энергии, несущих И. Так, например, на автоматизированных робототехнических комплексах изготавливаются сложнейшие детали и узлы современных машин и осуществляется их сборка под воздействием весьма маломощных в энергетическом смысле управляющих сигналов, подаваемых встроенными в технологическую линию микропроцессорами на исполнительные органы станков и роботов. Кибернетический подход к И. интересен тем, что он абстрагирован от конкретных форм энергии и материи, с помощью которых осуществляются информационные процессы в живой природе, машинах и человеческом обществе. В философии более трех десятилетий сосуществуют два различных подхода, две противоположные друг другу концепции И. — атрибутивная и функциональная. Атрибутивная концепция трактует И. как свойство всех материальных объектов, т. е. как атрибут материи. Функциональная концепция, напротив, связывает И. лишь с функционированием самоорганизующихся систем. Каждая из этих концепций отражает определенный аспект И. и поэтому их можно рассматривать в единстве, при котором атрибутивная концепция делает акцент на независимости И. как атрибута материального объекта от процессов ее использования, отражая тем самым статический аспект И. Функционирование же кибернетической системы, с которым связывает И. функциональная концепция, отражает по своей сути динамический аспект И., определяющий И. через динамику информационных процессов. Объекты потому могут порождать процессы, что в них, этих объектах содержится И., которая при определенных условиях может реализовываться в “передающую” часть отражения. Субъект извлекает из объектов И. и включает ее в контур познания и/или управления. При этом выявляется содержание, смысл И., она приобретает ценность, раскрываются ее семантический

и прагматический аспекты. В этом контексте можно говорить об относительном и абсолютном характере И. Относительный характер И. выражается в том, что какой-либо объект является источником И. всегда лишь в отношении к другому, строго определенному и взаимодействующему с ним объекту, который способен в данных конкретных условиях воспринять (извлечь) и использовать в своих целях эту И. Абсолютный же характер И. выражается в том, что нет таких материальных образований (объектов), которые не обладали бы таким свойством, как И. Это справедливо как в отношении открытых (взаимодействующих) объектов (систем), так и замкнутых (изолированных), хотя в отношении последних с известной степенью идеализации можно говорить как о потенциальной возможности их обладать И. Встав в один ряд с таким фундаментальными категориями, как материя и энергия, И. превратилась в необычайно широкое понятие и продолжает раскрываться все шире и глубже. В зависимости от области исследований И. имеет множество определений: обозначение содержания, полученного от внешнего мира в процессе приспособления к нему (Н. Винер); отрицание энтропии (Бриллюэн); коммуникация и связь, в процессе которой устраняется неопределенность (К. Шеннон); передача разнообразия (У. Эшби); мера сложности структур (А. Моль); вероятность выбора (Яглом). Каждое из этих определений раскрывает ту или иную грань многоаспектного понятия И. как меры неоднородности распределения материи и энергии в пространстве и времени и меры изменений, которыми сопровождаются все протекающие в мире процессы. И. как объект научного исследования и изучения предполагает выделение технических, семантических и прагматических аспектов. В техническом аспекте изучаются проблемы точности, надежности, скорости передачи сообщений, технических средств и методов построения каналов передачи сигналов, их помехозащищенности и др. В семантическом аспекте исследования направлены на решение проблемы точности передачи смысла сообщений с помощью кодированных сигналов. Прагматический аспект исследования И. центрирован на том, насколько ценным для потребителя является полученное сообщение с точки зрения влияния этого сообщения на последующее поведение потребителя. Идея, что И. можно рассматривать как нечто самостоятельное, возникла вместе с кибернетикой, доказавшей, что И. имеет непосредственное отношение к процессам управления и познания, обеспечивающим такие качества систем, как устойчивость и выживаемость. В кибернетической системе указанные два процесса оказываются тесно связанными. Действительно, для фор-

мирования оптимального поведения в среде своего обитания система должна постоянно приспосабливаться к непрерывно изменяющимся внешним условиям, исследуя, изучая и познавая эту среду путем сбора и обработки как внешней, так и своей внутренней И., в результате чего в системе формируется динамическая информационная модель внешнего мира. Поэтому необходимым условием любого процесса управления и/или познания, осуществляемого в живом организме, в технической системе или в человеческом обществе являются процессы сбора И., ее передачи, накопления, переработки и использования в процессах выработки управляющих воздействий для достижения целей управляемой системы. Кибернетика рассматривает взаимодействия системы со средой и систем между собой исключительно как информационные, в то время как другие науки те же взаимодействия могут исследовать в иных аспектах. Поэтому управление в кибернетических системах наиболее логично определяется именно через И.: как переход или перевод системы в одно из возможных для нее состояний, производимый либо самой системой, либо другой системой в результате получения и передачи И. Основная задача управления с точки зрения кибернетики — сохранение и накопление имеющейся и поступающей в систему И., что эквивалентно сохранению или повышению имеющейся организованности системы. Говоря о единстве процессов управления и познания, в кибернетических системах различают два вида И.: 1) структурная (или связанная) И., присущая всем объектам живой и неживой природы естественного и искусственного происхождения и возникающая как результат отбора, фиксации и закрепления в системе в форме определенных структурных изменений ее положительного опыта взаимодействия с внешней средой, т. е. благодаря в результате целенаправленных управленческих процессов; 2) оперативная (или рабочая), циркулирующая между объектами материального мира и используемая в процессах управления в живой природе, технических системах и человеческом обществе. Важно отметить существование глубокой аналогии между процессами управления и познания. В основе обоих этих процессов лежат активное отражение и цикличность. В их структуре — по два контура обратной связи. В первом контуре циркулирует та же называемая оперативная И., возникающая как результат отклонения параметров системы от заданных под воздействием среды (система управления) или как результат проявления свойств исследуемого объекта под воздействием сигналов субъекта познания (система познания). Во втором контуре в результате семантической фильтрации информационных

потоков первого контура происходит отбор и накопление полезной с точки зрения целевой функции И., превращение ее в структурную и тем самым формирование процесса саморазвития системы на структурном уровне. В системе управления появляются такие ее новые свойства, как обучение, адаптация, прогнозирование (упреждающее отражение), что несомненно повышает жизнеспособность системы. В системе познания выявляются закономерности исследуемого объекта, формулируются гипотезы, доказываются теоремы, создаются теории. И. как философская категория фиксирует не только всеобщие формы бытия, их связи и взаимобусловленность, но и является фактором развития от низшего к высшему в природе, обществе и познании. В связи с этим различают три формы И., соответствующие трем физическим сущностям кибернетических, целенаправленных систем: биологическая И. внутри живых организмов и между ними, машинная И. внутри и между машинами и социальная И. в человеческих сообществах. При всем качественном различии в содержании и формах представления указанные виды информационных процессов изоморфны в структурном отношении, что является объективной предпосылкой создания искусственных информационных систем, реализующих функции памяти, обратной связи, имитации реальных физических, биологических, социальных и иных различных по своей природе процессов и явлений. Активная роль И. в возникновении и развитии новых форм движения и информационных структур, а также единство и взаимосвязь структурной и оперативной И. особенно четко проявились в двух переломных скачках развития материи — от неживой природы к жизни и от высших животных к человеку и к человеческому обществу. Последнее способствовало резкому повышению интенсивности оперативной И. и взаимообщению людей в процессе их трудовой деятельности. Появление множества новых взаимосвязей и взаимодействий привело к образованию новой метаструктуры — человеческого общества. По мере накопления в обществе различных видов И. невиданными темпами возрастает интенсивность ее потребления во всех сферах жизнедеятельности общества. Это приводит к дифференциации оперативной И. в обществе, к появлению таких ее видов, как социальная, научно-техническая, технологическая, статистическая, используемых в целенаправленной деятельности людей по созданию множества новых искусственных структур — орудий труда, машин, предметов быта, достижений наук, произведений искусств и т. п. — т. е. по формированию ноосферы. В связи с этим на первое мес-

то выдвигается содержательный аспект И., ее релевантность по отношению к деятельности людей. Именно содержательно-ценностная сторона первоначального формально-математического понятия И. позволила объединить понятия “знание” и “И.” в новое единое фундаментальное понятие “информационный ресурс”. И. стала превращаться в важнейший стратегический ресурс общества. С расширением использования информационного ресурса связывается переход общества в принципиально новую фазу своего развития — так называемое “информационное общество”, где возможно появление принципиально новых форм социальной активности индивида и целых социальных групп в форме социально-информационных технологий. Информационные технологии возникают как средство разрешения противоречия между накапливающимися во все возрастающих объемах знаниями, с одной стороны, и возможностями и масштабами их социального использования, с другой. Отсюда и двоякая роль информационных технологий: с одной стороны, это средство преобразования знаний в информационный ресурс общества, а с другой — это средство реализации социальных технологий и преобразования их в социальноинформационные технологии, которые уже могут непосредственно использоваться людьми в системах государственного самоуправления. Изучением и развитием теории информационных технологий и ресурсов и их роли в интеллектуализации общества на современном этапе занимается относительно молодая наука информатика. Интенсификация информационных процессов, все более углубленная переработка И. и всестороннее использование информационных ресурсов в управлении повышает устойчивость, приспособляемость к меняющимся внешним условиям, живучесть и надежность индивида, общественных систем. Прямым следствием интенсификации информационных процессов является ускорение развития человеческого потенциала, повышение уровня образованности и информированности людей и через это — формирование все расширяющегося социально, политически и экономически активного слоя населения. Таким образом, формирующиеся в обществе во все возрастающем объеме информационные ресурсы и ускоряющиеся темпы их потребления в системах управления всеми сферами жизнедеятельности общества с помощью социально-информационных технологий являются главными признаками информационного общества и ключевыми факторами оптимизации его развития.

О. И. Семенков

ИНЦЕСТ, инцестуозность (лат. incestus — нечистый, порочный) — сексуальные отношения (коитус) с кровными родственниками (родителями и детьми, братьями и сестрами и т. д.); кровосмешение. Предполагается, что в первобытном обществе И. был довольно широко распространен и в ряде ситуаций выступал в качестве доминирующей (или общепринятой) формы сексуальной жизни различных человеческих сообществ. В процессе эволюции культуры И. был практически повсеместно запрещен, табуирован, хотя в незначительной мере существовал как форма династических браков фараонов, императоров и царей и ситуативный вид отношений (библейское повествование о Лоте и его дочерях, материалы судебных архивов и пр.). Ныне существует в форме нетипичного секса, особенно характерного для алкоголиков и лиц с различными расстройствами психики. В мифологии, религии и морали осуждается как грех. В законодательстве большинства стран мира квалифицируется как уголовное преступление и соответствующим образом карается. В 20 в. проблема И. привлекла внимание ученых и общественности главным образом вследствие знакомства с результатами различных сексологических исследований и интерпретацией И. в психоанализе Фрейда и работах его последователей. По Фрейду, установление в первобытном обществе табу на И. явилось одним из важнейших моментов и одним из пусковых механизмов создания морали и культуры. Однако вместе с тем он настаивал на существовании врожденного (наследуемого) инцестуозного неосознаваемого (бессознательного) влечения и осознаваемых инцестуозных фантазий, которые у всех людей в детские годы направлены на родителей (Эдипов комплекс). Фрейд считал, что в зависимости от переживания Эдипова комплекса формируются психика и личность человека и что при определенных обстоятельствах инцестуозное влечение (в форме Эдипова комплекса) инициирует возникновение невроза и становится одним из его компонентов. В аналитической психологии Юнга, наряду с частичным принятием идей Фрейда, исследовались врожденное, бессознательное инцестуозное влечение девочки к отцу (комплекс Электры); инцестуозные чувства; различные психологические аспекты инцестуозных фантазий; психологическая ценность, место и роль табу на И. в создании здорового общества. В гуманистическом психоанализе Фромма инцестуозность истолковывалась расширительно и приобрела межличностные и социологические измерения. Признавая наличие инцестуозных влечений у детей, Фромм вместе с тем полагал, что в стандартных ситуациях порождаемые ими коллизии разрешаются относительно безболезненно, хотя в аномаль-

ных случаях могут предопределить многие моменты жизни человека и его судьбу. Например, мужчина, полностью не изживший Эдипов комплекс, всю оставшуюся жизнь будет испытывать сексуальное влечение только к таким женщинам, которые по отношению к нему будут выполнять материнские функции любви, восхищения и надежной защиты. Согласно Фромму, избыточная привязанность к матери зачастую приводит к возникновению “инцестуозного симбиоза”, под которым он понимал явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью или ее эквивалентными заместителями (семей, племенем и т. д.), характеризующиеся определенной отъемлемостью. Но при этом, по Фромму, основная причина сильной эмоциональной привязанности к матери, нередко обретающая форму невротического синдрома, кроется не столько в сексуальном тяготении, сколько в экзистенциальных ситуациях. Определенной новацией Фромма в истолковании проблем И. стало выделение им особого злокачественного типа инцестуозного влечения, который, по его мнению, является главным корнем некрофилии. Фромм, например, считал, что именно этот тип И. обусловил основные характеристики и направленность личности А. Гитлера. Считая первичные инцестуозные ориентации и привязанности человека существенными ограничителями его взаимодействия с другими людьми, Фромм утверждал, что нормальное становление человека предполагает обрыв инцестуозных связей и обретение свободы. При этом он полагал, что привязанность к родителям является фундаментальной, но далеко не единственной формой инцеста, поскольку в процессе социальной эволюции их функциональными эквивалентами для человека становятся племя, нация, раса, государство, класс, политическая партия и множество других институциональных структур и организаций, отношение к которым со стороны индивида носит неосознаваемый инцестуозный характер. По Фромму, инцестуозные ориентации и привязанности питают национализм и расизм, которые являются симптомами неспособности человека воспринимать себя и других в качестве свободных существ. Настаивая на том, что развитие человечества идет в направлении от инцеста к свободе, Фромм считал, что именно это обстоятельство дает ключ к объяснению универсальности табу на И.

В. И. Овчаренко

ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т. е. “победительный”) (ок. 675 — до 750) — византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор идей греческой патристики. По происхождению сириец, провел всю жизнь в Дамасском халифате. Некоторое время — премьер-министр это-

го государства. Главное сочинение: “Источники знания” — компендиум философских и богословских знаний своего времени. В первой части этого трактата — “Диалектика” — излагаются логика и метафизика Аристотеля. Во второй части — “Об ересьях вкратце” — предлагаются сведения о 103 ересьях. В третьей части — “Точное изложение православной веры” — И. Д. изложил собственное понимание церковных догматов, высказав, в частности, мысль о подчиненном положении философии в отношении богословия. По мысли И. Д., “философия есть познание сущего, поскольку оно сущее, т. е. познание природы сущего... Философия есть познание вещей божественных и человеческих, т. е. видимых и невидимых... Философия есть мышление о смерти, как произвольной, так и естественной... Философия есть уподобление Богу... через мудрость, которая есть истинное познание блага; и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного; и через праведность, которая превышает меру справедливости... Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог... любовь к Богу есть истинная философия”. Считается классиком применения античной школьной логики к систематизации церковного учения (Виндельбанд). Оппонент иконоборчества (сочинение “Против отвергающих святые иконы”).

А. А. Грицанов

ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266—1308) — шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики. В 16 лет вступил во францисканский монашеский орден. Судьба И. Д. С. тесно связана с обоими центрами развития средневековой схоластики — Оксфордским и Парижским университетами: окончил Оксфорд и преподавал там всю жизнь, по неоднократному приглашению Парижского (1302—1305) и Кёльнского (1308) университетов преподавал во Франции и Германии. Теоретическими источниками авторского учения И. Д. С. могут считаться: августирианское направление теологии (нормативное для францисканского ордена традиционного толка); аристотелизм (абсолютно не характерный для традиционного францисканства, противостоящего доминиканскому ордену как цитадель перипатетизма, но вызывавший большой интерес у И. Д. С., знакомого не только с перипатетической теологией, но и непосредственно с переводами Аристотеля); теологическая традиция Парижской школы, ориентированной на вербализм умеренности с сильным акцентом на формальном его аспекте; установки математически ориентированного естествознания, складывающегося в рамках Оксфордской школы Р. Гроссестета. На базе взаимодействия этих

достаточно разнородных, но дополняющих друг друга методологических парадигм складывается глубоко оригинальная философская концепция И. Д. С., который выступает основоположником традиции так называемого “нового францисканства” как рафинированно интеллектуального рационализма с интенцией на позитивное знание и логицизм — в противоположность “старой” францисканской традиции, фундированной апофатической теологией, августирианской парадигмой мистического богопознания и генетически восходящей к программному иррационализму исходного францисканства (см. Франциск Ассизский). Именно начиная с И. Д. С. новое францисканство конституируется в истории теологии как классическое и фиксируется в качестве такового культурной традицией (достаточно вспомнить олицетворяющего францисканство Вильгельма Баскервильского у такого тонкого медиевиста, как Эко). Основные сочинения: “Оксфордское сочинение” (изложение авторской концепции И. Д. С., оформленной как комментарий к текстам Петра Ломбардского), “О первом начале всех вещей”, “Вопросы метафизики”, а также глубоко оригинальные комментарии к логическим произведениям Аристотеля. Все произведения И. Д. С. написаны на латыни и отличаются богатейшим языком, предельной логической строгостью и глубоко оригинальным стилем. Титул “Тонкого Доктора” (кстати, наряду с титулом Алана Лилльского как “Универсального Доктора” наименее оценочный и наиболее семантически в титулярной системе схоластики — ср. с титулами Фомы Аквинского и Бонавентуры: соответственно “Ангельский” и “Серафический Доктор”) блестяще точно фиксирует ту особенность стиля И. Д. С., которая может быть обозначена как постоянное стремление к экспликации содержания любого используемого термина. И. Д. С., бесспорно, философ понятий, виртуоз семантической нюансировки, скрупулезного выявления тончайших различий и едва уловимых смысловых оттенков. И если при непосредственном восприятии его работ это стремление к предельной ясности, провоцирующее введение в текст колоссального числа уточнений и дистрикций, делает их, на первый взгляд, громоздкими, а исходную (всегда детально продуманную и безукоризненно стройную) структуру рассуждения — неочевидной, то в свете развития категориального аппарата философии эта интенция на экспликацию содержания понятийных средств, чье значение, казалось бы, уже дисциплинарно установлено и прозрачно, должно быть заслуженно расценено как блестящее осуществление рефлексивной установки философского мышления (далеко не так часто реализуемой в рамках схоластики) — неоценимый

интеллектуальный импульс, приводящий как к дифференциации и развитию логико-гносеологической терминологии, так и к обогащению философского языка в целом. Кроме того, задающийся этой установкой вектор движения философского мышления в сфере абстракции, теоретического моделирования понятийных систем позволяет И. Д. С. высказать многие прогностические идеи, значительно опережающие его время. Фундаментальным методом прояснения содержания понятий выступает у И. Д. С. метод дистрикций (лат. *distinctio* — различение), основанный на логической операции выявления различий между сравниваемыми предметами. Эта поэтапная компаративная процедура предполагает последовательное выявление абстрактных различий разнородных предметов (типа материи и формы), затем выявление различных суждений об одном и том же предмете (“дистрикции разума”) и, наконец, различение дифференцированных элементов и разнородных свойств “самой вещи”. И. Д. С. вводит демаркацию дистрикций на “реальные”, т. е. отнесенные к “телесным вещам” и имеющие под собой онтологическое основание в виде реальных различий вещей между собой, и “формальные”, т. е. отнесенные к “бестелесным субстанциям”, которые сегодня были бы названы идеальными конструктами: Бог, душа и т. п. (например, различие ипостасей Божьих внутри Троицы). Однако любой дефинируемый объект получает свою определенность только будучи пропущен через все этапы указанной процедуры, в результате чего возможна фиксация *haecceitas* (“этовости”) объекта (категориальный аналог встречается в восточной философии: “жань” как свойство предмета быть им, а не иным, “самость” вещи). В результате применения этого метода И. Д. С. впервые в историко-философской традиции эксплицитно фиксируются содержательные различия между абстрактным и конкретным понятием, актуальной и потенциальной бесконечностью, внутренней и внешней формой, объектной и субъектной (т. е. привнесенной и имманентной) потенциями (видами активности) и др. На базе этих дистрикций И. Д. С. вводят в философский оборот многие ставшие ныне фундаментальными понятия. Например, такие, как “абстрактное (и, соответственно, конкретное) понятие”, “актуальная (и потенциальная) бесконечность”, “суппозиция”, “интенциональность сознания” и др., вошедшие в категориальный аппарат не только классической, но и современной философии и науки. Еще в большей степени означенное обогащение семантики понятий в ходе процедуры дистрикций относится к таким традицион-

ным категориям, как “материя” и “форма”, в соотношении которых, казалось бы, не было тайны, ибо канон его понимания, оформленный уже в античности, не вызывал в теологии принципиальных дискуссий, за исключением чисто классификационных. *Doctor Subtilis*, однако, подвергает дистинкционной процедуре и элементы канона, задавая нетривиальные вопросы и усматривая оригинальную проблему там, где до сих пор было общее место: “У материи и формы совершенно разные основания бытия и они изначально различны между собой. Как же в таком случае два разных и изначально различных начала могут составить нечто безусловно единое? Я говорю, что, чем более какие-то вещи бывают разными и несходными по своей форме, тем более они расположены к образованию самого по себе единого, ибо при таком составлении требуется не подобие по природе, а соответствующее соотношение, которое может быть между изначально различными вещами”. Такой подход позволяет И. Д. С. переосмыслить традиционную парадигму оформления пассивной материи со стороны активной формы (идеи, *зйдоса*) с позиций своего рода интеракционизма: “если бы форма имела то же основание, что и материя, она не стремилась бы к тому, чтобы давать себе бытие. И если бы материя имела то же основание, что и форма, она не стремилась бы к тому, чтобы получить для себя бытие”. В рамках такого подхода И. Д. С. формулируются многие значимые для философской традиции и глубоко прогностические идеи: о неизоморфном соотношении определенного объекта и соответствующей формы: “формализм” (*formalitas*) объекта вариативен и одна и та же вещь может пребывать в разных формах (ср. с канонической доктриной субстанциальных форм Фомы Аквинского или концепцией “конечного числа форм” Бонавентуры); о негождественности материальности и телесности: согласно И. Д. С., все сущее (за исключением Бога) материально, но далеко не все телесно (ср. с актуализацией данной проблемы в связи с открытием естествознания рубежа 19—20 вв. и — в этой связи — знаменитый “кризис физики”); о превосходящей Спинозовский принцип *causa sui* самопричинности субстанции как “предела творения”: материя “есть само по себе единое начало природы”, “сама по себе причина”; о внутренней активности (потенциале актуализации) материи: “тот, кто усматривает материю только в объектной, а не в субъектной потенции, отвергает все учение... о материи”; о двойственном характере объективации материи, вытекающем из классификации материи на “перво-первую” (*primo prima*), т. е. неоформленную

субстанцию, “второ-первую” (*secundo prima*), т. е. оформленную в предметы природы, изучаемые натурфилософией, и “третье-первую” (*tertio prima*), т. е. объективированную в созданных человеком и не возникающих спонтанно вне его усилия вещей как предмета изучения механики, — что превосходит введение в философский оборот идеи предметного мира цивилизации как материального, но зависящего в своем возникновении от человеческого сознания (в рамках философии техники). Однако проблема соотношения материи и формы далеко не исчерпывает концепцию бытия И. Д. С. Столь же глубокие идеи были высказаны им относительно актуального и потенциального бытия, что существенно продвинуло философскую традицию в осмыслении таких феноменов, как часть и целое, возможность и действительность, сущность и существование. Так, холизм И. Д. С. выходит за рамки простой констатации примата целого над частями, но вводит понятие целостности, весьма близкое по своему содержанию идее системности объекта: “белая доска есть истинно целое лишь в некотором отношении, так же как куча камней не есть собственное целое, но множество частей или камней. Доска же есть нечто само по себе целое и возникает как целое сама по себе, будучи сама по себе единой, сколько бы форм не содержалось в таком самом по себе едином”. Целостность, таким образом, есть “некое целое, обладающее реально отдельными частями, которые поистине образуют само по себе единое”. Фундаментально для схоластики тезису о несовпадении применительно к любому природному объекту сущности и существования И. Д. С. противопоставляет мысль об их полном совпадении, ибо сформулированный применительно к Богу тезис о совпадении сущности и существования правомерен для любого объекта, поскольку существование потенциально содержится в сущности (как актуализация в субстанции) и потому не требует осуществления своего существования как особого акта. Проблема возможности и действительности фундирована у И. Д. С. оригинальной волюнтаристской концепцией свободы воли Бога: если, согласно перипатетическому направлению теологии (томизм и аверроизм), деяния Божьи совершаются на основе Божественного разума, то классическая традиция августинизма полагает их совершающимися на основе его свободной воли. Ориентируясь как францисканец на августинизм, И. Д. С. дает ему, тем не менее, глубоко оригинальную и неожиданную трактовку: актуальная бесконечность Божественной природы требует потенциальной бесконечности своей воли, а потому свобода воли Бога подчиняет себе Божественный разум и Бог творит мир не в соответствии с неким исходным ка-

ноном разумности, а в акте абсолютного свободного волеизъявления. Этот волюнтаризм и индетерминизм означают, что он может создать иной мир с принципиально иными законами (в частности, И. Д. С. рассматривает гипотетическую модель мира, в которой Богом не была бы заложена “способность материи мыслить” и “разумная душа, которая есть предел творения”). Таким образом, действительность мира — лишь одна (реализовавшаяся) из многочисленных возможностей Божественного творения, и наш мир — не более, чем игра случая в проявлениях Божественной воли. В философии И. Д. С. в ригористическом контексте схоластики актуализируется сформулированный античной философией в демократичных условиях интеллектуальной плюрализма принцип исонмии: “не более так, чем иначе”. В этой связи в концепции И. Д. С. значительное внимание отводится феномену случайности; И. Д. С. сравнивает бытие с древом, корнями которого является материя *primo prima*, ветвящимся стволом — оформленные объекты в процессе их изменения, а листва кроны — “многообразные случайности”. Интересные результаты дает проекция этого подхода на сферу морали, в рамках которой свобода Божественной воли оборачивается нравственным декретализмом: Бог задает те или иные моральные ценности не в соответствии с известным ему абсолютным добром, напротив — человек должен считать добром то, что вытекает из нравственных ценностей, сотворенных Богом в ничем не детерминированном и ничем не фундированном акте волеизъявления (адекватная применительно к любому другому субъекту волеизъявления формулировка “как Бог на душу положит” в данном случае выглядит как предел жесткого детерминизма). Будучи апплицированной на человека, такая позиция акцентирования воли означает презумпцию ее автономии не только по отношению к ригористическим нормативам, но и по отношению к разуму как таковому: свобода, составляющая глубинную сущность человека, только тогда свобода, когда реализуется в ничем не детерминированном волеизъявлении. Волюнтаризм в интерпретации человека дополняется у И. Д. С. остро артикулированным индивидуализмом, фундированным вытекающей из дистинктивной парадигмы презумпцией возможности обнаружения у любых двух объектов разъединяющего (или индивидуализирующего) их признака. Исходя из характерной для средневекового реализма установки на выявление в онтологической сфере прямых изоморфных коррелятов субъект-предикатной структуры высказывания, И. Д. С. делает акцент не на предикатах (универсалиях), а на субъектах (индивидах). Важнейшим основоположением философии, по И. Д. С.,

должно быть признание того, что в сфере бытия наличное существование может принадлежать только индивидуальному бытию. Реальны, таким образом, только индивиды, а общие понятия (в отличие от понятий-предикатов) не имеют онтологического статуса и суть не более, как имена. (В данном контексте очевидно, что глубоко оригинальная концепция И. Д. С. необыкновенно сложно интерпретируется с точки зрения стандартных схоластических дихотомий типа “реализм — номинализм”, выходя далеко за рамки фундирующих их оппозиций.) В свете сказанного индивид рассматривается И. Д. С. в качестве носителя набора свойств: как родовых (общих), так и видовых (единичных), однако сам по себе индивид существует лишь как неповторимая их комбинация, образующая формально неразрывное и содержательно уникальные единство — *haecceitas* (“этовости”). Индивид, таким образом, ни всеобщ, ни единичен, но единственно реален как совокупность всеобщих и единичных свойств; “возникает не безизна, а белая доска... как целое само по себе” (ср. с гегелевским тезисом о реальности отдельного как носителя единичных, особенных и всеобщих свойств). Вместе с тем *haecceitas* как единство “по числу” любого индивидуального существования дополняется его *quidditas* (“чтойности”), т. е. единством “по природе”, роднящим его с другими элементами того или иного множества. И если *haecceitas* — одна, то *quidditas* может быть сколь угодно много в зависимости от системы отсчета (родового признака множества). Заданный контекст инспирирует нетривиальную постановку гносеологических вопросов в учении И. Д. С. Рационалистский дедуктивизм И. Д. С. (по его формулировке, познание должно двигаться от причин к следствиям, а не наоборот), тем не менее, покоится на исходном фундаменте специфического нулевого (или снятого) сенсуализма: интеллект не может непосредственно прозреть истину (и в этом отношении откровение для И. Д. С. вообще — не когнитивный акт), но должно быть приведен в действие соприкосновением с реальными индивидуальными объектами (ср. с феноменом аффицирования в гносеологии Канта). Однако, в свою очередь, этот исходный эмпиризм не только допускает, но и предполагает априорное (внечувственное и сверхрациональное) интуитивное схватывание индивидуального существования вещи — помимо ее сущности (в этом отношении интуитивный образ (*species*) у И. Д. С., будучи терминологически прямой латинской калькой платоновского *эйдоса*, радикально альтернативен ему по содержанию). В обрисованном контексте И. Д. С. оформляется тезис о цели познания как познание индивидуального существования (“этовости” в противовес “чтойности”), что

предвосхищает обоснование баденской школой неокантианства специфики гуманитарного познания как ориентированного не на генерализирующие обобщения, предполагающие формулировку универсального общего закона (номотетика), но на фиксацию неповторимых характеристик объекта (см. идиографический метод Виндельбанда, модель “индивидуализирующего образования понятий” Риккерта). Принципиальная возможность самого познавательного процесса зиждется, по И. Д. С., на своего рода интеракционизме субъекта и объекта; знание не рождается ни в пассивном восприятии, ни в самодостаточной ментальной активности субъекта, но складывается из того, что, с одной стороны, “идет от объекта”, и, с другой — из агрибутивной для субъекта встречной “интенциональности сознания”. Однако, если материальные объекты, согласно И. Д. С., познаваемы, то субстанциальная материя и “разумная душа, которая не может быть внутренней степенью материи”, выступающие как экстремумы природы (“пределы творения”), в качестве таковых не могут быть постигнуты до конца: “материя в сущности своей и сама по себе познаваема, но не нами”. Мы же “видим, одну новую форму вслед за другой, так как видим новое действие, которое выявляет новую форму. Стало быть, субъект превращения остается общим, и это есть материя. Из этого, однако, не следует, что она познаваема по аналогии с формой; следовательно, она не познаваема и иным способом, в себе или сама по себе”. И в любом случае полученное знание не выступает для человека регулятивом его поступков — таким регулятивом является свобода воли, постулирующая индетерминированное желание, и разум со всем своим знанием лишь обеспечивает ей возможность выбора. Концепция И. Д. С. при всей своей неортодоксальности была высоко оценена в рамках схоластики (титул Доктора причислял своего носителя к Учителям Церкви). Идеи И. Д. С. легли в основу такого направления схоластической мысли, как скотизм, чем, однако, далеко не исчерпывается роль философии И. Д. С. в историко-философской традиции. Учение И. Д. С. являет собой глубоко оригинальную и намного опережающую свое время концепцию, скрупулезно выстроенную по всем правилам схоластического теоретизирования и задающую изнутри канона семантические векторы, выходящие далеко за пределы схоластической проблематики и инспирирующие впоследствии многие аспекты таких философских направлений, как: волюнтаризм с его презумпцией индетерминистской свободы воли; аксиологическая система персонализма, трактующая индивидуальную личность в качестве максимальной земной ценности; парадигмальная установка экзис-

тенциализма на различение сущности и существования; фундированная идеей интенциональности сознания философская феноменология; культивирующий идиографический метод историцизм и др.

М. А. Можейко

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (около 810 — после 877) — средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии. Около 840 приезжает во Францию по приглашению епископа Гинкмара. Своим ученым дарованием И. С. Э. привлек внимание французского короля Карла Лысого. При дворцовой школе короля И. С. Э. переводит на латинский язык Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также комментарии к нему Максима Исповедника и трактат Григория Нисского “О творении человека”. Был знаком с сочинениями Бозция, с “Категориями” Аристотеля и частично с некоторыми диалогами Платона. Мистический монизм и почти пантеистическая онтология у Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на И. С. Э. Хотя И. С. Э. не знал и не читал Плотина, та мысль о мире и о Боге у Ареопагита, с которой И. С. Э. столкнулся, была в своей основе пропитана неоплатонизмом. Это заставило его пересмотреть многие положения в ортодоксальном христианстве. В 855 он пишет свой главный трактат “О разделении природы”, где уже излагает свои мысли в духе неоплатонизма. Философ отказывается разделить мнение ортодоксов о том, что Откровение выше разума. И. С. Э. не оспаривает идею о том, что Библия христиан инспирирована Богом и задача мудреца найти тайный смысл в Священном писании, но в любом случае разум выше веры и авторитета св. Отцов. Если Откровение учит одному, а разум — другому, то философ должен доверять больше разуму. Ибо только так у И. С. Э. божественный свет Откровения находит самого себя в человеке. Теология не отделяется от философии, но рационализируется в ней. В области онтологии И. С. Э. приходит к пантеизму. Он начинает с того, что выясняет, какое отношение имеет Бог к миру, разделяя его природу на модусы бытия. Первый — это модус первой природы: не тварной, но творящей. Природа Бога тут апофатична. Он — сущность всякой вещи, Первый и Последний, здесь можно больше сказать о том, кем он не является. Вторая природа сотворенная и творящая. Это Логос, Разум Отца, который непрерывно созидает миры. Третья природа — сотворенная, но не творящая. Это эмпирический мир вещей. Четвертая природа — нетворящая и несотворенная. Это чистое безотносительное бытие, которое превышает человеческого ума. За свой пантеизм И. С. Э. дважды был офи-

циально осужден апостольской столицей. В 1050 — папой Львом IX, а в 1225 — Гонорием III.

И. А. Нестерович

ИРОНИЯ (греч. *eironia* — притворство) — металогическая фигура скрытого смысла текста, построенная на основании расхождения смысла как объективно наличного и смысла как замысла. Выступает в качестве скрытой насмешки, чем отличается от сатиры и пародии с их эксплицитно идентифицированным статусом. Фигура И. является семантически амбивалентной: с одной стороны, она есть высмеивание и в этом отношении профанация некой реальности, основанная на сомнении в ее истинности или даже предполагающая неистинность этой реальности, с другой же — И. есть как бы проба этой реальности на прочность, оставляющая надежду на ее возможность или — при уверенности в обратном — основанная на сожалении об отсутствии таковой (“горькая И.”) Но в любом случае она предполагает метауровень осмысления ситуации задействованным в ней субъектом И. Первым культурным прецедентом И. являются трикстерные мифы как элемент мифов о культурном герое. Если последний выступает средоточием сакральных сил созидания (участие в мироустройстве, победа над хтоническими чудовищами, добывание для людей цивилизационных благ), то трикстер (как правило, брат — как Эпиметей у Прометея — или, чаще, брат-близнец), будучи фактически изоморфным культурному герою по своему креативному потенциалу, мыслится как отрицательная персонификация (например, создает смерть и т. п.). В близнечном соотношении сакрального культурного героя и трикстера находит свое проявление рефлексивность И. как ее атрибутивная характеристика; характерная для И. контрагентность серьезности и насмешки проявляется в мифе как одновременно сакральная и профанная природа трикстера, который может быть и бывает одновременно и демоничным, и комичным, проявляя себя то как воплощение мирового зла, то как озорник с плутовскими наклонностями. В ставшем виде И. конституируется в античной культуре в качестве сознательного риторического приема, заключающегося в том, чтобы “говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, т. е. называть вещи противоположными именами” (псевдоаристотелевская “Риторика к Александру”), что задает в исторической перспективе традицию И. как жанра (Лукиан, Эразм Роттердамский, Свифт и др.). Собственно философское понимание И. практически культивируется Сократом в его парадоксальной фигуре имитации незнания ради достижения зна-

ния, рефлексивно осмысливается Платоном, выступая как методологический прием познания истины посредством движения сквозь выявляемую противоречивость понятий и фундируя собой традицию понятийной диалектики вплоть до 19 в. Параллельно этой традиции в культуре оформляется понимание И. как универсального принципа мышления и творчества (немецкий романтизм и, прежде всего, Шлегель, А. Мюллер, К.-В.-Ф. Зольгер). “Романтическая И.” как последовательное снятие в творчестве ограничений и имманентных границ духа выступает вместе с тем и выражением сути бытия. Именно И. позволяет человеку обрести утраченную универсальность и вернуть ее бытию посредством снятия условных типовых разграничений критического и поэтического, античного и современного и т. п.: “в И. все должно быть шуткой и все должно быть всерьез, все простодушно открытым и все глубоко притворным” (Шлегель). Этой позиции исторически противостоит ортодоксальная (по отношению к “сократической И.”) позиция Гегеля, выступившего с резкой критикой романтизма как центрирующего И. сугубо в сфере искусства — вне аппликации отношения И. на онтологию, ибо, по оценке Гегеля, “романтическая И.” оборачивается “концентрацией “Я” в себе, для которой распались все узы и которая может жить лишь в блаженном наслаждении собой”. В неоромантическом символизме И. выступает приемом деструкции иллюзии совпадения объекта с идеалом. Аналогично Кьеркегор в своей докторской диссертации “О понятии И.” определяет сущность сократической И. как отрицание наличного порядка вещей на основании его несоответствия идеям. Экстраполяция такого понимания И. на самооценку искусства фундирует позицию Ортеги-и-Гассета, объясняющего тот факт, что искусство в условиях 20 в. “продолжает быть искусством”, его самоиронией, в рамках которой “самоотрицание чудотворным образом приносит... сохранение и триумф”. В снятом виде эта парадигма лежит в основании кубистского отрицания объекта как визуально данного — в пользу самой идеи этого объекта как идеального (в оценочном смысле). Центральный статус феномен И. обретает в философии постмодерна, фундирующего идею невозможности ни первозданности в онтологическом, ни оригинальности в творческом смыслах (см. Постмодернистская чувствительность, Переоткрытие времени). Однако позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания: “ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до пол-

ного молчания, его нужно пересмотреть — иронично, без наивности” (Эко). Глубокая серьезность модернизма, сделавшего своим знаменем требование “надо называть вещи своими именами” (Л. Арагон) сменяется в постмодерне ренессансом античного лозунга И. — “называть вещи противоположными именами”. Эко сравнивает культурную ситуацию постмодерна с ситуацией объяснения в любви утонченного интеллектуала просвещенной даме: “он знает, что не может сказать: “Я безумно тебя люблю”, потому что он знает, что она знает (и она знает, что он знает), что это уже написал Лиала. И все же выход есть. Он может сказать: “Как сказал бы Лиала, я безумно тебя люблю”. Вот так, обойдя ложную невинность и четко сказав, что невинного разговора уже больше не получится, он в то же время сказал даме все, что хотел, что любит ее и что любит во времена утраченной невинности. Если дама поддержит игру, она поймет это как признание в любви... Оба принимают вызов прошлого, уже кем-то сказанного, чего уже нельзя уничтожить. Оба будут сознательно и с удовольствием играть в иронию. Но оба смогут еще раз поговорить о любви” (Эко). Символом постмодернистской И. (как и культурной парадигмы постмодерна в целом) являются кавычки, задающие многослойную глубину прочтения текста, реально существующего как феномен интертекстуальности (см. Интертекстуальность); ставятся кавычки реально или подразумеваются автором, узнает или не узнает читатель цитируемый источник, насколько поймет он И. автора и как выстроит свое ироничное отношение к тексту, — все это задает в постмодерне безграничную свободу языковых игр в поле культурных смыслов (см. Языковые игры). Место оригинального произведения занимает конструкция (см. Конструкция) “текст может быть собой только в своих несходствах” (Р. Барт). Исходным и важнейшим условием возможности творчества выступает в постмодернистской системе отсчета И., проявляющаяся в многоуровневости глубины символического кодирования текста: “метарассказ” у Джеймисона, “двойное кодирование” у Ч. Дженкса, “И., метаречевая игра, пересказ в квадрате” — Эко (см. Нарратив, Автокоммуникация). Однако подлинная глубина постмодернистской И. открывается на уровне ее самоиронии: пародист “пародирует сам себя в акте пародии” (И. Хассан). Фактически эквивалентный И. смысл имеет в этом плане процедура трансгрессии как “выхода за пределы”, игры знаками социальности вне социальности у Бланшо. Вместе с тем тотальность И. (как тотальность семиотизма) позволяет культуре постмодерна — пусть эфемерным пунктиром — наметить вектор неироничного и внешнезнакового выхода к себе самому

и к объекту как таковому, ибо сквозь “смерть субъекта” (Барт) и “украденный объект” (Ван ден Хевель), растворяющие субъекта в ироничных ликах масок и феерически рассыпающиеся объект на веер культурно-интерпретационных матриц восприятия (см. Интерпретация, Экспериментация), — как Феникс сквозь собственный пепел, прокладывая себе дорогу подлинная подлинность и другого. (Собственно, уже в рамках романтизма И. была понята как “форма указания на бесконечность”: только тот, по Шлегелю, может быть ироничен, в ком “возросло и созрело мироздание.”) Идея “изнашивания маски” (Джеймсон) может быть отнесена и к самой стилистике пастиш, конституируя самоотжественность субъекта не как тождественность определенной маске, равную, в сущности, спрятанности за ней, а как стоящую за множественностью масок самость, интегрирующую это множество воедино и открывающуюся в нем как отличным от других. Аналогично идея Эко о возможности сквозь арабеск культурных значений, утративших в своем плюрализме изначальную сакральность несомненной единственности и претензии на репрезентацию сущности, увидеть объект как таковой — “ню” сквозь ворох костюмных идентификаций. Условием возможности такой перспективы является свобода как свобода интерпретации и наррации (см. Нарратив). Однако именно И. является основой свободы как отказа от диктата “метанарраций” (Лиотар). В либеральном иронизме Рорти, восходящем к тем же истокам, что и критическая традиция Франкфуртской школы, И. понимается в широком социокультурном контексте, выступая программой “переописания либерализма как надежды”, что культура в целом может быть “поэтизирована” больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть “рационализирована” или “сциентизирована”. Игра, являясь механизмом осуществления И., выступает как та форма отношения к миру, которая позволяет, по Рорти, избежать абсолютизации одной из версий возможного опыта и задает реальное пространство свободы. Подлинным “иронистом” выступает для Рорти тот, кто осознает относительность своего языка и своего дискурса и потому открыт для коммуникации в другом языке и взаимодействии с другим дискурсом, что только и дает социуму надежду на преодоление жестокости и прорыва к подлинной свободе. В целом, применительно к концу второго тысячелетия, фигура И. становится знаменем времени: по оценке Ортеги-и-Гассета, “очень сомнительно, что современного молодого человека может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии”. Вместе с тем, по мысли Г. Бёлля, в современных ус-

ловиях “предельного нравственного выбора” И., уже “не дает алиби”, а потому конституируется как своего рода “ироническая терпимость” (см. Свобода).

М. А. Можейко

ИРОНИЯ ИСТОРИИ — термин философии истории, фиксирующий феномен радикального несовпадения целей человеческих усилий в социальной сфере и полученного результата. В качестве философской категории с эксплицитным содержанием впервые был использован Гегелем, трактуя И. И. как основанную на “хитрости мирового разума”. С ограниченной аппликацией на опыт буржуазных революций данный термин использовался в марксизме: “Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали. — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали не многие исторические деятели” (Энгельс). В качестве фундаментального термина И. И. выступает в философской концепции Р. Нибура (1892—1971), выдвинувшего в рамках такого направления, как диалектическая теология, оригинальную версию социального фатализма. В работах “Вера и история” (1949), “Ирония американской истории” (1952) и др. Нибур строит концепцию человеческой эволюции (как в онто-, так и в филогенетическом плане) как параллельно и поступательно осуществляющихся процессов освобождения человека от зависимости по отношению к природе и роста его зависимости по отношению к истории. Последняя понимается Нибуром в классическом провиденциалистском ключе — как реализуемая по логике “ожидания царства Божьего”, не подвластная рациональному прочтению и не допускающей прогнозирования как такового. И. И. заключается, по Нибуру, даже не в том, что провиденциалистский идеал оказывается спекулятивным конструктом, онтологически укорененным в будущем и задающим историю в качестве принципиально асимптотического вектора. И. И. — это ирония в подлинном смысле этого слова: интеллектуально-культурное развитие человечества культивирует оформление в его самосознании иллюзий собственной свободы и возможности социального целополагания. Однако, выстраивая свои стратегические программы социальных действий и реализуя их в соответствии с кажущейся ему истинной моделью социального бытия, человек в принципе и изначальное не способен постичь многовалентное взаимодействие исторических связей, апплицирующихся друг на друга, и учесть игру исторических случайностей. В силу этого человек в итоге всегда остается ни с чем, получая результат, в лучшем

случае, никак не соотносимый с сформулированными исходными целями, если не противоположный им. Глубинная И. И. заключается, таким образом, в том, что, наделив человека способностью целополагания и дав ему возможность ее применения, история изначальное отказывает ему в возможности реализации своих целей.

М. А. Можейко

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *irrationalis*) — бессознательное, неразумное — философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его (миро)понимания. В противоположность философской классике, выдвинувшей на первое место разум и рациональность и поставившей в качестве основной своей цели выявление внутренней логики развития этой рациональности, постклассическая философия знаменует собой отказ от признания разумных оснований действительности и выдвижение на первый план иррационального момента. Это не означает, однако, полного отрицания как рационального вообще, так и возможностей разума в процессе познания, — речь идет о своего рода изменении в расстановке акцентов, когда место и роль этих двух все пронизывающих антропологических и исторических констант (рационального и иррационального) радикально перематриваются. Начиная с Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и особенно с эпохи Просвещения классическая философия в своих итогах стала отождествлять мир с разумностью как таковой, очищая разум от всего иррационального, отодвигая последнее в сферу запредельного и недействительного. Хотя все это не могло в то же время не вызывать определенного рода реакции, имеющей своим главным мотивом стремление противопоставить разуму своеобразно истолковываемые силы самой жизни (как непосредственно, стихийного, в принципе нерационализируемого феномена). Такие иррациональные по своей сути тенденции пробивались сквозь глубоко рациональные по форме философские учения, не являя собой, однако, четкого системного оформления и не оказывая существенного влияния на общий пафос эпохи (Руссо с его идеями возврата к природе как к тому, что “можно вкушать и наслаждаться, не познавая и не объясняя”; Гёте с его воздержанностью перед красотой непосредственного воззрения и стихией чувства; Шлегель и др. немецкие романтики с их призывом к отказу от блужданий в “пустом пространстве абсолютной мысли”). Однако взгляды этих мыслителей во многом оказываются расположены еще в пределах классического (т. е.

рационалистического) типа философствования, ибо главной задачей в данном случае оставалось стремление гармонизировать, примирить глубоко родственные по сути, хотя в то же время и различные, элементы человеческого познания — разум и рассудок с волей, эмоциями, фантазией и др. иррациональными моментами. Своего рода реакцией на излишнюю рассудочность классической (и особенно немецкой идеалистической) философии представляли собой “философия чувства и веры” Якоби, “философия откровения” позднего Шеллинга, не говоря уже о волюнтаризме Шопенгауэра, “философии бессознательного” Э. Гартмана и учении Кьеркегора. Таким образом, несмотря на то, что иррационалистические тенденции можно проследить на протяжении длительного развития философии, сам термин “И.”, строго говоря, относят все же к тем философским направлениям, которые складываются в конце 19 — начале 20 вв. В эту эпоху иррационалистические умонастроения приобретают особое распространение в связи с обострением кризисных симптомов развития самого общества. Более чем когда-либо ранее начинает проявлять себя иррациональность социальной действительности, осознание которой приводит к радикальной внутрифилософской переориентации. Появляется так называемое кризисное сознание, резко восстающее против традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной силы в лице науки как квинтэссенции разума. Наступает эпоха глубоко иррациональных мироощущений, когда иррациональность общества начинает во многом ассоциироваться и интерпретироваться через аналогичные свойства самой человеческой природы. Отсюда — радикальный протест против панлогического усечения и упрощения мира. В имманентно-философском плане акцент был сделан по линии решительного преодоления рационализма предшествующей философии за счет выдвигения на первый план иррационального момента и подчинения ему рационального. Особенно ярко иррационалистическая философия была представлена в это время философией жизни — Дильтей, Шпенглер, Бергсон (а еще раньше — Ницше). Разуму было отведено чисто утилитарное место в познании и, более того, само иррациональное было четко тематизировано и проблематизировано, благодаря чему был расширен и обособлен по сути новый предмет философской рефлексии в виде интуитивного, до- или внетеоретического знания, а сама философия из мышления о мире в понятия превратилась в понимание (или интуитивное восприятие) в принципе непознаваемой силами одного только разума действитель-

ности. Последующее развитие иррационалистических философских течений связано главным образом с феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми разновидностями неопозитивизма. К концу 1950-х в противовес прежним иррационалистическим мотивам широкое распространение получают тенденции, связанные с рационализацией иррационального и внерационального, т. е. включением в познание того, что ранее полагалось в качестве принципиально непознаваемого. Это движение оказывается связано главным образом со структурализмом, занятым по преимуществу исследованием различного рода объективных проявлений социальной обусловленности сознания и человеческого поведения. Речь идет об экспликации бессознательных структур социальной и дискурсивной фиксации этих структур через уподобление их языковым комплексам и механизмам и их последующем анализе с помощью различного рода лингвистических методик и методологий (начиная с использования некоторых приемов структурной лингвистики и теории информации в анализе первобытного мифологического мышления как коллективного бессознательного Леви-Строссом; “Истории безумия” Фуко; анализа “закономерно упорядоченного бессознательного” Лаканом и др.).

Т. Г. Румянцева

ИСИХАЗМ (греч. hesychia — покойствие и тишина) — мистическая традиция богосозерцания в православной церкви, религиозная практика, представляющая собой совокупность интроспекции молитвенного самоуглубления и, иногда, некоторых физических упражнений (пост, неподвижность, контроль дыхания и пр.) Возник в Византии в среде монахов Афона в 14 в. Культурно-типологические (однако, неортодоксальные) аналоги в католицизме и протестантизме — более поздние и генетически связанные друг с другом — квиетизм, пиетизм, квакерство и др. Теоретические положения И. были обоснованы Григорием Синаитом, Григорием Паламой, Николаем Кавасилой. В своем генезисе И. восходит к деятельности Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Макария Египетского и др. (4—5 вв.). Традиция И. отчасти основана на текстах Псевдо-Дионисия Ареопагита, фундирующих идею откровения, выводящего “за пределы познания до высочайших вершин Священно-тайного писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенно нетленные тайны”. Необходимым условием откровения в И. является радикальный отказ как от чувственных впечатлений, так и от рассудочной деятельности. Лишь очистившись, т. е. отринув все нечистое и даже чистое (“оставив позади себя все небесные звуки и слова”) можно прозреть истину.

В стремлении к этому особому состоянию монахи предаются особо усердной молитве — “молитве Иисусовой”, которая должна быть глубокой, “сердечной” и непрерывной. Для того, чтобы ничто не отвлекало от молитвы, начинающим рекомендовалось “в глубине келии” (т. е. в полумраке) принять особую позу тела: наклонив голову, смотреть туда, где находится сердце, и, успокоив дыхание, отвлечься от впечатлений так, чтоб время “не ощущалось более”. В таком состоянии должно было пребывать довольно долго — пока грустное настроение не сменялось неизреченной радостью, а взору не являлся “блистающий свет”, который в И. называют “несотворенным” (божественным). Монахи, достигшие такого состояния, именовались покоющими — исихастами. В середине 14 в. калабрийский монах Варлаам доносит на афонских монахов императору Андронику III Палеологу и константинопольскому патриарху Иоанну, обвиняя их в “ереси И.". По этому поводу в 1341 в Константинополе был созван Собор, где в качестве обвинителя выступил сам Варлаам, а наиболее ярким защитником — Григорий Палама. Предметом разбирательства стала не аскетическая практика, а проблема возможности видеть божественный свет телесными очами и природа этого света. Согласно позиции Варлаама, свет не может быть не тварным, ибо в противном случае он сощен Богу, что приводит к метафизическому дуализму. Возражения Паламы сводились к тому, что следует отличать Существо (usia) Божее от проявления Его действия (energeia): Существо Божее невидимо, но проявляется в мире в различных действиях, которые могут быть видимыми (фаворский свет в Священном писании, например). Символика света становится основополагающей для традиции И.: “свет истины” — это не просто метафора, но слова, выражающие реальный аспект Абсолюта, — Бог есть свет, следовательно он не чужд опыту человека, опытное восприятие этого света само есть свет — “во свете Твоем узрим свет” (Пс. 35. 10). Собор признал правоту за Григорием Паламой. Варлаам, обвинивший Паламу в двубожии, был осужден (позднее принял католичество). В России к последователям И. могут быть отнесены Нил Сорский, Сергей Радонежский и др. Инспирированные И. дискуссии о природе “божественного света” эксплицитно поставили в православной мистике вопрос о сущности мистического опыта и о природе откровения. В сущности, это был спор между православными мистиками и восточными сторонниками метода Фомы Аквинского — спор между “богословием созерцания”, ищущим истину в откровении, и философией умозрения, пытавшейся судить о Боге в терминах логики Аристотеля (см. Теология). В контексте варлаамо-палам-

ских полемик окончательно сформировалась мистическая традиция православия и было завершено конституирование богословской концепции (антропология, экзегетика, догматика) православия (см. Богословие православное) в целом. (См. также Мистика.)

о. Сергей Лепин

ИСКУССТВЕННОЕ и ЕСТЕСТВЕННОЕ — категории, указывающие на разные модусы существования объектов деятельности и культуры, и задающие принцип дуализма в отношении их. В соответствии с ним системы деятельности (а также языка, культуры и мышления) должны рассматриваться как результат взаимодействия и склейки двух принципиально разных механизмов: искусственного механизма, регулируемого целями и сознательно используемыми нормами, соответственно выражаемого в телеологических терминах: целей, проектов, норм, техники; и естественного механизма, описываемого в терминах объективированных явлений, спонтанных процессов, средовых условий, и фиксируемого с помощью феноменальных описаний, моделей, законов и закономерностей. В таком явном виде принцип И. и Е. был сформулирован Щедровицким как один из принципов системоделятельности онтологии. Все организованности культуры и деятельности в рамках такого подхода полагаются кентавр-системами или искусственно-естественными образованиями. В силу этого они не могут быть описаны в онтологически однородных терминах и требуют привлечения по меньшей мере бинарных, дуалистических схем. Это предположение радикально проблематизирует и ограничивает применение естественно-научной методологии в социально-гуманитарной сфере. Соотношение И. и Е. в человеческой деятельности, культуре, мышлении, языке оказывается “пробным камнем” новых методологических подходов. Новая эпистемическая ситуация связана с тем, что объектом исследовательского внимания становятся уже не чисто природные явления в их сопоставлении с человеческой техникой и культурой, а вторичные процессы оестествления и оискусствления (артификации) в рамках самой деятельности. Речь может идти о таких совершенно различных феноменах, как массовое сознание, человеко-машинные системы или развивающее обучение. В новой системе координат проблематизируются или получают новую интерпретацию категории исторически различных культурных парадигм: “космос” и “таксис”, “тварное” и “нерукотворное”, “природа” и “свобода”, “инстинкт” и “разум” и др. Расширенное толкование категорий И. и Е., по сравнению с традиционными оппозициями типа “природа — культура”, “инстинкт — разум” получило распространение в различ-

ных подходах. Например, Хайек, разрабатывая эволюционную теорию морали, расширяет употребление категории Е. на процесс культурной эволюции, подчеркивая тем самым его спонтанность и независимость от сознательных намерений отдельных индивидов. Поппер, напротив, выдвигает на передний план И. характер культурных и моральных норм. И это неслучайно: в книге “Открытое общество и его враги” Поппер стремится построить не объяснительную теорию эволюционного толка, а скорее сформулировать некоторые принципы социальной инженерии. Фигуре все объясняющего историста он противопоставляет фигуру социального технолога. Нормы культуры поддаются оценке и за них люди могут нести ответственность — именно этот аспект важен с позиций социальной инженерии, хотя Попперу приходится оговаривать, что нормы не являются результатом произвольной конвенции или целиком продуктами разума. Таким образом он расширяет употребление категории И. Хотя подходы Поппера и Хайека имеют много общего, тем не менее столь разная категориальная фиксация норм культуры весьма показательна. Граница между И. и Е. внутри самой культуры и деятельности оказывается не субстанциональной, абсолютной, но каким-то образом зависящей от самоопределения исследователя и способа выделения объекта. Интерпретация соотношения категорий И. и Е. исторична. Соответствующая проблематика неоднократно меняла свои тематические контексты. Вычленяются онтологические, логические, эпистемологические, семиотические, антропологические аспекты проблемы И. и Е. Несмотря на разнообразие, их объединяет одно: понимание того, что традиционные формы отношений между И. и Е., заданные прошлыми культурными парадигмами (античность, средневековье, Новое время, эпоха Просвещения) неадекватны новой социокультурной реальности. Исторически проблематику И. и Е. можно обнаружить уже в платоновском диалоге “Кратил”, где обсуждается вопрос о том, закрепляет ли язык форму за содержанием “по природе” или “по соглашению”. И уже в другой постановке эта же проблема проходит сквозь все средневековье (спор об универсалиях). Номиналисты подчеркивают “тварный” характер универсалий и их конвенциональный характер, трактуя единичные вещи в относительно естественной модальности. Реалисты, говоря об универсалиях, напротив, настаивают на их “нерукотворном” статусе “объекта” и “сущности”, перенося при этом маркер “тварности” скорее на единичные вещи. И. и Е. компоненты в мышлении и знании находятся в центре оппозиции эмпиризма и рационализма: являются ли знания (идеи) результатом конструктивной деятельности разума или

они имеют естественную основу в ощущениях и чувствах. Смена теологической картины мира на онтологию природы приводит не только к изменению способа интерпретации И. и Е., но и к появлению нового тематического контекста: природа и техника, или, в методологическом аспекте, соотношение искусственно-технического (инженерного) и естественного-научного подходов. В общей форме проблема связи онтологии природы и технического действия человека ставилась и решалась Ф. Бэконом в “Новом Органоне”. Заданная им парадигма определила форму осмысления проблемы И. и Е. на протяжении более трех веков. С развитием исторического мировоззрения проблема И. и Е. получает новое направление тематизации. Источником проблематизации выступают дискуссии о природе человеческих законов, норм и моральных установлений. В этой связи, например, Юм тонко замечал, что этика постоянно совершает грубую ошибку, полагая, что из описания того, что имеет место, можно вывести какие-то утверждения о моральном добре и долге. Тем не менее, общая форма отношений между “Е.” и “разумным”, установленная и закреплённая Просвещением, допускала как натуралистическую трактовку ряда культурно-исторических процессов, так и онтологизацию разума или перенос рационалистических схем на естественно-исторические и эволюционные процессы (например, приписывание истории цели или историческую объективацию “прогресса”). Как соотносятся между собой сознательные действия отдельных субъектов, реализующих те или иные нормативные (целевые, проектные и т. д.) представления и берущих ответственность за их реализацию, и “естественный” ход истории, определяемый сложившимися материальными и социокультурными условиями? — так можно сформулировать историко-философскую постановку проблемы И. и Е. По существу, эта проблема была поставлена уже Марксом в его рассуждениях о естественно-историческом процессе. Хотя предложенное решение не может быть признано удовлетворительным, чем собственно и была вызвана последующая критика Поппера. Общее решение, предложенное в 20 в., казалось бы просто — нужно установить онтологическую двойственность систем и организованностей деятельности как искусственно-естественных образований (Щедровицкий), или, как писал Поппер, установивший дуализм фактов и норм, т. е. взаимную независимость феноменальных и нормативных описаний. Наибольшее распространение и проработку получила, однако, чисто логическая сторона проблемы И. и Е., выраженная в так называемом “принципе

Юма”: невозможно с помощью одной логики перейти от утверждений со связкой “есть” к утверждениям со связкой “должен”. Но не меньшее значение имеет онтологическая и методологическая стороны вопроса. То, что жестко противопоставляется в логике, в онтологии должно быть связано в рамках единого системного представления объекта — деятельности, языка, мышления. И методологическая постановка: каковы способы и формы организации объектов нашей деятельности как искусственно-естественных систем? Этот вопрос становится ключевым в сфере оргуправления, где именно определение баланса между контролируемыми естественными процессами и искусственными воздействиями на систему составляет главную проблему. Практическая реализация принципа И. и Е. в деятельности означает, что субъект должен всякий раз заново производить самоопределение по отношению к ситуации деятельности, выделяя в ней “И.” и “Е.” компоненты. Ничто в деятельности не является “И.” или “Е.” самим по себе, оно становится им в зависимости от позиции, занимаемой субъектом в деятельности. Наиболее артикулированную и технически отработанную форму этот принцип получил в СМД-методологии. Здесь категории И. и Е. употребляются не только в общей объяснительной функции, но и как: 1) конструктивные элементы ряда онтологических схем, 2) методологическое средство анализа конкретных систем деятельности, 3) реальный принцип самоопределения в деятельности по отношению к ее материалу и предмету, дающий основания для проявления активности (введения и инициирования факторов, проявления свободы и творчества) и пассивности (принятия данности, учета факторов и условий, следования законам). Исходя из квалификации систем деятельности в категориях И. и Е., определяется форма выражения этих систем в языке: искусственная сторона выражается в терминах норм, проектов, целей, а естественная — в терминах законов, описаний и моделей.

А. Ю. Бабайцев

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ — метафорическое понятие для обозначения системы созданных людьми средств, воспроизводящих определенные функции человеческого мышления. Профессиональный статус понятия “computer science” (дословно: “компьютерной науки”) был легитимирован научной общественностью в ходе первой Международной объединенной конференции по данным проблемам (Вашингтон, 1969). Появившаяся в начале 1970-х русскоязычная версия этого оборота — “И. И.” (ср. “искусственная почка”,

“искусственное сердце” и т. п.) — оказалась, согласно широко распространенному мнению, не самой удачной. (Происхождение языковой метафоры “И. И.” традиционно ассоциируют с употреблением Н. В. Гоголем впервые в отечественной словесности слова “интеллект” для обозначения способности человека к познанию, постижению чего-либо.) Основная область практического применения И. И. — создание компьютерных экспертных систем. Согласно установленной в отечественной философской и социогуманитарной литературе традиции, принято полагать, что науки и специальные дисциплины, ориентированные на всестороннее комплексное осмысление проблемы И. И., призваны разрабатывать правила конструирования таких алгоритмов работы компьютерной техники, которые производили бы впечатление разумной, целенаправленной деятельности. Кроме этого, констатируется необходимость создания таких компьютерных программ, чтобы их функционирование могло бы быть квалифицировано как разумное (при обнаружении идентичных поведенческих репертуаров у человека). Предполагается также, что основой любых схем и теорий “И. И.” должна выступать теория информации (в особенности в аспектах кодировки, перекодировки и трансляции последней). Особо важное место в традиционной проблематике И. И. занимает реконструкция интеллектуальных процедур оперирования не столько данными и числами сколько знаниями, знаками и символами. При этом реальная и потенциальная практика применения компьютеров в системах управления социальными объектами (рефлексия над которыми, как известно, кардинально трансформирует их самих) обуславливает вывод о новой объектной сфере, порождаемой функционированием систем И. И. Новая область общественной вовлеченности И. И. включает в сферу своего воздействия принципиально не осваиваемый людьми ранее класс объектов: активных, обладающих “свободой воли”, способных к изменению (спонтанному либо осмысленному) критериев управления и самоуправления, а также с изменяющимися во времени целями их собственного существования. Как правило, в специальной литературе традиционно принято акцентировать именно подражательный, подчиненный и “вторичный” статус принципов функционирования “разумных машин” — носителей И. И. Так, в “Словаре по кибернетике” (1979) И. И. Глушков подчеркивал, что под И. И. правомерно понимать “искусственную систему, имитирующую (подчеркнуто нами. — И. К.) решение человеком сложных задач в процессе его жизнедеятельности”. При всем (весьма значительном) диапазоне различий между несовпадающими версиями роли теорий И. И. (например, эвристичес-

кими, “бионическими” либо “субстратно-моделирующими”) их общим знаменателем правомерно полагать воспроизведение метапроцедур создания человеческого разумом оригинальных программ собственной творческой деятельности. При этом финальное разрешение проблемы создания И. И. принято полагать вопросом времени (т. е., в конечном счете, как технологическую).

И. Д. Карпенко

ИСКУССТВО — термин, используемый в двух значениях: 1) мастерство, умение, ловкость, сноровка, развитые знаниями; 2) творческая деятельность, направленная на создание художественных произведений, шире — эстетически-выразительных форм. Понятийный статус И. непосредственно связан со вторым значением термина, сохраняя первое в качестве технического условия всякого творчества. Понятие “И.” коннотируется историческими изменениями (трансформациями) форм и типов культуры, их взаимодействиями, а соответственно — характером философских, искусствоведческих, художественно-поэтических рефлексий и к настоящему времени представляет собой многомерное смысловое образование, принципиально открытое для включения новых смысловых элементов, порождаемых непрерывно длящимся и трансформирующимся художественно-эстетическим опытом человечества, в том числе — развитием интеркультурных связей, коммуникаций, обменов, технологий, обеспечивающих и поддерживающих творчество и трансляцию в обществе его продуктов. Подобного рода непрерывное изменение характера и объема И., его “протеизм”, делает невозможным классическое, положительное определение И. Оно принципиально апофатично как в отношении своего субстанционального характера, так и в отношении конкретных, социально-исторических целеполаганий. В силу своей эмпирически-фактической неопределимости, И. может быть специфицировано лишь в феноменологическом плане как событие (бывание) всегда нового, непознанного смысла и тех бытийных обстоятельств, в которых этот смысл становится возможным. Традиция подобного феноменологического понимания И. сложилась уже в античном мире, когда были эксплицированы три фундаментальных понятия, раскрывающие И. в форме триединства: “POIESIS — MIMESIS — TECHNE”. POIESIS — выражает акт творческого действия, основанного на творческом вдохновении, выявляющем и создающим самый художественный предмет (художественно-эстетическую предметность), а не его подобие; по сути здесь и начинается словообразование, обращенное к истине. MIMESIS — подражание-воспроизведение (как представление вещи), достоверность произведения,

его законосообразность. *TECHNE* — ремесло, наука, хитрость, ловкость — сделанность, завершенность произведения, его выраженность. И. как творчески-художественный феномен обнимает все три указанных модуса в их неразрывности и комплементарности. Античная поэтика (Аристотель, Гораций), отделяя свободные (лирические) И. от ремесла, акцентировала как отличие художественного вымысла от внешнего (формально-эмпирического) подражания, так и отличие формально-технического ремесла от умного (опирающегося на умное видение) созидания. Пойетический модус, являющийся определяющим в становлении художественного статуса произведения, одновременно задает сущностный характер его явления и присутствия. Этот сущностный характер И. в акте его непосредственной представленности (присутствия) для понимающего восприятия (чувствования) есть *AISTHETIKOS* (буквально — чувственное познание, восприятие, однако взятое во всей целокупности чувств, ощущений и их осознания). Таким образом И., порождая являющийся его комплекс художественных произведений, одновременно конституирует собственный мир — художественную культуру, — мир, иррелевантный по отношению к эмпирической действительности, обладающий собственной (имманентной) законосообразностью, ориентированный на прекрасное, в направлении которого И. только феноменально и осуществляется. Такой способ осуществления И. как феноменального акта устанавливает его две взаимодополняющие координаты, одна из которых необходимо связана с вопросом экзистенциального присутствия человека в И. (через художественную культуру). Здесь формируется антропологический социокультурный комплекс, где произведения задают ситуацию, эксплицирующую и тематизирующую телеологическую задачу культурного самоопределения исторически складывающихся человеческих сообществ. Экзистенциальное присутствие в художественной культуре тематически определено комплексом произведений И. как наличествующий и определяющий его художественный идеал. И. в этом случае непосредственно апеллирует к верховным ценностям социального порядка и в равной мере само становится предметом социальной критики. Вторая координата обуславливает направленность И. как художественно-творческого процесса на истину, возможность ее явления для эстетического сознания. Эта проблема представлена как гносеологическая составляющая познания И., его философского осмысления. Здесь истина рассматривается в своем явлении не в поэтически-логической системе, а в своей эйдологической форме (“виде” в буквальном смысле слова). Наиболее адекватной формой такого раскры-

тия истины через ее конституирующий и полагающий эйдос может считаться миф (мифологема) — смысловое фигуративное образование, в котором осуществляется “иерофания” (явление священного, а, стало быть, законосообразного и необходимо сущего). Эта традиция характерна осмыслению гносеологической сущности И. с 3 в. вплоть до Нового и новейшего времени. В любом случае в гносеологическом плане И. устанавливает феноменальное присутствие вещи и устремлено в трансцендентные основания всякого присутствия. Мифологема может считаться наиболее фундаментальной формой явления И., в которой в единстве представлены существенные феноменальные аспекты творческого акта: внеязыковая (внезнаковая) действительность; личностно-определенные, в плане присутствования, субъект (художник, поэт); и знаковая реальность, представляющая и указывающая фактичность в И. В мифологеме И. раскрывается в полноте своего бытия, но тем самым оно же не является самостоятельным видом чисто художественной деятельности, схватывая практически всю совокупность бытия как единства творчества и творения. Христианство, предполагая трансцендентность абсолютного субъекта (личного Бога), предлагает символическую форму осуществления И. в виде символа откровения (завета), постоянно поддерживающей связь (диалог) Творца и Твари. Такое И. имеет Богоданный характер (сюжеты и откровения Священного писания, теофанические каноны священных изображений, видения и т. п.). Однако в этом постижении трансцендентного через символ уже дает себя знать и творческое своеобразие “твари”, художника. В этот период понятие “И.” коннотируется смысловым акцентом “искус”, “искушение”. Символ в христианской культуре еще не есть художественное произведение, он остается в границах явления самого феномена И., явления, непосредственно связанного с трансцендентными основами творчества. В этом отношении нет четкой границы, к примеру, между иконой, созданным мастером, и сугубым естественным знаком теофании (след ступни Богородицы, нетленные мощи, вещественные символы Священной истории). Событием, радикально преобразовавшим ситуацию И., можно считать принятие западным христианством принципа “филиокве”, откуда воследовало постулированное Фомой Аквинским учение “о двух истинах”, что привело к известной эмансипации как человеческого (тварного) познания истины, так и, собственно, человеческого творчества. Тварная действительность (эмансипированная природа), сама есть относительно самодостаточный исток бытия, а человек предположен здесь в качестве гносеологического и творческого субъекта. Субъективно творец (художник) уже

отделен от мира, который теперь противопоставлен ему в форме объекта и предмета эмпирически поставленных целеполаганий. В подобной ситуации И. оказывается лишь способным описать, отобразить мир в художественных произведениях, которые, по точному замечанию Фейербаха, “не претендуют на то, чтобы быть действительностью”. В художественном творчестве начинают доминировать аспекты “техне” — мастерства, умения, и “мимесиса”, в плане формального подражания природе, взятой в ее “естественной закономерности”. Так складывается “классическая” модель И. как мира художественных произведений, сформированного на эстетических принципах и обращенного к воспитанному эстетическому чувству (восприятию) и суждению (вкусу). Поскольку в этот же период наиболее актуальной составляющей человеческой культуры становится историзм в форме тотальной Всемирной Истории, полагающей решение телеологической задачи человечества (Гегель, Маркс), то вместе с этим возникает и классическая история И. (Винкельман), ориентированная на постижение (воспроизведение) прекрасного в его идеальной эстетической форме. Классическая модель мира И. становятся определяющей и фундирующей для построения всего “Европейского проекта”, что предполагает ее соотносительность со всеми сторонами европоцентристского мироустройства. Классический мир И. предполагает образцовость (нормативность) как в плане ориентации на прекрасный идеал, буквально отрафирированный из так называемых классических исторических эпох (ср. “классическая античность”, “классическое (высокое) Возрождение”), так и в плане преобразования жизни, выразившегося в социологизированной тематизации соотношения “прекрасного” и “жизни”. Формирование объективированного “классического мира И.” вместе с установкой на художественный (эстетический) субъект приводит к появлению квазинаучной парадигматики изучения И. с системой процедур, позволяющих изучать, оценивать, устанавливать закономерности развития И. на основе субъективных критериев. Развитию И. Нового времени сопутствуют искусствоведение, теория И. (Вельфлин), художественная критика. Само И. (мир классического И.) рассматривается как специфическая система адекватного описания (отображения) внехудожественной действительности, основным значаще выразительным элементом которого является художественный образ. Проблематика художественного образа, наиболее полно представленная в “Эстетике” Гегеля, была попыткой разрешения противоречия между фактической предметностью

произведения И. (что и как предстало) и его смыслом (в терминах классической эстетической теории — противоречие между содержанием и формой). Художественный образ трактовался, по преимуществу, как продукт творческого воображения, возникающий в процессе создания и восприятия произведения. Однако жесткая привязка художественного образа к процедуре отражения действительности — достоверной и оформленной, привела к целому комплексу парадоксов, связанных с принципиальной неадекватностью “художественного” и “реального” миров. Эта ситуация была отфиксирована Шопенгауэром и Ницше, отфиксирована в форме обостренного внимания к теме POIESIS как необходимого средства формирования самой художественной предметности, остающейся актуальной и по сей день. Именно POIESIS как основополагающий момент художественного творчества стал той основой, на которой возникли многообразные инновационные течения, обычно определяемые термином “modern art”, значительно трансформировавшие всю концепцию, а вместе — и практику И. конца 19 — начала 20 вв. На рубеже столетий обозначился длящийся на протяжении всего 20 в. конфликт классической и инновационной традиций, в недрах которого все ярче обозначается глубинная трансформация И. и выход его в совершенно новое измерение человеческого существования, достаточно точно выраженное Хайдеггером: “...И. движется в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно И. считается выражением жизни человека”. Подобный статус И. предполагает не классическое строение художественного мира и равноправное сосуществование и коммуникацию разнообразных культурных миров, сопряженных с жизнедеятельностью столь же различных, зачастую динамично меняющихся человеческих существ, самоорганизующихся по политическим, хозяйственно-экономическим, этническим, религиозно-этическим и ценностным принципам. Коммуникативный принцип структуризации художественного (культурного) мира, к концу века принявший тотальный характер, видоизменяет способ и форму бытия И., которое становится преимущественно знаковым образованием (дискурсом), несущим (передающим, коммуницирующим) ценностные значения. Современное И. представляет собой сложную систему коммуницирующих форм и направлений, нередко объединяемых так называемым “постмодернистским проектом”. Особенностью разнообразных “модернистских” артефактов стало непосредственное присутствие автора-исполнителя

в реализации художественного акта, направленного на публичную провокацию, которая завершается вместе с исполнением. Что же касается художественной (эстетической) концепции, то она реализуется в модернизме в форме программы, манифеста и антропологических рефлексий. В целом можно констатировать, что феномен “современное И.” — скорее гуманитарно-антропологический проект, резко, иногда агрессивно направленный против тотально господствующих систем социальных самореференций — политической и экономической. В силу этого возникающие в процессе художественного акта сообщества носят маргинальный и временный характер. Однако “современное И.” в его авангардных формах далеко не исчерпывает современную художественную культуру, которая удерживается классической парадигмой, оформленной в форме классического художественного образования, музея, академических институтов, включенных в систему массовой коммуникации, в отношении к которой современные формы художественной деятельности опознают себя в эстетическом и художественном планах. Наконец, картина современного И. и современной художественной культуры была бы неполной без феномена массовой культуры, принципиально ориентированной на массовый художественный рынок и производство идеологем массового сознания (культ звезд, потребления, массовых фобий, жизненного успеха). Массовая культура развивается по преимуществу в средствах коммуникаций, непосредственно представляющих господствующие политические, экономические и идеологические референции общества и непосредственно включающие социализирование индивидов в тотальные системы власти.

О. Н. Кукрак

ИСЛАМ (ар. ал-Ислам — предание себя Богу, покорность) — одна из мировых религий, иначе — мусульманство. И. зародился среди арабских племен Западной Аравии в начале 7 в. Это был период распада самих основ древнего общества (в том числе и язычества) и возвышения торговых культурных центров (Мекка, Медина). Основателем И. стал пророк Мухаммад (ок. 570—632) из рода одного из крупных племен курайшитов. Склонный к одиночеству, Мухаммад предается благочестивым размышлениям. По легенде, в молодости ангелы рассекли грудь Мухаммада и омыли его сердце, а в 610 в возрасте 40 лет он получил откровение на горе Хира во время 40-дневного поста (и слова небесного посланника Джабрила (Архангел Гавриил) запечатлелись в сердце Пророка как “надпись”). С тех пор начинается проповедь Корана, “небесной Книги”, и формирование мусульманства как религии. Мухаммад с небольшой группой последователей терпит

гонения и переселяется в 622 из родной Мекки в Медину. Борьба Мухаммада за утверждение новой религии — веры в единого Бога Аллаха — закончилась победой над языческой Меккой в 630. С этого времени начинается интенсивное развитие И., вытеснение языческих культов с арабских земель. Духовно-энергетический импульс, данный Мухаммадом, привел к значительному распространению И. В настоящее время в мире насчитывается более 800 млн. мусульман. И. выступил с идеей очищения древних учений Пророков от искажений и возвращения к истинной религии, идущей от Ибрахима (Авраама). И. воспринял религиозные положения иудаизма, христианства, древнейших учений Вавилона, зороастризма, местных культов и стал ментально-духовной культурой, синтезировавшей различные течения культуры арабских народов. И. является государственной религией в ряде стран, являющихся, как правило, эгалитарными теократиями. Эгалитарными — так как все верующие, независимо от социального положения, равны перед божественным законом; теократиями — так как источником законодательной власти выступает только Коран. И. не делает различия между “Божьим” и “кесаревым” и всю жизнь верующих подчиняет религиозным предписаниям (шариату) свода мусульманских законов и фикху (мусульманскому праву). Основные источники вероучения И. — Коран и Сунны. Коран — “Слово Божие”, данное людям через Пророка Мухаммада, состоящее из 114 Сур (глав). Сунны (ар. — обычай, предание) — сборники преданий о жизни и деяниях Мухаммада. Сунны состоят из “хадисов”, высказываний, приписываемых Пророку. Вероучение И. базируется на неразделенности религии, права, догматики и ритуала. Важнейший онтологический и, в то же время, социально-политический принцип И. — строгий монотеизм, предполагающий веру в единого Бога Аллаха (первоначально Аллах — Бог местных арабских племен). Отрицаются всякие “сотоварищи” Высшего Божества, а также христианские догматы Троицы, боговоплощения и искупления. Божественное слово передается через посланников (расулов) Аллаха. В И. признаются пять Пророков от начала человечества: Нух (Ной), с которым Бог возобновил “союз”; Ибрахим (Авраам), первый верующий в единого Бога; Муса (Моисей), которому Бог дал Тору для “Сынов израилевых”; Иса (Иисус), через которого Бог сообщил Евангелие, и, наконец, Мухаммад, “печать Пророков”, завершающий цепь пророчества. Среди шиитов и суннитов существует вера в Махди (Мессию), который явится в “конце мира” и установит мир и справедливость. Главные понятия мусульманства — “И.”, “дин” и “имам”. И., в широком смысле, оз-

начает весь мир, в пределах которого установились и действуют законы Корана. Этой сфере противопоставляется “дар ал-харб” — территория войны, в которой И. должен утвердиться посредством джихада (“священной войны”). Основная социальная форма жизни — умма, исламская община. В нее объединяется каждая верующая группа. Первая община — мединская, организована Муххамедом. Дин — религия, закон, свод правил — божественное установление, состоящее из трех основных элементов: “пяти столпов И.”, веры (имам) и благих дел (ихсан). “Пять столпов И.” составляют: 1) исповедание единобожия (ат-таухид) и пророческой миссии Муххамеда (ан-нубува). Оно закрепляется формулой “Нет Божества, кроме Бога (Аллаха) и Муххамеда — посланник Божий”; 2) ежедневная пятикратная молитва (ас-салаат); 3) пост в месяц рамадан (ас-саум); 4) добровольная очистительная милостыня (аз-закат); 5) паломничество (хотя бы раз в жизни) в Мекку (ал-хадж). Имам (вера) понимается прежде всего как “свидетельство” об объекте своей веры. В И. им является Бог, который свидетельствует о себе в Коране. В И. сохраняется вера в ангелов и шайтанов (бесов), в воскресение после смерти и Судный день. Главное требование к человеку — идти по пути совершенствования, соблюдая законы Корана. Мистическая традиция И. (суфизм) разработала пути богопознания на основе идеи единства всего Сущего в Боге и возможности постижения (растворения) в Боге путем самоотверженного отдания себя Аллаху и безмерной любви к Нему. И. не остался единой религией. С первых десятилетий своего существования он разделился на различные направления, которые дифференцируются по концепциям государственной власти и по философско-религиозным школам. Наиболее глубокие и радикальные расхождения в И. связаны с решением проблемы верховной власти. Выделяются три основных направления: 1) хариджиты (ар. — вышедшие, возмущившиеся), отстаивающие общинный характер власти и безусловную выборность главы общины (имам-халиф); 2) шииты (ар. — группа приверженцев), признающие божественную природу власти, predeterminedную в роду Али, двоюродного брата и зятя Муххамеда; 3) сунниты (от “сунна”), занимающие срединную линию, т. е. согласующие решения о правителе с мнением “всей общины”, а по сути с ее религиозно-политической верхушкой. Философия и богословие И. разнообразны. В нем отсутствуют общепризнанная догматизация учения и единая богословская школа. Философско-религиозные различия в школах приводили к социально-политическим противоречиям и конфликтам. На рубеже 7—8 вв. зарождаются основные философские направления И. По вопросу

отношения к человеку, совершившему тяжкий грех (алкабир), выделяются три школы: 1) хариджиты, утверждавшие, что такой человек перестает быть мусульманином; 2) мурджииты, учившие, что мусульманином остается тот, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если совершил тяжкий грех; 3) мутазилиты, разработавшие учение о “среднем состоянии” между “правверным” и “неверным”. По проблеме предопределения (абсолютной власти Аллаха над человеком и его действиями) и свободы воли (ал-кадир) также формируются различные направления: 1) джабариты, отрицавшие свободу воли и утверждавшие predeterminedность человеческой судьбы в силу безграничной власти Аллаха; 2) кадариты, опиравшиеся на идею свободы воли человека в выборе своих действий; 3) мурджииты и мутазилиты, стремившиеся рационалистическими методами разработать теорию, согласующую учение о предопределении и свободе воли человека. По проблеме споров о природе и атрибутах Бога возникают: 1) захириты и ханбалиты, требовавшие буквального понимания соответствующих мест в Коране и слепой вере во все, о чем говорится в “небесной Книге”; 2) муатлиты, утверждавшие духовность Бога и отрицавшие божественные атрибуты, созданные человеческими представлениями; 3) суфии, учившие мистическим путем богопознания и слияния с Богом. Богословие в И. называется каламом, философия — фалсафа. Этапы в развитии калама связаны со школами: мутазилитов, основоположник Василь ибн Ата (ум. 748), и ашаритов, основоположник ал-Ашари (ум. 935), стремившихся путем компромисса с догматиками традиционалистами легализовать калам. Развитием фалсафы способствовали труды ал-Кинди (ум. между 860—879), ар-Рази (ум. между 865—925 или 934), ал-Фараби (870—950), ибн Сины (980—1037), ибн Рушда (1126—1198). Исламская философская мысль развивается на основе синтеза Коранических идей и наследия античного мира (Платона, Аристотеля, учений пифагорейцев, неоплатоников), а также под влиянием буддизма и индуизма. В средние века наблюдается тенденция к сближению калама и фалсафы. Этому способствовали труды аш-Шахрастани (ум. 1153), ал-Газали (ум. 1111), ибн Араби (ум. 1240). Религиозный мистицизм И. связан с учением суфизма, ориентированного на следование “пути”, который открывается стремящемуся к познанию Бога шейхом (учителем). Концепция любви к Богу — центральная и единая для всех братств. Развитие суфизма идет через аскетико-мистический период (ал-Басри, ум. 728); “классический” период 9—10 вв. (ал-Мисри, ум. 860 — учение о “пути” и теософия); ат-Тустари (ум. 896) — экзегетика, теософия, космогония; ал-Халладж

(ум. 922) — “экстатическое” направление. Расцвету суфизма способуют труды ал-Газали, предпринявшего попытку сближения суфизма с традиционалистским И., ас-Сухраварди (ум. 1191), создавшем учение об “озарении” (ал-ширак); Ибн-Араби (ум. 1240), развившем учение о “святости”, “святых” и их Иерархии. К мистической философии И. относятся учение исмаилитов, одного из направлений шиитского И. Исмаилиты опираются на эзотерические доктрины Востока, в частности Индии, на идеи греческого неоплатонизма и придерживаются доктрины “метемпсихоза” (танасух) и “воплощения” (хулул). В новейшее время развитию идей И. способствуют движения шейхов, бабитов и бехаитов (19 в., Персия). Бабиты (основоположник Сейид Али Мухаммад (Баб) и бехаиты (основоположник Мирза Хусейн Али — Беха-Улла) стремятся сплотить человечество вокруг учений, оставленных их Пророками. В лоне ортодоксального ислама с 18 в. развивается движение ваххабитов (по имени основоположника ал-Ваххаба), отвергающее новшества, появившиеся в И. в процессе его исторического развития и стремящееся очистить веру и учение Мухаммеда и вернуться к мединскому прообразу. В 19—20 вв. развиваются реформаторские, фундаменталистские и панисламские тенденции, базирующиеся на исламских ценностях. В странах распространения И. становится основой для активизации национальных движений и воплощения концепций “исламского государства”, подразумевающей воплощение идей И. во всех сферах государственной и религиозной жизни.

В. В. Лобач

ИСОКРАТ (ок. 436—338 до н. э.) — афинский оратор классической эпохи, начинал свою деятельность как логограф (составитель речей для участников судебных разбирательств и процессов). Считается автором более 200 речей, многие из них известны только по цитатам позднейших греческих авторов. Открыл школу ораторского искусства, которая превратилась позже в политический кружок. Взгляды И. и вся его литературная деятельность были пронизаны враждебным отношением к афинской демократии и мечтами о возрождении былого могущества Афин. И. разработал политическую программу спасения Эллады и выступил с ней в своей речи “Панегирик” в 380 до н. э. Главной идеей этой программы было объединение Эллады против варваров (Персии). Предполагается, что эта речь произвела большое впечатление на царя Филлипа II, который и начал готовить завоевательный поход в Персию, а завершил это дело его сын, Александр Македонский.

И. стал идеологом и ритором промакедонской партии в Афинах. Риторическая школа И. стала своеобразным центром изучения теории ораторского искусства: обоснованы приемы ораторского мастерства, создана “периодическая речь”, разработан торжественный стиль, выработаны основные принципы композиции публичной речи (введение, убедительное изложение предмета выступления, опровержение доводов противника и аргументация своих собственных, заключение).

Т. К. Кандричина

ИСТИНА — универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления — с другой. (1) В классической философии оформляются две принципиально альтернативные парадигмы трактовки И. Одна из них основывается на принципе корреспонденции как соответствия знания объективному положению дел предметного мира (Аристотель, Ф. Бэкон, Спиноза, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Фейербах, Ленин и др.), другая — на принципе когеренции как соответствия знания имманентным характеристикам идеальной сферы: содержанию Абсолюта (Платон, Гегель и др.), врожденным когнитивным структурам (Августин, Декарт, кембриджские платоники), самоочевидности рационалистической интуиции (Теофраст), чувственным ощущениями субъекта (Юм), априорным формам мышления (Кант), целевым установкам личности (прагматизм), интерсубъективным конвенциям (А. Пуанкаре) и др. Фундаментальными проблемами в данной сфере выступали в классической философии проблема критерия И., трактовка которого соответствовала принятому определению И. (от эйдотического образца у Платона до Божественной Мудрости у Фомы Аквинского, с одной стороны, и от индивидуального сенсорного опыта у Беркли до общественно-исторической практики у Маркса — с другой); проблема соотношения И. с заблуждением и абсолютной И. с И. относительной (практически универсальной является модель движения к абсолютной И. посредством И. относительных: асимптотического либо финального); а также проблема соотношения фактической и логической И. Может быть зафиксирован также ряд частных проблем, например, проблема соотношения “необходимо истинного” и “случайно истинного” у Лейбница (см. Возможные миры). (2) В неклассической философии происходит своего рода деонтологизация И.: последняя лишается объ-

ективного статуса и мыслится как форма психического состояния личности (Кьеркегор), как ценность, которая “не существует, но значит” (Риккерт и в целом Баденская школа неокантианства), феномен метаязыка формализованных систем (Тарский), спекулятивный идеальный конструкт (Н. Гартман) и др. В контексте философии жизни и философской герменевтики, дистанцирующих объяснение и понимание как взаимно исключающие когнитивные стратегии (см. Понимание, Историзм), феномен И. оказывается принципиально несовместимым с научным номотетическим методом (Гадамер) и реализует себя сугубо в контексте языковой реальности, что практически трансформирует проблему истинности в проблему интерпретации. Параллельным вектором неклассической трактовки И. выступает позитивизм, в контексте которого И. также трактуется как феномен сугубо языкового ряда, конституируясь в контексте проблемы верифицируемости (см. Аналитическая философия, Верификация). (3) В современной философии постмодерна проблема И. является фактически не артикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернизме выступает текст, рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне соотношения с внеязыковой реальностью “означающего” (см. Постмодернизм, Означивание, Трансцендентальное означаемое, Пустой знак). В философском пространстве постмодернизма осуществляется “теоретический сдвиг”, приведший к акцентуации вопроса “о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание” (Фуко). Трактуя познание как предельно удаленное от постулатов классической метафизики (см. Постметафизическое мышление), Фуко обозначает статус И. в качестве своего рода “эффекта” (“эффект И.”), который возникает в результате когнитивного волевого усилия (через процедуру фальсификации): “воля к истине... имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия”. В контексте радикального отказа от презумпции бинаризма, и, в частности, от бинарной оппозиции субъекта и объекта (см. Представление), постмодернизм видит свою программу в отказе от “зеркальной теории познания” (см. Отражение), согласно которой “представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта”, в силу чего для философии классического типа “главными ценностными категориями... являются адекватность, правильность и сама Истина” (Джеймсон). В связи с этим в контексте постмодернистской философии трансформируется понимание когнитивного процесса как такового: по оценке Тулмина, “решающий сдвиг, отделяющий пост-

модернистские науки современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, — происходит в идеях о природе объективности”, заключающейся в переориентации с фигуры “бесстрастной точки зрения индифферентного наблюдателя” к фигуре “взаимодействия участника”. Презумпция И. трансформируется в контексте “постмодернистской чувствительности” в презумпцию “игр истины”: предметом изучения становятся “игры истины сами по себе”, “игры истины в связи с отношениями власти” и “игры истины в отношении индивида к самому себе” (Фуко). Создание “истории И.” мыслится в постмодернизме как создание “такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом “игр И.”, игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, т. е. как то, что может и должно быть помыслено” (Фуко). Моделируемая постмодернизмом реальность (см. Симуляция) программно конституируется “по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных различий” (Бодрийяр). По формулировке Фуко, если познание и “выдает себя за познание И.”, то лишь потому, что “оно производит И. через игру первоначальной — и постоянно возобновляемой — фальсификации, которая устанавливает различие истинного и ложного”. (См. также Метафизика, Логоцентризм, Онто-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика отсутствия.)

М. А. Можейко

ИСТОРИЦИЗМ — стратегия исторического (и — шире — гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры. Складывается на рубеже 19—20 вв. В историко-философской традиции восходит к философской тождества Шеллинга (идея единства исторического бытия и исторического познания) и к неогегельянской трактовке истории как истории мысли. Инспирирован в своем становлении дисциплинарным конституированием социологии, спровоцировавшем всплеск социологического редукционизма в историческом познании (сер. 19 в.), которому И. противопоставил позицию имманентной включенности (“вчувствования”) познающего сознания в процессе истории. Основоположник — Дильтей, выдвинувший проект создания “Критики исторического разума”. Методологическая проясненность оснований исторического познания предполагает, по Дильтею, его радикальное дистанцирование от естественно-научных когнитивных процедур. Предметное различие “наук о природе” и “наук о духе” фундируется представлениями философии жизни,

позволившими Дильтею сформулировать базовый для его концепции тезис — “человек не имеет истории, он сам есть история”. Следовательно, целью философии как “науки о духе” является понимание жизни, исходя из нее самой. Понимание противопоставлено у Дильтея объяснению как рассудочному конструированию теоретических схем “по поводу жизни” — извне. Прообразом типовой познавательной процедуры выступает у Дильтея интроспекция с характерным для нее “взглядом изнутри”, предполагающим полную идентификацию субъекта с объектом, когда разграничение их может быть лишь чисто функциональным. Оба фундаментальных вектора понимания (как исторический вектор понимания событий прошлого, так и коммуникативный вектор понимания настоящего) равно основываются на процедуре “вживания”, “вчувствования”, “сопереживания” со стороны познающего сознания: уловить исходный импульс поступка коммуникативного партнера столь же сложно, как уловить аромат реконструируемой эпохи для историка. Как в том, так и в другом случае имеет место уникальная, неповторимая ситуация, принципиально единичное событие, не “объясняемое” исходя из общих принципов: объяснить, т. е. “подвести под общее” (“дворцовый переворот”, “гражданская война” и т. п. или “предательство”, “самопожертвование” и т. п.) — не более, чем наклеить ярлык, абсолютно внешний по отношению к внутреннему содержанию события. “Объяснить” значит для Дильтея рассмотреть ситуацию как вне- и рядоположенную, “данную” субъекту в ее объективности и открытости для аналитической вивисекции. Понять другого (как в коммуникативном, так и в историческом контекстах) — значит увидеть ситуацию его глазами, мыслить, как он, — не судить событие другой “жизни” (эпохи или личности) исходя из привнесенных, неимманентных критериев, принадлежащих “жизни” познающего. Особое значение приобретает в концепции Дильтея проблема понимания текста как письменно фиксированного проявления жизни, в силу чего Дильтей сыграл значительную роль в становлении современного философской герменевтики и разворачивании герменевтической традиции в целом. Постдильтеевское развитие И. реализуется по четырем направлениям: 1) неокантианское направление, представленное гносеолого-методологическим анализом специфики познавательных процедур исторического познания в рамках Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт); 2) культурно-герменевтическое направление (направление “культурно-исторической монадалогии” Шпенглера и Тойнби); 3) неогегельянское направление, представленное философией “тождества исторического бытия и исторического сознания”

(Кроче, Джентиле, Коллингвуд); 4) современное лингво-аналитическое направление “мета-исторического анализа” (Ингарден). Важным сдвигом в осмыслении проблематики И. явилась предложенная в рамках неокантианского направления новая интерпретация понимания, основания на введении в методологический анализ понятия ценности. Аксиологический методологизм Баденской школы основывается на видении истории как процесса осознания и воплощения ценностей. Поскольку каждое единичное событие, рассмотренное как в индивидуально-личностной, так и в исторической проекциях, соотносено с определенной аксиологической системой и продиктовано ценностным выбором, постольку понять его — значит адекватно реконструировать предшествующий ему ценностный выбор, правильно “соотнести его с ценностью”, что, в конечном итоге, не дает ответа на вопрос, почему он был сделан именно тем или другим способом (т. е. феномен “индивидуальной свободы” постигается не финально исчерпывающим образом, но лишь посредством асимптотического приближения к нему). Принципиальная единичность, неповторимость индивидуального поступка или исторического события, их фундаментальное соотношение с уникальным в каждом конкретном случае набором ценностей делает эту индивидуальность непостижимой через объективную общую форму, закономерную всеобщность и т. п. Парадигмальной установкой исторического познания, по Виндельбанду, должна стать методологическая ориентация на единичность, вне которой не схватывается индивидуальное “лицо”, самость события. Ибо эта самость определяется не его принадлежностью к множеству сходных явлений (тем, что роднит его с другими событиями, дела похожим на них), но напротив — именно его неповторимыми чертами, делающими его “похожим” на самого (и только) себя. В этой связи Виндельбанд в качестве критериальной матрицы разделения культурно-исторического (гуманитарного) и естественно-научного познания предлагает не предметный (дильтеевский), но методологический подход: если естествознание руководствуется в своей когнитивной практике номотетическим методом (греч. *nomotetike* — законодательное искусство), реализация которого завершается формулировкой всеобщего закона, охватывающего своим действием всю сферу схожих, но не тождественных феноменов, чья нетождественность и уникальность в рамках такого подхода не фиксируется, то для гуманитарного познания такой подход невозможен. Применение номотетического метода упускает из виду принципиальную несоизмеримость единичного явления с общим законом, неизменно упрощая видения мира и исключая из сферы рассмот-

рения самое важное (индивидуализирующее) в изучаемом материале, в то время как только и именно оно и существенно для исторического познания, ибо составляет его предмет. В качестве базового метода гуманитарных наук Виндельбанд предлагает идиографический (греч. *idio* — особенный и *grapho* — пишу), нацеленный как раз на фиксацию индивидуальных различий, представляющих для историка то ценное, что позволяет ему зафиксировать “нечто, невыразимое в общих понятиях”, а именно — неповторимую специфичность события. Такая индивидуация, имплицитно предполагающая установление “отношения к ценности”, позволяет придать историческому познанию форму непосредственного переживания материала. Углубляя и специфицируя дифференциацию гуманитарного и исторического познания, Риккерт исследует механизмы образования понятий как в той, так и в другой области, показав их принципиальную альтернативность. Ориентируясь на номотетику, естествознание культивирует “генерализирующий” способ образования понятий” (повторяющихся, подпадающих под категорию всеобщего) аспектов и признаков элементов множества. Обобщающий пафос естествознания зиждется на принципе абстрагирования от “несущественного”, т. е. единичного — и фактически — специфицирующего (что реально дает историку подведение разнородных феноменов войны Алой и Белой Розы, противостояния Гвельфов и Гиббелинов, борьбы красноармейцев с белогвардейцами и т. д. — под общее определение гражданской войны?). По Риккерт, такой подход, естественный для “наук о природе”, в гуманитарном познании неадекватен, ибо — помимо сказанного — исключает из когнитивного поля аксиологический аспект событий и редуцирует сложность истории как комплекса уникальных событий к линейному повторению типовых ситуаций. Историк не обобщает, но индивидуализирует и устанавливает отношение к ценности. В связи с этим для гуманитарного познания адекватным является “индивидуализирующий” способ образования понятий”, предлагающий концентрацию внимания не на повторяющихся, а — напротив — на неповторимых признаках: из многообразия характеристик выбираются уникальные и специфицирующие моменты, позволяющие если не исчерпывающе познать индивидуально артикулированное событие, то хотя бы асимптотически приблизиться к “определению индивидуальности”. Центральной болевой точкой И., наиболее выпукло проявившейся в аксиологической методологии Баденской школы, выступает проблема интересубъективности результата ис-

торического познания: продукт “вчувствования”, “вживания”, “сопереживания”, став внутренним состоянием познававшего, не может быть исчерпывающе адекватно воплощен в объективированный текст, требуя для своего понимания такой же операции “вживания”, “вчувствования”. Именно в этом направлении И. испытал серьезную критику со стороны такого направления, как социальный реализм, основанный на культивации таких базовых когнитивных процедур, которые обеспечили бы аналитическое исследование “социальной реальности” как объективно данной субъекту. В эволюции И. могут быть обнаружены как векторы сознательной культивации описанной асимптотичности исторического познания и его неинтерсубъективности, так и векторы попыток их преодоления. К первому направлению может быть отнесена теория “культурно-исторической монадологии”, вырастающее из критики концепции всемирной истории, фундированной идеями панлогизма и евроцентризма. Шпенглер моделирует культурно-исторический процесс как параллелизм развития принципиально непересекающихся культурных целостностей (культур), чье единство задается отнюдь не единством мировой истории, но лишь общностью их как “проявлений жизни”. Аналогично Тойнби моделирует исторический процесс как цивилизационное развитие социальных организмов, осуществляющееся по схеме: “вызов” исторической ситуации — цивилизационный “ответ”, что приводит его к признанию уникальности жизненного пути каждой цивилизации. Динамика культур рассматривается в рамках данного направления с позиций не номотетики, но идиографии, и значимым для характеристики культуры полагается не то, что роднит ее с другими (т. е. принадлежность к “проявлению жизни”), а то, что отличает, причем в качестве неповторимо специфичного рассматривается весь аксиологический строй и семантический тезаурус культуры. Даже при одновременном сосуществовании культур параллелизм остается только и именно параллелизмом: культуры не общаются между собой и никакое взаимодействие традиций невозможно, ибо предполагает взаимное понимание. Постигение культуры возможно лишь изнутри, и необходимым условием этого постижения выступает органичная принадлежность к ней, азначительная социализированность в ее контексте. Для историка же единственным адекватным познавательным приемом является индивидуализирующий метод “морфологического анализа”, центрирующийся вокруг стилистического единства форм, задающего неповторимую “физиогномику” каждой культуры.

В противоположность этому, неогегельянское направление развития И. ставит своей задачей преодоление в историческом познании крайностей как закона, т. е. абстрактно всеобщего, так и факта, т. е. иррационально единичного (Коллингвуд). По формулировке Кроче, единственной реальностью является разворачивание в бесконечном историческом процессе бесконечного содержания духа. С этой точки зрения, “всякая история есть современная история”, ибо в бесконечности нет различия между возможностью и действительностью, и прошлое актуализируется только в настоящем и усиливается настоящим. Это означает, что каждая “современность” по-своему моделирует историю, исходя из своей аксиологической парадигмы, снимая саму проблему противоречия единичного и всеобщего. Аналогично в концепции Джентиле единственной реальностью и единственной конкретностью выступает сам субъект, понятый как “мыслящее мышление”, объективирующее бесконечное множество своих содержаний, но само остающееся фундаментально необъективируемым. В этом контексте любая объективная реальность (равно как и объект) есть не более как иллюзия, ибо любая объективность изначально имманентна сознанию как его содержание: “Бог внутри человека”, “государство внутри, а не между людьми” и т. п. Так же и в концепции Коллингвуда всякая внешняя по отношению к субъекту реальность понимается как “воображаемая”: воображение характеризует интуитивный момент сознания, предполагающий внеположенность реальности субъекту, в то время как феномены реальности есть результат опредмечивания абстракции (“феноменология ошибок”). В силу этого “картина прошлого” историка имеет своей целью окончательное (после — поступательно — художественного образа, религиозного символа и картины мира естествоиспытателя) освобождение сознания от опредмечивающей интуиции как интенции ко внеположенности. Исторический процесс совпадает в этом случае с процессуальностью сознания историка (“методологический индивидуализм” взамен объективного “натурализма”), и единственной подлинной реальностью выступает историческое бытие исторического сознания, замкнутых друг на друга в тотальном тождестве. Следует отметить, что историко-философская традиция в лице М. Вебера и поствеберовской понимающей социологии демонстрирует попытку синтетического соединения сильных сторон как И. (тонкое немодернизующее понимание исторического материала с учетом его аксиологического измерения), так и социального реализма (объяснительный потенциал и модельность интерсубъективного результата). М. Вебер, зафиксировав историко-культурную и мировоззренческую нагруженность

любого — в том числе и исторического — познания, полагает, что признание невозможности элиминировать мировоззренческие, а значит, оценочные и, возможно, предвзятые установки из познавательного процесса оставляет исследователю лишь единственный выход: учет их деформирующего присутствия, исследование механизмов социокультурной детерминации исторического познания. Отдать себе отчет в упрощающем схематизме и редуцирующем характере любой модели — не значит для М. Вебера отказаться от моделирования исторического процесса. Предложенный им (очень мужественный, достойный и честный) путь — строить объяснительные модели исторического процесса в духе социального реализма, как если бы они были возможны (альтернатива означает для историка отказ от притязаний на объективированный научный результат). Однако построение генерирующего “идеального типа” того или иного социального процесса есть необходимый, но никак не достаточный этап исторического познания: за ним должно последовать исследование тех индивидуализирующих моментов, где материал не укладывается в схему, разрывая ее интегрирующую замкнутость. Такая процедура авторского разрушения созданной модели не позволяет ни уклониться от попыток предложить позитивное историческое знание как интерсубъективное, ни оценить его как финально адекватную онтологизацию. Понимающая социология (Зиммель, А. Фирксандт, У. А. Томас, Знанецкий, Т. Литт, Р. Макайвер, Шюц и др.), основываясь на веберовской интерпретации действия и социального действия как связанных с пониманием (“смысловые связи поведения”, когда действующей субъект и адресат действия связывают с этим действием определенный смысл) и на хайдеггеровской концепции понимания как способа бытия человека в мире, предполагает открытие общества “внутреннему чувству” человека, видя в понимании как предмет, так и метод социологического познания. Таким образом, понимающая социология в сфере онтологической может быть идентифицирована с социальным реализмом, а в методологической тяготеет к И. В современной философии истории острота противостояния истористической и социально-реалистической установок значительно смягчена. В рамках аналитической философии она проявляется как проблема соотношения описания и объяснения в историческом познании. “Мета-исторический анализ” ориентирован, прежде всего, на работу с историческим текстом именно как с текстом: историческое познание выступает как своего рода литературный жанр (“историческое повествование”), и именно интеллектуальное усилие историка центрирует текст, “внося фавулу” в аморфный материал фак-

тической событийности (Р. Ингарден). В этой системе отсчета проблема статуса социальной реальности (“текстовой референции”) встает только в качестве семантического содержания текста. (См. также Идиографизм.)

М. А. Можейко

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) — парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом. В основе И. М. лежит методологическая процедура апплицирования диалектической схемы развития по Гегелю на тенденции развития социально-экономической структуры человеческого общества. И. М. объясняет внутренние взаимосвязи общественной структуры по универсальной системообразующей формуле: “Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание”. По Энгельсу, общественное развитие и его закономерности задаются (с некоторыми оговорками) материальными условиями жизни людей. Амбиции теоретиков и апологетов И. М. на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин 20 в. — новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся И. М., наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьезные сомнения европейских интеллектуалов в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и “души” И. М.) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка. (См. также Маркс, Ленин, Диалектический материализм, Марксизм-ленинизм, Ленинизм, Энгельс, Общественно-экономическая формация, Общественный прогресс, Социальное насилие, Сталин, Историзм, Социализм, Коммунизм, Общество, Материализм.)

А. А. Грицанов

ИСТОРИЯ — движение общества во времени, предмет изучения историографии и философии И. Непосредственно И. предстает как прошлое человеческого общества, ретроспективное освоение которого (признание его как своей собственной И.) открывает человеку исторический характер современности. Современность непрерывно вырастает из прошлого и, выполняя свою историческую миссию, сама уходит в прошлое. Динамическое единство прошлого и настоящего раскрывает И. как свершение или осуществление некоторой цели (“прогресса цивилизации”, “социальной справедливости”, “освобождения человека” и т. п.). И. образует наполняющий время смысл; от абстрактного календарного времени, служащего средством датирования или измерения длительности процессов, историческое время отличается содержательной определенностью. Оно может быть то более, то менее насыщенным историческими событиями, может течь то медленнее, то быстрее — в зависимости от темы исторических трансформаций, оно может быть временем героев, временем несбывшихся надежд или вовсе историческим безвременьем. Индивид погружен в И. и реализует себя как человека, соотнося свое социальное поведение с глубинным течением И. Сравнительный анализ различных культур обнаруживает разнообразие представлений об И. В частности, если в обществах, заряженных на прогресс, историческое время понимается как текущее из прошлого через настоящее в будущее, то в историческом сознании традиционных обществ прошлое находится впереди настоящего — как образец, к которому надлежит максимально приблизиться. Более того, обнаруживается, что сама идея И. свойственна лишь цивилизованным обществам, появившимся впервые в 4 тысячелетии до н. э.; в архаических (первобытных) обществах господствует мифологическое, а не историческое сознание. Поэтому архаические общества могут быть в известном смысле определены как доисторические — не имеющие реального опыта И. Идея линейной И. впервые оформляется в античной культуре. Важнейшей предпосылкой привычки для нас представлений об И. явилось христианство, в центре внимания которого находятся не природные процессы, а определенным образом понятая человеческая И. — И. спасения. Структурируя историческое время последовательно уникальных событий (сотворение мира и человека, грехопадение первых людей, первое пришествие Христа и его искупительная жертва, открывшая человеку возможность спасения, грядущие конец света и Страшный суд), христианство сформировало представление о линейной направленности и необратимости И., преодолев тем самым циклизм в восприятии времени, свойственный язычеству. Христианство, являясь мировой религией, обращенной к “человеку вообще”, заложило осно-

вы трактовки И. как единого в своей сущности всемирно-исторического процесса. В новоевропейской культуре историческое сознание получило интенсивное развитие в конце 18—19 вв. “Столетие историков” — 19 в. характеризуется настоящим культом И. В условиях падения влияния традиционных форм религии было осуществлено своеобразное обожествление И. Предполагалось, что ход И. обладает высшей целесообразностью, “в конечном счете” окупает все жертвы и каждому воздает по заслугам. Единственное, о чем должен заботиться человек, коль скоро он претендует на участие в И., это — “не отстать от прогресса”. Катастрофизм реального исторического опыта сильно подорвал наивно прогрессистскую веру в гарантированность и провиденциальную разумность И. Разбожествление И. совершалось по-разному. Наиболее раннюю версию, восходящую еще к середине 19 в., представляет собой марксизм: И. не есть некое богосозмерное разумное начало, преследующее “высшие” цели, И. создает сам человек, занятый удовлетворением своих материальных потребностей. Историческое событие образуется пересечением множества индивидуальных действий, столкновением частных интересов, и это случайностью, которая служит проявлением исторической необходимости — объективной эволюции общественного производства. Акцент на анализе материально-экономических процессов демистифицировал идею И., однако вера в непреложную историческую необходимость обернулась мессианством и небывалой жестокостью людей, якобы познавших “объективные законы общественного развития” и выступивших вершителями “суда И.”. Другой вариант реакции на разбожествление И. представляет собой весьма популярный в 20 в. неомифологизм. Историческое время, утратившее высшую целесообразность, становится бессмысленно-мучительным для человека. Неомифологизм пытается преодолеть “кошмар И.” посредством актуализации опыта мировосприятия, свойственного архаическим культурам, снимающим линейность исторического времени мифом о вечном возвращении. Однако бегство от идеи И. не приводит к прекращению реальных ее кошмаров и означает фактически уклонение от ответственности за происходящее. Сохранение тезиса об исторической ответственности человека стало возможным, как оказалось, посредством антропологизации И. Исторический процесс лишается какого бы то ни было надчеловеческого смысла, единственный смысл И. — это самореализация человека как свободного существа. Ткань И. образуется творческими отбетами человека на безвыходные

вы трактовки И. как единого в своей сущности всемирно-исторического процесса. В новоевропейской культуре историческое сознание получило интенсивное развитие в конце 18—19 вв. “Столетие историков” — 19 в. характеризуется настоящим культом И. В условиях падения влияния традиционных форм религии было осуществлено своеобразное обожествление И. Предполагалось, что ход И. обладает высшей целесообразностью, “в конечном счете” окупает все жертвы и каждому воздает по заслугам. Единственное, о чем должен заботиться человек, коль скоро он претендует на участие в И., это — “не отстать от прогресса”. Катастрофизм реального исторического опыта сильно подорвал наивно прогрессистскую веру в гарантированность и провиденциальную разумность И. Разбожествление И. совершалось по-разному. Наиболее раннюю версию, восходящую еще к середине 19 в., представляет собой марксизм: И. не есть некое богосозмерное разумное начало, преследующее “высшие” цели, И. создает сам человек, занятый удовлетворением своих материальных потребностей. Историческое событие образуется пересечением множества индивидуальных действий, столкновением частных интересов, и это случайностью, которая служит проявлением исторической необходимости — объективной эволюции общественного производства. Акцент на анализе материально-экономических процессов демистифицировал идею И., однако вера в непреложную историческую необходимость обернулась мессианством и небывалой жестокостью людей, якобы познавших “объективные законы общественного развития” и выступивших вершителями “суда И.”. Другой вариант реакции на разбожествление И. представляет собой весьма популярный в 20 в. неомифологизм. Историческое время, утратившее высшую целесообразность, становится бессмысленно-мучительным для человека. Неомифологизм пытается преодолеть “кошмар И.” посредством актуализации опыта мировосприятия, свойственного архаическим культурам, снимающим линейность исторического времени мифом о вечном возвращении. Однако бегство от идеи И. не приводит к прекращению реальных ее кошмаров и означает фактически уклонение от ответственности за происходящее. Сохранение тезиса об исторической ответственности человека стало возможным, как оказалось, посредством антропологизации И. Исторический процесс лишается какого бы то ни было надчеловеческого смысла, единственный смысл И. — это самореализация человека как свободного существа. Ткань И. образуется творческими отбетами человека на безвыходные

с точки зрения прежнего опыта ситуации. И. не гарантирована человеку, и ход ее не предопределен, И. держится постоянным усилием человека реализовать себя как свободное существо, независимое от внешней обусловленности. Саморазвитие и самоценность человека становятся мерой прогресса как сквозного смысла И. Однако в 20 в. в историческое мышление проникают идеи прерывности и множественности, вообще подрывающие основополагающий тезис о смысловом единстве И. Освоение обширного неевропейского материала выявило скрытый европоцентризм привычного представления об И. как едином всемирно-историческом процессе: смысл И. (неограниченный прогресс) и ее периодизация (Древний мир — Средние века — Новое время) были определены на основе западного исторического сознания и представляют собой его неправомерную универсализацию. Концептуальная модель всемирной И. унифицирует изучаемые общества, тогда как реальный исторический материал свидетельствует в пользу их уникальности и открывает И. как многообразие типов исторического развития. Однако оборотной стороной тезиса об уникальности каждой цивилизации является признание их эквивалентности — они равноценны в силу отсутствия общей шкалы, позволяющей произвести их сравнительную оценку; единый поток И. распадается на множество разнородных локальных И. Тем самым историческое мышление оказывается перед дилеммой: остаться в плену культурного империализма или вообще лишить И. общей смысловой направленности. Выходом из тупика является, по-видимому, пересмысление сущности исторической реальности. Привычная идеология прогресса как смысла И. основана на противопоставлении природы и И., природная среда здесь трактуется как пьедестал социально-исторического развития, средство удовлетворения человеческих потребностей. Глобальный экологический кризис, демонстрируя невозможность безграничного прогресса, выявляет глубокую укорененность человеческой И. в динамике биосферы Земли и по-новому открывает нам единство судьбы всего человечества (перед лицом возможного самоуничтожения). По-видимому, на смену теории “всемирной И.” может прийти концепция “глобальной И.”, основанная на расширенном понимании исторической реальности и сочетании идеи планетарного единства человечества с признанием самобытности локальных социоприродных систем. Причем, глобальная И. — это не столько теоретическая, сколько практическая проблема: человечество должно обрести новый тип историчности, решив две взаимосвязанные задачи:

выработать стратегию коэволюции общества и природы и обрести прочное глобальное единство посредством диалогического взаимодействия различных культурных традиций. Пока это не произошло, идея И. остается одним из самых загадочных и противоречивых продуктов человеческого разума. В трактовке современной философии концепт “И.” неуклонно уступает место теории “постистории”. (См. Постистория, Событийность, Социальная философия, Философия истории, Всемирная история.)

В. Н. Фурс

ИСТОРИЯ ВСЕМИРНАЯ — см. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания. И. Ф. представляет собой теоретическую реконструкцию, интерпретацию и критическое осмысление этого знания, выявление внутренней связи и взаимообусловленности его составляющих, представленных различными философскими течениями, школами и направлениями, а также выявление их социокультурной обусловленности. Будучи специфическим способом философского исследования, имеющим дело с проблемами, не входящими непосредственно в корпус идей философии как таковой, И. Ф. и соответствующие исследования впервые возникают еще в античности, представляя собой критический анализ идей предшествующих философов, органически вплетенный в контекст изложений собственных взглядов и идей. Первыми наиболее глубокими описаниями в русле И. Ф. следует считать произведения Аристотеля, оставившего нам широкую панораму взглядов своих соотечественников. Вслед за ним интересные попытки осмысления философских учений античности представляют собой работы таких мыслителей-скептиков, как Диоген Лаэртий и Секст Эмпирик. Будучи замечательными памятниками литературы тех лет, сочинения этих авторов не являются в то же время хронологически последовательным, а тем более систематическим изложением И. Ф. Так, книга Диогена Лаэртия “О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов” оказывается перегруженной множеством не относящихся к делу биографий, античными анекдотами и многочисленными отклонениями от основной темы. Однако, несмотря на все это, она погружает читателя в реалии античной жизни и быта, знакомит с разнообразными и яркими личностями, четко передавая саму атмосферу и дух тогдашнего стиля философствования. В эпоху средневековья исследования в области И. Ф. становятся частью комментаторской и интерпретационной работы с текстом, в процессе которой реконструировались основ-

ные идеи философов-предшественников, главным образом Отцов Церкви, а позднее — трудов Платона, Аристотеля и др., в полемике с которыми выдвигались порой и достаточно оригинальные положения. В строгом смысле слова собственно историко-философские сочинения появляются значительно позже с целью реализовать потребность в соответствующей литературе для тех систематических учебных курсов, которые постепенно начинают читать в большинстве западноевропейских университетов. Однако и они отличались излишней описательностью и не представляли собой, строго говоря, систематически-целостного, концептуального рассмотрения историко-философского процесса. Принято полагать, что существеннейшей точкой роста историко-философского знания стало появление гегелевских “Лекций по истории философии”, ознаменовавших становление И. Ф. как конституированной теоретической дисциплины. Для понимания гегелевской И. Ф. важное значение имеет его программа построения всей системы философии. Согласно Гегелю, вне такой системы невозможно вообще подлинное постижение исторического движения философии как “форме науки”, поступательное ее движение к той цели, когда она могла бы стать не любовью к знанию, а “действительным знанием”. Вне такого рода системы, в которой И. Ф. становится логически завершающей ее частью, философская мысль, согласно Гегелю, предстает лишь как внешняя история мнений, галерея нелепиц и заблуждений. Именно таким образом она и постигалась до сих пор, т. е. историографически. Гегель считал, что И. Ф. — есть дело самой философии; только путем изучения ее истории можно “быть введенным в самое эту науку”. И. Ф. — это история восхождения мысли к самой себе и тем самым нахождение самой себя, а поскольку философия есть движение духа к самосознанию, его саморазвитие к абсолютному знанию, постольку философия и И. Ф. для Гегеля оказываются тождественными. Именно поэтому И. Ф. и становится возможной только как теория, которая не включает в свое содержание и состав личность, индивидуальные черты того или иного мыслителя. К числу главных идей концепции Гегеля можно отнести следующие: 1) историко-философский процесс он рассматривает как закономерное, поступательное развитие, в котором все философские системы оказываются необходимым внутренним образом связаны между собой, так как каждая из них являет собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении к абсолютной истине; 2) каждую философскую систему Гегель рассматривает как самосознание исторически конкретной эпохи;

существует, таким образом, непосредственная связь между философией и историческими условиями, государством, культурой, искусством и т. д. Именно они и определяют ее основное содержание и значение; но исторические условия меняются — значит меняется и философия, к которой, следовательно, надо подходить исторически; 3) философские системы прошлого, однако, не опровергаются и не предаются забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя рациональные моменты предшествующих учений, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. Развитие, таким образом, осуществляется на основе преемственности. Считая философию (и И. Ф.) постоянно развивающейся системой, Гегель обращает вектор этого развития исключительно в прошлое, не распространяя принцип развития на свою собственную систему взглядов, рассматриваемую им в качестве заключительного звена мировой цепи, вобравшей в себя все моменты философской истины, ранее выступавшие обособленно и даже находясь в противоречии друг к другу. И. Ф. в собственном смысле слова Гегель начинает лишь с Запада, где, по его словам, впервые “взошла свобода самосознания”, исключая, таким образом, мысль Востока из этого процесса развития. Но и в самой западной его ветви акцентируются главным образом две ее “эпохи” — греческая и германская. Судьба послегегелевской философии определялась по преимуществу тем, что гегельянство постепенно сдавало одну за другой свои позиции. Однако в области историко-философских исследований идеи Гегеля оказались наиболее притягательными и потому более долговечными. Обозначенные им перспективы по превращению этой науки в единую, цельную и строгую систему знаний, позволили сохранить доминирующее положение его концепции вплоть до начала 20 в. С середины 19 в. и до начала последующего столетия гегелевская идея о необходимости и разумности преемственной смены философских систем, а также его мысль о прогрессивном развитии философской мысли, постигающей истину в своей собственной истории, сыграли большую роль в реальном становлении И. Ф.; более того, они способствовали широкому распространению в академических кругах интереса к историко-философским исследованиям. Труды Фейербаха, Э. Эрзмана, Э. Целлера, Фишера, Ф. Ланге, Виндельбанда и др. являют собой пример чрезвычайно интенсивной работы в данной отрасли философского знания. Многие мыслители того времени были убеждены в том, что этот исторический интерес должен быть объяснен не в последнюю очередь и той ситуацией, которая сложилась в развитии философии последней трети 19 в.

Так, по словам Виндельбанда, это была тупиковая ситуация, в которой от философии остались только ее история и историческая ценность. Господство позитивизма, вульгарного материализма, психологизма и т. п. выдвинуло на первый план лишь “историческое изучение человеческого духа”. К последней трети 19 в. И. Ф. постепенно превращается в специальный, самостоятельный раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем. Все это требовало критического переосмысления множества новых исторических и другого рода фактов и факторов, оказывающих влияние на формирование философских учений; отказа от исключительно спекулятивного конструирования И. Ф.; производного истолкования тех или иных философских течений с целью достижения целостности умозрительной концепции. Не отвергая в целом ряд основополагающих гегелевских принципов, его ученики — Эрзман, Целлер и Фишер — концентрируют свои усилия на освоении новой фактологии, пытаясь максимально строго в композиционном отношении расположить этот богатый материал, не забывая при этом отчетливо выявлять и общие тенденции развития философии. Наиболее интересных результатов на этом пути добились Целлер и Фишер, опубликовавшие фундаментальные труды по истории как древней, так и новой философии, на которых воспитывалось несколько поколений европейских философов. В конце 19 — начале 20 вв. выходит в свет ряд фундаментальных работ Виндельбанда, двухтомная “История философии” которого явилась оригинальным освещением процесса развития философской мысли от Декарта до Гербарта. Уделив наибольшее внимание становлению философской мысли в эпоху Нового времени, Виндельбанд показал глубокую связь этого процесса с духовно-культурным развитием общества; выявил взаимоотношения и взаимовлияния между самыми различными областями человеческой культуры. Таким образом, философия перестала казаться умозрительной, спекулятивной и оторванной от жизни, демонстрируя свою тесную связь с наукой и искусством, религией и политикой и др. сферами общественной жизни. Помимо “Истории древней философии” им был подготовлен еще и общий курс истории философии, охватывающий все ее эпохи и периоды, озаглавленный “Учебник истории философии” (1912). В этой работе он резко изменил свой обычный метод исторического изложения философского процесса, отказавшись от преимущественно хронологического описания и использования обилия биографических данных, акцентировав культурологический подход к рассмотрению И. Ф. Последняя предстала здесь в качестве единого, целостного процесса, обусловленно-

го сверхэмпирическими, общезначимыми ценностями; процесса, в ходе которого европейское человечество запечатлело в научных понятиях “свое мирозерцание и миропонимание”. Будучи глубоко концептуальным изложением историко-философского процесса, представленного с точки зрения его основных проблем и понятий, теоретическая модель Виндельбанда не игнорировала и фактической стороны дела, аккумулируя множество реальных исторических данных, органически укладываящихся в общую канву философского развития. Традиции рационалистических идеалистических концепций И. Ф. в первой трети 20 в. были продолжены Н. Гартманом, попытавшимся спасти целостное видение философии путем устранения наиболее одиозных “приемов панлогизирования, приводящих к мистификации реальных процессов”. В итоге он осуществил своеобразный синтез гегельянства с кантианством и неокантианством в русле идей разработанной им “критической онтологии”, представив И. Ф. как прогрессирующий ряд человеческих решений системы вечных философских проблем. При этом единство историко-философского процесса виделось ему в общности проблем для философии как таковой. Наряду с образцами академического историко-философского анализа в философии 20 в. можно встретить и варианты весьма нетрадиционных истолкований мысли прошлого, отличающихся к тому же достаточно радикальными обобщениями. Речь идет об отказе от простого выявления интенции того или иного мыслителя и подчинении историко-философской работы проблемной интерпретации. В западной же И. Ф. принципиально новый поворот исследованиям был задан в конце 19 — начале 20 вв. Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого оказал еще в конце 19 в. Дильтей, утверждавший, что И. Ф. следует вообще понимать как своего рода анархию философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни — иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью. У Дильтея, в неокантианстве, в феноменологии Гуссерля и др. возникает историко-философский анализ новой формы, когда все оценки предшествующей философской традиции оказываются определенными предпосылками, принятыми “новойшей” философской мыслью. В этом же направлении формируется и модель И. Ф. Хайдеггера, призывающего “продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в про-

шлом, а думая о современности". Исследования по И. Ф. Хайдеггера оказываются органически подчинены его главной философской задаче — прояснению вопроса о Бытии, которое, как он считал, было предано забвению всей предшествующей метафизической традицией Запада, отодвинувшей его в своих истолкованиях сущего на второй план, поэтому любое обращение мыслителя к этой традиции ставит своей целью отнюдь не попытку ее ретрансляции или реконструкции, а поиск доступа к самому Бытию, того, что скрывается за собой эта традиция. Стремясь преодолеть сложившийся веками в Западной Европе метафизический способ мышления, выявить единую логику Бытия, постоянно выступавшего в образе сущего, Хайдеггер ставит на первый план всех своих исследований экспликацию онтологической проблематики. Таким образом, вся его историко-философская работа может быть понята исключительно при условии соотношения ее с общими целями и задачами его философствования. Вслед за Хайдеггером новейшая западная философия демонстрирует программную волю и свободу в обращении с историко-философским материалом, стремление дистанцироваться в своем интеллектуальном развитии от самих основ классического философствования. Единственное, что связывает новейших философов с традицией — это то, что мыслители прошлого становятся темой их собственных интеллектуальных изысков (Деррида, Делёз и др., например, создают ряд вымышленных имен с целью показать отсутствие в И. Ф. вечных или "сквозных" тем и, более того, фиксированного мета словаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса). Господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда аутентичное содержание каждого учения является собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения. Тем самым обосновывается плюрализм в интерпретации историко-философского процесса и устраняется то возможное общефилософское пространство, в котором могли бы быть соотносимы позиции различных мыслителей, ставится под сомнение как наличие "вечных" вопросов в И. Ф., так и сама возможность осмысленного диалога между философами.

Т. Г. Румянцева

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. *itera* — другой) — понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой; повторяемость "вообще"; повторяемости, безотносительной и безучастной к присутствию/отсутствию повторяемого. В традиционной метафизике повторение постулировалось как имманентно и атрибутивно предполагающее тождественность и самоидентичность повторяемого, фундированное аксиомой тождественности и самоидентичности присутствия (см. *Differance*, След). И. как единое означающее содержит в себе (в традиционной для Деррида мыслительной стилистике) два конфликтующих смысла и значения: а) И. как возможности собственно повторения, б) И. как условие возможности иной процедуры — неадекватного, мутационного (в самом широком мыслимом диапазоне пределов) повторения или альтерации. Тем самым И. у Деррида выступает как исходное, предданное, предмыслимое основание повторения. По мнению Деррида, тождественность и самоидентичность вещи, явления или понятия, по определению, предзадают включенность в его структуру параметра (горизонта) завершенности его бытия как присутствия (т. е. его смерти). Поскольку (вне рамок парадигм элтеризма и религии) последняя исключает какую бы то ни было перспективную объективацию, любой сопряженный или соответствующий знак оказывается в состоянии репродуцировать данную завершенность в ее отсутствию, таким образом, в свою очередь, имитируя и собственную конечность. Одновременно, согласно догматам традиционной метафизики, цельность понятия или явления предполагает возможность бесконечного его воспроизведения (повторения). В связи с этим, по Деррида, в той мере, в какой во всех таких ситуациях правомерно полагать "первородную" самоидентичную сущность — исходно отсутствующей, повторение может мыслиться повторением того, что никогда не имело места. (Но: повторение иногда и повторяет повторение.) По мысли Деррида, в тех случаях, когда самоидентичная сущность отсутствует, каждое повторение оказывается "иным" по сравнению со своим предшествующим. Повторяющееся единство вещи, понятия или явления одновременно повторяет "отсутствие", замещая его место, в результате всякий раз оказываясь "другим". Деррида в этом контексте настаивает на принципиальной возможности значающего присутствия "другого" в структуре понятия, вещи или явления ("свое иное" у Гегеля). И. также оказывается обуславливающей и еще одну потенциально мыслимую структурную возможность: отсутствие самого повторяемого. В этом случае, по Деррида, повторение, повторяя, "отчуждается", становясь

"другим" и дислоцируясь в "другом" месте. Эпистемологическим следствием данной концептуальной схемы выступает дальнейшее постижение и конкретизация механизмов осуществления такой мыслительной операции, как идеализация. Согласно каноническим схемам, идеальное (независимо от воздействия эмпирических актов и событий, которые пытаются деформировать его) способно к бесконечному повторению, оставаясь при этом самоидентичным. Фундирована такая возможность допущением осуществимости бесконечного числа актов повторения. По мысли Деррида, И. является условием возможности и невозможности самоидентичности идеального, конституируя, с одной стороны, то "минимальное тождество", которое и подразумевается идеальным по отношению к "эмпирии", и в то же время ставя под сомнение тождество и этого "минимального тождества". В таком контексте, поскольку И. является условием возможности и невозможности "минимального тождества" повторяемого, подрываемого возможностью повторения, она выступает также условием возможности "дубликации": вещь, понятие или явление, согласно Деррида, всегда предполагает в своей структуре актуальный потенциал удвоения. С точки зрения Деррида, И. позволительно толковать как систематизирующий термин, сопряженный со всем понятийным комплексом так называемых "неразрешимостей", ибо она также может интерпретироваться как: а) иное обозначение *differance*, предполагающего структурную возможность пространственно-временной смысловой различности присутствия; б) иное обозначение дополнительности — в той степени, в которой последняя суть пространство повторения-замещения отсутствия; в) иное обозначение следа, поскольку "самостирание" последнего осуществимо именно как результат возможности повторения. Актуализируя и артикулируя эвристический потенциал осмысления проблемы "бесконечного в границах конечного", концепт И. у Деррида одновременно демонстрирует осуществимость вынесения соответствующих мыслительных операций "за скобки" полагавшегося ранее абсолютным интервала "конечность — бесконечность".

А. А. Грицанов

ИУДАИЗМ — национальная религия евреев; первый в истории мировой культуры прецедент теизма и монотеистической веры. Генетически связан с западно-семитской, а также египетской и шумеро-аккадской мифологией, зороастризмом и — позднее — гностицизмом. В истории И. могут быть выделены такие периоды, как библейский, талмудический, раввинистический и реформационный. Если исходно (конец 2 тысячелетия до н. э.) воззрения И. центри-

ровались вокруг мифологием ваалов — покровителей природных объектов, то содержательные трансформации внутри И. приводят к вырезанию внутри него монотеистических воззрений: в 11 в. до н. э. в И. оформляется монолатрия (Яхве семантически и аксиологически выделяется из пантеона как акцентированное Божество); после реформы, осуществленной в 622 до н. э. царем Иосией, И. конституируется в качестве монотеизма как такового. К священным книгам И. относятся три группы книг: Тора, Невиим (Пророки), Ктувим (Писание), вместе составляющие Танах. Центральной среди названных книг является Тора, именуемая также Хумаш (ивритск. *hamesh* — пять) — от пяти книг, составляющих Тору: Брейшит, Шмот, Ваикра, Бемидбар и Дварим (которым в христианстве соответствуют Бытие, Исход, Лёвitic, Числа и Второзаконие). Постбиблейский этап развития И. представлен в текстах мидрашей и талмудической литературе. Талмуд оформляется на основании интерпретаций Торы (ивритск. *talmud* — обучение), и если тексты Танаха являются основой вероучения И., то Талмуд регулирует практику культа и сферы социальных отношений (от гражданских до бытовых). Мистическая ветвь И. представлена Каббалой и хасидизмом (см. Мистика, Каббала). Танах оценивается в И. как откровение, и ключевой фигурой в этом контексте является фигура Моше. Согласно библейскому толкованию, Моше родился во время египетского плена, когда фараон приказал утопить всех еврейских младенцев мужского пола, и мать Моше Йохевед спасла сына, положив его в корзину и путив плыть по течению Нила. По иронии судьбы плачущего младенца извлекла из воды и усыновила дочь фараона (Шмот, 2: 1—10). Будучи поборником праведности, Моше регулярно вступает за обиженных и слабых. И именно он оказывается избранныком Божьим: Бог показывает ему в виде горящего и несгорающего куста (ставшего со времен Торы символом выживаемости евреев, гонимых врагами), дабы передать ему завет идти к фараону с требованием “отпусти народ мой” (Шмот, 7: 16). Фараон ответил отказом, за что Бог послал на его землю “десять казней Египетских”, включая гибель первенцев. Фараон, сам будучи первенцем, отпустил евреев, однако послал за ними погоню, настигшую их у Красного моря. Посланный Богом восточный ветер чудесным образом раздвигает воды Красного моря, открыв для евреев дорогу, и смыкает их за ними, обрушив на преследователей. Согласно Торе, истинной целью исхода является не просто освобождение евреев из плена, но дарование им свободы как возможности служить Богу (“отпусти народ мой, дабы послужил мне в пустыне!” — Шмот, 7: 16). Согласно традиции, Тора диктуется

Моше Богом на горе Синай, а десять заповедей (“асерет хадиброт”) возвещаются всему народу в непосредственном явлении Божьем: “1. Я — господь, Бог твой, который вывел тебя из тьмы египетской, из дома рабства. 2. Да не будет у тебя других Богов сверх меня. 3. Не произноси имени Господа, Бога твоего попусту. 4. Помни день субботний, чтобы святить его. 5. Чтите отца своего и мать свою. 6. Не убивай. 7. Не прелюбодействуй. 8. Не кради. 9. Не отзывайся о ближнем твоём свидетельством ложным. 10. Не домогайся дома ближнего твоего, не домогайся и жены ближнего твоего, ничего, что у ближнего твоего” (Шмот, 20: 2—14). В этом контексте мотив исхода обретает метафорическую сакральную семантику выхода человека за рамки обыденного земного существования в сферу духа (не случайно в аллегорической системе Каббалы Египет является символом тела). Именно в наполнении пустыни, т. е. в разрешении единственности Бога, свидетельствовании своей преданности ему как свидетельстве его бытия (“вы мои свидетели, и я Бог” — Шмот, 43, 12) и служении ему (“хождении пред Богом”) и заключается сакральная цель и сокровенный смысл исхода. “Завет” Бога иудеям обозначается словом “брит” (ивритск. *brit* — договор), что фиксирует своего рода соглашение между людьми и Богом, предполагающее взаимные личные обязательства: со стороны Бога — покровительство, со стороны иудеев — верность Богу в миру, в контексте чего малочисленность и гонимое племя должна была послужить гарантом отнесения успеха миссии за счет истинности учения, а не социального статуса его носителей (ср. изначальные, не предполагавшие договора и личного соглашения покровительства топосов и этносов со стороны богов в мифологии: Афина — Афиня, афиня и греков в целом, Мардук — Вавилоня и вавилонян, Амон — Фив и египтян в целом и т. д.). Союз с Богом как результат свободного (исход из плена) выбора аксиологически акцентирован в И. и является важнейшим в человеческой культуре импульсом развития теизма, инспирируя оформление монотеистических вероучений. Теистические (или авраамические) религии восходят также к библейскому сюжету об Аврааме, чьи отношения с Богом выстраиваются в парадигме личного и личного диалога. Танах фиксирует два фундаментальных чувства человека по отношению к Богу: любовь к нему и страх Божий (Дварим, 6: 5, 6: 13, 10: 20). Последний мыслится в качестве позитивно конструирующего, ибо, с одной стороны, освобождает от страха перед социально сильным и властью имущим (см. сюжет о повивальных бабках, послушавшихся приказа фараона об уничтожении младенцев, ибо Бога они боялись больше, нежели фараона — Шмот, 1), а с другой стороны — ограничи-

вает произвол носителя социальной силы по отношению к беззащитному и бесправному: “не ставь преграды на пути слепого, бойся Бога” (Ваикра, 19: 14), “почитай старца и бойся бога” (Ваикра, 13: 32), “не бери процента и роста и бойся Бога” (Ваикра, 25—36), “не властвуй... с жестокостью и бойся Бога” (Ваикра, 19: 43) и др. Канонической парадигмой мироствования является в И. креационная: творение мира мыслится как возникновение по слову Божьему — “десятью речениями”, семантически соответствующими 10 заповедям на скрижалях Моше (Брейшит, 1—3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28). В И., таким образом, конституируется первый прецедент трактовки космогенеза не в генетико-биоморфной, или техноморфной (см. Античная философия), но в теургической парадигме творения из ничего в процессе которого сам Бог как субъект творения остается принципиально надмирным, выходящим за рамки творения, что выступает основой оформляющегося — в перспективе — вектора трансценденности Бога. Бог мыслится в И. как чувственно не воспринимаемый (ср. с телесностью античных божеств — см. Мифология): “говорил Яхве к вам из среды огня; глас слов был слышен, но образа не видели, а только глас;... твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве... из Среды огня” (Дварим, 4, 12, 15—16). В отличие от дотеистических вариантов веры, в рамках которых божества были функционально специфицированы и связаны с локальными топосами (например, Ваал Пеор как “хозяин Пеора”, Мелькарт как “царь города” и т. п.), в зрелом И. Бог не только не идентифицируется, но и не сопрягается с объектами физического космоса: формулировка “нет такого места, где не присутствовал бы Бог, пусть даже это будет убогий куст” (Шмот раба, 2: 5), выступает экспликацией не пантеистической, но зарождающейся трансцендентальной трактовке Бога, могущего являться по воле своей в любой объективации, не будучи необходимо сопряженным ни с одной из них: “вот он пройдет предо мной, и не увижу его, пронесется, и не замечу его” (Иов, 9, 11). Глас Божий (гром), дух (ветер) и т. п. могут иметь предметные объективации, но сам он принципиально надмирный, — и единственным субъектом, с которым возможен диалог Божий, является человек: пророк в этом контексте выступает аналогом прежнего (мифологического) спутника и помощника Божества; вероотступник есть функциональный аналог антагониста — трикстера; община, взятая в целом, — аналог Божественной супруги (вертикальная модель сакрального брака — в отличие от традиционно горизонтальной:

бог — богиня). Семантической и аксиологической доминантой отношений человека с Богом выступает именно диалог, искра духовно личного контакта, коммуникация и взаимное общение. В фокусе значимости оказывается не только соблюдение ритуала, но искренность веры, душевный порыв человека к Богу, ядром которого является любовь. Запредельность Бога, с одной стороны, и возможность его непосредственной явленности, сущностной представленности в творении (Шехина) открывает семантическую возможность и историческую перспективу конституирования идеи инобытия Бога, развившейся впоследствии в учение о женской ипостаси Яхве в Каббале, стремящейся к воссоединению с ним (ср. более раннюю Ахамот в гностицизме и более позднюю Софию в христианстве). Сакральность Бога делает его сущность неизреченной, невыразимой вербально, а потому его имя в И. табуируется и передается с помощью тетраграмматона, символики космического смысла букв еврейского алфавита или посредством иносказания; в теоретико-исследовательских и учебных текстах используются иносказания (например, “Б-г” в русскоязычном варианте). Согласно магическим представлениям Каббалы, начертание имени Божьего (или слова “жизнь”) на лбу глиняного слепка человека, Голема (иврит. *golem* — неготовое, неоформленное, комок), оживляет его, делая аналогом Адама до того, как Бог вдыхает в него душу, заставляя быстро расти и превращая в могучего великана. Фундаментальной для И. является парадигма Божественного провидения (“хашгаха пратит”), артикулируемого применительно к индивидуальной человеческой жизни как судьба (“башерт”). Однако наряду с этим в И. конституируется и идея свободы воли человека как дарованной Богом возможности морального выбора (классический представитель — раби Леви бен Гершом, 14 в.). Как в том, так и другом случае, в И. оказывается актуальной проблема теодицеи (см., например, “Страдания Иова”). В содержание И. входит идея прихода Мессии (Машиах), однако, если в ранние периоды своей истории И. усматривал Машиаха в конкретных исторических личностях (Бар Кохба, поднявший во 2 в. восстание евреев против римлян; Шабтай Цви, на которого в 17 в. возлагали надежды обретения Эрец-Исраэля), то современный И. не связывает идею Машиаха с индивидуальной личностью, хотя могут быть отмечены и альтернативные течения (например, школа раби Кука). В целом для И. характерен общий акцент на земной жизни: “если держишь в руке саженец, и тебе говорят, что пришел Машиах, — сначала посади саженец, а потом иди встречать Ма-

шиаха” (Рабан Йоханан бен Закой, 1 в.). Аналогично, в отличие от христианства или ислама, в И. не акцентирована проблема загробной жизни (“олам хаба”) — Тора практически не содержит соответствующих описаний. Считается, что жестко артикулированная идея рая для праведников уводит фокус с земной жизни, давая возможность оправдать страдания будущим вечным блаженством, и причинение этих страданий — грядущим покаянием. Загробная жизнь мыслится как пребывание в шеоле (*seol* — вопрошаемый), представляющем своего рода иное пространство (Эрутин, 32). В целом в И. обнаруживает себя доминирование не столько фундаментальной (раввинистическая ученость), сколько прикладной теологии, что детерминирует фундированное развитие и скурпулезную дифференциацию этической системы И. Несмотря на то, что И. выступает истоком и исторически первой формой теизма, внутри самого И. центрирующим феноменом выступает не индивидуально-личная, но общинная (коллективная) вера: например, в области культа И. практикует совместную молитву как предпочтительную по отношению к индивидуальной (традиционная молитвенная община — “миньян”) — должна с точки зрения ортодоксального И., насчитывать не менее 10 совершеннолетних мужчин). И. представляет первый, но не максимально выраженный вариант теизма: главный акцент делается им не столько на итмимном состоянии души, сколько на основанном на вере воспроизведении поведенческого канона (ср. христианское требование соблюдения веры с иудаистическим требованием исполнения заповедей). Это также детерминирует в системе И. акцент на этике. Кроме того, концепция человека фундирована в И. идеей врожденной предрасположенности человека ко злу (“йецер хара”), которая по мере совершенствования личности изживается и заменяется на склонность к добрым делам (“йецер хатов”). Однако, согласно И., и посредством “йецер хара” возможно служение Богу (например, в ситуации, когда добрые дела совершаются из желания прославиться). Таким образом, в И. делается акцент не столько на исходном душевном импульсе поступка, сколько на его объективном содержании (в частности, не на эмоциональном сострадании, а на реальной помощи). Оформляющаяся в этом контексте презумпция добрых дел как таковых вне центрации внимания на их мотивировку также способствует развитию дифференцированной и обширной системы нормативной этики. Этический кодекс И. фундирован исходным постулатом универсальности морального должностного, обусловленного единством и единственностью Бога, и включает в себя, наряду с 613 общеэтическими заповедями (мицвами), среди которых 248 пред-

ставляют собой требования должностного, а 365 — запреты, еще и тысячи конкретно бытовых предписаний Талмуда (большинство из них архаичны и, по оценке Хафец-Хаима (1838—1933), высказанной в 1906, к 20 в. актуальность сохраняло не более 300 заповедей; однако многие мицвы Торы сегодня получают в И. более широкое толкование, придающее им новое звучание и делающее их актуальными: например, мицва “пред слепым не клади преграды” трактуется как недопущение использования какого бы то ни было неведения в своих целях). Заповеди И. подразделяются на этические (мицвот между людьми) и ритуальные (мицвот между людьми и Богом). Богоподобность человека, созданного “по образу Божьему” (Брейшит, 1: 27), заключается, в системе отсчета И., именно в способности различения добра и зла, возможности морального выбора и свободном следовании добру (“менчликхайт”). В этом контексте праведность носителя И. есть прославление имени Божьего (“кидуш хашем”), а неправедность — осквернение его (“хилуль хашем”), что вытекает из заключенного между Богом и людьми союза — договора (“брит”), таким образом, наряду с идеей морального выбора, этика И. содержит идею вынужденности мицвы, ее обязательность (в ригористическом смысле этого слова), и эта своего рода недобровольность осмыслена в И. как моральная ценность, выражающая приоритет исполненного долга перед спонтанным порывом благодетельства: “более великим является тот, кто обязан и так и поступает, чем тот, кто не обязан и поступает” (Талмуд; Кидушин, 31а). Так, например, требование благодетельности обозначается в И. как “цдака” (иврит. *cedek* — справедливость; ср. с лат. *karitas* — от сердца) и предельно четко нормируется: Тора предписывает отдавать в пользу бедных 10 % дохода каждые 3 года, позднее Талмуд — около 10 % ежегодно; обновление сведений о цдаке является нормой в еврейских общинах; высшей формой цдаки считается не просто подавание, но помощь неимущему посредством “включенности его в ваше дело, или нахождение для него работы, — укрепляя руку его, чтобы ему более не нужно было обращаться за помощью” (Мишнэ-Тора, Законы о дарах, 7: 7). Акцентированный в И. стандарт справедливости предполагает также — в отличие от христианской парадигмы всепрощения — парадигму справедливого возмездия (ср. “око за око” — Шмот, 21: 24, с христианским требованием подставить дружку щеку). Как правило, в рамках мицвот между людьми возмездие реально осуществляется в виде денежной компенсации, исключение, составляют, однако, вопросы, касающиеся жизни и смерти, ибо, согласно этике Торы, жизнь несоизмерима ни с чем, и деньги не могут оплатить

ее. Поэтому в рамках морали И., с одной стороны, ни одно преступление, за исключением убийства (например, преступления против собственности), не может караться смертной казнью, с другой — смертный приговор за преднамеренное убийство не может быть заменен денежным штрафом. Не предполагает преднамеренное убийство и возможности прощения (даже во времена праздника всеобщего примирения Йом-Кипур), ибо простить может только пострадавший, а потому в момент преступления убийца лишает себя возможности быть прощенным. Справедливость может предполагать и возможность убийства: “Того, кто пришел убить тебя, убей его раньше” (Санхедрин, 72а), — ср. с презумпцией непротivления злу насилем в христианстве. В целом вопрос жизни и смерти (“пикуах нефеш”) является чрезвычайно значимым в И. и отражает фиксацию в последнем индивидуального существования в качестве ценности. Несмотря на то, что этика И. являет собой классический образец ригористической моральной системы, ее глубинной презумпцией является презумпция того, что “жизнь важнее заповедей” (например, дети до 9 лет, беременные, роженицы и тяжело больные освобождаются от предписанного Торой поста в Йом-Кипур; даже в шабат (субботный день), когда запрещены поездки и вождение автомобиля, еврей не должен отказывать в транспортировке больного в клинику, иначе он будет считаться нарушившим мицвот, и т. п.). Этика И. выделяет только три случая, когда вопрос жизни и смерти решается в пользу последней: если ценой спасения является убийство невинного, предательство Бога (идолопоклонство) или запретные формы сексуальных отношений (включая прелюбодеяние). Применительно к слабому идея справедливости оборачивается требованием милосердия: “пришельца, сироту и вдову не притесняйте” (Дворим, 24: 17, 27: 19). Тора предписывает иметь один стандарт справедливости как для “пришельцев” (чужестранцев, неевреев), так и для носителей И. (Ваикра 19: 34; Бемидбар, 15: 15); милосердие ко вдовам и сиротам не ограничивается финансовой помощью, но предполагает и моральную поддержку: “даже, если это вдовы и сироты царя, мы должны быть к ним особенно внимательны... Нельзя... причинять им физического вреда... или задевать их чувством словом” (Шмот, 22: 35). Парадигма милосердия проявляется в И. и такой своей гранью, как обязательный для общины выкуп пленных (“мицва пидвон швуйим”). Исполняющий мицвы и совершающий добрые дела (“гмилуд хесед”) мыслится как праведник (цадик), а если его благотворительность анонимна, то как святой; талмудическая традиция считает, что мир держится на 36 цадиках, которые творят добро тайно и чье присутствие в мире яв-

ляется гарантом стабильности бытия (см. сюжет “Последнего праведника” А. Шварц-Барта). Многие нравственные максимы И. вошли в золотой фонд общечеловеческой морали: приоритет духовных ценностей над материальными (“не хлебом единым жив человек”), идея альтруизма (“люби ближнего своего, как самого себя” — Ваикра, 19: 18), максимальная ценность индивидуальной жизни (“кто отнимает одну жизнь, уничтожает целый мир, а кто спасает одну жизнь, спасает целый мир” — Мишна, Санхедрин, 4: 5), идея сугубо личной ответственности за поступки (“нет посланца в деле греха” — Кидушин, 42 б — и, согласно Талмуду, получающий аморальный приказ не должен выполнять его из страха Божьего, а если выполняет, не имеет права слагать с себя вину за безнравственные деяния, в соответствии с этим, “да не будут наказуемы смертью отцы за детей, и дети да не будут наказуемы смертью за отцов — Дварим, 24: 16); нормативное пресечение эгоизма (“кто сказал, что твоя кровь краснее?” — Псахим, 25 б), целевая парадигма солидарности (“сочувствие, любовь, добро и мир во всем мире” — Мишна-Тора, законы Субботы, 2: 3). Этика И. включает в себя и конкретные бытовые предписания: семейную гармонию (“шлом баит”); почитание родителей (“кибуд ав возм”), включающее в себя уважение и заботу о родителях и предлагающее, что ребенок не должен становиться на сторону противников отца своего, но, если считает его неправым, должен указать ему соответствующее место в Торе (однако, согласно этике И., ребенок не является собственностью родителей, ибо “все дети Божьи”, а потому недопустимо вмешательство родителей в личную жизнь детей); гостеприимство (“хахнасет архим”); посещение больных (“бикур холим”); предотвращение жестокости по отношению к животным (“цаар балей хаим”) и др. Наряду с содержательно-этическими нормами в этику И. входит большое число гигиенических требований, пищевых запретов (кашерная и некашерная пища) и др. Многие этические вопросы И. фиксируют фундаментальные аспекты нравственной проблематики как таковой (например, проблема взаимной ответственности, сформулированная в известном вопросе Каина: “Разве сторож я брату моему?” — Брейшит, 4: 9). Внутри иудаистической этики эксплицитно формулируется кодекс общечеловеческих моральных требований, — так называемые правила Ноаха: 1. Не отвергай Бога. 2. Не богохульствуй. 3. Не убивай. 4. Не вступай в половые связи с кровными родственниками, животными и лицами своего пола, не прелюбодействуй. 5. Не укради. 6. Не ешь мяса, отрезанного от живого животного. 7. Создай суд для обеспечения выполнения шести предыдущих пра-

вил” (Санхедрин, 56 а). Будучи сугубо национальной религией, И. тем не менее, полагает, что “праведники народов мира имеют долю в грядущем мире” (Тосефта Санхедрин, 13: 2). Наряду с этим в канон И. входит тезис о богоизбранности еврейского народа, целью существования которого является “тикул олам”, т. е. совершенствование мира под “управлением Бога” (молитва “Алейну”), оборотной стороной этого тезиса выступает аксиологически альтернативный, но функционально фактически изоморфный ему антисемитизм (по формулировке Б. Шоу, если бы нацисты осознали, как по-еврейски звучат их претензии на арийское происхождение, они отказались бы от них). В истории И. могут быть зафиксированы тенденции отказа от этой максимы как “ведущей к расизму” (движение реконструкции раби Мордехая Каплана); альтернативная тенденция в И. представлена позицией толкования избранности еврейского народа как избрания его для возведения человечеству единого Бога: по формулировке раби Луиса Якоба, “мы обсуждаем не догму, которую невозможно проверить, но сухой исторический факт. Мир обязан Израилю идеям единого Бога, праведного и святого”. Танах может рассматриваться как самая влиятельная книга в истории человечества, к которой генетически восходят две из трех мировых религий: содержание Танаха адаптировано христианством в качестве “Ветхого Завета”, а также мощно обнаруживает себя в исламе (например, имя Моше (Муса), употребляется в коране более ста раз). После образования государства Израиль (1948) И. конституируется как государственная религия. Центром теоретических исследований в области И. является Национальный Еврейский Центр Исследований и Руководства (CLAL) в США; центром подготовки ортодоксальных раввинов является Йешиво-университет. Неортодоксальный (реформистский) И. делает акцент не столько на скрупулезном соблюдении ритуалов, сколько на общественной активности; “Союз друзей реформы” был организован в Германии в 1842; в 1875 в Цинциннати был открыт колледж Еврейского Союза (отделение в Иерусалиме, Нью-Йорке, Лос-Анджелесе), где проходит первый год подготовки всех реформистских студентов. Согласно реформистскому И., пересматривается традиционное определение еврея как рожденного матерью-еврейкой, в категорию евреев включаются также дети отца-еврея и матери-нееврейки при условии соответствующего воспитания; допускается существование женщин-раввинов, признается необязательным религиозный развод (“гет”); согласно Питтсбургской платформе реформистского И. (1883), главным является соблюдение духа

этики Торы, а не буквы ее ритуала, ибо последнее, дистанцируя еврейскую общину (“кагал”) от соседей, препятствует реализации главной миссии И. — утверждению универсальных моральных норм. (В этой связи большинство лидеров реформистского И. выступает против сионизма; напротив, Колумбусская платформа его — 1937 — оценивает сионизм позитивно.) Промежуточный статус между ортодоксальным и реформистским И. занимает И. консервативный: в отличие от реформистского, он полагает необходимым тщательное соблюдение ритуала; в отличие от ортодоксального — допускает нововведения (например, если ортодоксальный И. требует “миньяна”, т. е. присутствия десяти взрослых мужчин для свершения службы, а реформистский отрицает его необходимость, то консерваторы полагают его необходимым, но допускают включение в число этих десяти и женщин). Главным учебным и исследовательским центром консервативного И. является Еврейская теологическая семинария в Нью-Йорке. В современном И. наблюдается тенденция философизации, инспирирующая также обратный вектор влияния И. на философскую традицию (диалогический персонализм Бубера, например), что является типологическим аналогом современных тенденций аджорнаменто в католицизме или диалектической теологии в протестантизме.

М. А. Можейко

Й

ЙОГА (санскр. *yoga* — связь, единение, метод, усилие) — в широком смысле религиозно-философское учение Востока, целью которого является достижение освобождения духа (Мокша, Нирвана); в узком смысле — одна из шести экзотерических даршан (школ) древнеиндийской философии. Истоки Й. очень древни. Уже в Ведах содержится идея о достижении человеком божественных способностей путем духовной практики (аскетизм, размышление, сосредоточение). Упанишадны и “Махабхарата” говорят о йогических путях обретения истинного знания. Древнейшие тексты “Голос Безмолвия” и “Свет на Пути”, обнародованные в свое время Блаватской, описывают ступени йогических достижений. Фактически основателем классической Й. считается индийский философ Патанджали (ок. 2 в. до н. э.), автор “Йога-Сутр” (русский перевод, 1911). Философия Й. опирается на онтологические и гносеологические идеи Священных текстов древней Индии. Оригинальным достоянием Й. является практический путь к освобождению по-

средством системы тренировки тела, души, мышления, постоянных усилий, направленных на самоусовершенствование и воспитание добродетелей. Смысл освобождения — в восхождении духа к новым сферам жизни путем выхода из круга рождений и смертей (сансары); слияние Атмана (абсолютного субъекта, “Я”) с Брахманом (Абсолютом) представляется как некая конечная, доступная человеку цель жизни. Й. разрабатывает целую систему последовательного очищения и просветления сознания с целью познания “Я” и достижения самадхи (состояние высшей собранности и гармонии), последней ступени восьмеричного пути освобождения. Ступени совершенствования в Й., изложенной Патанджали, следующие: “яма” — обуздание, воздержание; “нияма” — этическая культура; “асана” — дисциплина тела; “пранаяма” — регулирование дыхания; “пратьяхара” — изоляция чувств; “дхарана” — внимание; “дхьяна” — размышление; “самадхи” — сосредоточенность, озаренность. Традиционно выделяют четыре вида Й.: Джнана-Й. (Й. размышления, путь познания); Карма-Й. (Й. действия, путь активного и бескорыстного служения общему благу); Бхакти-Й. (Й. любви, безраздельной преданности Высшему Существо). Раджа-Й. (Й. царственная, путь самопознания, ведущий к достижению “великого самоуглубления” — махасамадхи). “Бхагавад Гита” излагает эти Й. Хатха-Й. же принадлежит к философской системе Й. Она лишь регулирует низшие психические процессы, не способствующие истинному духовному развитию, просветлению сознания и возжжению человеческого духа. В настоящее время онтология, гносеология и методология Й. развиты в трудах С. Вивекананды, в “Интегральной Й.” Ауробиндо Гхоша, Учении Агни Й. По сути, Й. как “связь” есть восточный эквивалент западного понятия религии. Единое смысловое значение Й. и религии позволяет видеть глубокое духовное единство Й. с мистическими путями Запада (неоплатонизм, гностицизм, исихазм) и Среднего Востока (суфизм).

В. В. Лобач

К

КАБАНИС (Cabanis) Пьер Жан Жорж (1757—1808) — французский философ-материалист и врач. Ученик Кондильяка. В эпоху Великой французской революции сыграл большую роль в реорганизации медицинской школы. К. стремился соединить материализм с локковским сенсуализмом, рассматривал головной мозг как специальный орган, предназначенный для производства мысли, аналогично другим функционально специализированным органам (желудку, печени и т. д.). Главное вни-

мание К. обращал на “физиологическое изучение” человека, выступая одновременно в качестве врача, физиолога и философа. Разделял идею об эволюции природы и подчеркивал весьма важные преобразования, которые претерпел человек в своем природном развитии. В теории познания К. утверждал, что все понятия являются результатом ощущений и что без чувствительности человек не мог бы составить представлений об окружающем мире и осознать свое собственное существование. Нравственные побуждения человека, по К., формируются под влиянием возраста, пола, темперамента, климата и условий жизни. Одним из главных средств совершенствования человеческого рода К. считал медицину, поскольку она способна, воздействуя на тело человека, добиваться изменения и его духа. В нравственной природе человека видел основу общественной жизни. Философские взгляды К. были менее последовательны, чем у старшего поколения французских материалистов 18 в., что давало основания для различных интерпретаций его философии.

Е. В. Петушкова

КАББАЛА (древнеевр. *Qabbalah* — принятие, предание) — сокровенная (тайная) мудрость еврейских раввинов средневековья, унаследованная из более древних экзотерических доктрин, касающихся Божественного и космогонии, которые были сведены к теологии после периода пленения евреев в Вавилоне. Мистическое учение и практика К. в еврействе сочетается с восточной мифологией, идеями гностицизма, неоплатонизма и неопифагоризма. Мнения о древности К. расходятся более чем на 3000 лет — со времен Авраама, от которого началась устная традиция передачи тайных знаний и толкования Святого писания, до 13 в., когда главное сочинение К. — “Сияние”, приписываемое Симону бен Йохайю (2—3 вв.), было выпущено в свет испанским раввином Моисеем де Леоном. К. связана с тайной доктриной халдеев и включает в себе многое из персидской мудрости (магии). Для К. характерно символическое истолкование текстов классического иудаизма (Авраам и Сарра, например, как форма и субстанция). Философия К. строго охранялась от профанов и доверялась только избранным, готовым сердцем и внутренней чистотой воспринять священные знания. В Мишне (основной части Талмуда) есть следующий текст: “История творения не должна быть объяснена двум человекам вместе, история о небесной колеснице (Меркаба) — даже ни одному, но мудрому и умнейшему самому понимать...”. В Гемаре, комментариях к Мишне, приводится рассказ об опасностях при неосторожном отношении к теософическому учению: из четырех человек, вошедших в “огород” (рай, тайное учение), один сошел с ума, второй умер, тре-

тий стал портить молодые растения (сворачивать молодые умы лжеучением), и только четвертый вошел и вышел с миром. К. разделяется на умозрительную (К. "ионит"), прикладную (К. "маасит"). Умозрительная описывает космогонию, ангелологию, говорит о "внутреннем" человеке. Главные письменные памятники: "Книга Сияния" и "Книга Творения" (6—7 вв.). Онтологической основой К. является идея сокровенного, неизреченного, Беспредельного Божества, которое, будучи выше всякого определения, может быть названо "Эн-Соф", т. е. Ничто, Бесконечное (ср. теории Брахмана у Шанкары, Дао у Лао-Цзы и др.). Самопознание и проявление Абсолютного начинается из его самоограничения, "стягивания", когда внутри Эн-Софа появляется точка, дающая начало "лучеиспусканию" или эманации. Это умопостигаемый свет, первоначальные лучи которого суть основные формы бытия: 32 "пути премудрости", т. е. 10 цифр или Сефирот (Сфер) и 22 буквы еврейского алфавита (3 основные, 7 двойных, 12 простых). Посредством цифр и букв записываются все священные знания, и Божество открывает свою бесконечность 32 путями. 10 Сефирот суть: 1) Венец (Кетэр), 2) Мудрость (Хокма); 3) Ум (Бина), 4) Милость или Великодушие (Хесед или Гедула); 5) Крепость или Суд (Гебура или Дин); 6) Красота (Тифэрет); 7) Торжество (Нэцах), 8) Слава (Ход); 9) Основание (Иесод), 10) Царство (Малхут). Сложные абстрактно-умозрительные и космогонические связи между Сефиротами составляют теорию генезиса бытия. (Ср. неоплатоническую идею эманации Верховного светоча и гностическое учение об зонах — см. Неоплатонизм, Гностицизм, Эон.) В области божественных эманаций каббалисты выделяют женскую сторону Божества (Шекина — Скиния) (ср. китайскую Гуань-Инь, индуистскую Кали, славянскую Ладу). Сефироты образуют форму совершенного существа — первоначального Человека (Адам-Кадмон). Во Вселенной выделяются три мира; мир "творения" (бриа, бара), т. е. область творческих идей и живущих ими чистых духов; мир "создания" (иецира) — область душ и живых существ; мир "делания" (асиа) — сфера материальных явлений. Все миры находятся в единстве: Высшие являются каналами благодати для низших, способствуют их эволюции к Миру Сияний (Ацилут), миру Божества. Человек принадлежит одновременно ко всем мирам: телесные и чувственные явления относятся к страдательной душе (нафеш), деятельное начало души (руах) отражает волевые и силовые качества жизни; высшим своим духом (нешэма) человек обитает в мире умопостигаемых существ, и, наконец, есть еще более высокое начало — абсолютное единство (ихида), возводящее человека на ступень сияний (ацилут) вечного

Света. Ангелология К. состоит из сложных формальных классификаций духовных сущностей — например, солнечного ангела — Метатрона (перс. Митра, христ. Михаил). Нечистые духи или бесы представляют "шелуху" бытия, "скорлупы" (клиппот) без "ядер" духа, т. е. человеческие души, не имеющие своей собственной сущности. Цель человеческой жизни — очищение и совершенствование. Главное средство — перевоплощение (см. Метемпсихоза). Прикладная К. существует как вспомогательное средство для возвышения души. Состоит из двух разделов: 1) символическая К. (гемаatria, нотаpикон, темура), заключающаяся в толковании Библии посредством числового знания букв, перестановки их и т. д.; 2) магия, т. е. пути практического достижения высших состояний души (магия получила свою мистическую реализацию в хассидизме, основатель Бешт, 18 в.). Во многих оккультных организациях магия воспринимается искаженно, что привело к вулгаризации учения об Эн-Софе, развитию спиритизма, увлечению низшими психическими явлениями. Среди теоретиков К. выделяются: рэбе Акиба, его ученик рэбе Симой бен-Иохан (11 в.), рэбе Исаак (слепой) 13 в., рэбе Моисей Кордуанский (16 в.), писатель рэбе Исаак Лурья, по прозвищу "Лев" (Ари) (16 в.). Изучали К. и использовали в своих учениях ее идеи Корнелий Агриппа, Бёме, Николай Кузанский, папа Сикст IV, Р. Луллий, И. Ньютон, Лейбниц, Ф. Бэкон, Спиноза, Гегель, В. Солovieв, Бердяев, Юнг, Бубер и др.

В. В. Лобач

КАВАСИЛА Николай — византийский мыслитель и богослов 14 в. Точные годы жизни К. неизвестны. Происходил из знатной семьи, был секретарем византийского императора Иоанна Кантакузена, ок. 1350 был поставлен епископом Фессалоники, кафедру занимал недолго. Творчество К. можно определить как «богословский реализм», в своих трудах он останавливается прежде всего на двух моментах: на непреложной реальности присутствия Христа в литургии и на принципиально возможном видении Бога в земной жизни человека. Все богословие К. христоцентрично, для него церковь, прежде всего, — тело Христова, а литургия — таинство богообщения. Литургия, по словам К., являет Христа верующим не аллегорически, а реально — во всей полноте Его богочеловечества. Литургическое богословие К. противостоит, с одной стороны, поздневизантийскому богословию, утверждавшему прежде всего аллегорический характер литургии, изображающей в символах земную жизнь Христа. С другой стороны, богословский реализм К. следует из его принадлежности к традиции исихазма, представители которого были убеждены в возмож-

ности видения Бога человеком и в возможности обожения человека на земле. Богословские выкладки К. приводились на Тридентском соборе (1545—1563) в качестве аргументов в пользу догмата о реальном присутствии Христа в евхаристии против протестантского понимания символического присутствия Христа в ней. Кроме того, у К. содержится полемика с католиками по поводу эпиклезы — призывания Святого Духа в таинствах церкви. В католической традиции принято считать, что пресуществление святых даров происходит после произнесения слов: "Примите и ядите...", "Примите и пейте от Нея все...". К. считал, что таким образом слова Христа превращаются в магическую формулу. Как преимущественно полагается в настоящее время, невозможно и ненужно определять момент, в который происходит пресуществление святых даров. Главное для церкви — обожение, которое длится во все время евхаристии. Вершиной евхаристических молитв является молитва о ниспослании Духа Святого на всех предстоящих Богу и на предлежащие дары. По поводу призывания Св. Духа К. говорит, что существуют разные молитвы, которые Бог-Отец может принимать или не принимать от верующих, но в одной молитве, по словам Спасителя (Ин. 14, 13—14), Он никогда не может отказать — в молитве о ниспослании Св. Духа во имя Сына. К. — автор двух больших трудов: «Жизнь во Христе» и «Объяснение божественной литургии». Посвящены они толкованию церковных таинств. К. стремится отойти от принятого в средневековом византийском богословии символического объяснения каждого действия, совершаемого в церкви. Он указывает, что евхаристия — действие всегда реальное, лишенное особого сакрального характера. В евхаристии вся церковь вместе с Христом совершает приношение бескровной жертвы. Не будучи священником, а только монахом, К. подчеркивает, что в новозаветное время приношение совершается всей церковью, а не исключительно священником за народ; так было в Израиле, после же воплощения и воскресения Христа, все верующие в Него есть «царственное священство». Таинство евхаристии совершается именно соборно: всей церковью, предстоящей перед престолом Божиим. Говоря о святости церкви, К. использует герменевтический круг как риторический прием, широко распространенный в святоотеческой литературе. К. пишет, что, причащаясь св. дарами, церковь становится святой, но только святые могут достойно и действительно причащаться таинств. Церковь и Христос для К. «тождественная актуальность». Причащаясь святых даров, церковь не преобразует их в че-

ловеческое тело, а сама видоизменяется в них под действием божественной благодати. Поэтому, если бы было возможно видеть церковь в ее мистическом плане, то взору открылось бы тело Христово. Это утверждение для К. не фигурально, а вполне реально. Будучи младшим современником Паламы, К. продолжил его учение применительно к литургической практике церкви. Для К. также, как и для Паламы, самым важным является та мистическая реальность богочеловечия, которая совершается уже в земной жизни человека. Вопреки псевдодионисиевской традиции принципиального «незнания» Бога, К., вслед за Паламой, утверждает принципиальную возможность «видения» Бога. Продолжая учение Паламы, оно описывает ту возможность реального обожения, которая открывается человеку в таинствах церкви, тогда как Палама в своем богословии говорит главным образом о личном мистическом опыте подвижника. Но и тот, и другой авторы постоянно указывают, что обожение возможно лишь действием Духа Святого как дар, а не как награда за аскетический подвиг.

И. А. Воробьева

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (1818—1885) — русский философ, правовед, историк, публицист. В 1839 окончил юридический факультет Московского университета (к поступлению его готовил Белинский). В 1844 защитил магистерскую диссертацию по праву. До переезда в Петербург в 1848 преподавал в Московском университете, где среди его учеников был Чичерин. Поддерживал отношения с западниками, входил в кружок Станкевича, особо близок был с Грановским. Одновременно поддерживал отношения со многими славянофилами, которым оппонировал, но и воздвигшие которых заметно в его творчестве (особенно с пиететом К. относился к Хомякову). В Петербурге К. служил в Министерстве внутренних дел, канцелярии комитета министров, сотрудничал с журналами “Отечественные записки” и “Современник”. Сблизился с Белинским, Чернышевским и Н. А. Добролюбовым. Сотрудничал с Герценом. В 1857—1861 занимал кафедру гражданского права Петербургского университета. Преподавал наследнику престола, в 1858 был отстранен после опубликования в левой печати его “Записки об освобождении крестьян”. В 1861 подал в отставку и покинул университет, возмущенный поведением администрации во время студенческих волнений. К. был сторонником компромисса в общественной жизни, но после событий начала 1860-х последовал его разрыв с радикалами, а после выхода в Берлине брошюры К. “Дворянство и освобождение кре-

стьян”, где автор отстаивал нецелесообразность введения в ближайшее время конституции в России, произошедший разрыв с Герценом. К. в это время являлся одним из признанных лидеров либерализма в России. После выстрела Д. В. Каракозова в царя (1866) К. написал и подал императору записку “О нигилизме и мерах, против него необходимых”, в которой основным средством предотвращения нигилизма считал образование и просвещение, а не репрессии. В последние годы жизни К. преподавал гражданское право в Военно-юридической академии, с 1883 являлся президентом Вольно-экономического общества. К. — представитель так называемой государственной школы в русской историографии. По философско-методологическим позициям — позитивист. Многие его идеи ближе к концепции Маха, чем к “первому” позитивизму Конта, которого К. считал своим идейным учителем. Основные работы: “Взгляд на юридический быт древней России” (1847); “Мысли и заметки о русской истории” (1866); “Задачи психологии” (1872); “Априорная философия или положительная наука” (1874); “О задачах искусства” (1878); “Задачи этики” (1884) и др. С общей позитивистской методологической позиции К. отрицает существование сущности вещей. Единственная данная нам реальность — психические явления. Следовательно, основное условие любой эффективной деятельности — достижение максимального соответствия между нашим психическим состоянием и фактами, данными опыта. Это соответствие тем полнее, чем выше умственное развитие отдельной личности. Цель философской программы К. — борьба с “метафизическими миражами” (нет безусловных начал и принципов) и утверждение идеи личности, ее творческого начала. “Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира”. Свобода при этом трактуется как несомненный психический факт, но и она условна, так как существование безусловной свободы отрицается. Возрастание свободы, возможное как прогресс личности, и составляет суть общественного прогресса. При этом свобода редуцируется К. к проявлению личного начала как такового и сама по себе, по сути, не анализируется. Это позволяет определять его позицию ряду авторов (В. К. Кантор и др.) как сводимую к тезису “личность без свободы”. Личностное начало столь важно потому, что именно в человеке снимается противоположность идеального и материального, внутреннего и внешнего. Но для этого человек не должен впадать в крайности материализма и идеализма, а принять позитивистскую доктрину и акцентироваться на своей собственной психической жизни как источнике активной деятельностной позиции. Фактически опытное познание все-

гда подкрепляется “внутренним зрением”, самонаблюдением души, лишь возбуждаемом извне “впечатлениями”. К. отстаивает деятельную творческую сторону личностного начала в истории и социокультурной жизни, пытаясь преодолеть как материалистический (с позиций которого постановка целей и их достижение есть не более, чем “мираж ума”), так и идеалистический (с позиций которого действует не человек, а некая метафизическая сущность) фатализм, утвердить принцип самостоятельности человека (такие серьезные отступления от позитивизма и позволили квалифицировать Зеньковскому мировоззрение К. как “полупозитивистское”). Особенно заметны эти “отступления” в социально-исторической доктрине К. Исходный тезис здесь — утверждение того, что любые системы идей, теорий и мировоззрений всегда несут отпечаток своего времени, есть ответ на его запрос: именно социокультурные потребности заставляют видеть философские истины так, а не иначе. В этом отношении русская мысль составляет исключение. Запрос времени толкает общество в сторону необходимости развития нравственной личности, самостоятельной и самостоятельной, как необходимого условия нормального гражданского, общественного и человеческого существования. Однако это не только не делается (последовательно и целенаправленно), но даже должным образом не осознается. “Мы, — отмечает К., — воображаем, что “широкими отвлечениями” решаются мировые вопросы, но ничего не делаем для “укоренения” в действии. Тем самым мы бесплодно вертимся в пустоте, убаюкивая свою лень”. В конкретике же ситуации требуется обращение к фактам и личностному началу. Некритическое заимствование готовых истин из западной философии и науки без учета контекста только усугубляет ситуацию. Утверждение ориентации на объективность научной истины произошло после оформления личностного начала в европейской культуре. Перенос же ее на русскую почву (в силу отсутствия института личности) только блокирует нормальное развитие. С другой стороны, еще больше неверна установка славянофилов на консервацию отживших структур. “Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне. Она развила все начала, которые в ней скрывались, все истины, в которых непосредственно воплощались эти начала”. Жизнь стала выходить за положенные ей пределы. Нельзя отрицать воздействия внешних причин, отмечает К., но надо прежде всего видеть то, что существующий порядок использовал уже все свои потенциальные возможности на всех уровнях и во всех сферах социума и культуры, вплоть до области быта. Жизнь требует актуализации личностного начала, которое не заложено в общинной организации

русской жизни. Славянофилы, не по К., не правы, обвиняя Запад в нарушении порядка русской жизни, подрыве принципов русской национальной идентичности и народности. Последние, указывает К., не имеют константного содержания даже у одного и того же народа. Их можно понимать через те внешние формы, в которые они облекаются, и тогда потеря такой формы и будет расцениваться как утрата. Однако это понимание схватывает лишь природные (естественные) основы народной жизни. Идентичность же задается прежде всего внутренним единством, духовной жизнью, нравственным, а не природным бытием. В последнем случае сближение и взаимобмен с другими народами лишь усиливает национальную идентичность. Не Европа “пришла к нам, а мы (в силу внутренних потребностей) оевропеились”, — указывает К. “Европейское” у нас не “вместо”, а в синтезе с “русским”. Другое дело, что в ходе трансформаций переживаемого страной переходного периода утрачен смысл предпринятых реформ, т. е. их направленность на “введение” личностного начала в социокультурную жизнь. Следовательно, в философии необходимо акцентировать, как это всегда делали европейцы, свои слабости, отрефлексировать потребности развития и предложить стратегию их удовлетворения. Этот круг идей реализовывался К. как в его философии истории, так в его анализах русской истории как истории с подавленным личностным и гипертрафированным государственным (безличным) началом. Последнее роднит его подход с взглядами Чичерина и др. представителей русской государственной школы в историографии.

В. Л. Абушенко

КАКАБАДЗЕ Зураб (1926—1982) — грузинский философ, культуролог, поэт. В 1950 окончил философский факультет Тбилисского университета, в 1953 там же — аспирантуру, там же и работал. С 1958 до конца жизни заведовал отделом эстетики в Институте философии АН Грузинской ССР. Учился у Нуцубидзе, С. Б. Церетели, Бакрадзе. К. стал аспирантом, другом и преемником последнего. Широкий резонанс вызвала работа К. “Проблема “экзистенциального кризиса” и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля” (1966). Известен также работами “Человек как философская проблема” (1970) и “Феномен искусства” (1980). Круг основных интересов К. очерчен двумя фундаментальными темами: культура и философская антропология, одним из “зачинателей” которой он и явился в рамках бывшего СССР. К. исходил из положения о специфической детерминации человеческой жизни прежде всего со стороны смыслов и значений культуры, соотносимых с целевыми механизмами человеческой деятель-

ности, задаваемыми иерархиями ценностей. За иерархиями ценностей им усматривалась соответствующая иерархия бытия, “градуируемого” от небытия к “более-чем-бытию”. Следующая ось анализа — соотношения пониманий бытия эпохой и пониманий бытия конкретными субъектами, человеком. При этом основная детерминация человеческой жизни идет не из прошлого и исходит не из настоящего, а из “точки” абсолютного бытия. Это детерминация посредством свободы, считает К. Сущность свободы заключается в способности преодоления инерции фактического бытия, открытия себя для абсолюта. К. констатирует исчерпанность субъект-объектной схемы для понимания современных социокультурных процессов и показывает тот кризис, к которому привела основанная на этой схеме европейская концепция “бытия-в-природе”. К. предлагает концепцию “бытия-в-качестве-природы”, в которой человек как бы “помогает” природе реализовать самое себя, так как ее “собственно-первоначальный строй вовсе не случаен и не бессмыслен”. В отношении же специфики современной социокультурной ситуации утверждается приоритетность индивидуального начала, также выпадавшего из классических схем анализа. Индивидуальность, согласно К., есть различимость. Неразличимость означает повторяемость, повторяемость — заменимость, заменимость же разрушает связь людей — “если я одного могу заменить другим, то ясно, что ни один из них, по существу, не связан со мной”. Основной же принцип бытия — в мире — это следование должному, но не просто как возможному, а как требуемому возможному, т. е. как соответствующему “универсально-объективной тенденции бытия”. Личностное требует единения с универсально-объективным. Однако человеческая природа изменчива, а сам человек склонен к самообману либо в самопознании, либо в гипертрафированно понимаемом “интересе” (в частности, классовом). Поэтому столь важно видеть себя всегда на фоне других, т. е. на фоне иных возможностей бытия (“иначе-бытия”), что возможно лишь при условии свободы человека и возможности занятия им рефлексивной позиции, т. е. при “стоянии на самом себе как данном решении” в конкретном поступке, “выходя за пределы объективного бытия”. Основная ловушка при этом — самообман по поводу значимости собственного бытия. Боясь несвободы, человек еще больше боится свободы. Риск свободы (потеря почвы под собой и попадание в пропасть небытия) порождает склонность к отказу и бегству от нее. Бытие равно заключает в себе эти две возможности — следование несвободе (необходимость как инерция) или следование свободе (необходимость самодвижения). Выбор всегда остается за человеком — или

он остается в “данности”, или приобретает к “бесконечности”. Свободное поведение есть поведение, совершаемое при возможностях иного поведения. Природа человека не сводима к его социальности. “Совершенно безличное существа не могут организовать себя в виде общества”. Если мы “теряем” личность в пользу общества, то мы теряем и (хотя бы частично) критерий для оценки этого последнего. Отсюда основной принцип философии, по К., — принцип “Я-в-мире”. Философия, исходящая из позиции отвлечения от собственного бытия философа и мерявшая человеческое бытие “категориями” (т. е. по формам бытия абстрактного мира), прошла мимо человека. Философия, ставшая на позицию “я-в-мире”, движется в направлении человека (философия жизни, феноменология позднего Гуссерля, экзистенциализм, ранний Маркс, французский структурализм как реакция на односторонне акцентированную свободу). Следуя по этому пути, философия должна стать самокритикой, включающей в себя критику эпохи, и утвердить себя как философскую антропологию.

В. Л. Абушенко

КАЛОКАГАТИЯ — (греч. kalos kai hagatos — красивый и хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств, вызревающую в смене поколений (в отличие от внезапной вспышки красоты, таланта или добродетели, взятых в отдельности); в философии Платона — идеал гармонического сочетания физических и духовных способностей человека, естественно дополняемых его богатством и благом души. Человек — носитель К. — в истинном призвании своем должен был всецело стремиться к осуществлению коллективных чаяний полиса. Общественно-этическое измерение К. в античности трансформировалось в его этико-эстетический парафраз в границах классического философствования Европы Нового времени (гармоничное воспитание, реализующееся в адекватном образе жизни). В коммунистической идеологии идеал всеобщей (разносторонней) развитости личности — строителя коммунизма — редуцирует идеал К. применительно к индивиду, лишенному национального и социально-стратификационного своеобразия. (См. Гармония, Гилеморфизм.)

А. А. Грицанов

КАЛЬВИН (Calvin) Жан (1509—1564) — реформатор христианства. Судьба К. сложилась таким образом, что, будучи одним из многих в ряду деятелей и мыслителей реформации, он стал осевой фигурой Нового времени: его биография, деятельность

и литературное наследие стали отправной точкой изменившейся европейской цивилизации и культуры. Результаты реформаторской деятельности К. можно разложить на несколько составляющих: 1) реформа вероучения, 2) институционализация религии, 3) социальная организация, 4) антропотехника. 1) *Реформа вероучения.* К. возрождает принцип евангелистов о непосредственности отношений Бога и человека, которые оформляются Новым Заветом без опосредования принадлежностью к народу, церкви или ученичеству. К. придерживался принципа, согласно которому душа каждого человека творится Богом заново, в отличие от идеи передачи части Божественной сущности Адаму с дальнейшим восприятием ее потомками при рождении. Судьба каждой сотворенной души, по К., предопределяется Богом отдельно и абсолютно. Это представление стало основой учения о предопределении, как одного из основных принципов кальвинизма, утвержденного на нескольких церковных соборах уже после смерти К. Абсолютное предопределение противостоит абсолютизации свободы воли. Человек не волен изменить судьбу, спасти или погубить душу своими делами, добрыми и злыми. Судьба, спасение и осуждение души предопределены Богом для каждой сотворенной им души еще до рождения. Человеку остается только договорная, контрактная свобода. Бог принял свои обязательства перед каждым человеком в акте его творения и предопределения, человек принимает свои обязательства перед Богом и выполняет их. Содержание и смысл этого контракта человеку неизвестны, но Бог открывает их человеку в процессе жизни через знаки, каковыми выступают успехи и неудачи человека. Кальвинист проживает жизнь, познавая через нее свое предопределение, прочитывая через нее свой контракт с Богом. Абсолютность предопределения и невозможность человека повлиять на него не означают произвольности Божьего промысла. Контракт или завет человека с Богом базируется на Законе, который изложен в Ветхом и Новом Заветах Библии. Помимо Закона как такового, в Библии содержится изложение общей части обязательств Бога перед каждым человеком и общих обязательств каждого человека перед Богом, — таким образом, чтение Библии становится жизненно важным для каждого. Поэтому реформация обычно начиналась в разных странах с перевода Библии на доступный каждому язык. На французский язык Библия была переведена Ж. Лефевром, а сам К. разработал тщательное пособие по чтению Библии “Наставление в христианской вере”. Вероучение К. сосредоточено на Законе, на правилах веры,

а не на теологических спекуляциях, не на схоластике и теософии (“софиистике”, как ее называл К.). Проблематика кальвинистской теологии сосредоточена на трактовке положений Закона, смысла и содержания мыслей и действий, регулируемых законом. Сам К. называл свою главную книгу не “*summa theologiae*”, а “*summa pietatis*” (сумма благочестия, пиетизма). Благочестие в большей степени занимало К., чем качества и атрибуты Бога в себе, познание воли Бога, согласно К., больше соответствует человеческому разуму, чем онтологическое познание Бога. Пиетизм кальвинистов уступает томизму и всей католической теологии в спекулятивной рафинированности понятий, но не в логичности и формальной строгости. 2) *Институциональная реформа христианской религии.* “*Christianae religionis institutio*” — таково первоначальное название главной книги К. *Institutio* можно переводить и как наставление (образование, воспитание), и как установление (собственно, институционализация). К. и кальвинизм делают религию личным делом каждого человека, от этого религия не перестает быть социокультурным институтом, но приобретает иной смысл. Рядом с иными социокультурными институтами воздвигается автономный институт личности, на котором и базируется религия, в отличие от католицизма, который основывался на институтах средневекового общества (церковь, клир, монастыри, университеты). В кальвинизме нет клира, религиозная жизнь протекает в общинах свободно объединяющихся личностей, с выборностью лиц, которым община поручает отправление немногочисленных обрядов и ритуалов. Вопросы вероучения и организации жизни общин решаются на собраниях и съездах-синодах представителей общин. К. отказывает в харизме католическим святым (и любым другим), в особых правах и авторитете церкви (включая и кальвинистские церкви). К. был первым реформатором религии, не пользовавшимся харизмой как инструментом власти, будучи яркой харизматической личностью и самым влиятельным человеком в Женеве. Харизма как фактор институционализации церкви и элемент особых полномочий клира уступает место призванию. Призвание, как человеческое, личностное выражение Божьего предопределения, определяет возможность человека организовывать свою жизнь, выбор религии, вступление и выход из общины. Призвание обеспечивает эмансипацию института личности от социальных институтов, от светской власти и церкви. На основе автономного института личности, призвания и легитимизации, на основании призвания, религиозной свободы (свободы совести в отличии от свободы воли) формировался новый капиталистический порядок в регионах распространения кальвинизма (пиетисты

Швейцарии и Германии, пуритане Шотландии и Новой Англии, реформаты и гугеноты Франции и Нидерландов). 3) *Реформа социальной организации.* Общественная деятельность К. в Женеве стала образцом для организации социальной жизни кальвинистских общин. Женеву времен К. трудно оценивать однозначно, поскольку и сам К., и граждане Женевы были людьми своего времени, находившимися в состоянии фактической войны между новым и старым социальными порядками. При всей властности характера, личностной харизме и незыблемом авторитете К. смог избежать установления в Женеве теократического правления. Основой социальной организации города и государства становилась воля церковных общин. Моральный ригоризм, пуританская строгость кальвинистских общин определяли их решения и действия. Часто общины оказывались не на высоте собственных принципов и диктовали коллективную волю личности, автономности и свобода воли которой ими декларировались. Но издержки коллективизма общины не должны маскировать правовую и этическую основу социальной организации кальвинизма. Анафема — отлучение от церкви (что означало изгнание человека из общины), часто практиковавшееся в кальвинистских общинах, фактически ставило человека вне общинного права и морали. По нормам 17 в., анафема могла принимать жестокие формы, вплоть до сжигания на костре. Но и тогда эти действия не понимались как преследования за веру и убеждения, а как способ общинной самозащиты. Изначально присущий социальной организации кальвинистских общин демократизм очень медленно модернизировался вместе с развитием коллективной общинной ментальности. Свобода совести, отделение церкви от государства, десакрализация светской и церковной власти, автономия личности и уважение прав человека одинаково присущи как первым кальвинистским общинам (включая Женеву 16 в.), так и современным европейским демократиям. Только форма проявления этих принципов определяется культурно-историческими условиями, ментальностью и сознанием реализующих их людей. Аксиология демократии формальна, а ее этическая оценка определяется нравственным состоянием общины. 4) *Антропотехнические последствия реформ К.* Учение К. о человеке отчетливо оппонирует представлениям предшествовавших и современных К. гуманистов. К. и гуманисты по-разному трактовали идеал человека. Обожествление человека в гуманизме и декларацию свободы воли К. рассматривал как теологическую ошибку и ересь. Гипертрофированное стремление к достижениям, беспредельность амбиций, самоволие подлежали осуждению. Самореали-

зация человека помещалась в рамки божественного предопределения и личного призвания. Идеал человека задавался скромностью, самоограничением, трудолюбием и бережливостью. Семья и община были овнешненными инструментами рефлексии и контроля самоопределения личности, а процедуры воспитания и образования должны были приводить к интериоризации этих внешних инструментов. В идеале предполагался высочайший самоконтроль с опорой только на Библию, без внешней помощи общины. Как пример такого антропотехнического идеала можно привести "Робинзона Крузо" Д. Дефо, где художественными средствами смоделирована антропотехника кальвинизма. Общественные и общинные качества и отношения сначала имитируются на индивидуальной жизни героя, затем воспроизводятся на минимальной общине из двух человек, один из которых дикарь. Семья и община для христианина с внутренним самоконтролем становятся самостоятельной ценностью или содержанием его личного призвания, постепенно утрачивая функцию контроля над ним, как над членом общины. Траектория личного развития разворачивается как генезис нравственного закона, сначала церковная община выступает носителем и хранителем нравственных норм, затем личность обнаруживает нравственный закон в себе и становится критиком и контролером реализации нравственности в общественной и социальной жизни. В антропотехнике К. допускается, что можно жить в обществе и быть свободным от общества, более того, такая свобода является идеалом личного развития. От крайностей индивидуализма личность оберегают обязательства перед Богом и ценности, составляющие содержание личного призвания. Достигая высочайшей степени автономизации личности и индивидуализации, христианин по К. отнюдь не попадает в ситуацию гоббсовской "войны всех против всех", наоборот, в этом состоянии он постигает собственную ответственность за общество и его нравственное состояние. Ответствен христиан не перед обществом и церковной общиной, а перед Богом, и ответствен, в том числе, за общество и церковную общину, за их соответствие Закону Божьему. О месте и роли кальвинизма в становлении капиталистической системы общественных отношений и этики хорошо известно (Б. Франклин, М. Вебер), но можно обратить внимание и на то обстоятельство, что ни в одной кальвинистской стране не получили сколько-нибудь серьезного распространения марксизм и коммунизм, с их мощными антропотехниками, при высокой идеологической толерантности и веротерпимости кальвинистских обществ. В то же самое время, ни одна из стран, где распространен кальвинизм, не стано-

вится исключительно кальвинистской, веротерпимость сохранялась даже в созданных пуританами для самих себя колониях Новой Англии. Культуртрегерский и цивилизационный потенциал личности, воспитанной в кальвинистской антропотехнике, до сих пор остаются непревзойденными по эффективности, независимо от качества культуры, которую эта личность несет на себе. Причем, в 20 в. это проявляется не столько в миссионерской деятельности кальвинистов, сколько в явлении глобальной "американизации" образа жизни, распространении института личности в культурах, где этот институт не мог сложиться самостоятельно. Изложение взглядов и учения К. в собственных сочинениях выглядит достаточно цельным и малоизменяющимся. Основной труд "Наставление в христианской вере" создавался на протяжении всей жизни, и даже сравнение различных прижизненных изданий дает мало материала специалистам для оценки эволюции взглядов К. Так же мало информативна в этом отношении и его биография. Хотя К. жил и действовал позже Лютера, влияние последнего на учение К. неочевидно. В большей степени просматривается влияние на К. учения Августина, апологетики и ранней патристики, вальденсов, Д. Уиклифа и других предшественников реформации. В учении К. трудно найти что-либо, что не встречается у других христианских авторов. К. — компилятор и систематизатор, но его система наполнена христианством и развитием европейской цивилизации новым смыслом и содержанием. (См. также Протестантизм, Протестантская этика, Предопределение, Провиденциализм.)

В. В. Мацкевич

КАЛЬКА — см. АНТИ-ЭДИП, РИЗОМА, ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ.

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568—1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель. Ортодоксальный доминиканец (до пострига в монахи в 1582 — Джованни Доменико). Стремился к освобождению Италии от испанского гнета. В первом заключении пробыл 27 лет (свои сочинения писал, привязав карандаш к руке, вывернутой тюремщиками на дыбе). Освобожден в 1626, после повторного двухлетнего пребывания в тюрьме оправдан в 1629. Стронник идеи папско-католической единой монархии, которой должны подчиняться все национальные государства. Главный труд — "Город солнца" (1601—1602, опубликован в 1623), дополняемый утопией всемирной теократической монархии ("Монархия Мессии"), а также работами "Философия, доказанная ощущениями" (1591) и "Поверженный атеизм" (1630). К. был убежден, что природа должна реконструироваться не по трудам

Аристотеля, а изучаться имманентно. Отстаивал тезис "двойного откровения" — природы и Священного писания. Не принял учение Галилея о бесконечности Вселенной, допуская при этом существование множества миров. Сохранение и поддержание собственного бытия — высшая цель любого поведения. Гиллозоизм К. постулировал, что всяким природным явлениям, вещам, стихиям неотъемлемо присуще стремление к самосохранению: "Все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе". К. отвергал материалистический атомизм Демокрита, редуцировавший, по его мнению, качественную инакость к количественной. Целеполагание и целеосуществление, предполагающие конечность мира, К. дополнил пониманием Бога как подлинной бесконечности. Главными "прималитетами" или первоначалами бытия, согласно К., выступают (в духе традиции неоплатонизма) Мудрость, Мощь и Любовь. Воля людей целиком и полностью направлена на власть. Власть достигается благодаря знанию, которое и должно быть положено в основу всего воспитания. "Город солнца" — христианско-коммунистическая утопия К., совершенное государство, в котором господствуют философы-священники во главе с Метафизиком, воплощающим собой идеал лидера. Это — подчеркнуто социально однородное общество, исповедующее простую и рационализированную религию и ведущее "философский образ жизни общиной". В нем, согласно К., отсутствуют частная собственность и семья, детей воспитывает государство, всеобщий обязательный 4-часовой труд гарантирует изобилие. Начальствующих специалистов в городе — 40 человек (главные — Мощь, Мудрость и Любовь — соответственно курирующие вопросы: военные; научные; питания, деторождения и воспитания). Помогают им более узкие специалисты: Грамматик, Логик, Физик, Политик, Этик, Экономист, Астролог и т. д. Государственное устройство Города Солнца, согласно К., не исходило от Бога, а являло собой прямой результат деятельности человеческого разума. Иезуиты в период своего господства в Парагвае (1688—1768), безуспешно пытались создать "Город солнца", тем не менее, сформулировали первую в мире концепцию "прав человека".

А. А. Грицанов

КАМЮ (Camus) Альбер (1913—1960) — французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Основные философские и литературно-философские работы: "Миф о Сизифе" (1941), повесть "Посторонний" (1942), "Письма к немецкому другу" (1943—1944), роман "Чу-

ма" (1947), эссе "Бунтующий человек" (1951), повесть "Падение" (1956), "Шведские речи" (1958) и др. Философ экзистенциальной ориентации. Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для К. проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного "безрассудному молчанию мира". Творчество К. — безостановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. К. показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. К. в "Мифе о Сизифе" стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначально мироощущение человека как абсурд, К. исследует его как характеристику человеческого "бытия-в-мире", отчужденного и неразумного. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обыденного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта К. противопоставляет самоубийству и "философскому самоубийству" (религии, мифосознанию, утопиям и т. п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль К. эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек ("Миф о Сизифе") к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса "Калигула"). От состояния "все дозволено", ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, — к пониманию угрозы самой культуре и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. К. показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления "мира" как культурно-исторического процесса — с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности "бунта

против всех" преодолеваются К. в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе "Чума" К. переходит к коллективной морали и стремлению обрести утерянное в трагедии "изгнания" (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира, бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволили К. трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность. В "Бунтующем человеке" в анализе метафизического (философского) и политического бунта К. движется от морального-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. К. обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческой солидарности, поиска общих смысложизненных ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была подготовлена, согласно К., так называемой "немецкой идеологией", "злыми гениями Европы" — Гегелем, Марксом и Ницше, создателями современной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. К. предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. К. находит ограничения бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустрашимости трагизма человеческого существования. Протест против человеческого удела всегда обречен на частичное поражение, но он так же необходим человеку, как собственный труд — Сизифу. Искусство для К. служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, глядя в несовершенство мира. Анализ искусства у К. движется от искусства как эстетического бегства от реальности

к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения.

И. А. Медведева

КАНЕТТИ (Canetti) Элиас (1905—1994) — австрийский писатель. В 1938 в связи с аншлюсом Австрии уехал в Париж, затем в Лондон. Доктор философии университета в Вене. Основные сочинения: "Масса и власть" (1960), романы "Ослепление" и "Аутодафе". Лауреат Нобелевской премии по литературе (1981). Не являясь философом-профессионалом, К. сформулировал ряд оригинальных идей в области социальной философии и философской антропологии, творчески и глубоко развивая соответствующую традицию Ницше — Лобона — Фрейда — Ортеги-и-Гасета. Согласно К., "смерть стала естественной в последние пару тысяч лет нашей истории... В предыстории у всех народов смерть... воспринималась как нечто настолько неестественное, что каждая смерть считалась убийством". По К., смерть — идеология и центральный инструмент власти. Именно страх смерти, стремление к выживанию придает динамику системе "масса — власть". Подлинная власть не может не основываться на массовых убийствах. Не история губит массы людей, их губит антигуманная власть. И, по К., только она. В трактате "Масса и власть" К. показал роль и значение массовых процессов в развитии государств, в формировании мировых религий, вскрыл природу деспотической власти как в традиционных, так и в тоталитарных ее вариантах. По К., исходный пункт для конституирования "массы" — преодоление страха перед прикосновением другого. Человек дистанцируется от ближних и дальних при помощи различных наборов статусных различий и разнообразных социальных иерархий. Масса ликвидирует все дистанции, это — целостное существо, подчиняющееся определенным алгоритмам существования. Масса — живых или мертвых — актуальная основа всякой власти. Два аффекта — страх прикосновения и радость слияния с окружающими — граничные ипостаси жизни людей. Опираясь на феноменологическое описание элементарного опыта "пребывания в массе", К. показал различные состояния и динамику массы, проанализировал ее функции, пространственные формы и временные ритмы ее существования. В свою очередь, феноменологическое описание элементарного переживания власти позволило К. прийти к важным выводам относительно "технологий" и "механики" власти, проявляющейся как на уровне элементарных межличностных взаимодействий, так и в институционализированных структурах власти. Как предположил К., феномены власти и массы изначально связаны друг с другом, природа же этой связи и конкретные формы ее реализации

сохраняются неизменными практически на всем протяжении человеческой истории: паранойя и власть — два аналогичных способа реализации единой тенденции любой человеческой особи. Результатом исследования оказалась своего рода политическая “антропология власти”, из которой следует, что человечество обречено на бесконечное воспроизведение сценариев деспотизма. Однако, по мнению К., существует положительная альтернатива, в рамках которой угроза гибели человечества в ядерной войне делает бессмысленными попытки реализации изначальных властных импульсов и ведет к выработке новых форм взаимоотношений власти и массы.

А. А. Грицанов

КАНТ (Kant) Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая трансцендентально-критическая философия. Вся жизнь К. была связана с Кёнигсбергом, где он родился, закончил университет (1745), стал доцентом (1755—1770), профессором (1770—1796) и был похоронен. В его интеллектуальной биографии традиционно различают два периода. Первый из них — “докритический” — охватывает время с 1746 — даты написания первой работы (трактат “Мысли об истинной оценке живых сил”) — до конца 1760-х. В сочинениях этого периода еще не выработан характерный для последующего времени принцип критики. В центре философских интересов К. находятся вопросы философии природы и особенно космологии — происхождение и развитие солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития и т. д. Сочинения этого периода (главным из них является “Всеобщая естественная история и теория неба”, 1755) пронизаны гносеологическим оптимизмом, уверенностью в способности постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию. Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же К.: “Дайте мне материю, и я построю из нее мир...”. Философия второго, так называемого “критического периода”, обычно датируется годом написания К. диссертации на тему: “О форме и принципе чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира” (1770). Она состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ К. — “Критика чистого разума”, “Критика практического разума”, “Критика способности суждения”. Этот период потому и называется критическим, что во всех сочинениях К. исходит из требования о том, что любое философское исследование должно базироваться на критике или критическом исследовании познавательных

способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание. Т. е. разработке непосредственно философской проблематики — онтологии, философии морали и т. д. должна предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются любые отрасли знания. Этой проблематике и посвящена центральная работа К. — “Критика чистого разума” (“*Kritik der reinen Vernunft*”, Riga, 1781), оказавшая системо-формирующее воздействие на развитие последующей трансцендентально-идеалистической традиции в немецкой философии (Фихте, Шеллинг, К. Л. Рейнгольд и др.), а также на неокантианство, особенно в его марбургской версии (см. Марбургская школа неокантианства). По структуре “Критика чистого разума” состоит из предисловий к первому и второму изданиям, введения, “трансцендентального учения о началах” как главной в содержательном отношении части текста, и “трансцендентального учения о методе” — фрагменте, указывающем путь к построению всей системы трансцендентального идеализма, своего рода пропедевтикой к которой и задумывалась “Критика чистого разума”. В свою очередь, трансцендентальное учение о началах (или “элементах” в переводе Н. О. Лосского) подразделяется на две части — трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, членимую затем на два отдела — трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Развивая свою концепцию научного знания, К. не оспаривает традиционный тезис тогдашнего эмпиризма о том, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств; однако он считает необходимым дополнить познание формально-логическим или априорным моментом, который только и придает ему вид настоящего научного, т. е. всеобщего и необходимого, знания. Согласно К., действуя на нас, вещи не только дают нам многообразие ощущений — то, что составляет содержание познания, но одновременно пробуждают нашу внутреннюю активность, которая и придает знанию организованной, оформленной характер. Эта независимая от всякого опыта познавательная активность и делает возможным познание опыта, придает ему всеобщий, необходимый и аподиктически достоверный характер. Важный для К. вопрос о том, как возможно новое знание, он формулирует следующим образом: как возможны априорные синтетические суждения, т. е. суждения, которые расширяют наше знание и в то же время обладают искомым статусом всеобщности. Будучи идеалом всякого знания, такие суждения, по К., не могут быть получены из опыта, а только — из чистого разума, априори (см. Априори). Целью теоретической философии и стано-

вится получение ответа на вопрос: благодаря чему и в какой мере можно достичь познания предметов посредством чистого разума? Этот вопрос становится тождественным вопросу об основании синтеза, ибо при “синтетическом суждении я должен иметь еще нечто другое (X) кроме субъекта, на что опирается рассудок, чтобы обнаружить предикат, который не заключен в субъекте”. “Критика чистого разума” и построена таким образом, “чтобы распознать возможности чистых синтезов в соответствии с их источниками”. При этом К. последовательно отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в каждом из трех видов знания — в математике, теоретическом естествознании и метафизике (философии). Одновременно он исследует общие всем людям познавательные способности с точки зрения их априорных форм — чувственность (трансцендентальная эстетика), рассудок (трансцендентальная аналитика) и разум (трансцендентальная диалектика). В трансцендентальной эстетике К. обнаруживает априорные формы чувственности — чистые созерцания, с помощью которых разрозненные и не всегда отчетливые восприятия приобретают всеобщее объективное значение. Трансцендентальное истолкование чувственности и ее форм позволяет ему показать, как возможны априорные синтетические суждения в математике. Именно априорные формы — пространство и время — придают, по К., объективную значимость идеальным математическим конструкциям. В трансцендентальной аналитике К. исследует рассудок и его синтез с чувственностью и одновременно отвечает на вопрос об условиях возможности априорных синтетических суждений в естествознании; демонстрирует, как осуществляется синтез уже организованной априорными формами (пространством и временем) чувственности с рассудочными предпосылками, которые сам рассудок обязательно присоединяет к чувственному материалу. Эти предпосылки К. называл чистыми понятиями рассудка или категориями, которые и представляют собой формы единства, прибавляемые к многообразию чувственности. К. насчитывает 12 таких категорий и объединяет их в 4 класса: количества, качества, отношения и модальности. В трансцендентальной диалектике он исследует такую познавательную способность, как разум и в то же время отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в метафизике (или решает проблему о том, как возможна метафизика как наука). В отличие от рассудка и его категорий, применимых лишь в границах опыта, разум восходит за его пределы и начинает, по К., рассуждать о мире в целом,

о природе как бесконечности, о свободе и Боге, доводя синтез опыта до безусловной, тотальной законченности. К. вводит здесь понятие “идей разума”, которые и соответствуют потребности последнего восходить к безусловному и которым, как оказывается, нет адекватных предметов — аналогов опыта, так как мыслимое в них безусловное единство никогда не может быть найдено в границах этого опыта. К. настаивает, тем не менее, на важной роли этих идей как необходимых идеалов познания, регулятивов, направляющих познавательную и практическую деятельность человека. Однако в случае, если разум начинает делать свои идеи предметом непосредственного исследования, он падает в противоречия с самим собой, которые выступают у К. как антимомии чистого разума. Старая метафизика и пыталась подвести идеи разума под реальные опытные предметы, демонстрируя тем самым свою полную несостоятельность. Вопрос о том, как возможна метафизика как наука, и становится по сути главным вопросом всей теоретической философии К. Следует отметить, что уже задолго до “Критики чистого разума”, в своих ранних работах, он много размышлял над проблемами метафизики и метафизического метода, о соотношении последнего с методами математики и опытного знания; о способности мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить структуру действительности и т. п., что свидетельствовало о новой ориентации в его философском развитии. Так, в “Грехах духовидца, поясненных грезами метафизика” (1766) К. настойчиво проводил мысль о необходимости интеллектуальной проверки метафизики и ее основных положений и, более того, в резко-сатирической форме обыгрывал все ее традиционалистские понятия, дефиниции и цепи логических умозаключений. Творчество шведского мистика Сведенборга было для него карикатурой на поиски “метафизики сверхчувственного мира”, которой он и вынес свой обвинительный вердикт, призывая людей науки полагаться исключительно на опыт. В письмах к Менделесону (8 апреля 1766) и Ламберту (2 сентября 1770) К. много рассуждал о необходимости нового определения метода метафизики, о необходимости превращения ее в действительную науку, которой должна предшествовать особая, чисто *негативная наука*, определяющая значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума. Это и составил предмет глубочайшей и напряженнейшей работы кантовской мысли в течение более чем десятилетия, когда пропедевтика метафизического мышления бы-

ла доведена им до истинной “подробности и очевидности”. Исследуя уже в “Критике чистого разума” само понятие метафизики и те судьбы, которые она испытала при смене времен, К. отмечал ее значительные претензии на роль “царицы наук” и высшей инстанции для решения проблемы “бытия” и “истины”. Однако, на его взгляд, метафизика так и не достигла внутри себя требуемой нормы достоверности и в этом смысле, с точки зрения самой ее истории, она невозможна как наука. Лишь в качестве необходимой “природной склонности”, она, согласно К., не дает нам возможности отказать от своих “проклятых” вопросов, и потому за ней должен быть сохранен статус науки, но уже не как дисциплины о вещах сверхчувственного мира, а как науки о границах человеческого разума. Тем самым К. радикально изменил представление о самом предмете, сути и назначении метафизики: она не должна была больше оставаться онтологией, т. е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания. (Данный проект более тщательного изучения того, что мы можем знать и как мы можем знать путем изучения *способа* работы нашего ума, принято называть “эпистемологическим”.) В предисловии ко второму изданию К. четко зафиксировал свою точку зрения, назвав ее “революцией образа мышления” и, более того, “коперниканским переворотом”, утвердившим в качестве исходного пункта не предмет познания, а специфическую закономерность самого познания, к которому и должна быть сведена определенная форма предметности. В контексте понимания К. сути “коперниканского переворота” становится эксплицитно-проясненным и понятие трансцендентального, которое он использовал в качестве квалификационной метки своей философии и под которым он понимал каждое познание, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори. Трансцендентальным К. полагал лишь знание, вообще не имеющее эмпирического происхождения, но в то же время определенным образом относящееся к предметам опыта. Таким образом, из “царицы наук” метафизика, благодаря К., превратилась в понятие “наиболее базисной дисциплины — дисциплины оснований” (Рорти), став “первичной” уже не в смысле “наивысочайшей”, а в смысле “лежащей в основе”. У нее не осталось ни особой области исследования, ни особого круга содержаний и предметов, которые бы имманентно принадлежали ей одной. И все же этот новый предмет, который отошел к философии, —

предмет, не доступный, по К., больше ни одной из наук, — был образован в виде оснований познания и, соответственно, направленная на них дисциплина — теория познания — приобрела еще более незыблемый по сравнению с предшествующей метафизикой статус всеобъемлющей дисциплины, способной к открытию “формальных” характеристик любой области человеческой жизни. Более того, именно благодаря ей все другие дисциплины стали приобретать свою легитимность. Во второй половине 20 в. тот статус философии, который она во многом приобрела благодаря “Критике чистого разума”, подвергся многочисленным атакам (начиная с Хайдеггера и заканчивая Рорти — одним из проповедников лозунга о “смерти эпистемологии”). В контексте главного вопроса “Критики чистого разума” — о возможности метафизики как науки, К. в заключительных разделах работы ответил на него резко отрицательно: метафизика невозможна как наука и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала. Критика им рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, составивших в совокупности существо прежней метафизики, показала научную несостоятельность последней в силу невозможности конститутивного применения трансцендентальных идей. До сегодняшнего дня философами обсуждается вопрос о вкладе К. в развитие метафизики: высказал ли он свой приговор в ее адрес (навсегда “похоронив ее”), либо же сделал все, чтобы преобразовать метафизику и сделать ее наконец подлинной наукой, основанной на познании “чистых принципов” самого разума? Многие современники К. восприняли его теоретическую философию как практически полное разрушение метафизики, поскольку, во-первых, она оказалась крайне критической как по форме (построению метафизики предшествовала критика самих ее возможностей), так и по содержанию. Будучи ядром всего кантовского учения, его критика очень специфически повлияла на многие кантовские основополагающие тезисы и выводы, придав им чисто *отрицательное* звучание. Имеются в виду и непознаваемость вещи в себе, и невозможность применения к ней понятий чистого рассудка, и невозможность конститутивного использования трансцендентальных идей, и исключительно негативный смысл, вкладываемый К. в понятие диалектики как только “логики видимости”, и противопоставление “вещи в себе” — явлению, теоретического разума — практическому, невозможность рациональной психологии, космологии и теологии и т. д. и т. п. В самих своих результатах теоретическая философия К. оказалась по преимуществу критической. Во-вторых, К. в значительной мере лишил метафизику многих

испокон веков присущих ей тем и вопросов, сузив тем самым ее содержание. Многие исследователи вполне справедливо поэтому считают, что сама идея критики означала уже “смерть метафизики”. И тем не менее, как это ни парадоксально, кантовская критическая философия открыла возможности для дальнейшего, более плодотворного развития метафизики. Отвергнув ее старую версию, К. сохранил ее в качестве конечной цели всей философии. Обсуждая вопрос о возможности метафизики, он по сути развивает саму ее систему, отводя “Критике чистого разума” место пропедевтики к этой науке. Однако на деле данная пропедевтика оказалась скорее мощным фундаментом, нежели робким введением, составив достаточно внушительную часть нового здания метафизики. Сам К. полагал, что его критика представляет “архитектонику”, т. е. исходящий из базисных принципов полный план, с “ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания” — систему всех “принципов чистого разума” (метафизика, по К., и есть также “знание из чистого разума в систематической связи”). Более того, он полагал, что критика чистого разума включает в себя все, что в конечном счете составляет содержание метафизики: “она есть полная идея трансцендентальной философии”. Метафизика у К. должна была охватить вполне определенную область познания, границы которой никогда уже не будут подвержены каким-либо колебаниям. Он совершенно искренне был убежден в том, что благодаря его реформе метафизика сможет за короткое время “достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями — на дидактический манер, без малейшего расширения содержания”. Источником познания здесь уже будут являться не предметы внешнего мира, а сам разум с его принципами. В результате после изложения основных законов последнего будут уже невозможны какие-либо новые открытия и метафизика будет приведена в неизменное состояние. По словам Фишера, “такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта”. Очевидно, конечно, что само понятие метафизики благодаря кантовской критике предстало совсем не в том виде, в каком оно понималось в эпоху Просвещения. Критическое обоснование придало ей абсолютно новый характер. Поставив в центр философской теории познания и превратив “метафизику” в нечто такое, что возникает именно из эпистемологии (а не наоборот, как это представлялось до него), К. перенес тем самым центр тяжести из системы в метод. “Эта критика, — писал он, — есть трактат о методе. А он — система самой науки”. Вот почему решающей по значению, да и наиболее объемной

частью всей его философии стало не доктринальное изложение, а основательное, систематически разработанное в плане архитектоники критическое введение в нее. В этом смысле между программными замыслами К. и их действительным воплощением в жизнь заметен значительный и отнюдь не случайный дисбаланс. Его программа была весьма внушительной и предполагала разработку полного очерка метафизической системы в совокупности пропедевтики, “метафизики природы” и “метафизики нравственности”. В реальности же все оказалось иначе: основную ее часть составила развитая в трех грандиозных трудах пропедевтика, рядом с которой очень скромно выглядели те фрагменты, которые должны были выступить основными ее содержательными блоками. Очень схематичны по форме и уж совсем не обоснованы и декларативны кантовские рассуждения (в третьей главе трансцендентального учения о методе) под названием “архитектоника чистого разума”. В ней еще и еще раз К. излагает свой проспект метафизики. Последняя в данном случае рассматривается им в качестве необходимого завершения всей культуры человеческого разума, — как нечто, лежащее в основе самой возможности некоторых наук (ибо она рассматривает разум со стороны его элементов и высших максим). Вновь К. акцентировал ее скорее негативный, предупреждающий заблуждения, характер, ее роль своеобразной цензуры, обеспечивающей общий порядок и согласие в мире науки. В этом смысле он навсегда лишил метафизику того положения, на которое она так решительно претендовала во все предшествующие периоды своей истории. Все слова К. о метафизике как о мировой мудрости, от которой человеческий дух никогда не сможет отказаться, звучат малоубедительно. Скорее, они отдают последнюю дань огромной эпохе в истории духа, — эпохе, которая так и не вернулась, ибо К. нанес ей смертельный удар. Этику К. следует рассматривать и как результат, и одновременно как исходный пункт его теоретической философии, так как именно проблема человека и его свободы явились побудительным мотивом всего философского творчества мыслителя. Замысел так называемой метафизики нравственности возник у К. еще в 1760-е. Написав “Критику чистого разума”, он вновь возвращается к этике, которой посвятил “Основы метафизики нравственности” (1785), “Критику практического разума” (1788), “Метафизику нравов” (1797). В этике, как и в гносеологии, К. был занят поисками общезначимых, необходимых, вневременных, т. е. независимых от смены общественных состояний, прогресса и т. д. законов человеческого существования, определяющих те или иные поступки людей. В роли главного такого закона К. формулирует

так называемый категорический императив или правило, определяющее форму морального поступка: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое, по К., быть нравственным просто не может. При этом К. стремился строго отделить сознание нравственного долга от всех чувств, эмпирических склонностей к выполнению этого закона: поступок будет нравственным, если он совершен исключительно из уважения к этому закону. Главным в этике для К. было, таким образом, найти всеобщую форму нравственного поведения людей, исключающую саму возможность безнравственных поступков, зла и несправедливостей. Эстетика изложена в первой части его “Критики способности суждения”. Согласно К., прекрасное есть то, что с необходимостью нравится всем без всякого утилитарного интереса, а только своей чистой формой, т. е. это “незанимательное удовольствие”, доставляемое созерцанием формы предмета. Прекрасное у К. во многом субъективно, и его оценка не может быть доказана, однако эстетическое суждение высказывается так, как если бы выражаемая в нем оценка имела всеобщее и необходимое значение. Высшим видом искусства К. объявляет поэзию, так как она возвышается до изображения идеала. В своей философии истории К. отказывается от теологического понимания истории и рассуждает в духе традиционных просветительских идей, объясняющих ее исключительно естественными причинами. Большую роль в историческом процессе он отводит естественным потребностям людей, а также конфликтам между ними, которые, по К., и являются источником исторического движения человечества к своей великой цели — всеобщему правовому гражданскому обществу. Важное место в социально-исторической философии К. занимали также проблемы войны и мира, а также установления состояния “вечного мира” между государствами. В трактате “К вечному миру” (1795) он подробно анализирует и формулирует главные средства достижения и сохранения мира. Учение К. представляет собой исходное звено в преемственном ряду систем философского идеализма, обозначаемых общим термином немецкая трансцендентально-критическая философия (хотя само оно последовательно идеалистическим не являлось). Значение творчества К. следует оценивать, имея в виду те достижения, которыми немецкая философия обогатила развитие человеческой мыс-

ли. В то же время следует отметить и личный вклад К. в это развитие: 1. К. впервые в истории философии обосновал творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления и деятельности, показав в предисловии ко второму изданию “Критики чистого разума”, что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены сообразовываться с человеческим познанием и его результатами, а не наоборот. К. гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек в принципе способен производить новое — и в теоретической и практической деятельности. Таким образом, чисто теоретическая проблема о возможности нового знания оказалась проникнута у К. глубоко гуманистическим пафосом. 2. Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, К., вместе с тем, впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, “решительно отвергнув, — по словам Ницше, — притязания науки на универсальное значение и универсальные цели”. Эта тенденция получит затем мощный импульс к развитию в различных философских системах 20 в. (“философия жизни”, феноменология, экзистенциализм.) 3. Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, К. дал мощный толчок для дальнейшего развития философской мысли, попытавшейся в принципе по-разному устранив эту половинчатость. Дальнейшее развитие немецкой философии было связано, главным образом, с попытками создать целостный, полный идеализм совершенно чистой, в себе и через себя существующей философии. Этот идеализм в специфической форме обогатил человеческую мысль грандиозными достижениями и оказал колоссальное воздействие на развитие новейшей философии и всей духовной культуры и истории 20 в. (См. также Антиномии чистого разума, Априорные синтетические суждения, “Вещь в себе”, Доказательства бытия Бога, Категорический императив, Трансцендентальное единство апперцепции.)

Т. Г. Румянцева

КАНЧЕВСКИЙ Игнат Владимирович (литературные псевдонимы: Игнат Абдиралович — по имени и фамилии главного героя романа М. Горьцкого “Две души”, Ганная Голубянка) (1896—1923) — белорусский философ и публицист. В 1913 окончил Виленское реальное училище, учился в Петербургском технологическом институте, на филологическом факультете Московского университета, был слушателем Высших кооперативных курсов при народном университете имени А. Л. Шанявского. После образования БССР

переехал в Минск, где принимал активное участие в белорусском культурно-просветительском движении, а после создания в 1919 Литовско-Белорусской Советской республики — в Вильню. Скончался от туберкулеза легких. Философские и общественно-политические взгляды К. изложены в эссе “Извечный путь. Опыты белорусского мировоззрения” (Вильня, 1921), характеризующемся оригинальностью философско-культурологического анализа, яркой образностью стиля повествования и глубоко личностным отношением к предмету рассмотрения — исторической судьбе белорусского народа. Работа К. тематически близка концепциям культурно-исторических типов Данилевского, К. Н. Леонтьева, морфологии культуры Шпенглера, истории философии Бердяева, но прежде всего характеризуется сильными экзистенциалистскими мотивами. Согласно концепции К., Беларусь на протяжении всей своей истории, начиная с 10 в. — времени крещения — была ареной борьбы двух направлений (типов) европейской культуры — западного и восточного. В результате этой перманентной борьбы возникло и оформилось специфическое белорусское национальное мировоззрение — “колебание между Востоком и Западом и искренняя неприязнь к тому и к другому являются основной чертой истории белорусского народа”. В таком историческом наследии коренится “великая трагедия народного духа”, которому отказывают в праве на самостоятельность, не понимая, что “вместе с белорусностью мы теряем и лучшую часть человечности”. Отмечая привлекательные для белорусов качества человека Востока — искренность, доброту, соответствие внешности внутренней сущности, и Запада — большую объективность, способность к компромиссам, терпимость к чуждому мнению, К. раскрывает причину, почему в итоге белорусский народ не делает окончательного выбора между культурами Запада и Востока. Это сопровождается всю его историю “насилие над нашими душами”, которое осуществлялось в разных формах, “Восток сразу захватывает много, Запад — по своей деликатности — меньше... Зато Запад — великий человек на малые дела, и его способности сильно отдаются на белорусской шее”. Не соглашаясь со сложившимся мнением о неспособности белорусов выразить свой культурный идеал — поскольку они остаются в ситуации социокультурного выбора между мессианскими культурами Востока и Запада, — К. говорит о необходимости внутреннего культурного самоопределения и создания своих, национальных форм культурной жизни. Сознывая сложность этого процесса духовного возрождения, К. предостерегает от возможности появления собственного, белорусского мессианизма — “как бы найденные формы новой белорусской

жизни не стали для нас самих великой тюрьмой и издевательством”. В этом плане наибольшую опасность представляет характерная и для Востока, и для Запада застывшая “форма жизни” — уклад, нормативная нерушимая модель социального и духовного бытия, сложившаяся в результате человеческой деятельности. Первооснова ее силы — в любви человека к плодам своего творения, в желании им вечного существования и, с другой стороны, в “корысти”, т. е. выгоды формы. К. артикулирует факт приобретения формой тем большей нормативности, чем слабее развита духовность народа, хотя признает принципиальную необходимость формы — в ней заключена сущность материальной жизни. Однако, по К., следует стремиться искать формы, приспособленные к изменчивости жизни, эластичные, текучие. Истинная основа жизни, по К., — свободное творчество, пример которому можно найти в искусстве, которое “не имеет своего канона, не имеет утвержденных путей, образцов”. К. дифференцирует понятия субъекта индивидуальной (человек) и социальной (народ, нация) деятельности: если отдельный человек может найти личное спасение в художественном творчестве, то в общественной жизни массы идут к социальному творчеству всегда только через политический переворот и революцию. Согласно К., это не лучший путь для народа, но единственно возможный в условиях, когда народ лишен свободы творчества и возможности развивать национальную культуру. Вместе с тем К. подчеркивает, что творчество масс основано на творчестве единиц, и революция без индивидуального творчества — лишь великая беспросветная смута, пример чему — Россия. Гарантировать возможность общественного творчества можно только в случае отсутствия принуждения, для чего, соответственно, необходима политическая независимость. В качестве оптимального варианта человеческого общежития и условия для возможности реального творчества К. предлагает кооперацию — “единственное общественное явление, которое без принуждения объединяет своих членов и не декларирует принуждения для других”. В кооперации К. импонирует отсутствие “готовых рецептов улучшения жизни”, какого-либо идеала — т. е. застывшей формы. Лозунг кооперации, по К., — “Твори. Создавая — разрушаем”. Тем самым, согласно К., свободное творчество человека становится единственным идеалом для всего будущего общества.

В. Т. Новиков, О. В. Новикова

КАПИТАЛИЗМ (позднелат. *capitale* от *caput* — голова) — историко-экономическое и философско-социологическое понятие, традиционно используемое для обозначения одной из разновидностей индустри-

ального общества. Термином “капитал”, вошедшим в оборот в 12—13 вв., обозначались “запас товаров; ценности; денежная масса; деньги, приносящие процент”. На протяжении конца 17 — в течение 18 в. понятие “капитал” в основном вытесняет термины “фонды”, “богатство”, “ценности”, “имущество”, “достояние” и т. п., нередко обозначая богатство нации, национальное достояние. Входит в специальный оборот, по-видимому, в середине 19 в. (французский ученый Луи Блан в 1850 писал: “...то, что я бы назвал “капитализмом”, т. е. присвоением капитала одними с исключением других”). Позже приобретает некоторую полемическую известность: согласно Прудону, К. — это “экономический и социальный строй, при котором капиталы — источник дохода — в целом не принадлежат тем, кто приводит их в действие собственным трудом”. Иногда словоформа “К.” употреблялась (позднее работы Энгельса, у Маркса термин отсутствует) сопряженно выработке (1834) и распространению термина “социализм” как гипотетической мировоззренческой, теоретической и общественно-практической альтернативы буржуазному обществу или “К.”. Статус одной из базовых категорий обществоведения понятие “К.” приобретает в начале 20 в. в результате публичной полемики М. Вебера (работа “Протестантизм этика и дух капитализма”) и Зомбарта (“Современный капитализм”, “Буржуа”). По М. Веберу, К. “тождественен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности, это — “такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, т. е. мирного (формально) приобретения”. В “Британской энциклопедии” статья, посвященная К., впервые появляется в 1926; в “Словаре Французской академии” — в 1932. При К. система экономики характеризуется правом человека на владение и распоряжение частью собственности и капиталом с целью получения прибыли, а также правом на частную инициативу, в любой форме экономической деятельности принадлежащей самому индивиду и определяемой мотивом получения прибыли. Экономическая деятельность людей при К. относительно свободна от контроля со стороны государства, особенно в сфере ценообразования и производства товаров. Трактовки К. как способа производства богатства, при котором удача одного оборачивается выгодой для всех, акцентируют его следующие системные характеристики: а) акцентированно свободная мотивация индивидов в процессе поиска ими точек приложения собственных трудовых усилий и выработки соответствующих поведенческих решений;

б) разум (а не труд!) рассматривается главным источником индивидуального и общественного богатства (ведущим алгоритмом деятельности в условиях К. полагается процедура трансформации патентуемых общественно полезных идей и изобретений в универсальные технологии); в) несущей конструкцией К. (как в экономическом, так и в нравственном плане) выступает рационально фундированная вера в долговременный экономический рост; г) равные возможности людей в системах капиталистического типа, обусловливаемые, в частности, отделением места работы индивида от его места жительства (следствием выступает минимизация роли социального происхождения в процессах социальной мобильности); д) атрибутивная значимость права как института, обеспечивающего предсказуемость репертуаров обмена в условиях рынка, невозможность существования капиталистического социума иначе нежели в форме правового государства; е) кардинальная трансформация параметров социального времени в результате обретения деньгами качества инструмента инвестиций (в конечном счете выступающих как материализация духовного состояния любви к ближнему и веры в социальный прогресс) (ср. “время — деньги”). Особую значимость для сценариев конституирования и эволюции К. имеют адекватные нравственно-культурные стереотипы, задающие соответствующую систему мотиваций и установок индивидов: в тех случаях, когда в обществе доминируют умонастроения фатализма, созерцательного отношения к жизни и т. п., а также отсутствуют устремления к перманентному увеличению личного богатства (ср. “достаток” от слова “достаточно”, а не “богатство” как обозначение приветственного стандарта индивидуально-личного потребления в российской ментальности), капиталистический тип жизненных ориентаций может быть оперативно привнесен в повседневную жизнь людей исключительно посредством методик “шоковой экономической терапии”. Как именно иудаизм, сделавший возможным христианство как религию преимущественно свободную от магии, так же сыграл значимую роль в процессах вызревания К. Господство за пределами христианского мира магии, предполагавшей стереотипизацию технологии и экономических отношений, длительное время выступало самым серьезным препятствием на пути капиталистической рационализации всех сфер жизни. Основным тезисом имманентной критики К. выступала в 20 в. (Й. Шумпетер, Белл и др.) идея о том, что его успехи в политической и экономической областях подрывают его же собственные культурно-ценностные основания. Имелись в виду такие социальные тенденции, как всевозрастающее разращение основной мас-

сы населения изобилием, сопряженное с засильем рекламы, поощряющей человеческие слабости и пороки, упадком общественного вкуса и торжеством массовой культуры; атрибутивный для демократического общества популизм политиков; дестабилизирующее воздействие социально-психологических групп людей, желающих преуспеть в сфере государственной деятельности и склонных в этой связи к авторитарным социальным технологиям; упадок аристократии, традиционно лелевавшей художественно-культурные элиты в эпоху доиндустриальных социальных отношений. Симметричным идейным ответом данным взглядам выступает в конце 20 в. концепция демократического капитализма. (См. также Демократический капитализм, Геополитика, Новак.)

А. А. Грицанов

КАППАДОКИЙСКАЯ ШКОЛА — направление зрелой патристики (4 в.), возникшее в качестве реакции на неортодоксальное рационалистическое богословие. Основные представители К. Ш.: Василий Великий, епископ Кесарийский (329—379); Григорий Назианзин Богослов, епископ Константинопольский (329—389); Григорий, епископ Нисский (ок. 335 — ок. 394); авва Евагрий Понтийский (346 — ок. 400) и др. Теологическая система К. Ш. строится на базе использования и сочетания методологии и терминологии античной философии (платонизм, неоплатонизм, аристотелизм, стоицизм) и ранней патристики (в первую очередь, Оригена); с точки зрения теологии, выражает основные истины Священного предания. В своих космологических взглядах К. Ш. характеризуется строгим креационизмом. Отвергается совечность материи Богу, материя трактуется как сотворенная из не-сущего. В рамках К. Ш. Космос мыслится как возникший в соответствии с вечным замыслом Бога. Мир создается Логосом Божиим, ему сопричастны логосы тварных вещей, составляющих метафизические принципы их бытия (см. Логос). Они образуют идеальную надмирную онтологическую основу существования всякой вещи. Логосы отдельных вещей держатся в более общих — как виды в роде. Человеку присущ особый логос, позволяющий опознавать все другие тварные логосы, а через них приходиться к ведению Ипостасного Логоса. В космологии К. Ш. предполагается конечность Вселенной, состоящей из четырех простых элементов (земли, воздуха, огня и воды). Природа материи мыслится как результат соединения простых качеств (сверхчувственных в отдельности), совокупность, взаимодействие и конкретное проявление которых производит субстрат чувственно воспри-

нимаемых вещей. Согласно каппадокийскому богословию, Космос имеет начало во времени и неизбежно будет иметь свой конец. Время — неотъемлемая принадлежность материального мира, пока он не достиг совершенного обожения. Время (временность) в этом отношении противопоставляется вечности ангелов и Бога. И если Григорий Нисский и Григорий Богослов не акцентировали различие вечности ангельского мира и вечности Бога, то Василий Великий, подчеркивая трансцендентальность Творца по отношению ко всякой твари, особо отличал “век ангелов” от “вечности Бога”. Тварные время и вечность, согласно К. Ш., соразмерны: начало времени (Быт 1; 1) не есть собственно время, это грань между вечностью и временем, и “когда мы сводим в единство начало и конец, то приходим к вечности”. В антропологии, как и в остальных сферах богословия, представители К. Ш. не чуждаются использовать схемы античной философии, переосмысленные, однако, в соответствии с христианским мирозерцанием. Принимается античное учение о человеке как микрокосме, но добавляется, что он — образ и подобие Творца, сопряженный с нетварными энергиями. Согласно воззрениям представителей К. Ш., человек — это животное, получившее повеление стать Богом. Как и Божественные Ипостаси, человеческая личность не определяется своей природой, она свободна от ее законов и может свободно себя определять. Подобно божественной, человеческая сущность не познаваема до конца. В человеке воплощены идеи всех божественных атрибутов, но коренное отличие его от Творца — в тварности и изменчивости. К. Ш. в человеке различает материальную часть (тело) и нематериальную (душа, в которой особо выделяется дух или ум). “Образ и подобие” Божии в человеке обнаруживаются, прежде всего, в душе, как наиболее соответствующей атрибутам нематериальности, бессмертности, разумности и т. п. В теле, однако, также заключен образ Божий, ибо оно причастно душе. Эта причастность выражается, прежде всего, в способности к обожению, а также в том, что душа проявляет свои богоподобные свойства через тело (верхние конечности как признак творческой деятельности, органы речи и сама речь как признак разумности и т. п.). Григорий Нисский, вслед за Аристотелем, различает в душе (по степени подчиненности друг другу): “питательную часть”, “чувственную часть” и ум, т. е. “владычественное души”. Григорий Богослов и Евагрий Понтийский, вслед за Платоном, различают “неразумную часть”, отвечающую за физиологию, и “разумную”, делящуюся на “желательное”, “аффективное” и “разумное” начала.

В идеале (до грехопадения) по свободной воле человека Бог управляет умом, ум — остальными частями души, тело же подчиняется душе. Вследствие уклонения воли человека от высшего организующего Начала, эта иерархичность разрушается, возникают страсти — извращенные чувства, и (как результат хаоса) — смерть. В рамках антропологии К. Ш. в антропологических построениях Григория Нисского имеются некоторые особенности: 1) ум не связан каким-либо особым образом с отдельными органами тела (общепринятая точка зрения: ум пользуется сердцем как главным органом); 2) понятия “образа” и “подобия” не различаются между собой, что связано с теорией апокастасиса (см. Апокастасис), признающей тождество состояния человека до грехопадения и будущего состояния после всеобщего Воскрешения (см. Воскрешение); половая дифференциация рассматривается им как “внешнее добавление к образу”. Таким образом, понимание личности как уникаума, не сводимого ни к чему иному, высоко размещало ее на аксиологической лестнице К. Ш., а тезис о равнозначности индивида с другими индивидами детерминировал в К. Ш. постановку проблемы социального и имущественного равенства. Основное положение гносеологии К. Ш. — тезис о антиномичности всякого истинного познания: рациональный анализ не исчерпывает самого содержания объектов нашего восприятия, так как сущность вещей является иррациональной и не выражается понятиями. Божественная сущность как бесконечная и неопределенная простирается за пределы всякого понятия о времени и природе. Не только сущность Божественная, но и сущности тварные также не могут быть выражены понятиями. Эти положения К. Ш., однако, не ведут к агностицизму: Божество постигается посредством разума по его деятельности, когда ум составляет понятие о предикатах Божества, открывающихся в явлениях природы и жизни (ср. с более поздним теологическим постулатом “аналогии бытия” — см. Теология, Катафатическая теология). Тварные предметы познаются в своих логосах (внутренних принципах, идеях), понимаемых в смысле теологическом, как Божий замысел и промысел о них (см. Эйдос). Понятия (имена) выражают свойства познаваемого предмета, которые отождествляются с сущностью и не самодостаточны, но есть лишь образы, инициирующие человека к созерцанию того, что превосходит всякое понятие. Познание представляется К. Ш. как процесс, конечной целью имеющий созерцание Святой Троицы. Первый этап познания (исполнение заповедей Христа как осуществление веры на деле) является основанием постижения Бога и, присутствуя на всех этапах этого процесса, является критерием его истинности. Второй этап

познания мыслится как постижение логосов тварных материальных и нематериальных (ангелов) вещей, которые в своей множественности уводят от созерцания единовидной Троицы; третий — как безвидность ума, приводящая к экстатическому созерцанию таинства Святой Троицы (см. Откровение). Значимый статус К. Ш. в традиции патристики и христианской теологии в целом обусловлен фундаментальными разработками К. Ш. в области триадологии (см. Троица и триадологии) (см. Иисус Христос). В целом разработка К. Ш. проблем триадологии, христологии, антропологии, гносеологии, этики, космологии и др. очерчивает контуры христианской теологической классики — как содержательно, так и с точки зрения формирования проблемного поля, закладывая основы богословского христианского канона. (См. также Патристика.)

А. И. Шкляревский

КАРДИНЕР (Kardiner) Абрам (1892—1981) — американский психиатр, этнолог, психоаналитик и социолог. В 1921—1922 прошел курс дидактического психоанализа у Фрейда и работал с ним в Вене. По возвращении в Нью-Йорк начал практиковать психоанализ. Входил в группу лидеров Ассоциации психоаналитической медицины Колумбийского университета, в котором первым начал подготовку врачей-психоаналитиков. Совместно с антропологом Р. Линтоном исследовал особенности психики и личности людей, принадлежащих к различным этническим, расовым и культурным группам. Разработал психодинамическое понимание национального характера. Изучал положение негров в системе американской демократии, проблемы агрессивности, воспитания, религии, травматические неврозы военного времени (1941), адаптационные возможности личностных структур и др. Первым предложил осуществить интеграцию психоанализа и антропологии на основе эгопсихологии и ее понятийного аппарата. Особое внимание уделял исследованию проблем личности, общества и культуры. В развитии собственных представлений исходил из психоаналитического понимания природы, структуры и формирования личности. В дальнейшем осуществил его культурологическую и социологическую модернизацию. Считал, что формирование личности осуществляется под влиянием культуры и различных социальных институтов, развитие которых в свою очередь обуславливается географическими, экономическими, этническими и др. факторами. Создал концепцию базисной структуры личности. Полагал, что базисная структура личности и типичные черты группового характера, свойственные всем индивидам данной культуры или субкультуры, являются продуктом специфического способа воспитания людей (в особенности в период

детства). Считал, что понятие “базисная структура личности” является эффективным операциональным инструментом анализа в социальных науках. На основе психоаналитически ориентированного сравнительного анализа культур пришел к выводу, что культурное развитие в значительной мере определяется используемыми обществом методами выживания и самосохранения. Установил и продемонстрировал связь между религией и детскими переживаниями. Считал, что в каждой конкретной культуре религиозные системы представляют собой своеобразный слепок с переживаний ребенка, связанных с родительским воспитанием. Отмечал, что при наличии относительной универсальности понятия божества, способы, при помощи которых люди домогаются божественной помощи, изменяются в зависимости от специфики детских переживаний и особых жизненных целей, определяемых обществом. В связи с культурологической и социологической акцентировкой психоаналитически ориентированных концепций К. иногда относят к лидерам неофрейдизма. Автор книг “Индивид и его общество” (1939), “Психологические границы общества” (1945) и др.

В. И. Овчаренко

КАРЕЕВ Николай Иванович (1850—1931) — русский историк, социолог, гимназический товарищ и биограф В. С. Соловьева. Закончил историко-филологический факультет Московского университета. Профессор Варшавского (1879—1884) и Петербургского (1886—1899 и с 1906) университетов (в 1899 был уволен из Петербургского университета за “неблагонадежность” в связи со студенческим движением). Активный член партии кадетов, депутат I Государственной Думы. Член-корреспондент Российской Академии наук (1910), почетный академик АН СССР (1929). В области истории — работы по античной, средневековой, новой и новейшей истории. Основные работы по социологии и теории истории: “Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса” (т. 1—3, 1883—1890); “Сущность исторического процесса и роль личности в истории” (1889); “Историко-философские и социологические этюды” (1895); “Старые и новые этюды об экономическом материализме” (1896); “Введение в изучение социологии” (1897); “Историка. Теория исторического знания” (1913); “Историология. Теория исторического процесса” (1915); “Общие основы социологии” (1919) и др. К. создал собственную версию этико-субъективной социологии, в которой прослеживается сильное влияние “первого” позитивизма, Лаврова и Михайловского. Пытался осуществить синтез социального и исторического знания, в связи с чем

подверг методологической критике за односторонность подхода все известные ему концепции знания. В качестве синтетической дисциплины К. рассматривал философию истории, включающую в себя теоретическую и конкретно-историческую части. Теория истории занимается проблемами гносеологии (теория исторического знания, или “историка”) и социологии (социальная статистика и социальная динамика), изучающей морфологию и механизмы развития общества. Взгляд на социум как на процесс дает историология. Как и у других представителей этико-субъективной школы, в центре внимания у К. находится идея социального прогресса, исследуемая с разных сторон историей (феноменологическая наука) и социологией (номологическая наука). В согласии с идеями школы, резко выступил против фаталистически-детерминистской трактовки прогресса. В центре социокультурной жизни, по К., находятся человеческие индивиды — личности, активно относящиеся к происходящему с ними и вокруг них. Все общественные явления суть проявления духовного взаимодействия между людьми. Поэтому истории и социальной жизни всегда присуща как социально-психологическая, так и нравственно-этическая компонента, которые и должны фиксироваться средствами философии и науки. Происходящее в действительности должно быть оценено с точки зрения идеалов высшей правды; в любых исторических и социальных изменениях должен быть схвачен их смысл для человека. Ни одно общественное явление, по мнению К., не может быть понято без выявления отношения к нему со стороны тех или иных субъектов. Важно смотреть на историю и на социум глазами живой личности, включенной в социокультурную среду и исторические контексты, но ведущую себя в них заинтересованно, т. е. необходимо встать на этико-субъективную точку зрения (философия истории есть суд над историей). Соответственно в истории и социуме одновременно действует много детерминирующих факторов, задающих разные векторы изменений. Принципиально нельзя свести вариативность социальной и культурной жизни к действию какой-либо одной причины, например, экономики, как это делает марксизм. Общество конституируется во взаимодействии “культурных групп” и “социальной организации”. Культурные группы формируются в процессах социализации и взаимодействия индивидов. Социальная организация фиксирует положение индивидов в экономическом, политическом и правовом пространстве, задающих пределы индивидуальной свободы. Мера свободы, допустимой в данном обществе, фиксируется в общественном идеале, движение к которому и задает критерии социального прогресса, в ходе которого все

большее количество людей перестает быть орудиями чужой воли. Средство достижения идеала — критическое переопределение и переделка культуры, социальной организации и быта.

В. Л. Абушенко

КАРМА (санскр. karma — действие, дело, жребий) — одно из центральных понятий индийской философии, объясняющее доктрину перерождения и сансары (потока жизни, потока сознания). Исторически восходит к добрахманистско-ведийскому периоду. Входит практически во все философские системы индуизма (за исключением адживики и локаяты). Понятие К. употребляется для объяснения явлений космической и нравственной причинности. К. есть действие, причинно-следственная связь феноменов и ноуменов бытия, т. е. проявленных и непроявленных событий; К. — это Закон этической Причинности. По сути, К. выражает общую сумму поступков, совершенных любым живым существом за все воплощенные жизни, и их последствий, которые определяют характер нынешнего существования и будущего рожденья. В теолого-космическом аспекте К. объясняет “Неведомые” силы бытия, и трансцендентальные причины жизни. “К. есть Абсолютный и Вечный Закон в Проявленном Мире”, “К. едина с Непознаваемым”, Абсолютом, одним из аспектов которого она является в его следствиях в феноменальном мире (Блаватская). В нравственно-психологическом аспекте К. ведет и контролирует постепенный процесс совершенствования, который должен завершиться освобождением. Добрые дела, мысли, чувства возвышают человеческий дух и способствуют продвижению по пути слияния с Абсолютом (Брахманом — в индуизме, Буддой — в буддизме). Аморальные поступки, эгоистические и недобрые мысли, животные страсти усугубляют будущую жизнь и являются препятствиями освобождения. Закон К. в жизни выражается восточной мудростью: “Человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного”, ср. с “Что посеешь, то и пожнешь”. В европейской философии К. ассоциируется с понятиями Судьба, Рок, Доля, Фагум. Мойра и Немезида греческой философии приближаются к понятию К. Однако образ Немезиды слишком антропоморфирован для объяснения К. В арабской философии аналогом К. является понятие “Кисмет”, в китайской — Дао, в христианстве — К. синоним греха и закона Воздаяния.

В. В. Лобач

КАРНАВАЛ — культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим “типом образности” (М. М. Бахтин),

значимый компонент средневековой и ренессансной народной культуры. Многомерный анализ К. в культурологическом контексте был впервые осуществлен в книге М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и «Ренессанса» (первый вариант рукописи был завершен в 1940; первое издание — Москва, 1965; переведена на многие языки). Отказавшись от традиционалистских описаний социального фона эпохи Возрождения и от рассмотрения передовых взглядов Рабле-гуманиста, Бахтин сосредоточился на исследовании античных и особенно средневековых истоков романа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». Бахтину удалось понять и разгадать (в контексте реконструкции, по мысли академика АН СССР М. П. Алексеяева, «народно-фольклорной традиции средневековья») ряд особенностей изучаемого произведения, давно казавшихся исследователям очень странными. Присущее «Гаргантюа и Пантагрюэлю» парадоксальное сочетание многочисленных «ученых» образов и простонародной (а часто и непристойной) комикки Бахтин объяснил значимым воздействием на Рабле площадной смеховой культуры средневековья, возникшей в гораздо более ранний период, но достигшей своего полного расцвета к 16 в. По мнению Бахтина, не только Рабле, но и Дж. Бокаччо, У. Шекспир, М. Сервантес оказались подвластны обаянию жизнеутверждающей и светлой атмосферы, свойственной К. и другим народным праздникам того времени. Карнавальная культура обладала хорошо разработанной системой обрядово-зрелищных и жанровых форм, а также весьма глубокой жизненной философией, основными чертами которой Бахтин считал универсальность, амбивалентность (т. е. — в данном случае — восприятие бытия в постоянном изменении, вечном движении от смерти к рождению, от старого к новому, от отрицания к утверждению), неофициальность, утопизм, бесстрашие. В ряду обрядово-зрелищных форм народной средневековой культуры Бахтин называл празднества карнавального типа и сопровождающие их (а также и обычные гражданские церемониалы и обряды) смеховые действия: «праздник дураков», «праздник осла», «храмовые праздники» и т. д. Народная культура воплощалась также в различных словесных смеховых произведениях на латинском и на народных языках. Эти произведения, как устные, так и письменные, пародировали и осмеивали буквально все стороны средневековой жизни, включая церковные ритуалы и религиозное вероучение («Вечерня Киприана», многочисленные пародийные проповеди, литургии, молитвы, псалмы и т. д.). Веселая вольница карнавального

празднества порожидала разнообразие формы и жанры неофициальной, а чаще всего и непристойной фамильярно-площадной речи, в значительной мере состоящей из ругательств, клятв и божбы. На карнавальном площади всегда настойчиво звучали возгласы балаганных зазывал, которые — вместе с другими «жанрами» уличной рекламы («крики Парижа», крики продавцов чудодейственных средств и ярмарочных врачей) — обыгрывались и пародировались, становясь при этом важным элементом народной смеховой культуры. По мысли Бахтина, Рабле объединил в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» все эти формы, жанры и мотивы, сохранив их для потомков и создав тем самым своего рода «энциклопедию» средневекового смеха. Причем, с точки зрения Бахтина, опора на смеховую народную культуру не только не противоречила гуманистическим идеалам Рабле, но, напротив, гармонично сочеталась с ними и даже помогала их пропаганде, поскольку «карнавальное мироощущение является глубинной основой ренессансной литературы». Как отмечает Бахтин в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и «Ренессанса», «как бы ни были расплылены, разъединены и обособлены единичные «частные» тела и вещи — реализм Ренессанса не обрезывает той пуповины, которая соединяет их с порождающим телом земли и народа». Например, «реабилитация плоти», характерная для гуманизма, соотносима и родственна с «гротескной концепцией тела», с преобладанием «материально-телесного начала жизни», присущим народной культуре. Смеховая народная культура, будучи древней, архаичной по своим истокам, тем не менее предвосхитила некоторые фундаментальные философские концепты, которые специфичны для Нового времени. Согласно оценке Л. Е. Пинского, «в эпоху Ренессанса нерушимую иерархическую вертикаль средневекового официального представления о космосе («Великую Цепь Бытия») сменила историческая горизонталь: движение во времени. В гротескной концепции тела, переживающего становление, в народно-праздничных играх, предметом которых был веселый ход времени, рождалось новое историческое чувство жизни и представление о прогрессе человечества». Ср. в тексте книги Бахтина: «И вот гротескные образы с их существенным отношением к временной смене и с их амбивалентностью становятся основным средством художественно-идеологического выражения того могучего чувства истории и исторической смены, которое с исключительной силой пробудилось в эпоху Возрождения». Именно поэтому понять Рабле и вообще ренессансную литературу невозможно без учета их связи с народной смеховой культурой. Средневековый смех интерпретируется

в книге Бахтина как имеющий «универсальный и мирозерцательный характер, как особая и притом положительная точка зрения на мир, как особый аспект мира в целом и любого его явления». К. (этому термину Бахтин придавал расширенное значение, понимая под ним «не только формы карнавала в узком и точном смысле, но и всю богатую и разнообразную народно-праздничную жизнь средних веков и Возрождения») противопоставил серьезной, высокой культуре средневековья «совершенно иной, подчеркнута неофициальный, внецерковный и внесоциальный аспект мира, человека и человеческих отношений». К. не просто разыгрывали, это была «как бы реальная... форма самой жизни», которой люди средневековья жили во время праздников, — причем «другая свободная (вольная)», «идеальная» форма. Если официальные праздники утверждали стабильность, неизменность и вечность существующего миропорядка, освящали торжество уже победившей, господствующей, непрерываемой «правды», то К. «был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами»: в это время жизнь на короткий срок выходила из своей обычной колеи и вступала «в сферу утопической свободы». Эта свобода была легализована: и государство, и церковь терпели ее, даже каждый официальный праздник имел свою вторую, народно-карнавальную, площадную сторону. Праздничная толпа воспринимала жизнь сквозь призму «веселой относительности», во время К. люди переодевались (обновляли свои одежды и свои социальные образы), избирали, а затем развечивали и избивали (в символическом плане «умерщвляли») шутовских королей и пап, высмеивали, снижали, пародировали все, чему поклонялись в обычные дни, предавались различным физиологическим излишествам, пренебрегая нормами приличия: «Тема рождения нового, обновления, органически сочеталась с темой смерти старого в веселом и снижающем плане, с образами шутовского карнавального развенчания». В гротескной образности К. всячески подчеркивался момент временной смены (времена года, солнечные и лунные фазы, смерть и обновление растительности, смена земледельческих циклов): «этот момент приобретал значение более широкое и более глубокое: в него вкладывались народные чаяния лучшего будущего, более справедливого социально-экономического устройства, новой правды». Обилие пиршественных образов, гиперболическая телесность, символика плодородия, могучей производительной силы и т. д. акцентировали бессмертие народа: «В целом мира и народа нет места для страха; страх может проникнуть лишь в часть, отделившуюся от целого, лишь в отмираю-

щее звено, взятое в отрыве от рождающего. Целое народа и мира торжествуяще весело и бесстрашно". С эстетической точки зрения карнавальная культура представляет собой особую концепцию бытия и особый тип образности, в основе которых, по мнению Бахтина, "лежит особое представление о телесном целом и о границах этого целого". Это представление Бахтин определяет как гротескную концепцию тела, для которой характерно то, что с точки зрения "классической" эстетики ("эстетики готового, завершенного бытия") кажется чудовищным и безобразным. Если классические образы индивидуализированы, отделены друг от друга, как бы очищены "от всех шлаков рождения и развития", то гротескные образы, напротив, показывают жизнь "в ее амбивалентном, внутренне противоречивом процессе", концентрируются вокруг моментов, обозначающих связь между различными телами, динамике, временную смену (совокупление, беременность, родовый акт, акт телесного роста, старость, распадение тела и т. д.). "В отличие от канонов нового времени, гротескное тело не ограничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы. Акценты лежат на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, т. е. где мир входит в тело или выпирает из него, либо оно само выпирает в мир, т. е. на отверстиях, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отростках: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос" (Бахтин). Этот тип образности, характерный для народной смеховой культуры, обусловлен верой народа в свое бессмертие: "...в гротескном теле смерть ничего существенно не кончает, ибо смерть не касается родового тела, его она, напротив, обновляет в новых поколениях". Концепция К., выдвигнутая в книге Бахтина о Рабле, вызвала при своем появлении и публикации бурные споры, да и до сих пор далеко не является общепризнанной. Однако она сыграла большую роль в развитии и стимулировании культурологических исследований, в расширении горизонтов научной мысли. В настоящее время истолкование концепции К. продолжается, и возможно как появление ее оригинальных истолкований, так и ее плодотворное использование для изучения различных мировых культур. Многомерные исследования карнавальской культуры, осуществленные Бахтиным, способствовали, в частности, легитимации такого феномена культуры, как "раблезианство". Раблезианство трактовалось как связанное не столько непосредственно с творчеством Ф. Рабле, сколько с традицией его философской интерпретации, в рамках которой культурное пространство выстраивается в контексте семиотически артикулированной телесности, понятой в ка-

честве семантически значимого феномена (текста), прочтение которого порождает эффект гротеска, что и придает культурному пространству статус карнавального (см. Смах, Тело, Телесность, Текст, Бахтин М. М.).
Н. А. Паньков

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик. В 1910—1914 изучал физику и математику в университетах Фрейбурга и Йены. Докторская степень за работу "Пространство" (1921). Преподавал философию в Венском университете (с 1926) и Немецком университете в Праге (с 1931). После эмиграции в США (1935) — профессор Чикагского (до 1952), Принстонского (1952—1954) и Калифорнийского университетов (возглавлял философское отделение с 1954 по 1961). Ведущий представитель Венского кружка, логического позитивизма и философии науки. Один из основателей журнала "Erkenntnis" (1930), целью которого выступало распространение идей "научной философии". Основные сочинения: "Логическое построение мира" (1928), "Мнимые проблемы в философии" (1928), "Преодоление метафизики логическим анализом языка" (1931), "Физикалистский язык как универсальный язык науки" (1932), "О протокольных предложениях" (1932), "Логический синтаксис языка" (1934), "Философия и логический синтаксис" (1935), "Проверяемость и значение" (1936—1937), "Исследования по семантике" (1942—1947), "Значение и необходимость" (1947), "Введение в символическую логику" (1954) и др. Уже в первой работе — "Логическое построение мира" — К. сформулировал идею о возможной основе единства знания: по его мнению, физика и психология, науки о природе и науки о культуре способны объединиться в том случае, если окажутся в состоянии перевести содержательный язык о "переживаниях", "вещах" и т. п. на формальный лексикон, описывающий структуры и отношения. С точки зрения К., центральным в теории познания правомерно полагать пошаговое отслеживание главных этапов трансформации содержания наших высказываний об интересующих нас объектах в процессе их обоснования посредством "гносеологически элементарной основы". По К., именно дефиниционный, intersubъективный мир отношений и образует предметную область науки. Поскольку, по К., цепь гносеологического отношения сведения к элементарным предложениям потенциально разнонаправлена, критерием того, что именно гносеологически выступает более фундаментальным, выступает познавательный "приоритет": объект гносеологически первичен по отношению к другому, гносеологически вторичному, если второй постигается посредством первого. К. разработывал неопозитивистскую модель организации научного зна-

ния, утверждая, что предметом философии науки является анализ структуры естественно-научных дисциплин с целью уточнения основных понятий науки при помощи аппарата математической логики. (Согласно мысли К., "наука представляет собой единство... все эмпирические предложения выразимы в едином языке, а все положения дел относятся к одному виду и познаются с помощью одного метода".) Сами элементы непосредственного опыта при этом не могут включаться в логическую систему; отношением же, выразимым в терминах опыта и подходящим для целей логики, выступает у К. отношение сходства в памяти, заключающееся в тождестве или близком сходстве зафиксированных фрагментов опыта. На этом фундаменте и должна основываться, по версии К., вся "система знания" и "оправдывающего его анализа". Иерархия компонентов универсальной логическо-опытной цепи выгладит, по схеме К., так: области качеств, классы качеств, сходства качеств, классы ощущений, например зрительные ощущения, различие индивидуальных и общих компонент опыта, зрительная перспектива, порядок цветов и временной порядок. Конструкции зрительной перспективы и временной последовательности конституируют, по мысли К., основу для материальных объектов, ибо последние уже могут быть образованными посредством апплицирования цвета на движущиеся точки мира. Над уровнем высказываний о физическом мире располагается уровень высказываний об опыте других людей, переводимый на язык высказываний о физическом мире (или в физических терминах о поведении). Далее — уровень высказываний о социальных и культурных отношениях, в свою очередь сводимый к высказываниям о чужих сознаниях. К. определял "протокольные предложения" как: а) сферу языка физики, — образующие, по его мысли, "основание науки"; б) предложения, "отсылающие к непосредственно данному и представляющие прямое описание опыта или феноменов"; в) "утверждения, не нуждающиеся в обосновании и служащие фундаментом для остальных научных утверждений"; г) не относящиеся к языку науки постольку, поскольку их структура не определяется в этом языке (хотя существуют специальные правила для их перевода в этот язык). По К., в конечном счете, все высказывания фундируются на высказываниях о непосредственном опыте и полностью определяются в терминах последних. Т. е. ни физические объекты, ни чужие сознания не являются реальными объектами как таковыми, они скорее "квази-объекты", введенные с помощью определенных для того, чтобы организовать

наш опыт. С точки зрения К., собственно философская проблематика дистанцируется от сферы логики и иных научных дисциплин в контексте того, что все предложения содержательного характера подразделимы на три класса: “научно-осмысленных” или “научных” (истинных и ложных); “научно-неосмысленных” или “вненаучных”; “бессмысленных”, которые лишь внешне подобны содержательным предложениям. Философские предложения, по К., — это: а) предложения “вненаучные”, ибо они не подлежат ни актуально, ни потенциально какому-либо сопоставлению с реальными фактами; б) “квазисинтаксические” предложения, могущие быть в исходном имплицитном виде интерпретированы в самом широком диапазоне версий; в) предложения, содержащие рациональный смысл лишь в аспекте реконструкции с их помощью связей и отношений между словами. (Философия трактовалась К. лишь как “суррогат искусства”, а ее представители — как “музыканты, лишённые способности к музыке”. Одновременно он утверждал, что “логика науки заменяет собой запутанный клубок проблем, известный под именем философии”.) В своей известной статье “Преодоление метафизики путем логического анализа языка” К. утверждал, что оба — и сам метафизик, и читатель его трактатов — заблуждаются, предполагая наличие в сочинениях подобного рода чего-то реального: “В сфере метафизики, включая всякого рода философию ценностей и нормативные науки, логический анализ приводит к тому негативному результату, что все предложения этой сферы совершенно бессмысленны”. По мнению К., в основании системы научных знаний должны размещаться абсолютно достоверные, адекватно воспроизводящие чувственные переживания субъекта, “протокольные предложения”. Иные составляющие массива науки должны быть подвергнуты процедуре верификации, т. е. сведены к протокольным предложениям. В противном случае предложения рассматриваются как псевдопредложения, не имеющие смысла, и элиминируются из науки. В книге “Философия и логический синтаксис” К. разграничил косвенную и прямую верификацию. Первая предполагала непосредственную верификацию исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством верификации закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия и предсказание верифицируется. Впоследствии К. преодолел установку на тождественность “осмысленности” и проверяемости предложений, разграничив в структуре качества их верифицируемости саму “проверяемость” и перечень условий их истин-

ности. По К., истинность предложения сводима к формальной возможности его включения в данную систему языка (т. е. проблема истинности у К. локализуема в сфере логической семантики). Истинность предложений, таким образом, переставала увязываться с апробацией их неким субъектом науки. Принцип верифицируемости был сведен им к совокупности рекомендаций по построению языка науки (“Проверяемость и значение”): К. пришел к выводу о необходимости обоснования — в рамках данного конструкта — перехода от “переводимости” к “проверяемости”. В работе “Философия и логический синтаксис” К. проводит мысль о разграничении двух видов верификации — непосредственной и опосредованной (по его мнению, только “протокольные предложения” могут быть верифицированы непосредственно). Как полагал К., единичные же высказывания — подобно универсальным законам науки — имеют характер гипотез”. Поэтому при опосредованной верификации высказывание, подлежащее верификации, соединяется с другими, уже верифицированными высказываниями и из них выводятся непосредственно верифицируемые высказывания. К. выдвинул тезис о том, что логика науки есть анализ чисто синтаксических связей между предложениями, понятиями и теориями и отрицает возможность научного обсуждения вопросов, касающихся природы реальных объектов и их отношения к предложениям языка науки. К. утверждал “принцип терпимости” (один из основных в системе постулатов неопозитивистского конвенционализма), согласно которому “можно терпеть” любую избранную “учеными нашего культурного круга” описательную и объяснительную научную систему при условии ее логической непротиворечивости. “В логике, — по мысли К., — не существует этических норм. Каждый волен строить свою собственную логику, свой собственный формальный язык, как ему вздумается”. По мнению К., было бы весьма желательно трансформировать предложения всех научных дисциплин, содержащих как несущую конструкцию описания предметов и явлений в понятиях наблюдения, в категориальные комплексы соответствующих физических понятий. После 1936 К. занимается построением “унифицированного языка науки”. Он допускает возможность создания такого языка на основании чувственных данных, а также верит в осуществимость перевода в ипостась этих данных любого дискурса в полном его объеме, поэтапно, предложение за предложением. (Так, например, разграничивая “первичные” и “вторичные” протоколы, соответствующие языкам наблюдения и измерения, К. акцентировал внимание не на содержании “переживания”, а на технологии перевода: по К., термин наблюдения “красный” перево-

дится в физикалистский термин “частота световой волны равная X”.) К. пришел к выводу о недостаточности чисто синтаксического подхода в контексте необходимости учета также и семантики, т. е. отношения между языком и описываемой им областью предметов. По К., “...класс наблюдаемых вещественных предикатов является достаточным редуцированным базисом для целостности языка”. На основе своей семантической теории К. строил индуктивную логику как вероятностную, развивал формализованную теорию индуктивных выводов, разрабатывал теорию семантической информации. Ряд результатов, полученных К., был использован в исследованиях по кибернетике.

А. А. Грицанов

КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский философ. Окончил Петербургский университет, там же стал профессором. В 1922 выслан из России. С 1926 профессор университетов в Каунасе и Вильнюсе. В 1948 арестован, умер в лагере. Основные сочинения: “Восток, Запад и русская идея” (1922), “Церковь, личность и государство” (1923), “Философия истории” (1923), “О началах” (1925), “О личности” (1929) и др. Испытал влияние гностицизма, а также воззрений Хомякова, Соловьева, Кузанского. Будучи историком-медиевистом, рассматривал исторические процессы в культурологическом плане. Стремление понять глубинные основы истории привело К. к философии и богословию, созданию философской системы, открывавшей новый этап русского философствования. Философия, согласно К., должна опираться на веру и в этом смысле быть служанкой богословия, но не его рабой; она свободна в рациональном Богознании, выступая феноменологией догмата с целью достижения скрытой в нем философской истины. В основе учения К. находится онтологический принцип всеединства, который он стремился представить в иной (по сравнению с Соловьевым и др.) модели с целью приблизить его к здешней реальности и выявить его динамический аспект. Опираясь на идеи Николая Кузанского, К. конструирует всеединство как бесконечную иерархию всеединств, где каждый последующий элемент непременно включает в себя предыдущие. Абсолют (Бог) есть совершенное всеединство и в этом смысле непостижимое. В процессе сотворения мира (теофании) Абсолют передает самого себя “иному”, которое есть абсолютное ничто, но, воспринимая божественное содержание, становится “тварным нечто”. В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу; тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, активное восстановление его Бога есть также его активное самовосстановление; в любых своих мыслях и действиях тварь единосущна Богу, но при этом сотворение

твари Богом из ничего есть и ее собственное свободное самоопределение. Динамика опознания тварью себя в Боге выражена К. в фундаментальной категории его метафизики — категории триединства, выявляющей определенную упорядоченность различных бытийных состояний или действий в форме триады: первоединоство — саморазъединение — самовоссоединение. Всеединство же в этом плане выступает как статика (“покой и остановка”) бытия, изменяющегося в динамике триединств. С целью раскрытия этой динамики К. вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог — Триединство — Личность. В полном смысле слова личностью является только Бог, наделенность лицом выражает полноту бытия. Поскольку тварное бытие изначально единосущно Богу, то здешнее бытие утверждается как несовершенно личное, наделенное формою личности. Следовательно, тварь есть не сущее, но становящееся; суть этого онтологического изменения — обожение тварью личности или обожение. К. развертывает сложную схему процесса обожения, учитывая свободу личности, чем определяется наличие зла (греховной неполноты любви к Богу), и, строя глобальную онтологическую динамику, объемлющую нерасчленимо связанные между собой “историю Бога” и историю твари: “сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскрешающий, потом — опять один только Бог”. Связав концепцию личности с понятием триединства, К. формулирует идею симфонической (соборной) личности, т. е. всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. Индивид оказывается подножием этой пирамиды, подчиненным целому, надиндивидуальному, коллективному; он должен заботиться лишь о том, чтобы полнее осуществить в себе высшую симфоническую личность, что явно противостоит идее стяжания благодати как личного и прямого отношения человека к Богу. Наглядное выражение отмеченных принципов представляет философия истории К., построенная во многом в духе гегельянства. Целью исторического мышления, согласно К., является осмысление всего сотворенного всеединства как единого развивающегося субъекта или потенциально всеобъемлющей личности. Каждый отдельный элемент (субъект) целого стяженно содержит в себе в одном из аспектов всеединство (и тем самым совершенство), что делает возможным взаимопроникновение субъектов и снимает вопрос об исторической причинности. Весь исторический процесс является божественно человеческим, критерий же его приближения к идеа-

лу находится в личности Иисуса. Поэтому историческая наука должна быть религиозной, более того, православной. История человечества есть, следовательно, раскрытие Церкви как всеобъемлющей личности. Что касается государства, то оно должно стремиться к тому, чтобы стать личностью внутри церкви. Концепция личности и истории, стремление понять судьбу России в контексте православия закономерно привели К. к участию в евразийском движении с его оправданием большевистского тоталитаризма. Не принимая большевизм этически, К. считал, что за внешними его проявлениями скрыт “хитрый дух истории”, осуществляющий руками коммунистов могучий творческий порыв России к Абсолюту. Довольно быстро К. порывает с евразийством. Однако участие его в теоретическом обосновании евразийской утопии наглядно показало возможность тоталитарной интерпретации учения о всеединстве при отсутствии в нем идеи стяжания благодати.

Г. Я. Миненков

КАРТА — см. АНТИ-ЭДИП, РИЗОМА, ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ.

КАРТЕЗИАНСТВО (от Картезий, *Cartesius* — латинизированного имени Декарта) — термин, используемый для обозначения учения самого Декарта и учений его последователей — как в области философии, так и в области естествознания 17—18 вв. “Тремя великими картезианцами” традиционно именуют Лейбница, Спинозу и Мальбранша. Метафизика Декарта с ее предельными предпосылками и основаниями, с ее строгим различением двух типов субстанций — мыслящей и протяженной, с ее методологическим требованием безусловной чистоты применяемых к ним объяснительных принципов послужила исходным пунктом концепции окказионализма (Мальбранш, И. Клауберг, А. Гейлинкс и др.), провозгласившего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела, ибо истинной “действующей” причиной может быть только Бог. Идеи механико-математической физики и физиологии Декарта оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. А. Арно и П. Николь, основываясь на рационалистическом методе Декарта, разработали так называемую логику Пор-Рояля (“Логика, или Искусство мыслить”, 1662). Учение Декарта явилось одним из источников философии Просвещения. Декарт — один из тех немногих мыслителей, кого постоянно выбирают себе в “собеседники” последующие поколения философов. Метафизика, рационализм, учение о *sogito* и его достоверности, разработанные Декартом, оказались в центре внимания и непрекращающейся полемики современных философов с классическим рационализмом. Отталкиваясь от идей Декарта, критически переосмысливая пробле-

матику, систематически и детально разработанную им, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Марсель, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции. В трансформированном виде многие идеи Декарта получили новую жизнь в философии 20 в., обнаруживая и демонстрируя свои эвристические возможности в новом, современном проблемном контексте: прежде всего, в феноменологии и экзистенциализме. Декартовские поиски аподиктического *sogito* с помощью методического сомнения, декартовский пафос “собственноличного” философствования и индивидуации мыслительного акта были высоко оценены Гуссерлем, Сартром и др. Гуссерль продолжил картезианское направление размышлений, развил и трансформировал проблематику Декарта в своих феноменологических исследованиях трансцендентальной субъективности, в учении о феноменологической редукции и эйдетической интуиции (“созерцании сущностей”). Наряду с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция, по мнению Гуссерля, является “основной формой всех частных трансцендентальных методов; обе целиком определяют и обосновывают смысл трансцендентальной методологии”. Стремясь разработать философию как “строгую науку”, определяя ее как исследование “все сызнова и сызнова” направляемое “на истинные начала, на решающие формулировки проблем, на правильный метод”, Гуссерль связывает ее идею с именами Сократа, Платона, Декарта, Канта, Фихте. Возможность достижения этого Гуссерль усматривает в радикализме как сущности подлинной философской науки и “истинном позитивизме” (что для него не тождественно скептическому негативизму, именуемому себя позитивизмом). Философия, будучи наукой об истинных началах, об истоках, “не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей”. Атмосфера, в которой, по Гуссерлю, должна двигаться философия, — прямая интуиция, феноменологическое постижение сущности. Совокупность интуитивно открываемых в опыте эйдетического усмотрения и описания достоверностей и есть то, что может составить, по мнению Гуссерля, базис подлинной фундаментальной науки. Разделяя картезианский пафос самосознательности и “личного размышления”, Гуссерль настаивает на том, что всякий, кто действительно хочет стать философом, должен будет “однажды в своей жизни” мысленно сосредоточиться на самом себе, попытаться внутри себя ниспро-

вергнуть все принятые до сих пор науки и предпринять их реконструкцию. Как и для Декарта, для Гуссерля философия есть в некотором роде “личное предприятие философа”: она должна конституироваться как его философия, его мудрость, его знание, которое, хотя и ведет к универсальному, получено им самим и которое он должен мочь доказывать, основываясь на своих абсолютных интуициях. Восстанавливая и модифицируя картезианский проект “абсолютной и универсальной критики”, создания “универсума абсолютной беспредрасудочности посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным”, Гуссерль разрабатывает масштабную программу описания чистых данностей трансцендентальной субъективности, которые должны приниматься такими, “какими они чисто интуитивно даны в простой очевидности, и оставаться свободными от любых толкований, привносящих что-либо помимо усматриваемого в чистоте”. При этом Гуссерль, как и Декарт, подвергает операции “заклечения в скобки” все, что имеет прямое или косвенное отношение к “естественному полагаю бытия”. Универсальное “заклечение в скобки” осуществляется Гуссерлем “в отношении бытия или небытия мира”. “В скобки” заключаются и мир, и “первоначальные прямые восприятия”, и “наивно заинтересованное Я”, или естественная рефлексия. За трансцендентальной рефлексией сохраняются два направления исследования — поэтическое (“открыто-бесконечная чистая жизнь сознания”) и ноэматическое (“полагаемый мир чисто как таковой”). Картезианское “сомнение”, cogito, анализ типов и способов данности содержания опыта сознанию, поиск достоверности в трансцендентальной феноменологии Гуссерля трансформировались, таким образом, в феноменологический метод интенционального анализа сознания, или трансцендентального Эго как “универсума возможных форм опыта”, дескрипцию предметов “исключительно как интенциональных коррелятов способов их осознания” и трансцендентально-логический анализ условий и механизмов конститутивной деятельности субъективности в разнообразных ее модусах, фактических и возможных формах. К “великой картезианской традиции” причисляет себя и Сартр. Возможность “спасти философию” и человека в пространстве современной философской мысли, изрезанном различными формами детерминистского редукционизма, проникшего из так называемых гуманитарных наук в философию, Сартр связывает с модификацией и развитием в феноменологическом ключе картезианской концепции cogito (как обнару-

жения сознанием себя самого в любом из своих опытов) и картезианской идеи свободы как “творения ex nihilo”. Он модифицирует картезианское рефлексивное cogito в свой вариант самосознательного единства опыта человека на основе идеи дорефлексивного cogito как “закона жизни сознания”, неперменного спутника всех человеческих состояний, решений и актов и как, в конечном счете, онтологического условия картезианского, рефлексивного cogito. Абсолютную свободу (способность быть “безосновным основанием”) картезианского Бога Сартр передает человеку. И именно на этом пути он стремится обосновать специфичность человеческого существования в мире и специфичность собственно философского вопрошания о человеке. С помощью трансформированного К. Сартр пытается заново определить и удержать в современной познавательной ситуации тотальной “подозрения” к cogito, сознанию, субъективности, человеку и философии (метафизике) собственно философский уровень постановки и решения как проблемы человека и “человеческого”, так и проблемы метода их постижения и понимания. Сартр стремится “блокировать” это “подозрение” (выявлением фактического присутствия дорефлексивного cogito и свободы во всех, в том числе и “подозрительных”, человеческих состояниях и актах и экспликацией онтологического статуса этого фактического cogito) и — тем самым — реабилитировать человека и философию, вернуть доверие к их возможностям понимания и преобразования себя и мира. Исходя из принципа абсолютности и самодостоверности cogito, уже дорефлексивного, Сартр принимает феноменологическое исследование проблемы свободы, авторства и личной ответственности человека в контексте анализа данностей непосредственного опыта субъективности, опыта переживания человеком себя и своей ситуации как “бытия-в-мире”, переживания им Другого на уровне “фактической необходимости”, принадлежащей повседневному опыту. Сартра, как продолжателя картезианской традиции философствования, как одного из наиболее ярких представителей “философии субъективности” 20 в., называют “последним философом”, “последним метафизиком”, последним представителем “великой традиции философии cogito”. Однако для философии 20 в. нет, пожалуй, и более неоднозначно воспринимаемого, оспариваемого и критикуемого философа, нежели Декарт. Самый сложным, противоречивым оказалось в 20 в. отношение к его метафизике, рационализму и концепции cogito. Активные проблематизации историчности и предпосылочности сознательного опыта человека философской мыслью 20 в., крен в сторону объективирующих, аналитических и детерминистских исследований

различных содержаний и форм человеческого опыта, выявление и разоблачения современной философией искажающих механизмов рефлексии и др., способствовали тому, что наиболее резкой критике подвергаются картезианские идеалы и требования “чистоты” и самосознательности человеческого опыта, утверждение возможности достижения достоверности и аподиктичности содержания, получаемых его рефлексивной реконструкцией и др. Не “источником” истины, но “завесой” объявил картезианское cogito Марсель; без обращения к понятиям cogito, сознания стремился разработать свою экзистенциальную аналитику Хайдеггер, критикующий “субъективизм” Декарта. Противопоставляя картезианскому cogito концепцию так называемого “ложного” сознания, “уловки” которого философов 20 в. научили обнаруживать и распознавать “учителя подозрения” Маркс, Ницше и Фрейд, современные философы работают в широком диапазоне — от отказа от “инстанции” сознания до попытки замены понятия сознания понятием “опыт” (Мерло-Понти), понятием “переживания” (Сартр) и претензий на “глубинную трансформацию проблематики Cogito” (Рикер). Отказавшись от идеи субъективности как “источника смысла”, Рикер стремится — соединив концепции Фрейда и Гегеля, психоанализ, имеющий свое основание в “археологии субъекта”, и феноменологию духа, имеющую свое основание в “телеологии субъекта”, — исследовать конституирование смысла одновременно “позади” субъекта (“за ним”) и “впереди его”. Соединение “критики ложного сознания со всяким новым открытием субъекта Cogito в документах его жизни”, в “объективирующих его выражениях жизни” делает, по мнению Рикера, его “философию рефлексии” радикально противоположной картезианской “философии сознания”. “Ложным наследием” объявляют картезианское cogito структурализм и иные редукционистские методологии. Без Автора, без мыслящего и говорящего, желающего и действующего и др. пытаются обойтись постмодернисты в своих исследованиях письма, языка, желания, события и др. Они больше не ищут Истину, не предполагают “зоны свободы” и индивидуацию опыта, не верят в “смысл”, метафизику и человека, но это свидетельствует только о радикальном изменении их исследовательских программ и, соответственно, методологий, которые в принципе не способны ни заменить собой интенции и работу метафизики, ни отменить значимость и ценность для философствования — этого всегда историчного, конечного человеческого предприятия мысли — как трансценденталистской методологии вообще, так и картезианского пафоса поиска Истины, требования “гигиены” разума, стремящегося к недостижаемому идеалу “чистоты”

КАРТОГРАФИЯ ТЕЛА — см. ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ.

и “автономии”, принципов “сомнения” и индивидуации опыта, в частности. Картезианская стилистика философствования, его различение мыслящей и протяженной субстанций, способ вычленения собственно мышления из фактического многообразия форм человеческого опыта, правила предельной “чистоты” объяснительных принципов и предельных “дистинкций” и др. повлияли на все последующее развитие европейской философской мысли и европейской культуры. Способ, каким Декарт вычленил (“различал”) и задавал основные понятия, с помощью которых человеческий опыт в его различных формах мог стремиться к статусу самосознательного и автономного, сделал возможными многие последующие опорные понятия философской рефлексии, которая претендует в том числе и на преодоление К. (например, понятие феномена в феноменологии и экзистенциализме и др.). И сколько бы не обсуждалась проблема влияния К. на все последующее развитие европейской философской мысли, этот вопрос, думается, никогда не будет исчерпан, ибо речь в этом случае, случае Декарта, должна идти не только о конкретных заимствованиях и модификациях — применительно к изменяющимся проблемным ситуациям и контекстам — отдельных декартовских идей, не только о продуктивной полемике с Декартом, отталкиваясь от идей которого и в спорах с которыми вызревают и кристаллизуются собственные концепции современных мыслителей, но и о тех, до конца никогда не проясняемых, предпосылках мышления и структурах ментального пространства, в конституировании которого столь значительную роль сыграл Декарт. Определяя собой горизонт возможного восприятия и понимания, эти предпосылки и структуры суть онтологические (экзистенциальные) условия артикуляции самого акта восприятия и понимания. В качестве таковых они организуют и структурируют наш опыт таким образом, что он становится интеллигибельным для нас самих и для Другого. Своей “философией непрерывного творения”, методического “сомнения”, разработками проблемы интеллигибельности человеческого опыта и его индивидуации Декарт повлиял и на многих философов бывшего СССР (Мамардашвили и др.). О тотальном влиянии Декарта на европейскую культуру в целом вполне можно сказать словами о нем из французского философского словаря: “Классический философ *par excellence* и, для многих чужаков, символ духа целого народа, он действительно заставил нашу культуру принять стиль мышления посредством “ясных и различных идей”, освободил философскую рефлексию от всякого авторитета (религиозного или политического), учредив, таким образом, практику “личного размышления”.

Т. М. Тузова

КАСАНИЕ (греч. — *haptikos*) — понятие, приобретающее философский статус в рамках философии постмодернизма (Мерло-Понти, философия Другого), а также у Сартра — в границах категориально-понятийного комплекса, централизованного на категориях “складка”, “тело”, “кожа” и др. К. характеризует способ, посредством которого наше тело вписывается в мир, не разрушая ни его, ни себя. К. суть понятийное средство для описания определенного, ментально представленного чувства (“К.”), которое приобретает человеком благодаря целостному опыту жизни и действий в пространстве (А. Монтегю: “Касание. Человеческое значение кожи”, 1986). (К. не локализуется в границах оптических свойств зрения, выступая как видение кожей, как слой чувственности, который доминирует в процессе феноменологического конституирования телесности.) В данном контексте К. выступает как “воображаемый физический контакт” с фрагментами пространства и располагающимися в них объектами, ранее уже бывшими “затронутыми” нами: мы в состоянии их видеть, слышать и ощущать исключительно благодаря тому, что разместили их вокруг себя и упорядочили вследствие множества прошлых неосознаваемых К. Восприятие посредством К. неосуществимо вне фундамента в виде внутреннего образа телесности, который и конституируется как результат “сплетения” некоего “узора” из невидимых нитей предшествующих К. В результате обмена К. формируется “клеевая прослойка” между двумя телами или “плоть” (Сартр). К. (в рамках такого понимания его) перестает являть собой собственно К. в случаях, когда оно проникает “за” или “сквозь” кожу. По Мерло-Понти, осуществимость К. предпослана “касаемостью-в-себе” (фр. *tangible en soi*): человек чего-то способен касаться, но лишь потому, что его нечто касается и именно в том месте и в тот момент, когда и где он этого нечто касается... К. как цельную процедуру разорвать невозможно... К. не может и не должно сводиться к К.-репертуару, диктуемому человеку в качестве нормы идеальными жестами иных суверенных субъектов (действующих лиц коммуникации). В границах культурологических схем Канетти (осмысление природы власти в контексте ее сопоставления с образами хватающей руки, зубов, пасти, поглощения) особо значимой выступает проблема энергетичности К. как непосредственного телесного воздействия (в качестве знака угрозы смерти и — соответственно — знака влияния и власти). В рамках подхода Н. М. Бахтина, зрение и слух человека являя собой незаинтересованное и безвольно-созерцательное основание чувственного опы-

та; именно они обуславливают “холодок” между человеком и миром; они предварительны, а не самоценны. Первичным же, по мысли Н. М. Бахтина, выступает осязание: именно посредством К. человек получает сведения о пределах себя самого, эротически постигая бытие. (См. также Тело, Плоть, Кожа.)

А. А. Грицанов

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874—1945) — представитель неокантианской философии марбургской школы. С 1896 был ассистентом Когена в Марбургском университете, затем преподавал философию в различных университетах Германии до 1933, когда эмигрировал сначала в Оксфорд, затем Гетеборг, а с 1941 до конца жизни работал в Йельском и Колумбийском университетах. В работах, опубликованных до 1920-х (“Понятие о субстанции и понятие о функции”, 1910), он целиком находился на ортодоксальных позициях неокантианства марбургской школы и лишь с середины 1920-х, начиная с появления его трехтомной “Философии символических форм”, К. выходит за рамки неокантианства. Как и Наторт, К. начинает свое философское развитие с работ по логике и истории философии; в духе неокантианского трансцендентального идеализма освещает историю философии, стилизуя великих философов нового времени под Канта. Основологающей установкой его философского мировоззрения становится марбургская интерпретация кантовского критицизма. Это означает, что вместо традиционного философского (метафизического) противоположения мышления и бытия он считает главной гносеолого-методологическую проблематику, традиционный метод, направленный не на действительность, а на формы ее познания. В качестве объектов познания предметы здесь не рассматриваются, поскольку они не могут быть уже до познания независимо определены и даны нам в качестве таковых; эти предметы впервые конституируются, по К., формой сознания, а само познание имеет дело, таким образом, не с данным, а заданным. Под влиянием изменений в развитии науки, культуры и духовной жизни общества в 1920—1930-е он продельвает своеобразную эволюцию от абстрактного логического гносеологизма неокантианского толка, замкнутого главным образом на формализованные теории математики, физики и др. точных наук, к философии существования, культуры и философской антропологии. Поздний К. оказывается уже достаточно далек от неокантианства, хотя и к этим своим идеям он приходит через распространение перенесения типично кантовской методологии на новое проблемное поле исследования, новые

для традиционного кантианства области: с историко-философского материала и данных точных наук на язык, миф, религию, гуманитарное знание. Результатом такого перехода оказались разработка К. концепции феноменологии культуры и создание собственной оригинальной философии в “Философии символических форм”. Из всех неокантианцев К. оказался наиболее современным философом, прочно вошедшим в духовную культуру 20 в. Он был одним из немногих, кто увидел в системе Канта начало новой эры критического гносеологизма. Многие чисто кантианские ортодоксальные подходы были сняты им за счет влияния множества инородных идей и элементов, наиболее адекватных и созвучных атмосфере новых времен. Это особенно ярко можно проиллюстрировать на примере понятия “символ” — центрального для позднего К. Оно становится своего рода преобразованием кантовской “априорной формы”, предполагающей синтез чувственного многообразия. При этом почти в духе неокантианства он рассматривает вопрос о существовании вообще какой-либо реальности помимо символа. К. говорит, что этот вопрос не имеет отношения к философии. В целом решение проблем культуры и человеческого бытия сводится К. к отысканию формообразующего принципа, а не к раскрытию того содержания, которое может скрываться за символическими формами. Мир человеческой культуры становится продуктом символической деятельности людей, выражающейся в автономных формах языка, мифа, искусства и науки как способах духовного формирования, восходящего к последнему, первичному слою реальности, который воспринимается в них как бы через чуждую среду, “преломленной через эти символические формы, подчиненные “универсальному структурному закону” человеческого духа. “Миры” символических форм выступают у К. в роли “предлогических структур”, априорно определяющих человеческие понятия о мире и истории. За этими символическими формами виднеется “последний, первичный слой реальности”, реальность, которая достигается лишь “означающим трансцендированием”, принципиально отличным от причинной связи между объектом и субъектом, и тем более от отражения объекта сознанием.

Т. Г. Румянцева

КАСТА (португ. *casta* — род, поколение, происхождение) — эндогамная группа людей, занимающая строго ранжированное место в социальной иерархии, связанная с традиционными занятиями и ограниченная социальной традицией в общении друг с другом. В той или иной форме при-

знаки кастового деления имелись в общественном строе многих древних и средневековых социумов (К. воров в Древнем Египте, самураев в Японии и т. д.). Только в Индии кастовая организация сформировалась во всеобъемлющую социальную систему. По индийской конституции (1950), К. равноправны и кастовая дискриминация запрещена законом (1955). Вместе с тем определенные кастовые различия в Индии, прежде всего в сельской местности, существуют до настоящего времени. В современном обществе могут существовать определенные социально-классовые группы, функционирующие по кастовым механизмам (от элитных до маргинальных).

С. Ю. Солодовников

КАСТАНЕДА (Castaneda) Карлос (1926?—1998) — испанский антрополог, мыслитель эзотерической ориентации, автор ряда книг, посвященных изложению миропонимания мексиканского индейца яки дон Хуана Магуса, одного из (согласно К.) Учителей человечества. Встреча К. и дон Хуана состоялась в 1960. Сочинения К.: “Разговоры с доном Хуаном” (1968), “Отделенная реальность” (1971), “Путешествие в Икстлан” (1972), “Сказка о силе” (1974), “Второе кольцо силы” (1977), “Дар орла” (1981), “Внутренний огонь” (1984), “Сила безмолвия” (1987), “Искусство сновидения” (1994), “Активная сторона бесконечности” (1995), “Тенсегрити: Магические пассы магов древней Мексики” (1996), “Колесо времени” (1998) и др. Творчество К. наглядно демонстрирует практически полное взаимное исключение подходов миропонимания мистика и эзотерика дон Хуана, с одной стороны, и мировоззрения западного интеллектуала 20 в. О последнем дон Хуан говорит: “Та жизнь, которую вы ведете, — не жизнь совсем. Вы не знаете того счастья, которое исходит из делания вещей осознанно”. После первого расставания и воссоединения Учителя и ученика (г. е. К.) Дон Хуан постулирует необходимость своеобразного и нетрадиционного взгляда на мир с целью его постижения: “Ты испугался и удрал из-за того, что чувствуешь себя чертовски важным. Чувство важности делает человека тяжелым, неуклюжим и самодовольным. А чтобы стать человеком знания, нужно быть легким и текучим”. Эксперименты К. на себе самом с психотропными растениями (прием галлюциногенов — пейота, дурмана *Datura innoxia*, гриба из семейства *Psilocybe* — был ошибочно принят К. за основную методику миропостижения у индейцев яки), а также совместные попытки постижения основ колдовства исполнили роль (в контексте имплицитного понимания ситуации Дон Хуаном) лишь средства для высвобождения из инертных мировоззренческих, категориально-понятийных, логических, двумерных пространст-

венно-временных и пр. тисков известного мира. (“Ты считаешь себя слишком настоящим”, — говорил Дон Хуан К.) Реальность самого К. и дон Хуана суть мудрость, специфическая ценность и особая психотехническая установка, предполагающие и задающие значительное количество мыслимых, весьма условных интерпретаций. Несомненно более важной явилась, в частности, техника видения и “остановки мира”, которыми владел, согласно К., Дон Хуан. Видение у Дона Хуана не аналогично традиционалистскому смотрению. Последнее предполагает истолковывание, оно — процесс мышления, в границах которого мысли об объекте весомее, нежели истинное его видение. В процессе же смотрения индивидуальное “Я” замещается, вытесняется видимым объектом. Обретается свобода от ига каких бы то ни было предзаданных оценок, комментариев и пр. Мир, на который мы смотрим, по Дону Хуану, — это лишь одно из его возможных описаний. (В начале второго тома К. писал: “...В то время учение дон Хуана начало представлять собой серьезную угрозу моей “идее мира”. Я стал терять уверенность, которую мы все имеем, в том, что реальность повседневной жизни является чем-то таким, что мы можем считать гарантированным и само собой разумеющимся”.) Увидеть ЭТО (объект в собственной безграничной якости, превосходящий любые обозначения себя) — и означает постижение его скрытой бытийности. Видение призвано заместить “думание” — дискретный поток мыслей индивида, инициируемых по поводу всего, чего угодно. Сравнения, по К., в таком контексте бессмысленны — все вещи равно важны и неважны: “...человек, вступивший на путь магии, постепенно начинает осознавать, что обычная жизнь навсегда оставлена позади, что знание в действительности — это пугало, что средства обычного мира больше не будут средствами для него и что он должен приспособиться к новому образу жизни, если собирается выжить... К тому времени, когда знание становится пугающим делом, человек также начинает осознавать, что смерть является незаменимым партнером, который сидит рядом с ним на одной циночке. Каждая капля знания, которая становится силой, имеет своей центральной силой смерть. Смерть делает завершающий мазок, а все, что трогается смертью, действительно становится силой... Но концентрация на смерти заставит любого из нас фокусироваться на самом себе, а это является снижением. Поэтому следующая вещь, которая необходима... — это отрешенность. Мысль о неминуемой смерти вместо того, чтобы стать препятствием, становится безразличием”. “Человек действия”, по дону Хуану, живет действием, а не мыслями о действиях. Такой человек менее всего озабочен тем, что ему будет “думаться”,

когда действие прекратится. По дону Хуану, “человек идет к знанию так же, как он идет на войну, полностью проснувшись, со страхом, с уважением и с абсолютной уверенностью. Идти к знанию или идти на войну как-то иначе — ошибка, и тот, кто совершает ее, доживет до того, чтобы пожалеть о сделанных шагах...”. Человек, созревший для “осуществления действий, не думая”, — это человек знания, способный исполнить действие и исчезнуть, не обременяя себя мыслями о результатах. “Чтобы стать человеком знания, — отмечал дон Хуан, — нужно быть воином. Нужно биться и не сдаваться, не жалуюсь и не отступая до тех пор, пока не станешь видеть лишь для того, чтобы понять — ничто не имеет значения... Искусство воина — находить равновесие между ужасом от того, что ты человек, и восхищением от того, что ты человек”. Главный смысл таких оценок в том, что помимо мира наших восприятий правомерно полагание иных возможных миров, признание плюрализма наличного бытия. Стремясь опровергнуть в третьем томе сочинения традиционные ценности индивида Запада (цельность и уникальность личности — наличие истории у “Я”, самооценку, полагание насыщенной реальности как единственно возможной и пр.), дон Хуан постулирует, что поскольку наша личная история — промысел других, постольку мы должны избиваться “от обволакивающих мыслей других людей”. Дон Хуан у К. для изображения архитектурники мироздания вводит понятия “тональ” и “нагваль”. “Тональ” — “регистратор” мира; все, что человек способен описать (любая вещь, для которой у человека находится слово, относима к “тональ”): мир, данный в языке, культуре, смотреии, делаии. “Нагваль” (вечный, неизменный и спокойный) — актуально и потенциально неопишемое, истинный творец мироздания (а не его свидетель), доступный для обнаружения лишь в состоянии элиминации собственных умственных убеждений. Все “фрагменты” будущего “я” человека (телесные ощущения, чувства и мысли) до рождения индивида полагаются в нагвалеобразных “челноках”, впоследствии их соединяет вместе “искра жизни”. Родившись, человек сразу же теряет ощущение нагваля и погружается в ипостаси тоналя. В отличие от индуистского “Это”, лежащего вне бытия людей, нагваль дона Хуана может быть использован колдуном в своих целях, придавая человеку неизмеримые возможности. Смысл данного учения сводим, вероятнее всего, не к описаниям невероятных способностей “посвященных” людей. (Когда К., в 1968, попытался преподнести дону Хуану первый том книги о доне Хуане, тот отказался от подарка, заметив: “Ты знаешь, что мы делаем с бумагой в Мексике”.) Дон Хуан у К. видит, что люди обманывают себя,

давая имена миру, ожидая при этом, что он будет соответствовать их обозначениям, схемам и моделям; люди ошибаются, полагая, что человеческие действия конституируют мир, и что они и есть мир. “Мир — это загадка... Мир непостижим, а... мы все время стремимся открывать его тайны. Его же надо принимать таким, каков он есть — таинственным!”. Эзотерический мир (у К. вполне “валентный” рядовому индивиду) диктует приобщающемуся неофиту собственные правила игры: по дону Хуану, “принимать ответственность за свои решения — означает, что человек готов умереть за них”. Европейец, прачущийся за сакральный авторитет культурных традиций и мыслящий себя потенциально бессмертным, способен тем самым уходить от ответственности: согласно дону Хуану, “решения бессмертного человека могут быть изменены, о них можно сожалеть или подвергнуть их сомнению”. Ожидание общественного признания заслуг, самоуважение как особые максимы — в пространстве эзотеризма утрачивают всякий смысл: по мысли дона Хуана, “ты так чертовски важен, что можешь позволить себе уйти, если вещи складываются не так, как тебе бы хотелось... Человек — только сумма личной силы. Эта сумма определяет, как он живет и умирает”. Стремление К. не только изложит личный опыт контакта с репрезентантами эзотерической реальности, но и задать возможный универсальный язык ее описания наряду с перспективными моделями ее теоретических реконструкций придает особо значимый эвристический статус его сочинениям.

А. А. Грицанов, О.А. Грицанов

КАТАРСИС (греч. katharsis — очищение) — связанные с получением удовольствия, процесс и результат очищающего, облегчающего и облагораживающего воздействия на человека различных факторов, вызывающих соответствующие переживания и эффекты. Понятие К. впервые использовалось в древнегреческой культуре для характеристики некоторых элементов мистерий и религиозных праздников. Было унаследовано древнегреческой философией и употреблялось в ней в различных значениях (магическом, мистериальном, религиозном, физиологическом, медицинском, этическом, собственно философском и др.). В философской литературе понятие К. имеет более полутора тысяч различных толкований. Традиционно трактуется как категория древнегреческой философии и эстетики, обозначающая сущность и эффект эстетического переживания, связанного с “очищением души” (“очищением от аффектов”). Иногда понятие К. квалифицируется как категория психологии искусства. Использовалось в философии Пифагора, Гераклита, Платона, Аристотеля и др., обращавших внимание на катартическое (“очищающее”) действие музыки (Пифагор), сценической трагедии (Аристотель) и т. д. В новейшее время понятие К. получило значительное распространение в психологии и психотерапии. В решающей мере это было обусловлено использованием его в теории и психотерапевтической практике И. Брейера и Фрейда и достижении ими реального очищения психики от патогенной информации и облегчения страданий пациентов. Ряд современных психотерапевтических методик и приемов ориентирован на достижение К. В основной жизни понятие К. употребляется преимущественно как синоним понятия очищение.

В. И. Овчаренко

КАТАРТИЧЕСКИЙ МЕТОД (греч. katharsis — очищение) — психотерапевтический метод И. Брейера — Фрейда, предназначенный преимущественно для лечения неврозов. Создан и успешно применен в 1890-х. Основан на теоретических положениях согласно которым: а) патогенные симптомы больных людей обуславливаются неосознаваемыми ими психическими травмами (потрясающими, но забытыми событиями их жизни); б) эти симптомы соответствуют ненормальной связи определенного количества неразрешенной энергии возбуждения; в) лечение должно быть направлено на разрядку патогенных аффектов и бессознательных импульсов; г) посредством соответствующего побуждения пациентов к воспоминанию, воспроизведению к новому, контролируемому переживанию травмировавших их психику событий и соответствующего реагирования на них, можно добиться разрядки и очищения психики (катарсиса) и, следовательно, получить необходимый терапевтический эффект. Фактически К. М. существует в двух формах, различающихся по способу достижения катарсиса: 1) гипнотической (гипнокатарсис) и 2) ассоциативной. Как метод психотерапии создавался и первоначально применялся исключительно с использованием гипноза. В дальнейшем И. Брейер по-прежнему применял гипноз, а Фрейд заменил гипноз свободными ассоциациями. По оценке Фрейда, К. М. явился предвдательной ступенью психоанализа.

В. И. Овчаренко

КАТАСТРОФА СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ КАТАСТРОФА**.

КАТАСТРОФИЗМ — термин, центрирующий одну из версий понимания процессов эволюции в живой и неживой природе. Собственно термин “К.” был предложен в 1832 английским математиком и историком науки В. Уэвеллом, хотя истоки подобных представлений относятся к натурфилософии древнегреческих мыслителей. Присутствие идей на-

ивного К. отмечается в интеллектуальной традиции вплоть до естествознания и философии Нового времени, а также в концепциях окказионализма 18 в. В границах этих подходов причиной каждого отдельно взятого глобального явления предполагался Божественный творец. Данная гипотеза сохраняла свою значимость благодаря постоянной переинтерпретации смысла библейских сказаний о кратковременности истории Земли: грандиозные изменения на поверхности планеты объяснялись в качестве результата необычайных воздействий единовременного характера. Основателем К. как целостной концепции считается Ж. Кювье, осуществивший его теоретическое и фактическое обоснование. Становление доктрины К. в ее классической форме было обусловлено стремлением исследователей снять противоречие между тезисом об устойчивости и постоянстве видов, с одной стороны, и данными, свидетельствующими о смене господствующих таксонов животных в геологической истории, — с другой. Основы теории катастроф Кювье базировались на положениях: 1) о резком отличии ныне действующих сил природы от природных сил, существовавших в прошлом; 2) об отсутствии связи между сменяющимися друг друга природными причинами; 3) о неравномерности скорости геологических процессов; 4) о прогрессивном усложнении ископаемых животных по мере восхождения от древних геологических отложений к современным. Сторонники теории катастроф стремились доказать, что сменяющиеся виды животных генетически не связаны друг с другом, при этом не указывались причины необратимых изменений в составе живых организмов. В доказательство идеи неизменности и постоянства видов Кювье широко оперировал не только теоретическими доводами, но и фактами, по его мнению, опровергавшими идею эволюции. Отсутствие переходных форм между ископаемыми и современными биологическими видами, малая изменчивость видов на протяжении культурной истории человечества, целесообразность строения живых организмов — все это выступало аргументом в пользу учения о неизменности видов. Вместе с тем ряд собственных исследований Кювье, доказавшего факт изменности флор и фаун в течение геологического времени, способствовал утверждению эволюционной гипотезы, хотя сам он с упорством отстаивал тезис о неизменности и постоянстве видов. Новый этап эволюции идеи К., получивший название неокатастрофизма, начался со статьи Н. С. Шатского (1937) и выражал представления о внезапных вмешательствах в процесс эволюции факторов и причин, принципиально отличных от ныне действующих.

В основе неокатастрофизма лежит утверждение о том, что все узловые пункты эволюционного процесса и все важнейшие новообразования возникают внезапно — путем единичных или массовых перекеканов биологических форм и обусловлены внезапными изменениями внутренних или внешних факторов. В настоящее время различают два основных направления неокатастрофизма. Первое из них связано с признанием периодического характера смен факторов и причин эволюции (Д. Н. Соболев, О. Шиндевольф), второе исходит из акцентировки значимости внезапно действующих абиотических факторов космического происхождения — уровня радиации, падения метеоритов и т. д. (Р. Ведекинг, К. Бойрлен, Э. Дакке и др.). Постановка вопроса о возможности новообразований в процессе эволюции под воздействием факторов космического происхождения — рациональное зерно различных версий неокатастрофизма.

П. А. Водопьянов

КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. *kataphatikos* — утвердительный) — парадигмальная установка теологии на позитивное богопознание. По критерию своей рационалистической ориентации противостоит апофатической теологии с ее программным иррационализмом. Исходные принципы К. Т. были заложены в рамках патристики (Иоанн Дамаскин и Григорий Нисский). К. Т. фундирована принципом “аналогии бытия” (*analogia entis*), согласно которому постижение Творца возможно посредством познания творения. Ориентация на позитивное и интерсубъективное знание относительно Абсолюта в условиях остро-личностной диалогической персонафикации Бога в рамках тезиса означает артикуляцию сакрального диалога в категориях субъект-объектной процедуры, очевидная кощунственность чего снимается в К. Т. идеей о метафоричности получаемого знания. Основываясь на содержании христианского Символа веры, с одной стороны, и операциональном мыслительном инструментарии античной философии, с другой, К. Т. представляет собой попытку концептуализации феноменов, по определению неконцептуализируемых в рамках парадигмы веры. В этом отношении имманентная парадоксальность К. Т. рефлексивно эксплицирована уже Тертуллианом: “Что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?” В семантически-аксиологической напряженности К. Т. находит свое яркое выражение свойственный европейской культуре фундаментальный дуализм ее глубинных мировоззренческих оснований. (См. также Теология, Дуализм, Схоластика.)

М. А. Можейко

КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ — набор основополагающих для данной культуры понятий, образующих в совокупности модель реальности, характерную для данной конкретно-исторической эпохи. Термин К. К. введен в научный обиход российским историком и культурологом А. Я. Гуревичем. Придерживаясь трактовки культуры как знаковой системы, Гуревич предложил рассматривать К. К. в качестве ее базисного лексикона. В число К. К. входят такие понятия, как пространство и время, судьба, право, богатство, труд, смерть и т. д. Содержание К. К. отражает специфику существующей системы ценностей и задает образцы мировосприятия, социального поведения, а также возможные направления их развития. К. К. служат своеобразной системой координат, при помощи которой формируется мировоззрение человека, “заполняющего” ее соответственно собственному социальному опыту и положению. Таким образом, К. К. имеют не только конкретно-исторический, но и конкретно-социальный характер, поскольку их понимание определяется реальным соотношением господствующего и неофициального мировоззрения, различных культурных традиций, многообразных форм практического профессионального и житейского опыта и т. д. К. К. отражают многообразие наличных форм духовно-практического освоения мира и не тождественны доминирующим религиозным, философским или идеологическим установкам. Как разновидность дотеоретического предпосылочного знания, К. К. в целом образуют основу для построения различных форм развитого мировоззрения (религиозного, философского и т. п.). (См. также Универсалии.)

М. Р. Жбанков

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. *imperativus* — повелительный) — базовое понятие этики Канта, фиксирующее общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения. Как и в гносеологии, в своей практической философии Кант искал всеобщие и необходимые законы, определяющие поступки людей. Поэтому в качестве главного он поставил вопрос о том, существуют ли такие законы применительно к практическому разуму, а также, что такое мораль и как она возможна? Нравственность, по Канту, может и должна быть абсолютной, всеобщей, общезначимой, т. е. иметь форму закона. Представление о законе самом по себе, по Канту, становится определяющим основанием воли, тем, что мы и называем нравственностью, имманентной самой личности, поступающей, согласно этому представлению, безотносительно к ожидаемому от него результату. Таким принципом воли, определяющим нравственность наших поступков,

является, согласно Канту, общая закономерность поступка, а не какой-то определенный, конкретный закон. Это означает, что Я всегда должен поступать только так, чтобы Я также мог желать превращения моей максимы (т. е. моего личного принципа) во всеобщий закон. Кант называет его императивом или правилом, которое характеризует должностное и выражает объективное принуждение к поступку. Тот факт, что сама по себе воля не всегда полностью соотносится с разумом, означает, что ее определение соотносительно с законом есть принуждение, — веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть императив. Все императивы Кант делит на гипотетические (исполнение которых связано с необходимостью сделать что-то как средство для достижения другой цели) и категорические — как поступки, объективно необходимые сами по себе, безотносительно к другой цели. К. И. заключает в себе и закон и необходимость максимы — быть соотносимым с этим законом; при этом он не содержит в себе никакого условия, которым бы он был ограничен кроме самой всеобщности закона вообще. По Канту, существует только один такой закон: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом природы” или “поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился к нему только как к средству”). Однако в любой из этих формулировок у Канта нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства, что, по мнению самого философа и является свидетельством чистоты и априорности открытого им закона, отсутствия в нем элементов эмпирического. К. И. Канта определяет, таким образом, только форму морального поступка, ничего не говоря о его содержании, т. е. дать форму, в которой бы не было оснований для безразличных поступков. Ее он и предложил в виде К. И., ответив по существу на вопрос о том, как должен поступать человек, если он хочет приобщиться к подлинно нравственному. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое, по Канту, быть нравственным просто не может.

Т. Г. Румянцева

КАТЕГОРИЯ (греч. *kategoria* — высказывание, обвинение; признак) — предельно общее понятие. Образует-

ся как последний результат отвлечения (абстрагирования) от предметов, их особых признаков. Для него уже не существует более общего, родового понятия, и, вместе с тем, он обладает минимальным содержанием, т. е. фиксирует минимум признаков охватываемых предметов. Однако это такое содержание, которое отображает фундаментальные, наиболее существенные связи и отношения объективной действительности и познания. Каждое философское направление выработывает и использует набор собственных К. В диалектическом материализме, например, К. являлись понятия материи, сознания, качества, количества, сущности, явления, необходимости, случайности и др.; в объективном идеализме — идеи, мирового разума, бытия, небытия, противоречия; в экзистенциализме — экзистенции, трансценденции, свободы; в позитивизме категориальный статус обретают понятия протокольного предложения, верификации и т. д. Своя система К. присуща и каждой конкретной науке.

В. Ф. Берков

КАТЕКСИС (англ. неологизм *cathexis* — количество энергии) — в психоанализе энергетический заряд, своеобразный квантум психосексуальной энергии, аналогичный электрическому заряду. Считается, что либидо (энергия сексуального влечения, психическая энергия, энергия психики, энергетическая основа психики и т. д.) состоит из определенной совокупности К., которая в зависимости от различных факторов может увеличиваться (гиперкатексис), уменьшаться (гипокатексис), присоединяться к объектам (объект-К.), отсоединяться от объектов (отвод К.), взаимодействовать с различными элементами и структурами психики и личности (*id-K.*, *ego-K.* и т. д.), репрезентировать представления и объекты в психических структурах и перемещаться от одной структуры к другой. Согласно этим гипотетическим представлениям, в психике функционируют положительно и отрицательно заряженные К., взаимодействие которых предполагает существование контркатексиса и антикатексиса, обеспечивающих противоборство К. и подавление его.

В. И. Овчаренко

КАТОЛИЧЕСТВО (греч. *katholikos* — термин христианского учения, впервые встречающийся в христианской литературе у Св. Игнатия Антиохийского (послание к Смирнянам 8. 2.) и использующийся в следующих значениях: 1) в значении Вселенской Церкви в отличие от понятия о поместных церквях, подчеркивая веру всей Церкви, т. е. те доктрины, которые исповедовались “всегда, повсюду, всеми”; 2) в значении “ортодоксальный”, “правильный” в отличие от “еретического” или “раскольнического”; 3) в значении ранней нераз-

деленной Церкви — до разрыва между западным и восточным христианством в 1054 (см. **Филокве**); 4) в значении тех христиан, которые заявляют о своей принадлежности к исторически-непрерывному преданию Церкви, в отличие от протестантов, признающих для себя исключительным авторитетом Священное писание (Библию), интерпретируемое ими в духе Реформации; 5) представителями Западной Церкви термин “К.” (“Римо-К.”) используется как самоназвание, начиная с Реформации (16 в.), т. е. если термин “Западная Церковь” конституируется в рамках дистинкции по отношению к православию, то термин “К.” (“римо-К.” или “католицизм”) — по отношению к протестантизму, 6) англикане и, позднее, старо-католики также называют себя термином “К.”, причем и восточные и западные христиане нередко соглашались с тем, что в вышеуказанных общинах представлена в той или в иной мере вера раннехристианской церкви. Со стороны вероучения К. как Римо-К. характеризуется строгой приверженностью преданию с принятием “живого голоса” Церкви, “непогрешимо раскрывающей откровенные истины”, утвержденные на основании веры. Если в ранние века Церковь занималась раскрытием содержания понятий о Троице и Воплощении, в средние века ее усилия были направлены вокруг учения об отношении Бога к человеку через благодать и таинства, После Тридентского собора (1563) теологи занимались раскрытием понятий о структуре и прерогативах Церкви, месте Божией Матери в домостроительстве спасения и функции Папы как наместника Христа на земле; учение о чем нашло свое выражение в догмате о папской непогрешимости, провозглашенном на I Ватиканском Соборе в 1870. В последующие годы возникла определенная реакция против позиций, развившихся к концу 19 в. в связи с желанием привести Церковь в более тесную связь с современным миром. Это движение тесно связано со II Ватиканским Собором, а именно — его постановлениями о коллегиальности епископов, использовании вернокуюлярности в богослужении, и более либеральном отношении к христианам других конфессий. С внешней точки зрения Римо-К. представляется как организованная иерархия епископов и священников с Папой во главе. Согласно Римо-Католическому учению, эта иерархия представляет Божественную власть, основанную на полномочиях, врученных Христом его апостолам вообще (Ин. 20, 23) и Св. Петру, в частности (Мф. 16, 18; 22, 32; Ин. 21, 15—17), преемниками которых традиционно считаются Папы. Первенство Пап над Церковью, не смотря на мнения представителей Теории Соборности

и Галиканистов, широко было принято в Западной Церкви с ранних времен, как видно из возвращений к Риму во время расколов Донатистов и Пелагиан в 4 и 5 вв. Это учение было положительно принято на Трентском соборе и лишь слегка модифицировано II Ватиканским Собором, который подчеркнул позицию епископов. Сверхъестественная жизнь, как и в Православии, преподается христианам представителями иерархии в 7 Таинствах (Крещении, Миропомазании, Покаянии, Евхаристии, Священстве, Браке и Соборвании). Центром Литургической жизни в Риме-К. является Месса, представляемая как продолжение Воплощения и бескровное воспроизведение Голгофской Жертвы. Акцентирован культ Мадонны. Религиозная жизнь, оформленная в средние века в относительно небольшом количестве монашеских Орденов и братств, в постреформационном К. выросла как в их количестве, так и в их активности. Наиболее влиятельным из современных орденов является "Общество Иисуса" (Иезуиты). По данным 1993, в мире насчитывается более 900 млн. римо-католиков. (См. также Христианство, Символ веры, Филиокве, Томизм, Неотомизм, Аджорнаменто.)

А. А. Рыбаков

КАУЗАЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД — исследование плана содержания языка с позиций выявления факторных величин и их результатов как элементов генетического кода. Рождение данного направления вызвано насущной потребностью современной гуманитарной науки в интердисциплинарных исследованиях, характеризуется построением соотносимых определений, дальнейшей разработкой базовой лингво-семитической содержательно релевантной терминологии. Под каузально-генетической теорией понимается система знаний о плане содержания текста (или дискурса — см. Текст, Дискурс) с учетом динамики его развития, аналитической и синтетической направленности, кодирования и декодирования. Данная теория носит формализованный характер, но имеет непосредственный выход в языковую практику. Является основой для операционализации категорий качественного анализа (как то: анализа коммуникативных стратегий) и рождения новых категорий и методик, в том числе секвентного анализа знаковой репрезентации ключевых объектов и ключевых субъектов коммуникации и идентификативно-интерпретативного анализа. Результатом применения К.-Г. П. выступают каузально-генетические модели, т. е. системные модели элементов (типов, видов, аспектов) плана содержания текста (языкового знака), определяющие структурное

место и системную организацию каждого из элементов; базовая каузально-генетическая модель плана содержания, включающая функциональные группы и подгруппы содержательных компонентов (дихотомий, триплетов, квадриумов) и их модели.

И. Ф. Ухванова-Шмыгова

КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. *causalis* — причинный, *causa* — причина), или причинность — понятие, использованное в философии традиционного типа для обозначения необходимой генетической связи явлений, из которых одно (причина) обуславливает другое (следствие). В таком контексте К. трактовалась как одна из форм всеобщей связи явлений, как внутренняя связь между тем, что уже есть, и тем, что им порождается, что еще только становится. Предполагалось, что этим К. отличается от других форм связи, которые характеризуются корреляцией одного явления другому. Внутренняя связь рассматривалась как сущность К., она понималась как присущее самим вещам внутренне отношение. К. полагалась всеобщей, так как, согласно естественно-научным воззрениям того времени, нет явлений, которые не имели бы своих причин, как нет явлений, которые не имели бы (не порождали бы) тех или иных следствий. Связь причины и следствия считалась необходимой: если есть причина и налицо соответствующие условия, то неизбежно возникнет следствие. В последующем (особенно в 20 в.) принцип К. подвергся кардинальному переосмыслению. (См. Анти-Эдип, Детерминизм, Неодетерминизм, Причина и следствие, "Смерть Бога".)

А. Н. Леванюк

КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (1854—1938) — немецкий историк, экономист, философ и публицист, один из лидеров и теоретиков социал-демократии и II Интернационала. С 1874 по 1879 учился в Венском университете. В 1874 К. примкнул к социалистическому движению, был близок к лассальянством. В 1875 вступает в социал-демократическую партию. С начала 1880-х К. активно печатается в социал-демократической прессе. В 1883 основал журнал "Новое время" ("Die Neue Zeit"), теоретический орган германской социал-демократии, редактором которого он был со дня открытия до 1917. С 1890 постоянно живет в Германии, активно участвуя в деятельности Германской социал-демократической партии, а затем II Интернационала. В 1934, после прихода к власти фашистов, переезжает в Вену, а после захвата Австрии фашистской Германией (в 1938) уезжает в Прагу, а затем в Амстердам, здесь же в этом году умирает. Философские взгляды К. претерпели сложную эволюцию. Во второй половине 1870-х и начале 1880-х он находился под влиянием

теории Дарвина и философии позитивизма (Спенсер, Милль). В работах этого периода — "Влияние роста народонаселения на прогресс общества" (1880), "Социальные инстинкты в мире животных" (1883) — пытался объяснить историю человеческого общества дарвиновской теорией борьбы за существование. Утверждая, что законы роста народонаселения являются исходными при рассмотрении проблем социальной философии, К. усматривал движущие силы общественного развития в инстинктах человека. В дальнейшем К. написал ряд работ, пропагандировавших марксистскую теорию — "Экономическое учение Карла Маркса" (1887), "Томас Мор и его утопия" (1888), "Предшественники новейшего социализма" (1895), "Предшественники социализма" (1909—1921), "Этика и материалистическое понимание истории" (1—2 т., 1927—1929) и др. Большое внимание в его трудах было уделено проблемам природы и движущих сил социальных революций, теории государства, взаимодействию личности и народных масс в истории, роли религии в историческом процессе и т. д. К. выдвинул так называемую "теорию ультраимпериализма", провозглашавшую наступление новой фазы мирного развития капитализма и изживания его противоречий, что в перспективе ставило под вопрос неизбежность и целесообразность пролетарских революций. Идейная эволюция, которую прошел К. в своих социально-политических воззрениях, выразилась в том, что в 1910—1912 он становится идеологом центризма, а в 1917 в знак протеста против политики руководства социал-демократии Германии выходит из партии, оставляет пост редактора "Нового времени" и организует независимую социал-демократическую партию Германии (ее существование было, впрочем, недолгим). Октябрьский (1917) переворот в России К. встретил негативно, выступал против установления диктатуры пролетариата, — в защиту демократии. Об этом он написал ряд статей и брошюр: "Демократия и диктатура" (рус. перевод 1918), "Демократия или диктатура" (рус. перевод 1921), "От демократии к государственному рабству" (1921). К. — одна из наиболее крупных фигур международного рабочего движения. Стремление К. подвергнуть ревизии политические доктрины марксистского толка явилось выражением переосмысления значительной частью европейских интеллектуалов социал-демократических ориентаций, путей и методов борьбы за социальную справедливость и социализм, их неприятия псевдо-пролетарских государств, а также переворотов, инициируемых профессиональными революционерами.

И. Н. Андреева

КАФКА (Kafka) Франц (1883—1924) — австрийский писатель. Автор романов "Процесс", "Замок",

“Америка”, а также ряда рассказов. Его немногочисленные произведения, совмещающие в себе элементы экспрессионизма и сюрреализма, оказали значительное влияние на философию и культуру 20 в. К., получивший широкую известность после посмертной публикации его романов в 1920-е, является одним из наиболее интерпретируемых литераторов. Можно выделить четыре основные группы интерпретаций: социальные, психоаналитические, религиозные и философские. Социальные интерпретации, которые являются наиболее распространенными; рассматривают “Процесс” и “Замок” как повествования о борьбе индивида с могущественными политическими и бюрократическими структурами, несущими в себе угрозу свободе и демократии. Подобные трактовки творчества К. получили широкое распространение в кинематографе, журналистике и прочно закрепились в общественном сознании. Психоаналитические интерпретации рассматривают произведения К. в качестве кодированных структур психоаналитических символов, в подтверждение чему приводятся факты сложной личной жизни К., многие из которых нашли отражение в его дневниках и письмах. Представители психоанализа указывают на трудные отношения К. с отцом, а также с двумя невестами, ни на одной из которых он так и не женился, считая, что эти личные проблемы воплотились в сложной символике его романов. Религиозные интерпретации делают акцент на библейских мотивах, присутствующих в произведениях К., на использовании им притч, наличии религиозных символов в его произведениях. В подобных трактовках герои романов К. заняты поиском Бога, который оказывается предельно трансцендентным миру (М. Брод). Наиболее известные философские интерпретации предлагались в экзистенциализме, который видел в К., наряду с Кьеркегором и Достоевским, писателя, наметившего основные темы трагичности бытия и экзистенциального одиночества индивида. Камю и Сартр поаимствовали у К. немало литературных приемов при создании экзистенциалистского романа. Кроме того, экзистенциализм вдохновил и чисто философские интерпретации, которые усматривают в противостоянии Землемера и Замка в “Замке”, Йозефа и Суда в “Процессе” метафорическое осмысление проблемы отношения субъекта и реальности (Д. Хеллер). В 1950—1970-е к К. продолжают обращаться представители структурализма и постструктурализма. С одной стороны, Р. Барт, С. Зонтаг и другие авторы подвергают критике неутраченную подвал схожих и избитых интерпретаций творчества К. и призывают оставить его произведения такими, какие они есть; с другой стороны, многие философы

(Делёз, Адорно) используют тексты К. для подтверждения своих концепций.

А. В. Филиппович

КАХЛЕВСКИЙ Петр (конец 16 в. — 1647) — гуманист, политический и религиозный деятель Великого княжества Литовского. Получил хорошее образование, был высококвалифицированным юристом. В молодости служил при дворе Криштофа Радзивила. Участник нескольких войн. Кальвинист. Известен сочинением “Предостережение и напоминание братьям-евангелистам”, в котором резко выступил против контрреформации. Главными виновниками упадка культурной жизни и просветительства в Великом княжестве Литовском считал католическое духовенство и иезуитов, нарушающих принципы свободы вероисповедания и применяющих репрессии к инакомыслящим. К. был лично знаком с Яном Амосом Коменским, который до 1645 был воспитателем его старшего сына, разделял педагогические идеи чешского философа. В своем завещании “Мемориал, или Напоминание жене и моим детям” изложил программу шляхетского гуманистического образования.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

КАЧЕСТВО и **КОЛИЧЕСТВО** — философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в “Категориях” и “Топике”. Качеству (предикаменту, отвечающему на вопрос “какое?”) Аристотель приписывал четыре возможных контекста: наличие либо отсутствие врожденных, исходных способностей и характеристик; наличие как переходящих, так и стабильных свойств; свойства и состояния, присущие вещи и явлению в процессе их существования; внешний облик вещи либо явления. Количеству (вопрос “сколько?”) — Аристотель приписывал ипостаси “множества” и “величины” в русле главной, с его точки зрения, мыслительной функции данной категории: выяснения “равенства” либо “неравенства”. В картезианской традиции данные понятия были исключены из реестра главных философских категорий. Кант, применяя эти понятия в процедуре организации и классификации категорий чистого рассудка (по “количеству” суждения чистого рассудка делились на единичные, частные и общие; по “качеству” — на бесконечные, утвердительные и отрицательные), неявно обозначил наличие некоей взаимосвязи и взаимозависимости между ними. Гегель, трактовавший качество как определенность тождественную с бытием, а количество — как внешнюю, безразличную для бытия определенность, понимал их как некие этапы определения и самоопределения бытия. Качество выступало у Гегеля ступенью трансформации бытия через наличное бытие к “для-себя-бытию”, а количе-

ство — как ступень перехода от чистого количества через определенное количество к степени. Эксплицируя содержание категории “качество”, Гегель вводит понятие “определенности” как эмпирической презентации качества, “свойства” как проявления качества в конкретной системе взаимодействий или отношений (и в этом смысле единое качество может проявляться в бесконечном ряду свойств, связанных с той или иной системой отсчета, однако, будучи внутренне обусловленным качеством, свойство открывает возможность его познания) и “границы” как феномена дифференцированности качества от других качеств. Аналогично содержанию категории “количество” уточняются посредством введения понятий “величины” (пространственной протяженности и временной длительности системы) и “числа” как непустого множества. Синтезом К. и К. у Гегеля выступала мера. Гегельянизируя марксистскую парадигму миропонимания, Энгельс трансформировал учение Гегеля о противоположенности К. и К. и их синтезе в мере и придал данной схеме прочтение и статус закона “перехода количественных изменений в качественные и обратно”. Появление и прогресс совокупности математизированных эмпирических наук, основанных на процедуре измерения количественных параметров вещей и явлений, на соотношении и сопоставлении этих параметров с качественными характеристиками элементов бытия, сохраняет и актуализирует философскую значимость категорий “К.” и “К.”.

А. А. Грицанов

КАЯЛОВИЧ Альберт (1609—1677) — историк, теолог, философ Великого княжества Литовского и Польши. В 1627 вступил в орден иезуитов. В 1629—1632 изучал философию в Несвижском иезуитском коллегиуме. Позднее в Смоленске, Бране, Бресте и Вильне преподавал поэтику, риторику и философию. В 1634—1638 изучал в Виленской академии теологию, затем там же преподавал философию, был ректором. В 1655 выезжал в Рим для участия в конгрегации иезуитов. С 1666 до кончины был префектом Варшавского коллегиума. Написал “Историю Литвы” в 2 томах, уделив особое внимание геральдике. Философский трактат “Зрение, уточненное разумом...” (1648) в основном опирается на аристотелевскую физику, а также на ряд идей, близких позиции картезианства.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

КВАЛИТАТИВНЫЙ (КАЧЕСТВЕННЫЙ) АНАЛИЗ ТЕКСТА — изучение текста в его неформализованном виде. Процесс изучения сводится к тем или иным видам интерпретации содержания текста: интерпретации

когнитивной информации с использованием общих логических операций (анализ, синтез, сравнение, оценивание); интерпретации оценочной информации; интерпретации знаково-системной информации; интерпретации речевой информации. К. А. Т. учитывает целостность текста, уделяет внимание его структуре, нацелен на изучение латентного (потенциального) значения содержания, основан на селективном подходе элементов анализа, учитывает позицию адресата. Представлен открытым множеством методов, среди которых: жанровый, нарративный (см. **Нарратив**), социально-ролевой, риторический и др. виды анализа, а также идентификативно-интерпретативный, анализ знаковой репрезентации ключевых объектов и ключевых субъектов коммуникации в линии текста, анализ коммуникативных стратегий и др.

И. Ф. Ухванова-Шмыгова

КВАНТИТАТИВНЫЙ (КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ) АНАЛИЗ ТЕКСТА — изучение текста в формализованном виде. Процесс изучения сводится к статистическому измерению содержания текстов/документов. К. А. Т. нацелен на исследование манифестируемого (актуализированного) значения содержания. Неотъемлемыми характеристиками такого подхода являются фрагментарность, систематичность, объективность, обобщенность. Важнейшим вариантом реализации К. А. Т. выступает методика контент-анализа.

И. Ф. Ухванова-Шмыгова

КВИЕТИЗМ (лат. *quietus* — спокойный) — неортодоксальное течение в католицизме, центрирующееся вокруг презумпции душевного покоя — *quies* (культурно-типологический аналог в рамках православия — более ранний исихизм). Оформляется в 17 в.; основоположник — испанский теолог Мигель де Молинос (ок. 1628—1696), выступивший с проповедью мистического учения, согласно которому единение с Богом возможно как апофеоз безмятежности, проявляющейся в отрешенности души, прошедшей через “акт самоотречения” от всех сует, включая и озабоченность собственным спасением (ср. с требованием “незанимательности любви” к Богу, акцентированным в суфизме). Добродетель и конфессиональная вера объявляются “внешними”, а потому не имеющими отношения к святости, понимаемой в качестве достигнутого состояния покоя, основой которого является безграничное доверие к Мессии и полное делегирование Христу ответственности за свою судьбу. Развивая традиционные для мистики идеи (постижение Абсолюта на путях любви и непосредственное единение с ним в акте открывения), К. отличает-

ся предельной логической последовательностью, доводя характерную для классической мистики презумпцию отрешенности души до нормативного полного безразличия — вплоть до индифферентного отношения к добру и злу. Согласно концепции К., человек, достигший совершенства “на вершине самоотречения”, не подлежит оценке в контексте этических дихотомий (типа дихотомии добродетели и греха), ибо все его поступки и мысли принадлежат и восходят к Богу, в пользу которого он отрекся от своей воли. К. был осужден ортодоксальным католицизмом (особенно иезуитами): Молинос был вынужден отречься от своих взглядов и заточен (1685), а его идеи по 68 пунктам осуждены специальной папской буллой Иннокентия XI “*Scoelestis Pastor*” (1687) как ересь. Однако книга Молиноса “Духовный путеводитель” (1675) до начала 18 в. была переиздана более 20 раз на различных языках. К. нашел своих пламенных последователей как в Западной Европе (Франсуа де Салиньяк де ла Мот Фенелон (1651—1715), архиепископ Камбрейский, впавший в опалу за квиетистские взгляды; Ж. М. Гюйон (1648—1717), заключенная в Бастилию за проповедь К. и, в частности, за вывод о равенстве добра и зла как различных проявлений Божественной воли, П. М. Петручи, Ф. Лакомб и др., включая представителей официальных церковных кругов: А. Х. Франк, Д. Арнольд), так и России (распространение в начале 19 в. обер-прокурором Синода князем Голицыным русских переводов классических текстов К., имевших хождение вплоть до официального изъятия в середине 1840-х). В контексте динамизма культуры Запада (17 в. — заря Нового времени). К. выступил аксиологической альтернативой основополагающим ценностям активизма (ср. общекатолическую концепцию “добрых дел”); задав поведенческую и смысловую парадигму покоя, что является максимальным выражением общей тенденции западной мистики к созерцательной сосредоточенности (ср. с культивируемой в восточной мистике, развивающейся в контексте традиционно-консервативной стабильной культуры, нормативно-экстатической практики как альтернативы типовым поведенческим парадигмам: пляски дервишей в исламе, предельный ритм раннесуфийских танцев и др.). Выражая исковую для европейской традиции ценность покоя (аксиологический горизонт культуры в контексте приоритетов активизма), К., будучи официально осужден католицизмом, вновь заявил о себе в рамках протестантизма, оказав значительное влияние на лютеранский pietismus 18 в., и в рамках философской традиции, оказав воздействие на аксиологический строй ряда концепций, начиная с Шопенгауэра.

М. А. Можейко, о. Сергей Лепин

КВИНТИЛИАН Марк Фабий (35/36—96/100) — философ и общественный деятель Древнего Рима. Последователь и яркий сторонник учения Цицерона. Развивал и пропагандировал учение Аристотеля. Большое внимание уделял логике и риторике. В дошедших до нас трудах “Двенадцать книг риторических наставлений”, “Образование оратора” (92—96), “О причинах упадка красноречия” обосновывал идею, что логика и риторика — прикладные науки, способные создать “искусство нравственно совершенное”. Учился у Аскония Педиана, Юлия Африкана, Домиция Афра и др. Был преподавателем риторики и занимал руководящую должность в первой риторической школе, принятой Веспасианом на государственный счет, в последние годы жизни был воспитателем внучатых племянников Домициана, за что был удостоен консульских отличий. Продолжил начатое Цицероном создание латинского философского категориального аппарата. Разрабатывал вопросы о логических основах речи, об использовании законов логики при произнесении публичных речей, вплотную подошел к открытию закона достаточного основания. К. стоял на позиции элитарного отношения к философии. Он считал, что философские дисциплины являются уделом немногих избранных мыслителей. К. ограничил адрес и риторики. Если для Цицерона ораторское искусство имеет широкую аудиторию — весь римский народ, то для К. — это только узкий круг образованных ценителей. В качестве базового К. принимал стоическое определение риторики как “науки хорошо говорить”. В произведении “Образование оратора”, состоящим из 12 книг, К. анализирует проблемы теории и практики римского красноречия, рассматривает ряд актуальных проблем теории литературы, педагогики, этики, характеризует деятельность риторических школ, излагает стили и критически оценивает ораторские и литературные произведения Греции и Рима. Обозначенные проблемы решаются К. с точки зрения педагогики. В первой книге излагаются принципы дориторического образования, включающего обучение грамматике. Во второй — даны описания занятий в риторической школе и изложена сущность риторики как науки. Книги с третьей по девятую представляют собой энциклопедию традиционной теории ораторского искусства, включающую учение о подборе материала и методах его изложения, логические основы речи (в том числе методику доказательных процедур) и способы ее “украшения”, теорию стилистических фигур (аллегория, персонификация и др.) и тропов (метафора, синекдоха, гиперболы) с попыткой обоснования использования фигур и анализа эмоций, которые они призваны пробудить. Десятая книга содержит критический обзор гречес-

кой и римской литературы по жанрам с выделением характерных моделей текстов, представляющих ценность для будущего оратора. В одиннадцатой книге анализируются внешние приемы и манеры оратора: излагается теория жестов, мимики, осанки, правила движения плеч, рук, головы, постановки дыхания и голоса, его высоты, напряженности, интонации, уделяется внимание виду и деталям одежды. В двенадцатой книге К. описывает моральный и общественный облик оратора. Его стилистический идеал близок к Цицероновскому. Основное требование к оратору и писателю — чистая, ясная, красивая и уместная речь. Оратор — прежде всего стилист, умеющий тщательно выбирать слова, эффективно, без последующего со стороны слушателей впечатления искусственности, их располагать. Эстетическим критерием оценки ораторского искусства К. выбирает совершенство художественной формы, несмотря на то, что настаивает на единстве формы и содержания. Речь должна быть правильной, живой и естественной, не перегруженной устаревшими и необычными словами, местными диалектизмами, иностранными словами и техническими терминами. К. стремится возродить идеал “золотой середины”, отвергая высокопарность и изощренность, для чего требует умеренное и уместное использование стилистических фигур. Теорию тринарного деления стиля на простой, средний и высокий К. заимствует у Цицерона. В зависимости от того, какая задача стоит перед оратором (убеждать, услаждать или увлекать), в каких обстоятельствах и перед кем произносится речь, используется соответствующий стиль. К. принимает традиционное, идущее от перипатетиков, пятчастное деление риторики: нахождение (*inventio*), расположение (*dispositio*), изложение (*elocutio*), память (*memoria*), произнесение (*pronuntiatio*). Что касается нахождения, то лучшие доводы те, что протекают из самой сущности дела, и говорить следует только о тех вещах, которые знаешь. Отсюда, согласно традиции, перечисляются категории статусов: всякое спорное дело определяется с помощью вопросов: имел ли место поступок? в чем его суть? каков он? Соответственно речь ведется о статусах установления (*conjekturalis*), определения (*definitivis*), качества (*qualitatis*). В определении “мест” (расположения) аргументов К. рекомендует начинать и заканчивать речь более сильными аргументами. Умение пользоваться пятью частями риторики определяется природным дарованием, теоретическим обучением, упражнениями и подражанием. Анализируя последнее, К. утверждает, что оно не может быть самоцелью, но лишь средством достижения более высокого искусства при условии творческого подхода к усвоению образцов. Подчеркивает ценность пе-

реводоф для подражания, полезность парафраза и цитирования. Соглашаясь с Цицероном, что истинное ораторское искусство невозможно без высокой морали, тем не менее, утверждает, что он не зависит от исхода дела и заключается скорее в действии, а не в последствиях. Истинный оратор — мудрый римлянин, общественный муж, опытный практик, но не философ, удаленный от государственных дел, стилист с высшими моральными ценностями. В трактате “О причинах упадка красноречия” К. разрабатывает концепцию расцвета, упадка и возрождения красноречия. Поскольку “золотой век” красноречия, по его мнению, уже позади, постольку себя К. воспринимает как ученого-исследователя и реставратора. По существу данный трактат представляет собой первую попытку оживить Цицероновский идеал, развить классические принципы риторики. (См. Риторика, Цицерон.)

О. В. Швед, Н. А. Кандричин

КЕДРОВ Бонифатий Михайлович (1903—1985) — российский советский философ, химик, историк науки. В 1930—1931 исполнял обязанности директора Химического института АН СССР, в 1931—1932 — слушатель Института Красной профессуры философии и естествознания. Защилил диссертацию “О парадоксе Гиббса” на звание кандидата химических наук. В 1935—1937 работал в партийном аппарате ВКП(б). Старший научный сотрудник Института философии АН СССР (1939—1941). В 1946 К. присуждена ученая степень доктора философских наук за диссертацию “Атомистика Дальтона и ее философское значение”. Избран членом-корреспондентом АН СССР в 1960. В 1962—1972 — директор Института истории естествознания и техники АН СССР. В 1966 избран действительным членом АН СССР. Директор Института философии АН СССР (1973—1974). Первый главный редактор журнала “Вопросы философии” (1947—1949). На философской дискуссии по книге Александра “История западноевропейской философии” К. первым (по ходу дискуссии) поставил вопрос о необходимости нового философского журнала. К. занимался проблемами химической атомистики, психологией научного творчества, принципами классификации наук, теорией диалектики. К. считается создателем исторического направления в философии науки. Основные сочинения: “День великого открытия” (об открытии Д. И. Менделеевым периодического закона, 1958); “Предмет и взаимосвязь естественных наук” (1962); “Единство диалектики, логики и теории познания” (1963); “Классификация наук” (1965); “Ленин и революция в естествознании XX века: Философия и естествознание” (1969); “Марксистская концепция истории естествознания. XIX век:

возникновение и сущность концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. Конкретизация концепции в трудах последователей К. Маркса и Ф. Энгельса” (совместно с А. П. Огурцовым, 1978); “Ленин и научные революции. Естествознание. Физика” (1980); “Мировая наука и Менделеев. К истории сотрудничества физиков и химиков России (СССР), Великобритании и США” (1983) и др.

А. А. Грицанов

КИНИКИ — см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (1806—1856) — русский философ, литературный критик и публицист. Начиная как литературный критик. В 1820-х подружился с Хомяковым. Испытал влияние немецкой классической философии и немецкого романтизма (в 1831 был в Германии, слушал лекции Гегеля, Шлейермахера, Шеллинга). С начала 1840-х — ведущий представитель славянофильства (хотя К. не всегда принимал термин “славянофил” и свою докторину называл “православно-славянской” или “славянско-христианской”). Крупнейшие работы: “Деятельный век” (1832; за эту статью был запрещен его журнал “Европеец”); “В ответ А. С. Хомякову” (1839); “О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России” (1852, за эту работу был запрещен “Московский сборник”, а К. отдан под гласный надзор полиции); “О необходимости и возможности новых начал для философии” (1856) и др. К. был уверен, что пришла “пора для России сказать свое слово в философии” и в основу этого “слова” он (как и Хомяков) положил духовную философию Восточных Отцов Церкви. Главная задача К. — задать направление самостоятельности русской философии, сделать ее самобытной на пути православного просвещения, которое мыслилось им как синтез восточнохристианской Истины (православия) и мирской мудрости просвещения. Условием подобного православного просвещения, по К., является цельность “внутреннего сосредоточия духа” человека, “главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, где разум, и воля, и чувство, и совесть, — и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и... восстанавливается существенная личность в ее первоначальной неделимости”, которая не поддается разрушению грехом. Носитель православного просвещения противопоставляется К. человеку западной культуры и просвещенности, которые не способствуют собиранию личности в целое. Дух православия должен восполнить и исправить пороки Запада, где человек раздробляет свою

личность на отдельные стремления и постоянно требует выбора: “раздвоенность и рассудочность — последнее выражение западной культуры”, которая достигла своего апогея — “чувства недовольства и обманутой надежды”. Эти выводы К. сделал на основе сравнительного анализа истоков “общественного и частного быта” Запада и России. В основе просвещенности Запада, по мнению К., лежали: христианство; варварский дух народов, разрушивших Римскую империю; наследие древнегреческой философии. Восточная просвещенность лишена третьего основания, которое своим рационализмом искажило первоначальное христианство и привело на Западе “к непомерному выпячиванию отвлеченно-рассудочной, формально-логической стороны деятельности человеческого сознания. Римская церковь не смогла противостоять наследию Древней Греции и Рима”. Восточное же христианство (православие) пришло в Россию отфильтрованным Византией и сохранило полноту истины, которая впоследствии все же, согласно К., была искажена Стоглавым Собором 1551, реформами Петра I, некоторыми ересями, формализмом церковников. Исправить это положение следует в опоре на самобытность российской просвещенности, что невозможно без возрождения православного вероучения и его главной функции — способствовать достижению человеком цельности внутреннего бытия, основание которого “заключало бы в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении ее выводов господствующему духу православно-христианского любознания”. Путь русской философии К. видит не в отрицании западной мысли, а в ее преодолении через восполнение ее расчлененности и гиперболизированной рациональности (рассудочности), которые приводят западную культуру к крайним формам идеализма, оторванности от мира. Многие идеи К. стали программными для русской философии как у его апологетов, так и критиков. Философия К. замечательна сочетанием трезвого анализа и интуитивизма, веры в будущее и консерватизма, реализма и утопизма, что не делает ее эклектичной, а искренней. Именно К. и др. славянофилы стояли у истоков русской философии 19—20 вв.

Д. К. Безнюк

КИРЕНАИКИ — см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ (ок. 1130 — ок. 1182) — старобелорусский писатель, проповедник, церковный деятель. В раннем возрасте стал послушником монастыря в Турове, после этого затворился в “столпе” (монастырской

башне), выполняя обеты. Около 1169 принял епископство, которое воспринял как христианскую и просветительскую обязанность. Причислен к лику святых. Сохранилось его “Житие...”, а также ряд его сочинений (“Притча о человеческой душе и теле”, “Слово о премудрости”, “Повесть о белоризце и мнишестве”, “Слово на антипасху”, “Слово про парализованного” и др.). Стержнем мировоззрения К. Т., его религиозно-философского творчества является христологическая проблема, придающая целостность широкому разветвлению его религиозных, моральных и эстетических воззрений. К. Т. отстаивает права разума, призывает к просвещению и “книжному почитанию”. В его творчестве отражены эстетические представления того времени. В его собственных произведениях поэтический элемент нередко преобладает над церковным дидактизмом, хотя чувственная красота подчиняется, согласно К. Т., красоте духовной. Для творческой манеры К. Т. характерно широкое использование аллегоризма как теолого-рационалистического метода исследования истин откровения. Сокровенный смысл сказанного (написанного) извлекается путем иносказаний и аллегорий. Идеал божеского служения видит в аскетизме, уходе от мира, что позволило ряду авторов рассматривать его как одного из наиболее строгих идеологов восточнославянской православной ортодоксии.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан Александрович (1868—1920) — украинский и российский философ, социолог, правовед. С 1888 — студент историко-филологического факультета Киевского университета. В 1890 исключен из университета. Поступил на юридический факультет Дерптского университета, сблизился с социал-демократами. После исключения из этого университета в 1895 выехал за границу. Учился в Берлинском университете на философском факультете под руководством Зиммеля, затем в Парижском университете. В 1897 посетил семинары Виндельбанда в Страсбургском университете, где в 1898 защитил докторскую диссертацию по философии “Общество и индивидуальность” (опубликована в 1899 на нем.). С 1901 — в Гейдельбергском университете (семинар Г. Еллинека). С 1906 преподает в Московском коммерческом институте (по приглашению Новгородцева), на Высших женских курсах. Организовал со Струве журнал “Освобождение”, в 1907—1910 — редактор журнала “Критическое обозрение”. Сотрудничал в журнале “Вопросы жизни”. В 1909 — приват-доцент юридического факультета Московского университета. Участвовал в сборниках “Проблемы идеализма” (1902) и “Вехи” (1909). Поддержал протест профессуры против нарушения университетской ав-

тономии, отказался от преподавания в Москве, работал в Ярославле. В 1913—1917 редактировал “Юридический вестник”. С 1917 — профессор юридического факультета Киевского университета. С 1918 — профессор и декан юридического факультета Украинского университета. Участвовал в создании Украинской академии наук, с 1919 — академик. Умер во время поездки с Вернадским и др. академиками к генералу А. И. Деникину с целью отстоять права академии. Основные работы собраны в книге “Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права” (1916). Работал над книгой “Право и науки о праве” (погибла в типографии во время эсеровского восстания в Ярославле в 1918). В своих работах К. исходил из необходимости нормативистского обоснования социального познания в целом и социологии в частности. Причина кризиса социального познания усматривалась К., во-первых, в субъективизме и релятивизме общественной науки, привносимом марксизмом, прагматизмом и этико-субъективной школой; во-вторых, в некритическом заимствовании позитивистских категорий и методов естественных наук; в-третьих, в неразграниченности социальной философии и социологии, в господстве психологизма в социальных науках. Кризис социальных наук, по К., есть кризис существующей гносеологии и методологии, что требует рефлексии по поводу имеющих теорий и применявшихся при их построении приемов мышления. В центре ее внимания должны находиться проблемы: 1) образования социально-научных понятий; 2) применимости причинного объяснения к социальным явлениям; 3) роли и значения норм в социальной жизни. Первые две проблемы разрешены социологией, третья требует философского анализа. Общественные явления должны быть осмыслены сквозь категории общности, необходимости и должностности. В центре внимания К. — соотношение стихийного и сознательного, единичного и общего, случайного и законосообразного. Закон, выводимый в социальных науках, приложим только к идеальным конструктам. Следовательно, он вневременной и внепространственной, выявляет априорные формы мышления и лишь прилагается затем к конкретным процессам развития. С этих позиций К. критиковал марксизм, исходивший из тезиса о конечной причине социальных процессов и онтологизировавший свою схему. Критике подвергалась К. и марксистская теория классов и классовой борьбы. В классах К. видел продукт социального взаимодействия людей в определенных конкретно-исторических условиях, т. е. считал их предметом социально-психологического, а не экономического анализа. Таким образом, суть познания, по К., заключается в выявле-

нии с помощью операций выделения, изолирования и отвлечения общезначимых соотношений, обладающих предикатом безусловной необходимости, т. е. внепространственности и вневременности. Истина не вне, а внутри нас. Необходимость и случайность — конструкты нашего понимания. В социальном познании общезначимым также следование идее справедливости, что требует оценки деятельности людей с позиции этической должного, а не только поиска истины. В социальных институтах постепенно реализуется все более осознаваемое людьми стремление к справедливости, заложенное в них природное нравственное (и эстетическое) начало. Добро столь же вневременно и внепространственно, как и истина. Мы понимаем только то, что представляем себе необходимым и справедливым (если речь идет о действиях людей), т. е. должным. Уровень телеологии является высшим проявлением и оформлением социальных связей. Долженствование вмещает в себя необходимость и возвышается над нею. Социальная необходимость нормативна по своей природе. Основой социального познания, согласно К., должен стать новый (научно-философский, а не метафизический или мистический) идеализм, выросший из этики на основе отрицания натуралистической социологии и марксизма. Конечная цель нового идеализма трактуется К. как решение этической проблемы научным путем. Он исходит из двух тезисов: 1) признания автономии и свободы человека; 2) факта существования его оценочной деятельности. Отсюда — принцип самоценности личности и равноценности личностей между собой. Социокультурная деятельность, по К., предполагает формулирование и осуществление в действительности определенного идеала. Традиционный идеализм при этом, по мнению К., апеллирует к познанию метафизического сущего путем интуиции и религиозной веры, новый идеализм идет путем философско-социологических разработок. Задача социального познания — выявление норм и правил теоретического мышления, практической (нравственной) деятельности и художественного творчества. Тем самым в теории познания К. последовательно проводятся принципы антипсихологизма, априоризма и нормативности. Важнейшая часть научного наследия К. — обоснование ценности права для практической жизни. Ценностное содержание культуры задается безусловностью справедливости, истины, красоты, веры. Ценности права относительны, но они задают формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности людей. Право — единственная социально-дисциплинирующая система. Дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком — тождественные понятия. Право — основное условие внутренней свобо-

ды человека, игнорирование власти права ведет к власти силы, т. е. росту несвободы. Русское же общество, по К., никогда не уважало права, русская интеллигенция не заботилась о формировании прочного правосознания как необходимого условия нормального общественного развития. Отсюда путь России — признание, наряду с абсолютными ценностями, относительных ценностей права, изживание правового нигилизма.

В. Л. Абушенко

КИТАЙСКАЯ ЛОГИКА — представления о нормах мышления, способах аргументации и формах выражения идей, имевших место в Древнем Китае и значительно отличавшихся от европейских. Первыми в истории китайской философии понятными истолкованиями мира и места человека в нем были гадательные тексты (15—10 вв. до н. э.), «Книга песен» (9—6 вв. до н. э.), «Книга перемен» (12—6 вв. до н. э.). Китайская философия обходила без развитой онтологии и логики, в науке преобладала интуиция. Истина рассматривалась не как абстрактный принцип, а как нечто практическое и непременно этическое. Истоки логики в Древнем Китае связывают с периодом Чуньцю и Чжаньго (722—221 до н. э.). Именно в этот период — эпоху «воюющих государств», создается ситуация, известная как «соперничество ста школ». Развитие философии разворачивается по шести основным направлениям — школа инь и ян, школа конфуцианцев, школа моистов, школа имен, школа легистов (законников), даосизм, между представителями которых начинаются философские дискуссии. Более или менее целостная логическая концепция создавалась усилиями школы имён и спорных рассуждений (минцзя), школы легистов (фацзя), конфуцианской школы (жужзя) и особенно школы поздних моистов (моцзя). Логика Древнего Китая, исходившая «из практических требований риторики (способы ведения спора) и познавательного аспекта дискуссии... не смогла выработать строгих представлений о формах умозаключений и отделить их от теории познания» (Пань Шимо). Недостаточное развитие математики, отсутствие развитой дедукции, исторические ограниченности периода плюралистической мысли и превращение со времен Сюнь-цзы конфуцианства в авторитарную систему не способствовали развитию абстрактного мышления. Логические знания, возникшие в китайской философской традиции, не имеют характера теории доказательства, логического следования. Они представляют собой учение о взаимосвязи и взаимопорождении понятий, не вполне отличаемых от имен (знаков). Кроме того, на логических знаниях Древнего Китая лежит печать мантической (гадательной) традиции, что делает их туманными и нео-

предельными. Логические теории Древнего Китая исходили из двух основных, по оценке их авторов, понятий — «мин» (имя) и «цы» (предложение, высказывание). Развитие логики было тесно связано с изучением проблем лингвистики. Непосредственная связь логической и языковой проблематики не давала возможности обнаружить различие между логической природой «мин» и «цы» и их языковыми свойствами. Исследовались также проблемы именования (установления отношений имен к обозначаемому), сущности понятий, изучались вопросы об искусстве спора (дискуссии). Первым китайским логиком в точном смысле этого слова считается Хо Ши, в другой транскрипции, Хуэй Ши (ок. 350—260 до н. э.), ученый доциньской эпохи. Он, как и другие представители школы имен, ориентировался на решение проблем языкового выражения действительности. Проблему наименования Хо Ши интерпретировал как процесс отграничения характера предмета, происходящего при сравнении его с другими предметами, и отмечал неадекватность чувственно воспринимаемых внешних свойств сущности предмета. Хо Ши известен как автор ряда апорий, похожих на логические парадоксы древнегреческого философа Зенона Элейского. Свои аргументы, зафиксировавшие неопределимые противоречия в понимании движения, времени и пространства, Хо Ши развивал независимо от Зенона. Китайскому логиком приписывают десять парадоксальных предложений, самым интересным из которых является следующее: «наибольшее не имеет внешней границы, а наименьшее лишено предела внутри себя». Категории «наибольшее» и «наименьшее» («минимум») Хо Ши интерпретирует в онтологическом аспекте, имея в виду невозможность пространственной локализации ни абсолютного максимума, ни абсолютного минимума. Гунсунь Лун (ок. 325—250 до н. э.) был современником Хо Ши. Он исследовал природу логической связи в предложении. Методологической основой анализа была концепция, близкая древнегреческому платонизму. Это дало возможность Гунсунь Луну считать высказывание «Белая лошадь есть лошадь» ложным, поскольку связка «есть» в нем отождествляет два признака («белизна» и «лошадность» в субъекте высказывания) с одним признаком из той же группы признаков («лошадность» в предикате высказывания). Он приводит аналогичный, по его мнению, пример ложного арифметического равенства: $a+b=b$ («белизна» + «лошадность» = «лошадность»). Такого рода аналогия стала возможной для Гунсунь Луна вследствие того, что «белизна», по его мнению, существовала отдельно,

“лошадь” как форма “белой лошади” до соединения с белым цветом также существовала отдельно. На этом основании он делал вывод, что “белая лошадь не есть лошадь”. Гунсунь Лун создал учение о признаках-указателях (“чжи”), под которыми понимал цвет, форму и др. качества предметов, выражаемые в виде мыслимых или производимых человеком знаков. Вскрывая антиномичность в содержании знаков, он признает трудности в установлении границ для признаков-указателей. Анализируя процесс получения нового знания, Гунсунь Лун считал приоритетными “выводы на основании примера” (“юань”). Он “состоит в использовании одной вещи для объяснения другой вещи”. В современном понимании это традиционный способ вывода, или умозаключение по аналогии. Гунсунь Луну принадлежит ряд парадоксов, например, “летающая стрела временами не находится ни в движении, ни в покое”, “если каждый день отнимать половину от палки длиной в одно чи, то этот процесс нельзя закончить и через 10 тысяч поколений” и др. Логика в Древнем Китае находилась под сильным влиянием различных политических доктрин и морально-этических концепций. В основе логико-гносеологической проблематики, исследуемой в школах конфуцианцев и моистов, оказалось конфуцианское требование “исправления имен”, которое коррелирует с понятиями “правый”, “правильный”, “правда”. Теоретический смысл и практическое руководство этого требования афористически выражено в изречении Конфуция: “Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном”. Социальный смысл этой конфуцианской программы заключается в том, чтобы отношения между реальностью, или делом, и именем, словом, соответствовали традициям, сохраняющим общепринятый смысл программ действия, нравственных состояний и идеалов людей, их предназначения и т. д. Человек, занимающий некоторое социальное положение, должен вести себя соответствующим этому положению образом. В нарушении этого требования конфуцианцы видели причину всех беспорядков в обществе. Изначальное понятие “порядок” как норма конкретных отношений, действий, прав и обязанностей поднимается до уровня образцовой идеи “правильности имен”. Теория “исправления имен” была принята и школой легистов. Апологетами логических идей Гунсунь Луна стали во второй половине 3 — начале 2 в. до н. э. представители философской школы моистов, созданной Мо Цзы, или, в другой транскрипции, Мо Ди (ок. 490—403 до н. э.). Поздние моисты обобщили достижения своих предшественников и создали трак-

тат “Гунсунь Лун-цзы”, а также первый в истории китайской логики энциклопедический трактат “Мобянь” (“Рассуждения Мо Цзы”). Они разработали следующую логическую проблематику, определившую особенности логики Древнего Китая периода ранний Цинь: 1) теория мин (имени); 2) теория “цы” (высказываний); 3) теория “шо” (рассуждения) и “бянь” (спора); 4) изложение основных законов мышления. Моисты классифицировали имена по степени абстрактности на общие (например, “вещь”), родовые (например, “лошадь”) и частные (например, “клич”). Грамматическая интерпретация данной классификации есть деление соответственно на универсальные, общие нарицательные и частные нарицательные имена. Особо выделялся класс имен собственных. Операция приписывания имен предметам (проблема наименования) рассматривалась моистами как один из важнейших компонентов процесса познания. Отношение наименования характеризовалось как связь обозначающего (имени) и обозначаемого. Моистская семиотическая характеристика знака как материального носителя имени трехаспектна и имеет определенные параллели в современной концепции Морриса. Согласно моистам, отношение наименования предполагает три измерения: 1) “безотносительное обозначение”, т. е. отношение имени к имени (например: “мяукающий, как кошка”), что соответствует синтаксическому измерению в современной концепции; 2) “субъектное обозначение”, т. е. отношение имени к его денотату (например: “кошка мяукает”), что соответствует семантическому измерению в современном понимании; 3) “объектное обозначение”, т. е. имя рассматривается в отношении к его пользователю как средство для передачи информации адресату, что соответствует прагматическому измерению в современном толковании семиозиса (процесса функционирования знака). Исследуя проблему именования, моисты указывали на бессмысленность употребления несравнимых понятий. Абсурдно, по их мнению, спрашивать: “Чего больше — ума или зерна?”, “Что длиннее — дерево или ночь?”. Исследуя проблемы эристики, поздние моисты различали семь методов ведения спора. Первый метод сводится к сопоставлению (“би”) двух предметов, один из которых используется для объяснения другого, т. е. к аналогии примеров. Второй метод предусматривает сравнение (“моу”) элементов структуры двух высказываний, или аналогии понятий. Третий метод, рекомендуемый моистами в качестве эристического приема, — это распространение (“сяо”) признаков, присущих классу предметов, индивидуальным предметам, т. е. вывод из общего. Данный метод близок к аристотелевскому силлогизму. Четвертый метод предполагает “опору

на мнения противника” и выявление противоречий в аргументах оппонента. Последние три метода, скорее, рекомендации, определяющие пределы допустимого: разрешается не высказываться обобщенно, т. е. говорить о возможном; можно приводить еще не полностью доказанные доводы, т. е. рассуждать предположительно; подражать противнику, принимая за образец его тезисы и аргументы. После периода ранней Цинь логические концепции перестали разрабатываться. В 6 в. добуддийский период в развитии китайской логики сменился периодом первой импортиции буддийской логики индийским миссионером Парамартхой и второй импортицией в 7 в. китайским паломником Сюань Цзяном. Но только “второе проникновение буддийской логики в Китай не осталось без последствий”, выразившееся в появлении значительного количества комментариев на учебник Шанкарасаммина, ученика Дигнаги (см. Китайская философия, Индийская логика).

С. В. Воробьева

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью. Радикальная демифологизация осуществлялась в древнекитайской культуре как бы изнутри мифосознания — через переосмысление мифологической модели мира при сохранении ее общей структуры, прежде всего, — принципа единственности макро- и микрокосма, поэтому базисной интенцией китайского философского мышления была идея органического единства человека и мира. Органицизм мышления обусловил понимание вещей как подвижных, текучих образований: “ци”, универсальный субстрат мира, трактуется как непрерывная среда динамических колебаний, поляризуемая действием противоположных сил — “ян” и “инь” (света и тьмы, напряжения и податливости); каждая вещь содержит в себе начала “инь” и “ян”, поочередно доминирующие и обеспечивающие пульсацию перемен. Эмпирически наличное состояние дел постоянно должно приводиться в соответствие с изначальной гармонией великой триады Небо — Человек — Земля, поэтому китайское философское мышление характеризуется отчетливо выраженным практицизмом. Знание — “чжи” — предмета включает не только его описание, но и предписание к действию: обладать знанием значит прежде всего “знать свое дело”. В центре внимания китайских мыслителей находились этико-политические проблемы, поскольку деятельность по упорядочению Поднебесной (социума) понималась как важнейший фактор поддержания вселенской гармонии. Уже в период Западного Чжоу (начало I тысячелетия до н. э.) оформилась одна из цен-

тральных категорий китайской мысли — “дэ”, обозначающая силу порождения и упорядочения. Благодаря силе “дэ” Небо (Небо-и-Земля) порождает и взращивает все сущее. Правитель — “ван”, являясь Сыном Неба, общается к “великому дэ Неба и Земли” (космоса) и распространяет его на мириады людей, гармонизируя Поднебесную. В свою очередь, на мир и благополучие, царящие в Поднебесной, Небо отвечает правильным порядком природных процессов, хаос же в обществе вызывает природные катаклизмы. “Золотым веком” К. Ф. является период 6—3 вв. до н. э. В это время возникли конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, школа натурфилософов и школа имен. В условиях, когда власть чжоуского вана стала чисто номинальной, состояние дел в Поднебесной осознается как зависящее от “дэ” каждого человека. Родоначальники двух основных течений К. Ф. — Конфуций и Лао-цзы — вводят в связи с этим категорию “дао” — пути как мерил должного индивидуального поведения. Накопление “дэ” достигается познанием “дао” и следованием ему; обладание знанием оказывается важным средством гармонизации Поднебесной. Конфуций и Лао-цзы разрабатывают взаимодополнительные модели познания “дао”. Для Конфуция характерна опора на формальную упорядоченность человеческого поведения посредством строгого следования правилам церемониала “ли”. Воплощением знания выступает “благородный муж” (“цзюнь цзы”), посредством жесткого самоконтроля обуздывающий природно-хаотическое начало в человеке. В противовес конфуцианскому культуроцентризму даосизм выдвигает стратегию “следования естественности”. Отказ от всякой преднамеренности и целенаправленности в действии (принцип “недеяния” — “уэй”) позволяет совершенному мудрому приблизиться к “дао” как общемировому естественному ритму событий. При империи Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) конфуцианство приобрело статус официальной идеологии и впоследствии на протяжении столетий оказывало огромное воздействие на облик традиционной китайской цивилизации. Даосское учение трансформировалось в так называемый “религиозный даосизм”, занятый преимущественно решением проблемы бессмертия и образующий неотоксальную составляющую китайской духовной культуры. Развитие философской мысли в Китае характеризовалось традиционностью: для нее характерна исключительная стабильность круга основных философских проблем и категорий, а преимущественными формами философского творчества являлись комментарии и компиляция канонических произведений.

В. Н. Фурс

КЛАСС (лат. *classis* — разряд, группа) — конечная или бесконечная совокупность выделенных по некоторому признаку предметов, мыслимая как целое. Предметы, образующие К., называются его элементами. Проблемы классификации возникают во всех науках, которые имеют дело с крайне разнородными по составу множествами объектов (как правило, дискретных) и решают задачу упорядоченного описания и объяснения этих множеств. Классификация опирается на понимание множества как системы, положение же объекта в системе определяет максимальное количество признаков объекта. Таким образом, К. принимается за структурную единицу, идеальный или конструируемый тип, расчленяющий изучаемую реальность. В социальных науках понятие К. описывает место некоей группы людей в системе неравенства и дифференциации, в сопряженной с ней совокупности связей и отношений, а также иерархию субъектов функционирования социальных институтов. В отличие от страт, деление на К. осуществляется по социально-экономическому основанию — обладанию собственностью и доступом к власти, а, как следствие, профессиональными, образовательными, культурными и идеологическими отличиями. В то же время само распределение собственности и власти может происходить в соответствии с аскриптивными статусами (пол, возраст, престиж и т. д.) и объясняться в терминах преобладающего в обществе дискурса (о богатстве в том порядке или всеобщем равенстве). Рассматривая высшие, средние и низшие К., современные исследования подчеркивают их внутреннюю дифференциацию и останавливаются на теориях “среднего” либо “нового среднего” К., так как считается, что именно его гетерогенность и объем характеризуют и гарантируют стабильность современного общества. При достижении некоторого предельного значения характеристик понятие “К.” начинает выступать только в статистической, условной форме, не отражаясь в непосредственной очевидности норм и образцов жизни. На место вертикальной (функциональной) классификации приходит горизонтальная (качественная), основанная на таксономическом подходе к выделению индивидуализированных жизненных миров.

Д. М. Бульинко

КЛАССИФИКАЦИЯ (лат. *classis* — разряд, класс и *facio* — делаю, раскладываю) — многоступенчатое деление логической объема понятия (логика) или какой-либо совокупности единиц (эмпирическое социальное знание) на систему соподчиненных понятий или классов объектов (род — вид — подвид). К. — способ организации эмпирического массива информации. Цель К. — установление определенной структуры поряд-

ка, нормативно-мерного упорядочивания множества, которое разбирается на гетерогенные друг по отношению к другу, но гомогенные внутри себя по какому-либо признаку, отделенные друг от друга подмножества. При К. каждый элемент совокупности должен попасть в то или иное подмножество. Таким образом, цель К. — определение места в системе любой единицы (объекта), а тем самым установление между ними наличия некоторых связей. Субъект, владеющий ключом (критерием) К., получает возможность ориентироваться в многообразии понятий или (и) объектов. К. всегда отражает имеющийся на данный момент времени уровень знания, суммирует его, как бы дает его “топологическую карту”. С другой стороны, К. позволяет обнаруживать пробелы в существующем знании, служить основанием для диагностических и прогностических процедур. В так называемой описательной науке К. выступала итогом (целью) познания (систематика в биологии, попытки по разным основаниям классифицировать науки и т. д.), а дальнейшее развитие представлялось как ее усовершенствование или предложение новой К. Таким образом, термин “К.” используется как для обозначения указанной процедуры, так и для обозначения ее результата. Различают естественные и искусственные К. в зависимости от сущности признака, который кладется в ее основу. Естественные К. предполагают нахождение значимого критерия различия, искусственные могут быть в принципе построены на основании любого признака. Вариантом искусственных К. являются различные вспомогательные К. типа алфавитных указателей и т. д. Кроме того различают теоретические (в частности, генетические) и эмпирические К. Последние нашли широкое применение, в частности, в социологии. Цель эмпирических К. та же, однако сам критерий является зачастую проблемным и во многом его установление может быть целью эмпирической К. В ней все множество исследуемых единиц стремятся разбить на однородные группы, которым затем присваивается та или иная “этикетка”, подлежащая содержанию наполнению в процессе интерпретации по обнаруживаемому (или заранее заданному) статистическому (сугубо формальному) критерию. При этом совокупность считается однородной, если все значения рассматриваемого признака суть значения одной и той же случайной величины. Эмпирическую К. иногда предвзвешивают процедуры группировки данных. Как особый вид К. в социологии рассматривается процедура районирования (пространственно-временное расчленение для последующего репрезентативно-

го выбора объектов исследования). К., особенно эмпирические, часто рассматриваются как шаг на пути создания содержательно-обоснованных типологий. В отличие от К. типология выделяет гомогенные множества, каждое из которых есть модификация одного и того же качества (существенного, “коренного” признака, точнее “идеи” этого множества). Естественно, что в отличие от признака К. “идея” типологизации далеко не является наглядной, внешне проявляемой и обнаруживаемой. К. слабее, чем типология, связана с содержанием, но класс естественной К. должен иметь смысл, соответствующий уровню познания на данный момент, и обладать собственными существенными свойствами. В целом естественная К. всегда в той или иной степени типология и способна решать содержательные задачи. (См. также Таксономия, Измерение, Типологизация.)

В. Л. Абушенко

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ (первая половина 12 в. — 1164) — древнерусский мыслитель, церковный деятель. Монах Зарубского монастыря около Киева. Известен своей эрудицией и литературным талантом. Образование, вероятно, получил в Константинополе. Сторонник церковной автокефалии. С 1147 — митрополит Киевский. В 1155 сослан Юрием Долгоруким во Владимир Волынский, лишен митрополитской кафедры. Через три года восстановлен на кафедре князем Мстиславом Изяславичем. В 1161 вновь отставлен. До нас дошли два сочинения К. С. — “Послание Фоме пресвитеру” (в истолковании монаха Афанасия) и “Поучение в субботу сыропустную”. “Послание...” — полемическая работа, в которой идет спор о возможных границах интерпретации Священного писания, правомерности его символической трактовки. К. С. отстаивает в споре возможный неортодоксальный подход к писанию и обосновывает свою позицию. Он доказывает необходимость обращения к древнегреческим мыслителям для более глубокого понимания писания. Утверждает, что человек открывает себя в своих творениях, обнаруживает разумность устройства мира и становится, таким образом, на путь познания Бога-творца, находя тем самым высший смысл своего существования. Через дела свои человек может приблизиться или отдалиться от Бога, за что и несет ответственность. Тем самым К. С., как Илларион Киевский и Кирилл Туровский, развивал антропоцентричные идеи, акцентируя духовно-моральную природу человека.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

КЛОССОВСКИ (Klossowski) Пьер (1905—1995) — французский писатель, философ, психоаналитик, ху-

дожник, литературный критик. С 1935 (совместно с Батаем и А. Бретоном) — участник “Союза борьбы революционных интеллектуалов”. В качестве своих предшественников признавал де Сада, Ницше, Фрейда, Батая. Центральным для понимания концепции К. является сборник его эссе “Сад, мой ближний” (1947), в котором он развивает идею “интегрального атеизма”, знаменующего собой, по его мнению, конец антропоморфного разума. Согласно К., рациональный атеизм лишь наследует нормы религий монотеистического типа, замещая теоцентризм антропоцентризмом. “Интегральный атеизм” утверждает, что вместе с “абсолютным гарантом” принципа идентичности (тео- или антропоцентризмом) исчезает сам этот принцип, а также моральные и физические обоснования ответственности индивидуального “Я”. Основным мотивом деятельности субъекта является “желание”, которое, в отличие от “сексуальности”, остается неизменным на всей протяженности развития психосоматической конституции индивида. Самосознание личности есть продукт воздействия нормативного языка социальных институтов, т. е. “языка власти”, на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. В результате первоначальная расстановка импульсивных сил предстает в психике индивида в перевернутом виде, насильственно поддерживая строгую субординацию жизненных функций организма с целью дальнейшего воспроизводства человеческого рода. Для восстановления “истинной иерархии” прав и реабилитации “единичного” перед “всеобщим” К. считает необходимым устранение “цензуры нормативности”, укорененной в сознании на уровне “представлений” (критериев различия добра и зла, истины и лжи и т. п.), непосредственно “действием”, причем “текстуальным”, а не социальным. Отказ от практики социальных реформ означает отказ от революции как насильственного внешнего принуждения и переход на иной онтологически уровень — индивидуального усилия в рамках самосознания личности. Такая стратегия предполагает длительную работу по культивированию индивидуального усилия, “внутреннего порыва” в литературном опыте трансгрессивного преодоления преграды, препятствующей нормализации психического состояния индивида. При этом выход за пределы культурных регулятивов, укорененных в сознании, на практике означает преодоление и “субъективности” как таковой, разложение самой структуры сознания в отказе от принципа идентичности. Индивидуальная структура личности оказывается не тождественна самой себе, распадаясь на множество автономных, самодостаточных образований, отличных друг от друга психических состояний, которые на-

рушают симметрию в бесконечности “зеркальных отражений” индивидуального “Я”. Целостное представление о “едином” разрушается симуляцией “множественности” в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося “Я” и его “вечном возвращении” к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования. К. — автор книги “Ницше и порочный круг” (1969) и др. работ.

А. Я. Сарна

КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максиминович (1851—1916) — русский социолог, правовед, историк. Закончил юридический факультет Харьковского университета. Продолжил образование в Берлине, Париже и Лондоне. По возвращении в Россию получил степени магистра (1877) и доктора (за диссертацию “Общественный строй Англии в конце средних веков”, 1880), преподавал в Московском университете. Один из основателей Московского психологического общества (1884). В 1887 уволен из университета. Уехал за границу, где участвовал во многих международных конгрессах социологов и историков. В 1905 вернулся в Россию, преподавал в Петербургском университете, Психоневрологическом (где возглавил первую в России социологическую кафедру) и Политехническом институтах. Издатель журнала “Вестник Европы” (1909—1916), один из редакторов Энциклопедического словаря Гранат (1910—1916). С 1899 — член-корреспондент, с 1914 — действительный член Российской Академии наук. Основатель партии “Демократических реформ”, депутат I Государственной Думы, с 1907 — член Государственного совета. По инициативе К. вышли в свет пять томов источников “Родоначальники позитивизма” (1910—1913). Основные сочинения: “Общинное землевладение. Причины, ход и последствия его разложения” (ч. 1, 1879); “Современный обычай и древний закон” (тт. 1—2, 1886); “Первобытное право” (вып. 1—2, 1886); “Закон и обычай на Кавказе” (тт. 1—2, 1890); “Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства” (тт. 1—3, 1898—1903); “Развитие народного хозяйства в Западной Европе” (1899); “Происхождение современной демократии” (тт. 1—4, 1895—1899); “Современные социологи” (1905); “От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму” (тт. 1—3, 1906); “Социология” (тт. 1—2, 1910) и др. Взгляды К. складывались под воздействием идей Конта и Спенсера. Определенное влияние на него оказало знакомство с Марксом и его работами: идеи марксизма К. пытался проинтерпретировать через методологические установки классического позитивизма. Свою теоретическую задачу он видел прежде всего в преодолении односторонности как

отдельных теорий и концепций, так и односторонности узкодисциплинарных подходов к изучению общественных явлений, в нахождении их плюралистического синтеза. Такой позитивный синтез, считал К., можно осуществить внутри социологического знания, для которого частные дисциплины дают лишь необходимый конкретный материал. Предмет социологии — организация (порядок) и эволюция (прогресс) общества. Общество не может быть редуцировано к какому-либо конечному основанию (экономическому — у Маркса, мировоззренческому — у Конта и т. д.), а должно быть рассмотрено сквозь призму “теории факторов”. Факторы (как объективные причины происходящего) равноправны, хотя в ходе социальной эволюции отдельные из них могут занимать на какое-то время доминирующее положение. Кроме того, главную причину изменений можно установить для каждой сферы общественной жизни. В последние годы творчества К. пытался объяснять явления через анализ их происхождения (генетический метод). В частности, такой анализ был им проделан для институтов семьи, собственности, государства. Основной же метод социологии, по К., — сравнительно-исторический, позволяющий устанавливать для различных народов и государств факт происхождения одинаковых стадий развития (в конечном счете — выявить эволюцию форм общественной жизни всего человечества). Центральная идея социологии К. — идея социального прогресса, который понимался им как расширение сфер солидарности (“замирения”) в обществе. Наиболее универсальный социальный закон, по К., — закон “роста человеческой солидарности” (по мере продвижения конкретного социума по эволюционной лестнице). Особая заслуга принадлежит К. в исследовании общины как особой формы социальности и структур и институтов докапиталистических (традиционных) обществ.

В. Л. Абушенко

КОГЕН (Cohen) Герман (1842—1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства. Основные работы: “Обоснование Кантом этики” (1877), “Теория опыта Канта” (1885), “Обоснование Кантом эстетики” (1889), “Логика чистого познания” (1902), “Этика чистой воли” (1904), “Эстетика чистого чувства” (1912) и др. К. начал свою преподавательскую деятельность в университете г. Халле (1865—1875), а с 1875 возглавил после смерти Ф. Ланге кафедру философии в Марбургском университете, где вокруг него сложилась группа последователей и единомышленников, составившая ядро марбургской школы неокантианства. Первые работы К. носили, главным образом, вторичный, интерпретаторский характер, представляя

собой попытки нового понимания трех кантовских критик. Разработке оригинальных взглядов и созданию самостоятельной философской системы К. можно датировать 1902, когда вышел в свет его главный труд — “Логика чистого познания”. В работах К. и его учеников разрабатывается учение, сознательно опирающееся на ряд идей и принципов кантовской гносеологии, которая, став однако лишь отправным пунктом для разработки новой системы взглядов, была подвергнута радикальному пересмотру. Прежде всего это касалось гносеологического дуализма “вещи в себе” и явления, кантовской трактовки понятия “данности” и его представления об ощущении, как основе познания. Перестроив кантовское учение, К. создал чисто гносеологическую философию, которая не ищет для себя каких-либо предпосылок, существующих вне и независимо от познания. Таким образом, философия трансформировалась в логику чистого познания, ориентированную на поиски внутреннего систематического единства знания, понимаемого как самостоятельная и бесконечно саморазвивающаяся система, в границах которой и развертываются все отношения между частными содержаниями научных положений (включая и отношения между познанием и действительностью, субъектом и объектом). Превратив чистую мысль с ее априорными принципами в единственный источник познания (знания) и его первоначало (и по форме и по содержанию), К. пришел к выводу, что чистое мышление само строит свой предмет, который никогда ему не “дан” извне, а “задан” в виде неизвестного, “Икса”, проблемы и т. п. Познавательный процесс приобретает, таким образом, характер серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам самого мышления. В результате неопределенный предмет постепенно определяется, оставаясь, однако, всегда незавершенным и открытым для новых серий определений в последующих синтезах. Процесс построения предмета чистой мыслью, по К., это одновременно и построение самого мира (природы), как он построен наукой, ибо другой действительности кроме той, что существует в “напечатанных книгах”, т. е. вне мысли, мы просто не знаем. Процесс познания (предмета) приобретает абсолютно проблематичный и, по сути, бесконечный характер — определений неопределенного, но определимого предмета. Из импульса, своего рода “икса”, задания, способствующего разрыванию мышления, он постепенно переходит в статус кантовской “вещи в себе” — вечно недостижимой цели и регулятивной идеи познания. Превратив научное знание по сути в беспредпосылочную систему априорно-логических элементов и их связей, К. в то же время осознавал необходимость

соотнесения этой системы с неким “безусловным”, которое единственно было бы способно придать знанию характер всеобщности и необходимости. В роли такого “безусловного” не мог выступать факт науки, на который с самого начала была ориентирована логика чистого познания; сам К. неоднократно говорил о случайности и условности как факта, так и науки в целом. В поздних работах в роли такого “безусловного” все чаще начинает выступать понятие цели, морального блага и т. п. — нечто абсолютно “запредельное опыту”; то, что затем трансформируется у К. в метафизический принцип абсолюта (идею Блага почти на манер Платона). Место трансцендентальных основ познания займет теперь трансцендентная идея, место логики чистого познания — ранее отрицаемая метафизика. (См. также Марбургская школа неокантианства.)

Т. Г. Румянцева

КОГНИТИВНЫЙ ДИССОНАНС (лат. *dissonans* — нестройно звучащий, *cognitio* — знание, познание) — концепция в социальной психологии, объясняющая влияние на человеческое поведение системы когнитивных элементов, описывающая формирование под их воздействием мотиваций социальных действий. Теория К. Д. — одна из “теорий соответствия”, основывающихся на приписывании личности стремления к связанному и упорядоченному восприятию своего отношения к миру. Впервые сформулирована Ф. Хайдером (1944). Модель когнитивного поля субъекта описывается понятием баланса — ситуации, в которой воспринимаемые единицы и эмоции сосуществуют без стресса, поэтому нет давления к изменению ни когнитивной организации, ни эмоциональных проявлений. Основываясь на теории Хайдера, Т. Ньюком ввел понятие баланса в межличностную коммуникацию — было высказано предположение, что увеличение контактов способствует симметрии ориентаций, т. е. балансу в группе. Ч. Осгуд и П. Танненбаум предприняли попытку предсказать изменение отношения, которое произойдет у личности под влиянием стремления установить соответствие внутри ее когнитивной структуры в зависимости от их интенсивности по определенной шкале. Собственно разработка теории К. Д. принадлежит Л. Фестингеру (1957): диссонанс понимается как существование отношения несоответствия между когнитивными (знание, представление, мнение) в пределах социальной общности. Диссонанс проявляется как неудовлетворительное оправдание выбора, которое ведет к нарушению психологического комфорта. В свою очередь обнаружение явлений К. Д. приводит к стремлению понизить (минимизировать) возник-

шие рассогласования (несоответствия) или к избеганию ситуаций, в которых диссонанс может повыситься. В 1970-е “диссонансные эффекты” были переосмыслены в информационных терминах и представлены как частный случай функционирования каузальных схем. В настоящее время теория К. Д. занимает одно из первых мест в исследовании закономерностей социального поведения и оказания коммуникативного воздействия в условиях массовой коммуникации.

Н. В. Раджевич

КОГОРТА — в системе социально-гуманитарного знания — группа лиц, обладающих общим опытом с определенной временной спецификой. Например, возрастная К. состоит из людей одного года рождения, образовательная — из тех, кто в один и тот же год окончил школу. К. могут быть выделены по времени заключения или расторжения брака, потери работы или начала трудовой деятельности и т. п. Любое исследование характеристик одной и той же К. в разные временные периоды или характеристик различных К. в одном и том же “возрасте” называется когортным анализом. Когортный анализ широко применяется в демографии. Например, при изучении и прогнозировании рождаемости, смертности, средней продолжительности жизни и т. п. чаще всего используются пяти- или десятилетние возрастные группы. Лучшими данными для таких исследований являются данные официальной статистики и переписей населения. Когортный подход используется также в лонгитюдных исследованиях, при изучении жизненного пути, профессиональной карьеры, внутрисемейной и межпоколенной социальной мобильности. Главной проблемой когортного анализа является необходимость различать эффекты возраста, К. и времени. Эффекты возраста связаны с процессами взросления и последующего старения К.; эффекты собственно К. являются общими для людей, одновременно родившихся или вступивших в определенный период жизненного цикла; эффекты времени порождаются широко социальными-культурными историческим контекстом, опытом участия в тех или иных исторических событиях. Смещение названных эффектов приводит к различным интерпретациям одних и тех же данных, что заставляет с осторожностью относиться к результатам когортных исследований. Однако в тех случаях, когда они опираются на корректные теории, когортный анализ является мощным аналитическим методом.

О. В. Терещенко

КОЖА — философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодер-

низма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий “тело”, “плоть” и др., как правило, лишаемых антропоморфных характеристик. К. в рамках этого интеллектуального направления трактуется как “наиболее близкая компонента” тела/плоти к миру Внешнего, как “окончательная” граница телесности. Процедура интеллектуального различения “К.” как философского понятия и К. как конструкции анатомического порядка берет свое начало еще в античном миропонимании: у древних греков “второй К.” мыслилось “скульптурно-героическое” тело, помогающее человеку — его обладателю — утверждать себя в мире (по модели “мать — ребенок”). (Ср. у Фрейда — трактовка К. как: а) защитного — предохраняющего от избыточного возбуждения — слоя “прототелесной плазмы”; б) барьера, соединяющего границу между внутренним состоянием организма и внешней средой — границу, выступающую дифференцирующим порогом возбуждения.) Корреляция К. и тела в культуре постмодерна традиционно полагается жестко детерминированной: плоть интерпретируется как состояние тела, “проступающего на собственной поверхности”, как “болезнь” К. (Согласно Делёзу, “необходимо понять, что глубочайшее — это кожа”. Ср. также у П. Валери: “Самое глубокое в нас — кожа, мы живем на поверхности кожи.”) “Люди без К.” трактуются в русле подходов постмодерна “людьми без индивидуального тела”: тела как “кровотокащие раны” вкупе с жестами надрезания раны (как процедурами разрушения К.), согласно постмодерну, лишены “само-обладания”. В этом ракурсе возникновение шизофренического “расщепления”, обуславливаемого разрушением *кожного* покрова, выглядит ситуацией, когда “Я-чувство” отделяется от собственного телесного образа: тело не только перестает быть “моим”, оно исчезает как органическое и психофизиологическое единство. “Я-чувство” оказывается вне собственного телесного облика, становясь зависимым от принудительных образов распадающегося и исчезающего тела, которое, вписываясь в систему ландшафта, “созерцаемого Я”, полностью открывает элементарному телу космоса. По Лейбну, шизофреническое “окаменение” (англ. petrification) результируется в том, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, исчезает защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементарных сил. Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство К., без которого невозможно чувство “Я”, более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизосубъект — человек без К. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, в которую устрем-

ляются элементарные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир, над которым не имеет больше власть различающая сила Другого. (Ср. у Мерло-Понти: “Внезапно ландшафт поражает его — шизофреника — странной силой. Как если бы существовало второе, черное небо, без предела, пронизывающее собой голубое вечернее небо. Это новое небо зияет пустотой, “обреченной, невидимой, ужасающей”). (См. также Кровь, Тело, Телесность, Плоть, Касание, Складывание, Складка, Плоскость.)

А. А. Грицанов

КОЖЕВ (Коjeve) Александр (Александр Владимирович Кожевников) (1901—1968) — французский философ-неогегельянец, автор философии “не-существования”. Племянник Кандинского. Родился в Москве, эмигрировал из России в 1920 — причиной явилась невозможность получения университетского образования выходящу из “эксплуататорских классов”. Образование получил в Гейдельберге и Берлине, ученик Ясперса (под его руководством в 1926 защитил диссертацию по философии В. С. Соловьева). Знал китайский, тибетский языки и санскрит. С 1926 — во Франции (французское гражданство получил в 1938). В 1932 защитил вторую диссертацию по философии науки (тема — “Идея детерминизма в классической и современной физике”). В 1940—1960-е — сотрудник министерства внешнеэкономических отношений Франции. (Один из премьер-министров послевоенной Франции — Р. Барр — неоднократно именовал себя “учеником” К.) Определенное время был связан с движением евразийства. Разделял ряд идей буддизма хинаяны и философии всеединства. Большая часть трудов К. опубликована посмертно. Основные работы К.: “Введение в чтение Гегеля” (1947), “Тирания и мудрость” (1949), “Эссе по поводу исторической аргументированности философии язычников” (1968), “Эскиз единой феноменологии права. Изложение переходного состояния” (написан в 1943, издан в 1981 при поддержке Арона, переведен на ряд языков, включая японский), “Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания” (1990) и др. Лекции по философии Гегеля, прочитанные им с 1933 по 1939 в Практической школе высших исследований, привлекли внимание Арона, Батая, Кlossовски, Лакана, Мерло-Понти и др., оказав значимое влияние на развитие философии (особенно — экзистенциализма) во Франции. (По мнению историка французской философии 20 в. Ж. Декомба, “в той версии, которую дал Кожев, гегелевская философия обнаруживает черты, способные сблизить ницшеанца — в ней появляется дух авантюры и риска, она угрожает самой личности, идентичности мыслящего, выводя его за пределы об-

щепринятого добра и зла»). К. стремился интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма, персонифицируя в культуре середины 20 в. возрожденный интерес к гегелевской философии, что было вызвано кризисом неокантианских течений, которые вплоть до конца 1920-х оставались доминирующими в университетской философии. Отвергая традиционные интерпретации Гегеля, которые видели в его философии развитую систему спекулятивного идеализма, основанную на понятии Бога, К. указывает, что за понятиями абсолютного духа стоит человек и его конкретная история. (Разделяя ряд положений философии Хайдеггера — в частности, идеи “человека в мире” и “человека вне мира” — К. трактовал “Ничто” как “не-существование”, отмечая при этом, что Хайдеггер не достиг “истинной системы знания”, увлекшись тезисами досократиков и занявшись “поэзией”. По мнению К., несмотря на то, что уровень “поэзии” Хайдеггера не уступает творчеству Парменида, воследовавшую за мыслями последнего концептуальную эволюцию философских разработок невозможно отменить никакими программами “деструкции” метафизики.) К. направляет свое исследование не на “Науку логики” и “Энциклопедию философских наук”, а на “Феноменологию духа”, которая рассматривает не философию природы, а стадии развития человеческой истории. (В основании собственной модели истории философии К. разместил конечный набор гегелевских триад: формы языка выступают в облике последовательности “дискурсия — графизм — метризм”, формы рассуждений — как “тезис — анти-тезис — синтез”, структура философского знания — как “онтология — энергология — феноменология”.) Мир природы, по мысли К., нейтрален и равен себе самому — лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. Ориентируясь на поиск “христианских корней” науки Нового времени, К. делал акцент на интеллектуальных процедурах демифологизации природы, на придании динамики статичной картине мира. В предисловии к сборнику произведений Батая К. писал: “Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, т. е. в тот день, когда Бытие более не бу-

дет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного Знания, т. е. отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраниться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являющиеся двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть “гностическая” ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?”. (Учение Гегеля трактуется К. как своеобразная ересь гностического образца, ставящая Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога—Духа Святого суть человеческого разума.) К. утверждает, что “Феноменология духа” представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являютя различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории — между господином и рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе “Феноменологии духа”, К. рассматривает конфликт между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель. Мир человеческой истории, по К., начинается с “борьбы за признание”, в результате коей победившие становятся господами, а побежденные — под угрозой смерти — выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли К., качества человека. Именно и только отрицающие действия человека создают позитивную историю. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя (“не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого”). Сущность человека, утверждает К., заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он забо-

тится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над моральной. В то же время господин парадоксальным образом не достиг основной цели — признания своей человеческой сущности, так как оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, так как он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. Последний же, наоборот, развивает свои человеческие качества, ибо развитие личности происходит в результате негации природы. История как летопись борьбы и труда завершается, согласно К., в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. (Не исключал К. и такую перспективу, когда “конец истории” окажется не “царством Мудреца”, а сообществом “машиноподобных” людей — “удовлетворенных автоматов”.) Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. (Данная схема отрицает христианство, элиминируемое, по К., из строя культуры процесса исторического становления, подобно тому как оно само, в свое время, “упразднило” языческих божеств.) В то время как господин постепено подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля соединяется у К. с идеями Маркса: раб, в конечном счете, должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а второй — бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдо-рабами в силу их зависимости от Капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации К. Наполеон представляет собой Сознание, а Гегель, размышляющий о нем, — Самосознание), то для К. историю завершает Сталин: “Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это — Сталин, и я должен был возвестить об этом — с той

единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами”. Вплоть до конца 1930-х К. называл себя “убежденным сталинистом” (К. нередко именовал Господа Бога собственным “коллегой”). По мнению К., Маркс был близок к истине в критике капитализма начала — середины 19 в., но в 20 в. “единственным великим ортодоксальным марксистом” может считаться лишь Г. Форд. Социализм, по К., — в отличие от бурно развивающегося капитализма — являет собой провинциальную версию индустриального общества с весьма туманными экономическими перспективами. Как полагал К., только интеграция экономик западных держав, преодоление “национализма” и выработка ими единой политической стратегии способны обусловить победу “окончательного государства” европейского типа (у К. — “универсального гомогенетического государства”) над сталинским социализмом (по К., “с Лысенко и т. п.”).

А. В. Филиппович, А. А. Грицанов

“КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ” — термин и метафора, философски осмысленные Жириаром в контексте его анализа феномена “жертвенного кризиса”, а также механизмов его разрешения. Одноименная книга, содержащая экспликацию и многомерную интерпретацию указанной словоформы, состоит из 15 глав и начинается с рассмотрения так называемых “текстов преследования”, возникших в европейском средневековье в периоды массовых бедствий и объявлявших виновниками этих бедствий евреев. Под “преследованиями” понимаются насильственные действия типа охоты на ведьм, в своих формах легальные, но обычно еще и поощряемые перевозбужденным общественным мнением. Это приводит к возникновению толп, т. е. спонтанных человеческих объединений, способных полностью заменить собой пошатнувшиеся общественные институты или оказывать на них непреодолимое давление. Причины преследований могут быть как внутренними (например, социальный или религиозный конфликт), так и внешними (например, засуха или наводнение). Однако, каковы бы ни были причины кризисов, все они протекают принципиально одинаковым образом: происходит стирание (исчезновение) социальных и культурных различий. Последующая история расширила набор возможных бедствий и, соответственно, умножила число “текстов преследования”, которые становятся привычным элементом не только массового сознания, но и некоторых идеологических систем. В обществе, не находящемся в кризисе, впечатление существования внутренних различий возникает одновременно из их реального нали-

чия и из функционирования системы символического обмена, которая, находясь перед лицом угрозы перестать быть системой обмена, скрывает элементы тождества и взаимности, обязательно имеющиеся в ее составе. Нетрудно видеть, что культура является именно такой системой символического обмена, и в ее границах многие отношения — например, брачные или товарно-денежные — почти всегда выглядят как обмен между изолированными, не тождественными друг другу субъектами. Когда общество переживает кризис, взаимности и тождество становятся зримыми не только в “позитивных” (“объединяющих”) отношениях, которые заменяются непосредственным обменом (бартером), обнажающим неразрывную взаимозависимость субъектов обмена. “Негативные” (“разъединяющие”) отношения также открывают механизмы взаимности, лежащие в их основе: тождественность друг другу непримиримых соперников. Поскольку речь идет о социальном кризисе, возникает сильный соблазн объяснить его возникновение исключительно социальными и даже моральными причинами. Хотя все субъекты причастны к исчезновению социальных и культурных различий, они, вместо того, чтобы обвинять в этом себя, обвиняют либо общество в целом, либо неких других индивидов, представляющихся вредоносными без каких-либо на то причин. На первый взгляд обвиняемые кажутся многообразными, но у них есть некоторое общее свойство. Им приписываются, прежде всего, преступления, связанные с насилием, и в этот разряд попадают такие социальные персонажи, как правитель и вообще все носители символа высшего авторитета. Затем сюда относятся люди, которым приписываются преступления сексуального характера — изнасилование, инцест и т. п., а также нарушители сексуальных норм, господствующих в данной культуре. И, наконец, особое внимание уделяется преступлениям в религиозной сфере, в особенности осквернению святынь. Преследователи объявляют некую группу людей или даже одного человека крайне вредными и опасными для всего общества, что позволяет перебросить мост между слабостью обвиняемых и мощью всего общества. Толпа всегда ищет не подлинные, а доступные ее пониманию причины, поскольку она мечтает очистить общество от всего, что, по ее разумению, его “засорят” — “предателей” и “изменников”, которые подорывают его изнутри. В средние века соответствующие “тексты преследования” приписывают евреям отравление рек и колодезев, а также “дурной глаз”. И то, и другое, как считается, способно принести вред огромному количеству людей, причем проявления этого вреда могут толковаться весьма широко. Никакое алиби не признается, потому что

физическое присутствие обвиняемого на месте преступления не считается необходимым доказывать. Кроме того, жертва толпы должна быть случайной. Обвиняемый может и в самом деле быть преступником, но не его реальные преступления важны для толпы. Нет, как считает Жириар, таких обществ, в которых этнические и прочие меньшинства не подвергались бы более или менее четко выраженной дискриминации или даже преследованиям. Критерии выбора объекта преследований не относятся только к чисто физическим особенностям. Болезнь, безумие, генетические уродства и даже обычные физические недостатки возбуждают преследователей. “Ненормальность” — социальная, физическая, духовная — становится главным признаком для выбора жертвы. Поэтому сюда попадают даже богатые и могущественные, что обычно толкуется как священный бунт против угнетателей и т. д. Таким образом, ответственность за исчезновение социальных и культурных различий возлагается на жертву потому, что она обвиняется именно в стирании этих различий. Но выбор жертвы обусловлен ее специфическими качествами. Нет такой культуры, в границах которой каждый не чувствовал бы себя отличным от других и от всех вообще и не считал бы такие различия легитимными и необходимыми. Однако современный интерес к понятию различия — это для Жириара абстрактное выражение некоторого способа видения, который является общим для всех культур. Выбор жертвы обусловлен не внутрисистемными, а внесистемными различиями. Иными словами, речь идет о возможности для системы утратить внутрисистемные различия, стать хаосом, рассыпью элементов, вообще не отличаться ни от чего и, следовательно, перестать существовать в качестве системы. Внесистемному объекту, каким-либо образом попавшему в систему, нет места в иерархии системных отношений, а потому он потенциально претендует на любое место и, тем самым, стирает внутрисистемные различия. Следовательно, именно внесистемные отличия угрожают системе, так как они предвещают ее разрушение, указывают на ее хрупкость и смертность, на ее “иное”. Точно так же, этническим, религиозным и прочим меньшинствам приписывается отсутствие не отличий как таковых, а отсутствие “правильных” отличий, и в пределе — полное их исчезновение: им нет места в системе, так как у них нет фиксированной, отличной от остальных социальной ячейки. К примеру, чужеземцы не в состоянии уважать “истинные” отличия “коренной культуры”, они говорят на таком языке, который стирает все действительно значимые различия языка данной культуры и т. д. Ненависть направлена не на отличия, а на их недоста-

ток: в чужаке видится не “номос”, пусть даже отличный от господствующего в том обществе, в которое он вторгся, а полная “аномия”. Между тем, все говорят, что преследованиям подвергаются отличия, и это не обязательно точка зрения жертвы, которая обычно действительно считает себя “белой вороной”. Это, подчеркивает Жиар, — вечная позиция тех культур, которые делают себя абстрактно универсальными путем реального отказа от универсализма, и видят себя только под маской борцов против всяческих преследований. И в предельно закрытых культурах люди считают себя свободными и открытыми всему универсальному: их единственный в своем роде характер заставляет их даже самые ограниченные области культуры видеть изнутри в качестве неисчерпаемых. То, что угрожает этой иллюзии — всякая “инородность”, и она вызывает страх и стремление к преследованиям. Так что навязчивая идея преследователей, считает Жиар, — это всегда отсутствие отличий в рамках некоей системы, каковой и является всякая культура. На основе проделанного анализа Жиар обращается к исследованию мифологии для того, чтобы показать наличие преследований в тех культурах, которые считаются примитивными. Он считает, что существуют документы, свидетельствующие о наличии преследований в этих культурах, однако мы не можем их расшифровать. Эти документы — мифы, и Жиар обращается к рассмотрению в свете своей гипотезы тех мифов, которые нашли отражение в трагедии Софокла “Эдип царь”. В итоге этого рассмотрения он обнаруживает все те элементы, которые характерны для средневековых “текстов преследования”: исчезновение социальных и культурных различий, преступления (действительные или мнимые), ведущие к исчезновению этих различий, выбор жертвы, которая в качестве таковой имеет свойство, обозначаемое как “отсутствие внутрисистемных отличительных признаков” и, наконец, применение насилия к жертве с целью ее уничтожения и, тем самым, очищения общества, т. е. восстановления утраченных социальных и культурных различий. Одним из элементов, объединяющим уже расшифрованные “тексты преследования” и мифы, является образ чудовища. Романтизм видел в чудовище всего лишь продукт фантазирования, т. е. некий чистый вымысел. При этом под “фантазией” (воображением) понималась человеческая способность создавать такие образы, которых нет в действительности. Однако анализ мифов не подтверждает такую точку зрения. Мифические чудовища всегда представляют собой комбинацию или смешение существующих форм, и сращенность этих форм — отличительная особенность чудовища. Чудовища, считает

Жиар, должны быть поняты, исходя из процесса исчезновения социальных и культурных различий, т. е. процесса, оказывающего воздействие не на саму действительность, а на ее восприятие людьми. Взаимозависимость участников конфликта при ускорении чередования их позиций не только создает впечатление тождественности друг другу этих участников, но и своим “мельканием” разлагает на части само восприятие, уподобляя его восприятию человека, испытывающего головокружение. Фрагменты восприятия затем соединяются произвольным образом, что вызывает неустойчивую галлюцинацию чудовища, которая стремится кристаллизироваться в устойчивых формах, поскольку воспоминания об увиденном происходят уже в мире, который вновь обрел устойчивость. Так жертва и чудовище объединяются: ведь отсутствие отличий, характерное для жертвы, — это уродство, т. е. чудовищность, которая становится как физической, так и духовной. Но “чудовищная жертва”, будучи убита, исцеляет общество. Поэтому в мифах жертва не только вызывает ненависть. Она еще и обожествляется. Напротив, в средневековых и современных “текстах преследования” жертва уже не обожествляется, она — только ненавистна. Но в обоих случаях жертва выступает в качестве “К. О.”. Это словосочетание означает одновременно и невиновность жертвы, и сосредоточение на ней коллективного насилия, которое в конце концов ее уничтожает. Такое понимание является для Жиара расширительным, выходя за узкие рамки конкретного ритуала жертвоприношения у древних евреев. Конечно, “К. О.” не устраняют реальных бедствий. Но некогда они устраняли “дурную взаимность”, превращая ее в “благодатную”, и вместе с тем создавали иллюзию воздействий на подлинные причины несчастий. Мифы отличаются от “текстов преследования” лишь одной особенностью — эффективностью процесса преследования и уничтожения жертвы. Затем этот процесс становится все менее и менее эффективным. Уже в средневековых текстах мифическое сакральное, происходящее из убийства жертвы и исцеляющее общество, слабеет буквально на глазах. Для более убедительного анализа следствий высказанных положений Жиар обращается к рассмотрению сути магии и разнообразных мифологических сюжетов. На основе этого анализа делается вывод, согласно которому все религиозные формы, идеи и институции представляют собой отражение исключительно “успешных” актов насилия — успешных в отношении их социальных последствий, приводящих к миру внутри общества. Что касается мифологии, то ее суть понимается как воспоминание об этих актах насилия, которые своим “успехом” заставляют со-

вершивших их людей определенным образом их воспроизводить, тем самым воспроизводя и сакральное как метаморфозу насилия, ставшего не разрушительным, а созидательным. При переходе от поколения к поколению такое воспоминание некоторым образом эволюционировало, но оно никогда не открывало свою главную тайну: как оно исказило действительно происходившие события. Сфера “религиозного” и все культуры скрывают реальные акты насилия для того, чтобы обрести и сохранять эти акты в качестве собственных оснований. В этом контексте Жиар обсуждает возможности научного осмысления механизмов сокращения первоначального насилия. Разрушительное знание об этом насилии становится доступным не в спокойные периоды, а в периоды кризисов, когда оно само испытывает воздействие “жертвенного” или “квазижертвенного” переустройства культуры, которое происходит в условиях пароксизма беспорядка. Однако, по мнению Жиара, силам, затемняющим изначальное насилие, противостоит сила, это насилие открывающая. И все же большинство исследователей видит лишь затемнение, а не откровение оснований человеческой культуры. Это откровение, убежден Жиар, дано в Библии как единство Ветхого и Нового заветов. Более того, евангелия — это не мифы, как считают “объективно мыслящие” ученые, а именно универсальная сила откровения, которая невозможна без ветхозаветной части Библии. В частности, в псалмах, на которые постоянно ссылаются евангелия, жертва впервые получает право голоса, впервые становится говорящей. Во всех культурах, кроме древнееврейской, жертва не имела права говорить: достаточно сравнить между собой казнь Сократа и Иисуса Христа. Они оба — “К. О.” для своих сообществ. В случае Сократа “истинная” философия не вмешивается в его судебное дело на стороне обвинителей, не подпадает под чары, присущие ауре всякого “К. О.”. Напротив, в случае Иисуса Христа налицо власть толпы, подчиняющая себе даже его учеников. Отречение апостола Петра обусловлено не его личными качествами, а непреодолимым влиянием на людей самого действия — преследования жертвы. Это влияние проявляет себя и в средневековой охоте на ведьм, и в показательных процессах, характерных для тоталитарных режимов. Тем не менее, не Сократ и не философия, а Иисус Христос открывает суть насилия. Подчеркивая невиновность Иисуса Христа и акцентируя внимание на Страстях Господних, евангелия открывают случайность выбора жертвы. При этом есть множество способов не видеть того, что на самом деле открывают евангелия. Так, психоаналитики, изучая толпу

преследователей, говорят о “мании преследования” и, будучи уверенными в своем “диагнозе”, опираются на авторитет всех Фрейд, всех Марков, всех ницше нашего времени. И то, что откровение, содержащееся в евангелиях, не видно с первого взгляда, свидетельствует о бессознательной природе механизма, элементом которого является “К. О.”: “ибо не знают, что делают” (Лк 23:34). Это, считает Жиран, — первое в истории упоминание бессознательного, что, однако, вопреки привычным интерпретациям, отнюдь не означает, будто преследователи должны быть прощены. Все последующие определения бессознательного являются ослабленными вариантами евангельского определения по той простой причине, что они либо отодвигают на второй план аспект преследований (как у Фрейда), либо вообще устраняют его (как у Юнга). В евангелиях налицо все элементы “жертвенного кризиса”, однако, новозаветные тексты имеют результатом не признание правоты преследователей, как в мифах, и не “философское отношение” к происходящему, как в случае Сократа, а восстание против преследователей, откровение об их неправоте. Для уточнения своей позиции Жиран обращается к современным политическим процессам. Социально-политическая структура разделяется на официально власть и массу. В обычных условиях первая группа господствует над второй, в ситуации кризиса — наоборот. При этом масса (толпа) не только господствует, но и представляет собой некий тигель, в котором “расплавляются” даже самые устойчивые властные инстанции. Толпа действует стандартным образом: уничтожает все различия, всасывает в себя и переваривает буквально все, чтобы затем возникла новая кристаллическая структура. Необходимым элементом этого процесса является “К. О.”, необходимый для трансформации разрушительного насилия в созидательное, т. е. в сакральное. И все же, прибегая к насилию, революционеры обнаруживали его неэффективность, и социально-политическая структура, основанная на насилии, может продолжать существовать, только опираясь на террор. Все объясняется просто: для того, чтобы “изменить мир”, жертвенные механизмы должны пребывать в тени. Следовательно, они уже не пребывают в тени, и это — результат евангельского откровения. Однако для того, чтобы использовать это откровение в борьбе против миметического соперничества путем разделения соперников, нужно его само разделить на части. Ведь оставаясь неразделенным, оно оказывается силой объединения, мира, а на фрагменты оно должно распасться, если должно стать си-

лой разделения, войны. Наш мир, подчеркивает Жиран, полон христианских ересей и сект потому, что, будучи однажды превращено во враждующих между собой двойников, евангельское откровение оказывается мощнейшим оружием. Обращаясь к детальному доказательству отличия евангелий от “текстов преследования” и, тем более, мифов, Жиран рассматривает смысл таких сюжетов, как отсечение головы Иоанна Крестителя и отречение апостола Петра в свете концепции “жертвенного кризиса”. Эти сюжеты, а также события вокруг них, относятся к проявлениям миметического процесса — источника всякого беспорядка в человеческом обществе, но и источника всякого порядка. В этом же ключе анализируются Страсти Господни, а также представление о дьяволе и бесах. В множественности бесов Жиран усматривает структуру и способы поведения толпы преследователей с ее разрушительным мимесисом. При этом евангелия характеризуются как высшее знание о человеческом поведении и его причинах, превосходящее современные психологические, социологические, этнографические и прочие теории. В частности, в евангелиях объединяются особенности поведения отдельных людей и человеческих групп с силами, остающимися недоступными и называемыми бесами. Постулировать наличие беса — значит признавать действие на человека некоторой силы желания и ненависти, зависти и ревности. Поведение беса понятно потому, что он — обезьяна Бога. Бесовская природа транса, одержимости, истерии, гипноза сводится к одному — конфликтному мимесису. “Дьявол” является главным обозначением силы разъединения и одновременно силы жертвенного объединения в человеческих сообществах. Именно поэтому дьявол — “отец лжи”: он скрывает невинность жертвы и на этой основе объединяет людей после ее коллективного убийства. Поклонение дьяволу выражается в стремлении к господству над миром, т. е. пребывании в состоянии идолопоклонства и взаимной ненависти. Действие евангелий, подчеркивает Жиран, начинается, прежде всего, в фигуре мученика. Но, став государственной религией при императоре Константине, христианство само превратилось в преследователя, и санкционированное религией насилие оказывается монополией христианского мира. В 18—19 вв. западная культура сделала науку идолом для того, чтобы, как считает Жиран, с большими удобствами поклоняться самим себе. При этом люди науки считали себя создателями автономного научного духа, заменив древние мифы идеями прогресса, т. е. мифом о бесконечном превосходстве “современности”, о человеке, освобождающемся и обожествляющемся своими собственными силами. Однако люди не потому

перестали преследовать ведьм и колдунов, что изобрели науку. Напротив, они изобрели науку именно потому, что перестали преследовать ведьм и колдунов. Жиран убежден, что и экономический дух, т. е. дух предпринимательства, также является продуктом действий евангелий. Тем не менее, современная культура противится евангельскому откровению: ведь никакие системы мысли не в состоянии постичь мысль, способную ее разрушить. Дьявол обвиняет людей, заставляя их обвинять невинные жертвы. Утешитель — Святой Дух — это не обвинитель, а защитник, что, собственно, и означает греческое слово “Параклет”. “Дух истины” говорит от имени жертвы и ставит себя на ее место. Жиран считает, что после крестной смерти Иисуса Христа приближается конец насилия, и времени, чтобы принять евангельское откровение перед лицом надвигающегося апокалипсиса, человеческого, а не божественного по своей сути, остается все меньше. (См. Жиран, “Жертвенный кризис”).

А. И. Пугалев

КОЗЕР (Coser) Льюис А. (р. 1913) — американский социолог, один из основных теоретиков социологии конфликта. Основные сочинения: “Функции социального конфликта” (1956), “Социальный конфликт и теория социального изменения” (1956), “Этапы изучения социального конфликта” (1967) и др. Выступал против игнорирования социологами концепта конфликта и соответственно понимания социальных конфликтов как аномалии или патологии общественного развития. Конфликт, по К., — важнейший элемент социального взаимодействия, каждое общество хотя бы потенциально содержит социальные конфликты. Существуют условия, при которых даже открытый конфликт может способствовать усилению интеграции социального целого. К. определяет социальный конфликт как борьбу за ценности и притязания на определенный статус, власть и ограниченные ресурсы, причем целями конфликтующих сторон является не только достижение желаемого, но и нейтрализация, нанесение ущерба или устранение соперников. Такие конфликты могут иметь место между индивидами, группами или между индивидами и группами. Данное определение конфликта является одним из самых распространенных в конфликтологии. Основное внимание К. уделяет анализу позитивных возможностей социальных конфликтов: развивая идеи Зиммеля, он сформулировал основные положения, касающиеся позитивных функций конфликта, а также переменных, определяющих его динамику, в том числе различие “реалистического” и “нереалистического” типа конфликтов. Последствия конфликтов для социального целого зависят и от

характера этого социального целого: жесткие общественные структуры подвержены разрушительному влиянию конфликтов, более же гибкие и открытые дают возможность выхода конфликтам, которые тем самым повышают гибкость социальной системы, делая ее более открытой и адаптивной к новому. Работы К. оцениваются в конфликтологии как достаточно всеобъемлющие в силу того, что им анализируется и описывается широкий круг вопросов, включающих причины конфликтов, переменные, определяющие их остроту и длительность, функции конфликта. (См. Конфликт, Конфликтология.)

Н. В. Гришина

КОЗЛОВ Алексей Александрович (1831—1901) — русский философ и издатель. Учился на физико-математическом, затем на историко-филологическом факультете Московского университета. Учителем воевал (преподавал словесность), был поклонником учений Фейербаха и Ш. Фурье, увлекался революционными идеями, арестовывался. Затем занимался сельским хозяйством. В возрасте примерно 40 лет увлекся философскими учениями — Шопенгауэра, Канта, Э. Гартмана. Особенно ценил Дюринга, считал его одним из корифеев современной немецкой философии. В 1875 уехал во Францию, но получил приглашение Киевского университета вернуться. С 1876 — приват-доцент, с 1884 — профессор Киевского университета (докторская диссертация: “Генезис теории пространства и времени Канта”). В 1885—1887 издавал “Философский трехмесячник”. В 1887 по болезни вошел в отставку, переехал в Петербург, где стал издавать “Свое слово” (1888—1898). К. явился основателем первых периодических философских изданий в России. Основные работы: “Сущность мирового процесса или философия бессознательного Э. фон Гартмана” (вып. 1—2, 1873—1875); “Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора” (1878); “Философские этюды” (ч. 1—2, 1876—1880); Философия как наука” (1877); “Очерк из истории философии” (1887); “Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви” (1895) и др. Своими непосредственными духовными учителями считал Лейбница, Лотце и Г. Тейхмюллера (преподавал философию в Дерптском университете — ныне Тарту). Разрабатывал концепцию панпсихизма (“монистического плюрализма”). Один из первых (наряду с Лопатиным) представителей персонализма в русской философии. Его непосредственными учениками были Е. Н. Бобров и С. А. Алексеев-Аскольдов (сын К.). Влияние К. признавали Бердяев, Шестов, Н. О. Лосский (продолживший персоналистскую традицию). К. выступил против гегелевской философии тождества бы-

тия и мышления, считая, что бытие и мышление не представляют собой развивающихся одна из другой стадий. Дуализм должен быть заменен в философии последовательным монизмом. Поэтому одновременно как духовные явления могут рассматриваться в качестве продуктов или действий движущейся материи, так и наоборот — материальные явления могут быть поняты как продукты или действия духа. Отсюда его концепция панпсихизма — все сущее признается психическим и сознательным, даже если интенсивность этого сознания крайне мала. Фактически у К. речь идет о синтетической переинтерпретации идей Шопенгауэра и Бергсона о творящей прежде всего, а не познающей активности человеческого духа. Отсюда разделение реальной и являемой в познании действительности и тезис о том, что естественное, по сути, никогда не соприкасается ни с чем реальным, которое пытается схватываться им в терминах грубого материализма. К. — сторонник концепции гносеологического символизма. Чувственный опыт не способен вывести нас на уровень подлинного бытия. Непосредственное знание невозможно, оно всегда символически опосредовано. Непосредственным может быть только сознание, предшествующее знанию (“сознание Бога” порождает “понятие о Боге”, но не наоборот). Вещи материального мира, принимаемые за подлинную реальность, есть лишь символы тех субстанций, с которыми мы в действительности взаимодействуем (такими символами являются пространство и время, и движение). Это “идеальные иллюзии” как результаты бессознательной деятельности мышления и фантазии, рационализированные в понятия разума для соотнесения и обобщения продуцируемого в познавательной активности. Подлинная действительность духовна. Следовательно, нет деятельности без деятеля, без его мыслительного и морально-ответственного усилия. Идеи сами по себе не существуют, они суть только акты мыслительной деятельности мыслящих существ. Понятие о бытии складывается из содержания, получаемых в “первоначальном, простом и непосредственном сознании”. Так как “первоначальное сознание” заключает в себе “непосредственно данное”, оно абсолютно, тогда как всякое знание относительно, состоит из мыслимого нами. “Духовная действительность” субстанциональна и плюралистична. Существует множественность субстанциональных точек (монад) бытия, множественность “субстанциональных деятелей”, не замкнутых самих на себя, но постоянно взаимодействующих. Так принцип панпсихизма срастается с принципом метафизического плюрализма. “Я” как духовные субстанции, взаимодействующие между собой, обладают неизменной индивидуальной приро-

дой, конституирующим личность изначальным непосредственным сознанием и свободой воли, т. е. возможностью действия сообразно природе, но независимо от конкретных обстоятельств места и времени, “внешних причин”. В то же время неограниченность возможностей никогда не может быть полностью реализована — это основная антиномия любого общества. С точки зрения каждой отдельно взятой субстанции, любые общественные (“надсубстанциальные”) преобразования безрезультатны и бессмысленны, если не содержат в себе опоры на стремление личности к выполнению нравственного долга, ее моральное самоусовершенствование, расширяющее границы непосредственного сознания, увеличивая тем самым наши реальные связи с миром. По мысли К., активность человека складывается из внутренних переживаний человеческого духа и из их перенесения в эмоционально-волевых актах за пределы субъективного мира с целью создания образов внешних вещей и процессов, т. е. создания определенного, “квалифицированного” бытия. В свою очередь, понять мир, отделить действительное от “видимого” можно лишь погружаясь в изучение собственного Я. Непосредственное сознание, однако, лишь частично (“фрагментарно”) схватывает взаимодействие множественности субстанций. Мир же есть целое, субстанции составляют единую мировую систему. Обеспечивает реальную связь субстанций “Высочайшая Субстанция” — Бог. Согласно К., “действительное сущее есть безвременно готовое целое”. Все фазы (или ступени) того порядка, который мы мыслим как развитие, могут быть даны разом, он телеологически “предзадается” в своих пределах. Онтология К. ликвидирует разделение на субъект и объект, отождествляет самосознание с познанием мира. Идеальная цель познания — постижение метафизической связи субстанций и адекватное ее “схватывание”. Решить эту задачу могут прежде всего науки о духе, занимающиеся предметами, “открытыми нам в нашем сознании”. Цель философии — “объединение индивидуальных влечений и деятельности в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества, человечества и через него... целого мира”.

В. Л. Абушенко

КОЛЛАЖ — способ организации целого посредством конъюнктивного соединения разнородных частей, статус которого может быть оценен: 1) в модернизме — в качестве частного приема художественной техники; 2) в постмодернистской философии — в качестве универсального принципа организации культурного пространства. Идея коллажности ге-

нетически восходит к античности (классическим примером может служить жанр центона как организации стихотворного текста в качестве мозаики разнородных фрагментов) и средневековью (например, калейдоскопичность мата как музыкального жанра, пришедшего в своей эволюции к синтезированию элементов литургии и песенного фольклора). В качестве программно артикулированного метода художественного творчества конституируется в художественной традиции раннего модернизма. Эволюционирует в своих формах от достаточно мягкой “презумпции маседуана (т. е. винегрета)”, статус которой может быть оценен как весьма периферический в общем контексте кубизма (“маседуан — более объект, нежели ряд овощей” у Р. Делоне), — к фундаментализации идеи К. в дадаизме — и, через нее, к конституированию К. в качестве практически универсального художественного метода в неоконструктивизме: “комбинации” Дж. Джонса; “шелкографии” Р. Раушенберга (например, получивший Гран-при на бьеннале 1964 в Венеции “Исследователь”, объединяющий в едином семантическом пространстве фрагменты репродукций Рубенса, технические документы, газетные фотографии похорон Кеннеди, результаты орнитологические фотосъемки и т. п.), образцы “кинетического искусства” (синтезирующего в единой конструкции механические блоки промышленных станков, клавиши музыкальных инструментов и пишущих машинки и т. п.), “констелляции” как эклектические соединения разнородных элементов, способ организации которых носит принципиально случайный характер (авангард “новой волны”). В сюрреализме техника К. получает новое развитие в контексте принципа “чистого психологического автоматизма” (принципиально внемискурсивный, случайный подбор элементов вербальной конструкции — см. Конструкция, Дискурс). Эволюция К. в контексте модернизма сопровождается углублением и развитием такого фундаментального принципа его построения, как принцип разнородности: например, только в рамках дадаизма техника К. исходно оформляется как техника мозаичного комбинирования однопорядковых модулей (аппликации из цветной бумаги Г. Арпа), затем обретает формы бриколажа как моделирования конструкций из элементов, относящихся к принципиально разнородным сферам предметности (“мерцы” К. Швиттерса, организованные как объемные конструкции из “несоединимых” между собой бытовых предметов: от газетных полос до дамского белья) и, наконец, конституируется как наложение друг на друга в едином смысловом пространстве альтернативных

культурных кодов или смыслов (например, соединение рисунка и технического чертежа в работах “Любовный парад” и “Дитя-карбюратор” Ф. Пикабии или картина М. Дюшана “2НООQ”, представляющая собой копию “Моны Лизы” с пририсованными усами) либо даже параллельных рядов вербальных и невербальных семантических игр (“Святая дева” в виде кляксы у Ф. Пикабии или известный К. “Почему бы не чихнуть Розе Селави”, представляющий собой заполненный мраморными кубиками объем с воткнутым в него термометром, восприятие которого предполагает не только ассоциирование зрителем мрамора с пыльным сахаром, но и коннотативные аспекты понимания им названия произведения, построенного на том обстоятельстве, что “Роза Селави” — псевдоним М. Дюшана). В поздних своих версиях К. осмысливается — в предельном заострении идеи бриколажности — как “соединение искусства с не-искусством” (Л. Стейнберг). Фактически, если в рамках кубизма с его общим отторжением идеи декоративности (“довольно декоративной живописи и живописной декорации” у Ж. Метценже) прием коллажирования служил цели выражения сущности предмета “не как мы его видим, а как мы его знаем” (П. Пикассо), т. е. как потенциально дисгармоничного (Р. Лебель обозначил подобную установку кубизма как ориентацию на “изнанку живописи”), то в контексте дадаизма К. уже выражает идею хаоса как такового: “ничто, ничто, ничто” у Т. Тцаря (см. Хаос). В постмодернизме идея К. переосмысливается в контексте презумпций “постмодернистской чувствительности” как парадигмальной программы видения мира в качестве принципиально плюрального, хаотизированного и фрагментированного (см. Постмодернистская чувствительность). К. обретает статус универсального способа организации текстового и, в целом, культурного пространства, специфицируясь в таких семантически сопряженных с понятием “К.” концептах, как “ризома” и “лабиринт”. Текст интерпретируется в постмодернистской философии как К. культурно-семиотических кодов (см. Текстовый анализ) или организованная по принципу К. конструкция цитат, игра которых образует полифоническое семантическое пространство (см. Интертекстуальность, Конструкция). В этом контексте феномен коллажности специфицируется постмодернизмом посредством понятия “пастиш”, вводящим в семантику К. презумпцию аксиологического равенства значений каждого из элементов К. (см. Пастиш). Презумпция коллажности обретает в постмодернизме новый статус в контексте идеи “заката метанарраций”, программно провозглашающей отказ от любых вариантов приоритетности применительно к сфере культуры (см. “Закат мета-

нарраций”). В контексте фундаментальной для постмодернизма презумпции ацентризма теряют смысл любые аксиологические приоритеты и семантически выделенные области значений (см. Ацентризм, Номадология); постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях (Б. Смарт, Ф. Фехер, А. Хеллер). Так, знаменитым временем становится для раннего постмодернизма публикация концептуальных статей, посвященных его сущности как феномена культуры, в журнале “Playboy” (Л. Фидлер и др.). В поздней постмодернистской рефлексии принцип плюрализма (практически изоморфный античному принципу исономии: не более так, чем иначе) осмысливается в качестве универсального принципа построения культуры (З. Бауман, С. Лаш, Дж. Урри). Презумпция коллажности проявляется практически во всех феноменах культуры постмодерна: коллажность “свободного языкового стиля”, программно допускающего сочетание изысканной литературности и арго, стиливой эклектизм архитектурных практик, принцип комбинаторности в моде, культивируемый способ социализации (см. Лего) и др. В современной версии постмодернизма (см. After-postmodernism) К. интерпретируется не как спекулятивное соединение в семиотических средах различных по своему онтологическому статусу и значению элементов, но существенно более широко: фактически речь идет об атрибутивной коллажности любых феноменов современной культуры как их автохтонной характеристике. Символом эпохи постмодерна становится фотография женщины в парандже и с сигаретой Marlboro (З. Сардар) как принципиально (не по техническому исполнению, но по имманентной сути оригинала) коллажная.

М. А. Можейко

КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — понятие аналитической психологии Юнга, обозначающее совокупность наследуемых людьми универсальных неосознаваемых психических структур, механизмов, архетипов, инстинктов, импульсов, образов и т. д., передаваемых от поколения к поколению как субстрат психического бытия, включающий в себя психический опыт предшествующих поколений. Согласно Юнгу, основное содержание К. Б. составляют инстинкты и архетипы. (См. Юнг.)

В. И. Овчаренко

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (1889—1943) — британский философ и историк. Основные работы: “Зеркало духа, или Карта знания” (1924); “Очерк философского метода” (1933); “Основания искусства” (1938); “Автобиография” (1939); “Очерк метафизики” (1940); “Новый Левиафан” (1942); “Природа идеи” (1946, затем издания 1948, 1949, 1951, 1961; с последнего сле-

лан русский перевод: “Идея истории”) и др. К. — представитель истории в неогегельянстве, но если Кроче сосредоточил свое внимание на функциях философии в истории, а Джентиле на логико-гносеологической проблематике, то К. интересовали прежде всего проблемы метода в истории. Мышление рассматривалось им как самосоздающий восходящую иерархию “форм духовной активности” процесс, в которой теоретическое познание является одновременно и практическим созиданием. Оно принципиально исторично, есть история свидетельств духа. Прозрачность прошлого для сознания обеспечивается постольку, поскольку вся история есть история мысли. Следовательно, история есть прежде всего историография, но историография научная, освобожденная (в отличие от компилятивной и критической историографии) от плена письменных источников. При этом позиция К. дуалистична. Основываясь на принципах “методологического индивидуализма”, т. е. требования объяснения исторических событий только на основе целеполагающей активности людей, К. в то же время предложил проект “метафизики без онтологии”, т. е. метафизики как исторической дисциплины об абсолютных предпосылках научного мышления (имплицитно фундирующих фактически любое исследование). Последние меняются по ходу истории, но узнать об этом можно только апостериори на основе исторического ретранализа. (В этой связи К. диагностировал фашизм как собой основополагающей идеи европейской цивилизации — идеи политического консенсуса.) Обоснованию метода и служит философия К., в которой человеческая природа как предмет познания отождествляется с познающим субъектом. Сознание тем самым превращается в самосознание. Последнее же, как правило, несистемно, некритично, нерелексивно и спорадично. Его упорядочивание возможно лишь при рефлективном переходе от субстанциальности “в себе” к субъектности “для себя”. Метод понимания человеческой природы, по К., — “феноменология духа”. Основой и “механизмом” движения от исходных абстракций к абсолютно конкретному является постоянное опосредование. Соответственно можно выделить и ступени “опосредованного” движения духа: первая фаза — искусство как деятельность чистого воображения, где нет еще различия истины и заблуждения, т. е. деятельность формирующей интуиции. Искусство порождает мир непрозрачных друг для друга мистологических сущностей. К. поддерживает идею Н. Гартмана об искусстве как естественном способе мышления и тезис Вико об искусстве как “детстве человечества”. Однако искусство как интуитивное частое воображение, указывающее на вечно проблемное значение, дополняется

экспрессивностью искусства, выражением им определенной истины. Последнее привносит в него рефлексивность, влекущую осознание усилия воли и оценочность самопознания, ведущих при их доминировании к разрушению гармонии и перевоплощению искусства в эстетическую критику (которая воплощает уже научность подхода). Следовательно, искусство противоречиво по своей сути как “мышление в образах”. Противоречие снимается в религии, ориентирующей на поклонение высшей истине. Однако в ней чувственно-образное не столько очищается и проявляется, сколько становится символической сверхчувственного мира, к тому же догматически закрепляемой. Религия как бы опосредует искусство и науку, порождая, с одной стороны, опасность мистицизма, а с другой — опасность рационализированной теологии, т. е. и религиозное сознание также внутренне противоречиво и неустойчиво. Следовательно, необходим переход к науке, схватывающей действительность как абстрактно-всеобщий, неизменно-вечный порядок, управляющий движением феноменологического мира. К. выделяет триаду признаков науки: математизм, механизизм и материализм. Однако абстрактность науки также не преодолевает интуитивизм, т. е. в научном рационализме неизбежно обнаруживается примесь иррационализма. Наука лишена рефлексии, которая появляется только в философии, реализующейся как история. Последняя синтезирует в себе интуитивизм искусства и абстрактность науки, пропущенные через философскую рефлексию (в которой тождество субъекта и объекта преобразуется во всепроникающий принцип). Основная дилемма истории, по К., заключается в следующем: а) если история существует, то ее объект есть бесконечно целое, которое непостижимо и делает соответственно непостижимыми все его части; б) но если части целого — атомы, то история не существует (как особая область знания), и мы вынужденно возвращаемся к науке с ее недостатками. Философия пронизывает весь опыт, но только в истории она явна, во всех остальных ее составляющих (искусство, религия, наука) она суть неявная философия. Тогда реальность и есть самопознание как единство субъекта и объекта. “Объект обретает жизнь, когда познается субъектом, субъект — когда познает объект”. Суть самопознания — движение к абсолютному знанию, т. е. абсолютному духу, в котором решены все проблемы и сняты все противоречия. “Абсолютный дух есть историческое целое, частью которого является мой дух”. Соответственно: “всякое конкретное мышление в своей непосредственности преходяще, а в опосредовании временно...”. Таким образом, мы получаем оппозицию вечности (абстракция непрерывности процесса, ут-

верждающая жизнь прошлого в настоящем) и времени (абстракция внешнего отношения между фазами процесса). Следовательно, время превращается в действительное (а не только реальное) лишь при соотношении со своей противоположностью — вечностью. Реальность Абсолюта, следовательно, — в историческом сознании, и нигде более. Если логически развитие предполагает вечной сущий Абсолют, конкретное, из которого через абстракции можно выделить различные его стадии, то познание конкретно, его интеллектуальная реконструкция развивается в обратном порядке (от простого к сложному). В связи с этим К. предложил идею “шкалы форм” (как антитезу принципам классификации в естествознании), предполагающую расчленение общего (родового) на соподчиненные виды по определенному признаку как критерию деления. Каждая “форма” воплощает в себе родовую сущность понятия на определенной стадии развертывания этой сущности. Глубина проникновения философского мышления в смысл понятия определяет необходимость того или иного количества “форм”, но смысл понятия не исчерпывается до конца никогда. “Формы” связаны четырьмя типами связей: качественными и количественными различиями, отношениями различия и отношениями противоположности. Каждая последующая форма относится к предыдущей как высшая к низшей. Фактически, по оценкам ряда историков философии, К. пытается синтезировать диалектику различий Кроче и диалектику противоположностей Гегеля. Чтобы понять итог, надо понять стадии, снятые в итоге, при этом в философском снятии слиты одновременно элементы и определения, и описания, и объяснения. Оно фиксирует всеобщее в единичном, т. е. в действительности мы имеем дело с всеобщей единичностью, всеобщей особенностью и всеобщей всеобщностью (все различения относительны, все противоположности снимаемы). Следовательно, “шкала форм” — это своего рода диалектическая серия, иерархизирующая структуры сознания (мышления), вершиной которой является уровень рефлексии, делающей предметом самое себя.

В. Л. Абушенко

КОММУНИЗМ (лат. communis — общий) — одна из радикальных версий общественного идеала, сопряженная с мифом о достижимости всеобщего равенства людей на основе многомерного и беспредельного изолиация. В социальном и историко-философском измерении идея К. может быть охарактеризована как интеллектуальное явление эсхатологического и сотериологического порядка, выступившее своеобразной

гипнотизирующей мутацией идеи о неограниченности и линейности общественного прогресса, присущего западноевропейской философии истории конца 18 — середины 20 вв. (По мнению широко известного специалиста в области теории и истории К. Р. Левентала, “для понимания генезиса коммунистического тоталитаризма необходимо осознать, что русские коммунисты захватили власть во имя утопического идеала совершенного равенства, выработанного радикальным крылом западного Просвещения — особенно в период французской революции”.) В совокупности ряда своих существенных особенностей, таким образом, К. может трактоваться и как разновидность христианских ересей. Научообразный облик идее К. стремились придать Маркс, Энгельс, а также последователи и подражатели их парадигме понимания статики, динамики и перспектив развития общества. Основания видения К. были изложены в работах Маркса и Энгельса: “Манифест Коммунистической партии”, “Принципы коммунизма”, “Развитие социализма от утопии к науке”, “Критика Готской программы” и др., а также в идеологическом творчестве Ленина, Троцкого, Бухарина и др. В концептуальном плане совокупность идей, гипотез и социально-преобразующих программ, именовавшаяся Марксом и Энгельсом как “научный К.”, не совпадает с теорией исторического материализма. Последний являет собой комплекс теоретических представлений, предметом которых выступали законы и закономерности стихийной необходимости в обществе, процессы осуществления истории в структурах отчуждения и самоотчуждения; исторический материализм анализирует сущность и параметры классового по природе своей общества, в границах которого именно “общественное бытие” определяет “общественное сознание”. “Научный” же К. в потенции своей интерпретировался Марксом и Энгельсом как теория самоуправляющегося общества, способного регулировать направление и темпы социальных изменений; как теория общества, освободившего людей от закрепощения стихийными силами экономической динамики общества и достигшего стадии эффективного контроля над последствиями человеческих действий. Переход от социума, выступавшего объектом исторического материализма, к социуму — объекту “научного К.” рассматривался как “скачок человечества из царства необходимости в царство свободы” на основе сформировавшегося мирового рынка и централизованной капиталистической экономики. Увеличение производительного потенциала человечества в целом было сопряжено, по Марксу, со все большей деградацией

индивида, поработленного силами отчуждения и властью денег. К. поэтому, согласно ранним работам Маркса, должен был явиться спасительным результатом универсального преодоления (в процессе “самообогащающегося отчуждения”) всевозрастающей амбивалентности природы человека классового общества и обретения им таким образом “подлинного освобождения”. (“Свобода” по Марксу или “коммунистическая” свобода выступала как свобода экзистенциального порядка, как свобода “родового сознания”, уничтожающего плюрализм личных интересов людей во имя безграничного развития всего богатства природы человека. Негативная, частная свобода индивидов в обществе и государстве понимается в “научном К.” как эгоистическое по сути самоотчуждение, как свидетельство растущей дегуманизации человека. Маркс в принципе отвергал трактовку свободы в контексте индивидуалистически-правовых понятий и ориентаций либерально-демократического толка.) Представляя К. как итог процесса ликвидации системы общественного разделения труда и “рыночной ипостаси” человека капитализма, как социальный идеал всестороннего свободного самоосуществления личности во всех измерениях ее существования и деятельности, Маркс в дальнейшем осознал неизбежность “непосредственно-общественного”, планируемого, жестко организованного, управляемого “сверху-вниз” производства (типа “одной большой фабрики”) и в условиях К. (См. образ натурального хозяйства Робинзона Крузо как модель экономики К., субъектом которой выступает социум-коллектив, направляемый единой волей из — видимо — единого центра.) Особый акцент на исторической объективности и неизбежности процессов предельной централизации общественного производства сделал в дальнейшем Энгельс: “Развитие социализма от утопии к науке”. Ленин же в своих перспективных моделях большевистски-коммунистического переустройства общества требовал достижения такого положения дел, когда “...все граждане превращаются в служащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие. Все граждане становятся служащими и рабочими одного всенародного государственного “синдиката”... Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы”. Осознавая принципиальную несовместимость собственных демагогических лозунгов о “непосредственном участии” трудящихся в управлении, Ленин сформулировал тезис о позитивности “подчинения, притом беспрекословного, во время труда, единоличным распоряжениям советских руководителей, диктаторов, выборных или назначенных советскими учреждениями, снабженных диктаторскими полномочиями”. Все граждане общества

отдавались тем самым в полное распоряжение коммунистической номенклатуры: Ленин требовал “полной и окончательной замены торговли планомерно организованным распределением”, “принудительного объединения всего населения в потребительско-производственные коммуны”, отмены денег — вплоть до “труда вне нормы, даваемого без расчета на вознаграждение” и “неуклонных, систематических мер к замене индивидуального хозяйничанья отдельных семей общим кормлением больших групп семей”. (Показательно, что не будучи знакомыми с идеями раннего творчества Маркса о противоположности личного, прямого, внеэкономического принуждения, с одной стороны, и опосредованного, рыночного, экономического, — с другой, идеологи большевизма в процедурах своей деятельности полностью воспроизвели мысль Маркса о том, что отнимая власть у “вещей” (денег, товаров), необходимо “передать ее лицам, наделяя одних людей властью над другими людьми”.) В популярных же в 1920-е изданиях “Азбука коммунизма” (Бухарин, Е. А. Преображенский) и “Терроризм и коммунизм” (Троцкий) центральное место занимали предельно экстремистские требования утопически-коммунистических преобразований: принадлежность детей не родителям, а “коллективу”; упразднение домашнего хозяйства; трактовка пролетарского насилия, “начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью” как “способа собирания человечества” и “метода выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи”; всеобщая милитаризация труда. (Согласно Троцкому, “мы делаем первую в истории попытку организации труда в интересах самого трудящегося большинства. Это, однако, не исключает элемента принуждения во всех его видах, и самых мелких, и самых жестоких... Верно ли, что принудительный труд всегда неизбежен? Приходится отметить, что это самый жалкий и пошлый либеральный предрассудок. Весь вопрос в том, над кем и для чего применяется принуждение”.) Абсолютный крах политики “военного К.” в Советской России явился практической иллюстрацией реального антигуманного тоталитарного потенциала идеи К., невозможности его построения хоть сколько-нибудь цивилизованными методами. Как самообозначение понятие “коммунистический” было и остается присутствием как значимому числу политических партий — правящих (КНР и др.) и оппозиционных (Россия и др.), так и экстремистских группировок Западной Европы, Латинской Америки и т. д.). Широкий диапазон концептуальных модификаций, позволяющий идее К. служить претенциозной, самодостаточной и (в некоторых пределах) исторически уважаемой

ной формой провозглашения определенной идеологической ангажированности, обусловлен рядом его характеристик. Так, в теоретических разработках Маркса и Энгельса термин К. выступал и как гипотетическое состояние общества, как определенный социальный идеал (Маркс), и как движение, уничтожающее современную организацию социума; и как “не доктрина, а движение”, которое опирается “не на принципы, а на факты” (Энгельс). Безотносительно к потенциальным деталям, содержание понятия “К.” на рубеже 20—21 вв. может выражать: 1) отрицание любых форм организации института собственности в обществе, кроме тотальных и всепоглощающих (“общественная собственность”, она же — “общенародная” в социалистическом варианте); 2) полемическую противопоставленность институту частной собственности в его рыночной ипостаси в контексте идеи “еще большего плюрализма”, “еще большей социальной справедливости” и т. п.; 3) ориентированность на замену традиционных моделей распределения общественного богатства (соответственно достигнутому индивидом или их корпорацией положению в иерархии факторов “капитал — труд — знания — способности — культурный потенциал общественного поклонения” и т. д.) системой волевых распределительных решений; 4) замену традиционной правящей элиты — элитой, качественно иначе сформированной и т. д. В наиболее радикальных формах (практика большевизма и клики Пол-Пота в Камбодже) осуществленные унифицирующие, уравнилельные программ К. эффективно результативались в виде не только ликвидации многоукладной и плюралистической модели распределения собственности, но и в обличье сопряженных процедур осуществления масштабного геноцида по критериям имущественного положения, социального происхождения и статуса. В целом К., как правило, выступает в ряде ипостасей: как идеология маргинальных слоев общества, статусных и имущественных аутсайдеров; как разновидность социального нигилизма, противопоставляющего традиционной системе ценностей совокупность верований об “идеальном обществе “в будущем “посюстороннем” мире; как разновидность светской религии в облике наукоподобной идеологии “научного К.” (Гипнотизирующий эмоциональный эффект идеи К. нашел, в частности, отражение в сборнике воспоминаний бывших европейских приверженцев идеологии К. 20 в. — А. Жиды, А. Кестлера, И. Силоне, Р. Райта, С. Спендера — “Бог, потерпевший крушение”, 1949). Ввиду приверженности его адептов преимущественно насильственным процедурам объективации программ переустройства общества, подавляющих инициативу отдельной личности и унифицирующих потребности и репертуары

поведения людей, К. невозможен для осуществления в региональных масштабах. К. может выступать и анализироваться (на уровне мысленного социального эксперимента) исключительно в виде сознательно самоизолирующейся, замкнутой и статичной общественно-экономической, геополитической и духовной системы либо мыслиться как принципиально внеальтернативное планетарное явление.

А. А. Грицанов

КОММУНИКАЦИЯ (лат. *communicatio* — сообщение, передача) — смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия. Действия, сознательно ориентированные на их смысловое восприятие, называют коммуникативными. Основная функция К. — достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента. Структура простейшей К. включает как минимум: 1) двух участников-коммуникантов, наделенных сознанием и владеющих нормами некоторой семиотической системы, например, языка; 2) ситуацию (или ситуацию), которую они стремятся осмыслить и понять; 3) тексты, выражающие смысл ситуации в языке или элементах данной семиотической системы; 4) мотивы и цели, делающие тексты направленными, т. е. то, что побуждает субъектов обращаться друг к другу; 5) процесс материальной передачи текстов. Таким образом, тексты, действия по их построению и, наоборот, действия по реконструкции их содержания и смысла, а также связанные с этим мышление и понимание составляют содержание К. По типу отношений между участниками выделяются межличностная, публичная, массовая К. По типу используемых семиотических средств можно выделить речевую, паралингвистическую (жест, мимика, мелодия), вещественно-знаковую (в частности, художественную) К. До начала 20 в. философский интерес к К. был ограничен, с одной стороны, исследованиями в области происхождения социальных норм, морали, права и государства (теория общественного договора), с другой стороны, наличием средствами организации самой философской К. (проблема диалога). Современный философский интерес к К. определен тем сдвигом, который произведен общим изменением места и роли К. и коммуникативных технологий в различных общественных сферах, интенсивным развитием средств К. (“взрыв К.”). Процессы технологизации и автоматизации деятельности позволили перенести “центр тяжести” в общественных системах с процессов производства на процессы управления, в которых основная нагрузка падает именно на организацию К. С другой стороны, указанные процессы все больше освобождают человека от деятельности, расширяя область свободного

времени, которое человек проводит в “клубах”, т. е. структурах свободного общения, где основным процессом также является К. по поводу ценностей, идеалов и норм. Тема К., интерсубъективности и диалога становится одной из главных в философии 20 в. Теоретическим фактором, во многом определившим лицо современных исследований К., стал поворот философской и научной рефлексии к действительности языка. Исследования языковых и знаковых структур, развернувшиеся с начала 20 в. в работах философов и логиков (Рассел, Витгенштейн и др.), лингвистов (Соссюр и др.) и семиотиков (Моррис и др.) радикально изменили понимание К. и подходы к ее изучению и организации. Так, например, Витгенштейн начинает рассматривать К. как комплекс языковых игр, имеющих свои семантико-прагматические правила и свои принципиальные ограничения. Если раньше язык полагался просто как средство К., то теперь сама К. погружается в структуры языка, становится пространством, в котором разворачиваются те или иные языковые формы. Такой поворот открыл горизонты для искусственно-технического отношения к организации К. За счет ставшего массовым конструирования языковых и знаково-семиотических средств К. стала оискусствляться, приобретая различные организованные формы (массовая К., диалог “человек — машина” и т. д.). Другим фактором, определяющим значение темы К., стали критика и кардинальное переосмысление оснований самой философии, разворачивающиеся на протяжении всего 20 в. В поиске новых оснований именно категории “К.” и “диалог” начинают рассматриваться философами как одни из базовых и центральных. При анализе и описании К. необходимо различать: 1) К. в широком смысле — как одну из основ человеческой жизнедеятельности и многообразные формы рече-языковой деятельности, не обязательно предполагающие наличие содержательного плана (таковы некоторые структуры времяпрепровождения и психологические игры в смысле их реконструкции Берном); 2) информационный обмен в технологически организованных системах — в этой своей ипостаси К. исследуется футурологами; 3) мыслекоммуникацию как интеллектуальный процесс, имеющий выдержанный идеально-содержательный план и связанный с определенными ситуациями социального действия; 4) экзистенциальную К. как акт обнаружения Я в Другом. В таком качестве К. — основа экзистенциального отношения между людьми (как отношения между Я и Ты) и решающий процесс для самоопределения человека в мире, в котором человек обретает пони-

мание своего бытия, его оснований. К. становится у Ясперса целью и задачей философии, а мера коммуникативности — критерием оценки и выбора той или иной философской системы. К. оказывается в центре и социальной теории. Так, Хабермас, разрабатывая свою теорию коммуникативного действия, рассматривает К. в качестве базового социального процесса. Он обращается к К. как повседневной практике частных жизненных миров и полагает процессы коммуникативной рационализации жизненных миров в качестве структурирующих общественность. Именно развитие коммуникативных практик и коммуникативная рационализация, а не отношения производства, лежат, с точки зрения Хабермаса, в основе современного гражданского общества. Особое направление исследований К. было задано в СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Здесь К. рассматривается как процесс и структура в мыследеятельности, т. е. в неразрывной связи с деятельностным контекстом и интеллектуальными процессами — мышлением, пониманием, рефлексией. Эта особенность содержания понятия К. в СМД-методологии подчеркнута специально введенным неологизмом «мыслекоммуникация». Мыслекоммуникация полагается связывающей идеальную действительность мышления с реальными ситуациями социального действия и задающая, с одной стороны, границы и осмысленность мыслительных идеализаций, а, с другой стороны, границы и осмысленность реализации мыслительных конструкций в социальной организации и действии. (См. также Автокоммуникация, Диалог.)

А. Ю. Бабайцев

КОММУНИКАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ — процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности (индивидами, группами, организациями и т. п.) с целью воспроизведения, хранения и создания различных культурных программ, определяющих лицо конкретного типа культуры. К. С. служит одним из базовых механизмов культурной динамики, обеспечивая саму возможность формирования социальных связей, управления совместной жизнедеятельностью людей, накопление и трансляцию социального опыта. Общественная стабильность прямо зависит от степени эффективности К. С., поскольку она формирует тип мировоззрения, транслирует соответствующие формы социального поведения, а также способствует эффективному диалогу различных социальных слоев путем производства общезначимых целей и идеалов. К. С., таким образом, является необходимым условием воспроизводства конкретного типа общества

и присущего ему типа культуры. Необходимыми условиями К. С. являются: общий язык участников К. (сходные принципы записи и чтения культурной информации); наличие эффективных каналов передачи информации; знание правил К., соответствующих наличной социальной и ценностной иерархии (конкретно-исторической форме взаимоотношений элитарных, массовых и маргинальных, национальных, религиозных и др. культурных пространств). В определенном смысле каждое социальное действие может быть рассмотрено как коммуникативное, поскольку оно в любом случае является общественно значимым. В качестве культурного текста могут выступать риторика политика и истерика душевнобольного, пластика танца и течение уличного шествия, множество оттенков речи и столько же оттенков молчания. Любое человеческое движение приводит в действие социальную среду, неизбежно подвергаясь изучению и истолкованию, хотя бы на уровне простейшей эмоциональной реакции прохожих. Это значит, что само наше существование является естественным средством К. С. как содержащее и выражающее определенную (часто непрямую) информацию. К. С. может быть классифицирована по различным основаниям: 1) по характеру субъектов К. (межличностная, личностно-групповая, межгрупповая, массовая, межкультурная и др.); 2) по уровням протекания К. (обыденно-бытовая, профессионально-специализированная, адаптивно-пропагандистская — средство трансляции культурного опыта с «высших» на «низшие» уровни культурного пространства, радикально-авангардистская — движение инноваций из «подполья» культуры к статусу нового канона и т. п.); 3) по типу социума (традиционный, тоталитарный, демократический) и т. д. К. С. присущи следующие функции: а) инновационная (передача информации о новых знаниях, свойствах и признаках окружающего мира, о технологиях и нормах осуществления конкретного вида деятельности, моделях поведения, формах К., обучение потребителя локальному или глобальному социальному опыту и т. п.); б) ориентационная (сценарий поведения в сложноорганизованном природном и социальном пространстве, способствующие включению индивида в систему социальных связей и отношений, формирующие его мировоззренческие, ценностные и практические ориентации); в) стимуляционная (воспроизводство мотивационных оснований социальной активности людей, актуализация в конкретной ситуации соответствующих знаний человека об окружающей действительности и технологиях деятельности, а также навыки получения недостающей информации); г) корреляционная (уточнение или обновление перечисленных выше видов

знаний, ориентаций и стимулов). Поскольку человек существует в культурной среде и является ее продуктом, он обречен на постоянное получение потока многообразных «культурных посланий», определяющих его восприятие мира на самых разных уровнях — от повседневного до умозрительно-интеллектуального, предполагающего подключенность к гипертексту мировой культуры. В зависимости от типа социального устройства можно выделить следующие типы К. С.: 1) авторитарно-каноническая К. традиционного («естественно закрытого») общества; 2) динамично-конкурентная «мозаичная» К. западного («открытого») общества; 3) догматическо-идеологизированная К. тоталитарно-бюрократического («искусственно закрытого») общества. В первом случае стабильности общества, основанной на традиционных формах социальной практики и жесткой социальной ролевой иерархии, соответствует авторитарный тип К. С., ориентированный на постоянное воспроизводство ключевых установок архаичного сознания. К. С. традиционного общества работает по принципу кольцевого самоцитирования, поддерживая целостность наличного мифологического пространства и защищая его от любых внешних воздействий, способных нарушить цельность канона. Традиционная культура занята не расширением своего пространства и освоением новых возможностей, а производством очередных истолкований-комментариев классических текстов. Принципиальная культурная инновация для такой культуры возможна только как внешнее вторжение или интервенция «чужих» культурных образцов в результате взаимодействия культур (от торговых контактов до военной агрессии). Во втором случае К. С. отражает присущие обществу западного типа ориентации на динамичный процесс расширенного воспроизводства наличного типа социальных отношений. Это означает: а) растущее усложнение социальной структуры, появление новых форм занятости и жизненных укладов, т. е. рост субкультур; б) построение системы промышленного производства культурных образцов или «культурного конвейера» массового общества; в) как следствие — принципиальную антиавторитарность культурного пространства, предпочтение «вертикальным» ценностным отношениям («высокое» искусство — «низкое» искусство) «горизонтальных» (равноправие культурных продуктов в конкурентной борьбе за потребителя). К. С. в тоталитарном обществе закрытого типа, может быть по праву отнесена к «культурным аномалиям». Тоталитарная культура одновременно и избыточно информативна (заполняя собой все доступное информационное пространство), и предельно мифологична (подменяя информацию идеологическими мифами). Фраг-

менты достоверных сведений частного плана, связанные с конкретными сферами человеческой деятельности, существуют в тени Большого Мифа. Человек тоталитарного общества охвачен иллюзией полной информированности. Все выходящее за рамки усвоенных шаблонов автоматически расценивается как “клевета и провокация”. Тоталитарная культура разрушает исторически сложившиеся формы культурной динамики, формирования и трансляции новых культурных образцов, подменяя их фантомным псевдоинформационным пространством “идеологически выдержанной” коллективной галлюцинации, что неизбежно ведет к культурному кризису. Преодоление его предполагает не только оформление новых ценностных ориентаций и воплощающих их культурных образцов, но и воссоздание на новом уровне естественных (“нормальных”) для данной культуры механизмов культуротворчества, свободных от любых форм культурной цензуры и информационной агрессии. Одна из наиболее значительных для культурной динамики форм К. С. — взаимодействие или диалог культур. Разнообразие языков культуры, а следовательно, и их смысловой насыщенности, усложняют поиск оптимального средства К. С., делая проблематичной их “переводимость” (возможность передачи оригинального смысла средствами иных языков — иной культуры или иного уровня этой же культуры). В то же время при К. (обмене знаками) неизбежно присутствует определенная неадекватность понимания (обусловленная различием индивидуального опыта, степенью знакомства с языком и т. п.). Получатель культурного текста всегда обладает набором предварительных “фоновых” ожиданий по поводу его содержания и интерпретирует текст в соответствии с этим представлением. Субъективность адресата встречается с субъективностью автора на территории упорядоченного набора культурных знаков. Сама природа К. как диалога нетождественных друг другу персонажей (иначе она была бы просто излишней) несет в себе неизбежность непонимания и ложной интерпретации. В то же время искажение смысла в процессе оформления и чтения культурных текстов служит важным фактором, обеспечивающим изменчивость и подвижность языков культуры. Наряду с развитием уже существующих форм К. С. (введение новых актуальных знаков и значений, историческая и географическая динамика языков, их взаимопроникновение, очистка от архаизмов и т. п.) человечество постоянно находится в поисках новых, еще более совершенных форм хранения и передачи социальной информации. “Всемирная паутина” Интернета — один из шагов в этом направлении. Чем слож-

нее общество, тем значительнее дифференциация присущих ему ценностей и соответственно — К. С.

М. Р. Жбанков

КОМПЛЕКС (лат. *complexus* — связь, сочетание) — полисемантическое понятие современной психологии, употребляемое, преимущественно, в следующих основных значениях: 1) относительно устойчивая последовательность ассоциативных цепей; 2) группа ассоциируемых или соотносимых факторов (например, симптомокомплекс — группа симптомов); 3) совокупность тесно связанных воспоминаний; 4) группа эмоциональных представлений; 5) отчасти упорядоченная совокупность разнообразных личностных черт; 6) способ и механизм бессознательного самоопределения индивида в структуре межличностных отношений и др. Наиболее распространенным и популярным (фактически почти синонимичным самому понятию) является психоаналитическое понимание и толкование К. как совокупности полностью или частично бессознательных взаимосвязанных, аффективно окрашенных элементов (импульсов, идей, чувств, представлений и воспоминаний), оказывающей динамическое воздействие на психику и поведение человека. Как психоаналитический термин понятие К. вошло в язык современной науки и обыденной жизни благодаря концепциям Фрейда (Эдипов К., К. кастрации), Адлера (К. неполноценности) и Юнга (К. Электры) и др. В современном психоанализе постулируется существование более 50 различных К., используемых, как правило, для образного обозначения и описательной формулировки различных психических актов. Например, К. Дианы (бессознательное желание женщин быть мужчинами), К. Йокасты (бессознательное сексуальное влечение матери к сыну), К. Каина (бессознательная зависть к брату), а также К. Антигоны, Гарпагона, Гофмана, Гризельды, Медеи, Новалиса, Ореста, Пантагрюэля, Прометея, Федры, Эмпедокла и др. Согласно традиции, восходящей к Фрейду, для названий, как правило, используются имена мифических и литературных героев. В психоанализе и вне его границ наибольшей популярностью и признанием ныне пользуются кастрационный К., К. неполноценности, К. Электры и Эдипов К.

В. И. Овчаренко

КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ — одно из основных понятий “индивидуальной психологии” А. Адлера — выражает гипотезу о том, что предпосылкой человеческих неврозов выступает К. Н. — формирующееся в раннем детстве болезненное чувство собственной ущербности и никчемности, сопряженное с желанием человека во что бы то ни стало их преодолеть. В отличие от схемы Фрейда, искавшего ключ к понима-

нию человека в психоанализе его прошлого, Адлер обратил внимание на будущее индивида. Результатом такой трансформации концептуального подхода явилось методологическое замещение “принципа удовольствия” стремлением (волей) к “влиянию и власти”. По Адлеру, с первых лет жизни ребенок ощущает и осознает пределы собственных возможностей: в случае неспособности отстоять свою индивидуальность и свои поведенческие принципы у него формируется К. Н. (Адлер отмечал, что уже дети четырех—пяти лет способны в своих снах создавать жизненные проекты.) Это же чувство может, согласно Адлеру, конституироваться и позже, под воздействием несовершенств общественного положения индивида. (По мысли Г. Файхингера, поведение большинства людей обусловлено социальными фикциями, не соответствующими действительности: предполагается, что практически все люди равны в своих возможностях, и желание есть то главное, посредством чего можно добиться успеха.) В случае, когда перед лицом необходимости разрешения жизненной задачи психическая активность человека заметно ниже требуемой, актуализируются процессы компенсации (замещение недостающего потенциала осуществляется как бы из резервуара иной энергетической природы). Подобные ситуации результируются, по мысли Адлера, либо в мании величия (тирания по отношению к домашним или к окружающей социальной среде), либо (при неудаче) в “бегстве в болезнь”. В случае “гиперкомпенсации”, по версии Адлера, люди стремятся к предельно неадекватному господству над близкими или даже над всем человечеством. “Любой невроз, — утверждал Адлер, — может пониматься как ошибочная с позиций культуры попытка избавиться от чувства неполноценности, чтобы обрести чувство превосходства”. Элиминируется К. Н. из человеческой психики, по Адлеру, методом “одобрения”, причем крайне важно, чтобы цели, формулируемые человеком для самого себя, не превосходили бы избыточно человеческую меру.

А. А. Грицанов

КОМФОРТАБЕЛЬНОЕ ЧТЕНИЕ — в понятийной системе постмодернистской текстологии традиционный тип отношения к тексту, предполагающий понимание как основную стратегию интерпретационной процедуры. Введено Р. Бартом в контексте концепции “текстового анализа” (см. *Текстовый анализ*). К. Ч. предполагает реконструкцию авторского замысла (см. *Автор*), якобы репрезентированного в текстовой семантике, которая, соответственно, подлечит своего рода “декодированию”. Последнее осуществляется посред-

вом обращения к культурному тезаурусу кодов, обнаружению одно-однозначных соответствий между использованными в тексте символами и их стабильным значением в данной культурной традиции: К. Ч. “идет от культуры, не порывает с ней” (Р. Барт). Читатель в данном случае выступает как носитель языка и интерпретационных стратегий (семиотических “кодов”) соответствующей культуры (см. Анти-психологизм, Смерть субъекта). Процессуальность К. Ч. разрешается, по Р. Барту, получением удовольствия: читатель получает удовлетворение от исчерпывающего прочтения. Соответственно этому в контексте К. Ч. текст артикулируется как “текст-удовольствие” (см. Текст-удовольствие). Важнейшей характеристикой К. Ч., таким образом, выступает финальное разрешение направленного на текст желания в акте означивания: “текст-удовольствие — это текст, приносящий удовлетворение” (Р. Барт). В отличие от этого, постулированная постмодернизмом (и практически культивируемая культурой постмодерна) стратегия отношения к тексту предполагает радикально альтернативную интерпретационную программу (см. Интерпретация, Экспериментация). В противоположность К. Ч. постмодернистский вариант отношения к тексту конституируется в контексте фундаментального для постмодернизма отказа от презумпции референции (см. “Пустой знак”). В культуре “заката метанарраций” (см. Нарратив, “Закат метанарраций”) процедура изоморфного соотношения знаковых единиц текста с культурными смыслами оказывается невозможной, поскольку последние становятся плюральными, утрачивая стабильность исходного (классического) смысла: фундаментальной характеристикой культуры постмодерна становится то, что в философской рефлексии обозначается как “кризис значений” (Дж. Уард) или “утрата значений” (М. Готдинер). Названные установки влекут за собой видение текста в качестве пространства процедур деконструкции, открывающих безграничный горизонт плюралистического означивания (см. Деконструкция, Означивание). К. Ч. не предполагает придания тексту окончательного смысла (т. е. обретения им стабильных структуры и центра), но реализуется в бесконечном плюрализме версий прочтения. По словам Р. Барта, “при таком чтении мы пленяемся уже не объемом (в логическом смысле слова) текста, расслаивающегося на множество истин, а сложностью самого акта означивания”. В постмодернистской версии своей реализации чтение сугубо процессуально и не может быть разрешено в финальном прочтении текста, ибо предполагает не идентификацию элементов озна-

чающего с определенными значениями культурных семиотических шкал, но — напротив — спонтанный волюнтаризм и вытекающий из него плюрализм декодирования. Вследствие этого чтение не только не разрешается в удовлетворенности обретения смысла, но и не предполагает удовольствия как такового, ибо вызывает у читателя “чувство потерянности, дискомфорта, ... расшатывает исторические, культурные, психологические устои читателя, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком”. Текст в данном случае воспринимается читателем не как “текст-удовольствие”, но как “текст-наслаждение” (Р. Барт): пресекая возможность удовлетворительного прочтения, такое видение текста открывает — взамен ему — безграничную перспективу чтения как не-финального процесса (см. Текст-наслаждение). (См. также Текст-удовольствие, Текст-наслаждение, Эротика текста.)

М. А. Можейко

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (лат. conventio — соглашение) — направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции) и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности и так далее — критериями, не связанными с понятиями самой теории. Основателем К. — Ж. А. Пуанкаре. В связи с появлением неевклидовых геометрий он охарактеризовал систему аксиом различных математических теорий как соглашения, которые находятся вне поля истины или ложности. Предпочтение одной системы аксиом другой обусловлено принципом удобства. Единственное ограничение на их произвольный выбор состоит в требовании непротиворечивости. Развитие математической логики в 1930-х привело к усилению позиций К. С формально-логической точки зрения для мира объектов возможны различные системы классификаций. Так, согласно “принципу терпимости” Карнапа, в основе данной научной теории может находиться любая “языковая каркас”, т. е. любая совокупность правил синтаксиса. “Принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка”. “Языковые формы” следует использовать с учетом их полезности, при этом вопросы, которые касаются реальности системы объектов данной теории, по выражению Карнапа, оказываются сугубо внешними принятой “языковому каркасу”. Более крайней позицией явился “радикальный К.” Айдукевича, в соответствии с утверждением которого, отображение объектов в науке зависит от выбора понятийного аппарата (терминологии), причем этот выбор осуществляется свободно. В силу того, что К. ставит научные знания в зависимость от субъекта теорети-

ческого действия, направление прагматизма можно полагать примыкающим к общей традиции К. Соглашение, например, может быть проинтерпретировано через прагматическое понятие “уверенности”. Также и Витгенштейн утверждал, что математика не возможна без “веры” в то, что все ее предложения и формулы получаются или доказываются именно таким-то образом. Методологические концепции постпозитивистского течения связывают научные теории со способом деятельности научных сообществ, поэтому для объяснения динамики научного знания они используют К. К таким концепциям можно отнести и понятие “конкуренции научно-исследовательских программ” Лакатоса, и принцип “пролиферации” Фейерабенда, и некумулятивистскую историю науки Куна. В соответствии с ними, альтернативные научные теории замкнуты в себе благодаря определенным соглашениям внутри конкурирующих научных сообществ.

А. Н. Шуман

КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен Бонно де (1715—1780) — французский философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии. Член Французской академии (1768). Основные работы: “Опыт о происхождении человеческих знаний” (1746), “Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства” (1749), “Трактат об ощущениях” (1754), “Логика” (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), “Язык исчислений” (1798) и др. Отвергая теорию врожденных идей Декарта, стремился объяснить все психические процессы (воспоминания, мышление, волю) преобразованиями чувственных ощущений (sensations), которые и являются собой единственный источник познания. Первоначально, по мнению К., каждый человек — некая “статуя”, постепенно оживающая под воздействием эволюционирующих ощущений. Самое простое ощущение, по К., — обоняние; наиболее продвинутое — осязание. (Осязание у К. — главный критерий истинности наших знаний и это придает его концепции особую значимость в контексте последующих исследований о важности для людей операциональных действий с предметами.) Согласно К., понимание, размышление, суждения, страсти суть “само ощущение в различных превращениях”. По К., ощущения вызываются внешними предметами, не имея с ними ничего общего. Существование первичных качеств материального мира как некая определенная посылка элиминировалась К. из системы философского миропонимания; по его мнению, телесная и духовная субстанции могут существовать, но обе принципиально непознаваемы. Разделяя сенсуализм Локка, К. тем

не менее отрицал роль рефлексии в качестве специфического источника знаний людей. Творчество К. оказало существенное воздействие на французский материализм 18 в. Учение К. о языке в известной степени ограничивает возможность квалификации его как классического мыслителя-сенсуалиста, ибо, по его мнению, "...есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, т. е. чтобы отчетливо видеть это". Логика К., трактуемая им как общая грамматика всех знаков и включавшая также и математику, была весьма распространена в интеллектуальной традиции Западной Европы рубежа 18—19 вв.

А. А. Грицанов

КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз де (1743—1794) — французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Сотрудничал в "Энциклопедии" Дидро. Депутат Законодательного собрания (1791). В 1793 предложил либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Как умеренный, был обозначен "врагом народа" и заочно приговорен режимом Робеспьера к смертной казни. После продолжительного пребывания в подполье был арестован и казнен (по некоторым сведениям покончил с собой в тюрьме). Основные сочинения: "Размышления о рабстве негров" (1781), "Опыт о применении анализа вероятности решений, принимаемых большинством голосов" (1785), легло в основу современной философской дисциплины — "теории решений"), "Жизнь господина Тюрго" (1786), "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" (написано в подполье в 1794, опубликовано вдовой К. после падения Робеспьера в 1795). Миропонимание К. основывалось на его убеждении в том, что достоверность человеческого знания ограничена. При этом главным способом оптимизации и улучшения жизни людей (в контексте возможности бесконечного совершенствования последней) К. полагал использование математического аппарата в решении как социальных, так и повседневных житейских проблем. По мысли К., "существуют надежные средства нахождения очень большой вероятности некоторых случаев и установления степени этой вероятности в огромной их массе". Исследуя причины того, что мы способны обнаружить достоверность в математике, но не в естественных, социальных и этических науках, К. пришел к выводу, что предпосылкой

этого выступает специфичность наблюдателя-человека. Обобщения и закономерности, познаваемые посредством индукции на фундаменте опыта, обладают, по К., только вероятностью. Все наши знания, согласно мысли К., "подкрепляются тем наблюдением, что факт, наблюдавшийся вчера, будет наблюдаться и сегодня, если только не произошло каких-нибудь изменений". Прогресс разума, по К., предполагает единство истины, счастья и добродетели (свободы и естественных прав человека). Прогресс закономерен, подчинен общим законам развития, которые фактически являются законами развития человеческих способностей. По мнению К., каждое разумное существо приходит к аналогичным идеям в сфере морали, как и в области геометрии. Это является результатом актуализации свойств чувствующих существ, способных к размышлениям: "Действительность положений нравственности, их истина, соотносящаяся с положением реальных существ, целиком и полностью зависит от истинности следующего факта: люди суть чувствующие и мыслящие существа". В конечном итоге, с точки зрения К., прогрессом становится сам прогресс как безграничность совершенствования. К. стремился реконструировать закономерности исторического процесса, его основные этапы и движущие силы. Выделил десять этапов — эпох "прогресса человеческого разума". Последняя эпоха, согласно К., открывается французской революцией и будет характеризоваться преодолением неравенства наций, ликвидацией социального неравенства, совершенствованием самого человека. Согласно К., люди не должны делиться на правителей и поданных. Отсюда К. считал правомерным выводить основные права человека. К. стремился обосновать первобытную доброту и неограниченную способность человека к человечеству к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать собственному разуму. К. высоко ценил философское миропонимание Локка: по мнению К., Локк первым обозначил границы человеческого познания и "этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономике, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук". По утверждению Рассела, К. преварил многие постулаты учения Мальтуса, соединяя эти идеи с уверенностью в необходимости контроля над рождаемостью. К. был уверен, что общественное зло в мире может быть преодолено посредством экспансии идей Французской революции. Являясь автором одной из наиболее оптимистических версий философии Просвещения, К. собственной трагичной судьбой продемонстрировал способ-

ность истинных философов рефлексировать по поводу окружающего вне каких бы то ни было политических контекстов.

А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

КОНИССКИЙ Георгий — см. **ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ**.

КОННОТАЦИЯ (позднелат. *connotatio*, от лат. *con* — вместе и *noto* — отмечаю, обозначаю) — логико-философский термин, выражающий отношение между смыслом (коннотат) и именем или комплексом имен. Коннотат характеризует денотат, т. е. предметное значение, устанавливаемое в процессе обозначения объекта в имени. К., которая не сопровождается денотацией, устанавливает идеальный объект, который хотя и не имеет преднаходимого в реальности эквивалента, но имя которого не лишено смысла. Например, сложное имя "современный король Франции" обладает смыслом, однако в настоящее время не имеет денотата. Термин "К." употребляется также в языкознании, но приобретает там иное значение: как дополнительное, сопутствующее значение языковой единицы, служащее для выражения экспрессивно-эмоциональных аспектов высказываний. В семиотике К. — особый непрямой модус значения, уровень "вторичных означаемых", надстраивающийся над прямым денотативным значением слова. Влияние на конституирование побочных смыслов слова оказывают самые разнообразные факторы: жанровые конвенции (так, слово "пламя" в качестве литературного клише для выражения любовной страсти косвенным образом содержит в себе значения "язык трагедии", "классическое чувство" и т. д.), стереотипы восприятия (изображение макарон может обозначать не только пищевой продукт, но и нести побочный смысл "итальянскости"), стилистические особенности и т. д. К. стала объектом систематического анализа в "коннотативной семиологии" Л. Ельмслера. Р. Барт, развивая исследование К., указывает на следующие ее характеристики: коннотативные значения способны надстраиваться как над языковыми денотативными значениями, так и над невербальными знаками, над утилитарными назначениями материальных предметов; коннотативные значения латентны, относительны и подвижны. Важнейшей характеристикой коннотативного значения Р. Барт считает его идеологическую нагруженность, его способность в качестве формы идеологического воздействия замещать "основное" значение слова.

А. А. Горных, М. Р. Дисьюко

КОНСЕРВАТИЗМ (лат. *conservare* — сохранять) — сложный и многогранный социальный феномен, могущий

быть представлен в нескольких измерениях: как совокупность психических качеств индивида (позволяющая считать человека консерватором независимо от его политической ангажированности), как политическая идеология (представляющая собой, наряду с либерализмом и социализмом, одну из так называемых “великих” идеологий) и, наконец, как общественно-политическое движение (находящее свое выражение в деятельности политических партий консервативной и неоконсервативной ориентации). В обыденном сознании сложился стереотип, согласно которому человек может быть консерватором уже в силу определенных морально-психологических качеств. Это значит, что, он отличается трезвым, взвешенным отношением к жизни. Знакомое, проверенное практикой он предпочитает незнакомому, новому. Опытный человек ему больше внушает доверие, нежели неопытный. Действительно для консерватора более значима, чем возможность, близкое — более, чем далекое, а настоящее для него предпочтительнее, чем счастье будущего. Такой человек вместо избытка выберет недостаток, а вместо совершенства — приемлемое. Общее для консерватора всегда важнее, нежели частное, а привилегии более значимы, чем право. И, конечно, выбирая между традициями и нововведениями, консерватор скорее всего остановится на первых. У исследователей нет единства в определении К. в качестве политической идеологии. Согласно одному из традиционных подходов, К. связывается с реакцией на Великую Французскую революцию со стороны тех социальных слоев, которые более всего от нее пострадали — прежде всего родовой аристократии. Эта реакция была обусловлена неприятием ценностей зарождающегося буржуазного общества — свободы, равенства, общественного прогресса. Консервативные идеи нашли свое законченное выражение в творчестве таких мыслителей, как Э. Берк, Ж. де Местр и Л. де Бональд. Однако такая (аристократическая) трактовка К. оставляет открытым вопрос, почему эта идеология существует до сих пор, когда поддерживавшие ее социальные слои с исторической арены давно сошли. Другой крайностью в определении К. являются попытки представить его в качестве вневременной системы универсальных ценностей типа порядка, справедливости, равновесия, стабильности — ценностей, сохраняющих свое значение в любое время и при любых обстоятельствах. При таком подходе время возникновения К. теряется в глубине веков, а его развитие связывается с именами Платона, Аристотеля, Макиавелли, Данте, Гёте, Э. Берка, де Токвиля и др. Зачастую

этой консервативной линии в истории мировой мысли противопоставляется “революционное генеалогическое древо” в лице Декарта, Руссо, Маркса, Ленина. Ценностная трактовка К. помогает понять, почему среди его приверженцев зачастую можно встретить представителей самых разных социальных слоев и профессий. Столь широкое толкование К. размывает это понятие, лишая его научной значимости. Консервативные ценности и идеалы давно стали общим достоянием, в той или иной степени они восприняты либералами, социалистами и даже фашистами. Наиболее удачной представляется трактовка К., предложенная известным американским политологом С. Хантингтоном. В его интерпретации, К. предстает как ситуационное, т. е. исторически вариативное явление, как “система идей, которая служит сохранению существующего порядка, независимо от того, где и когда он имеет место, направлена против любых попыток его разрушения, от кого бы они не исходили”. В тех случаях, когда ценность существующего по каким-то причинам была утрачена, возникают такие, на первый взгляд парадоксальные явления, как “революционный К.”. Один из его идеологов в Германии начала 20 в. Моллер ван ден Брук призывал “создавать то, что было бы достойно сохранения”. Настоящие консерваторы всячески подчеркивают разницу между К. и реакционностью. Реакционер это тот, кто стремится вернуть прошлое, в то время как консерватор заинтересован в сохранении существующего статуса: “сущность К. — в страстной приверженности ценности существующего” (Хантингтон). Данная методология позволяет преодолеть сложности идентификации, которые возникли в постсоветских обществах относительно “правого” и “левого”. Испытывающих ностальгию по прошлому коммунистов стали звать консерваторами, однако правильнее было бы отнестись к ним как реакционерам. Консерваторы не против изменений в общественной и политической жизни. Однако для них гораздо важнее вопрос, какой ценой эти изменения достигаются. Уже Э. Берк, родоначальник европейского К., писал о том, что “государство не способно к изменениям — не способно к сохранению”. По мнению одного из современных германских неоконсерваторов Г. Люббе: “Столько изменений — сколько необходимо, столько сохранения — сколько возможно”. Г. К. Кальтенбруннер формулирует кредо современных консерваторов следующим образом: “Одной рукой изменять то, что должно, другой сохранять то, что можно”. К. никогда не был однородным. Чаще всего он представлял собой совокупность самых разных, порой противоречащих друг другу тенденций, идей, взглядов. И если в чем-то консерваторы все-таки сходятся, так это в призна-

нии основополагающих консервативных ценностей, сформулированных когда-то англичанином Э. Берком в его известной работе “Размышления о революции во Франции”. В общем виде они могут быть представлены следующим образом: 1) Религия составляет основу гражданского общества. Человек есть по своей природе существо религиозное и для него более естественно религиозное смирение и работа над собой, нежели политическая и общественная деятельность. 2) Общество представляет собой продукт исторического развития, а не произвольного конструирования. Государство возникает не в результате общественного договора. В политических институтах воплощена мудрость предшествующих поколений, накопленная столетиями. Следовательно, и отношение к ним должно быть соответствующим. Изменения, если они назрели, должны осуществляться крайне осторожно. 3) Инстинкты и чувства людей в общественной жизни имеют не меньшее значение, чем их разум. Общественная и государственная жизнь в значительной мере основана на предубеждениях, опыте и привычках. (Предубеждение играет в системе ценностей консерваторов весьма важную роль. Это то, что сформировалось “до убеждения” и имеет скорее инстинктивный, нежели рациональный характер. В предубеждениях нерелексивно выражается истина, проверенная временем, опытом поколений). 4) Общество по своей значимости стоит выше индивида. Именно поэтому права личности неразрывно связаны с ее обязанностями. Зло коренится в природе человека, а не в общественном устройстве, поэтому все планы по коренному переустройству общества безосновательны. Гораздо важнее задача по воспитанию человека. 5) Всякое общество — это прежде всего иерархия социальных слоев, групп, индивидов. Люди друг другу не равны. Неравенство естественно и необходимо. Именно благодаря неравенству осуществляется управляемость и упорядоченность общественной жизни. Все ценное, что создано людьми во всех сферах жизнедеятельности, обусловлено их неравными способностями, талантом отдельных личностей. В дилемме свобода или равенство безусловный приоритет принадлежит свободе. 6) Существующие формы общественной жизни и государственного управления предпочтительнее неопробованных проектов. Не существует теорий, ведущих к уничтожению всех зол. Стремления уничтожить в обществе всякую несправедливость, как правило, приводят к еще большим бедам. Общество допустимо совершенствовать лишь в рамках возможного. С начала 1970-х на Западе начинается так называемая “неоконсервативная волна”. После студенческих волнений конца 1960-х и шокирующих общественное мнение докладов Римского клуба начала

1970-х авторитет “левых” идеологий был заметно подорван. В умонастроениях широких слоев населения происходит сдвиг “вправо”. Все большее влияние приобретает неоконсерваторы. Однако в употреблении понятия “неоконсерватор” нет какой-либо научной строгости. В узком смысле оно применялось для обозначения тех интеллектуалов, которые вынуждены были в своих взглядах резко “поправять”. По меткому выражению И. Кристола, неоконсерватор это “либерал, схваченный за горло реальностью”. Зачастую еще вчера они были либералами и даже социал-демократами, но глобальные проблемы современности, углубление культурного и экономического кризиса, проблемы управляемости демократического государства заставили их мыслить по-новому. Как это ни парадоксально, но мыслить по-новому для многих означало мыслить консервативно. В сущности неоконсерватизм стал попыткой спасти либерально-демократические ценности консервативными средствами. Как пишет Кальтенбруннер, современные консерваторы “консервативны, потому что они либеральны”. Эксперименты “левых” коалиций в ряде государств Западной Европы не привели к решению социальных, экономических и культурных проблем общества, а, наоборот, еще более обострили его противоречия. Либеральная демократия со всей очевидностью показала, что она может быть опасной сама для себя. Ее жизнеспособность, по мнению неоконсерваторов, во многом зависит от умения сохранить ценности свободы и демократии в современных условиях. Для этого она должна иметь серьезный противовес в лице сильного государства, способного противостоять партикуляризму отдельных социальных групп. Такое государство призвано обеспечивать сохранение традиционных ценностей, поддержку семьи, религии, образования, культуры. Вместо глобальных проектов по коренному переустройству общества неоконсерваторами предлагалась политика малых конкретных дел, касающихся непосредственных нужд населения в обеспечении порядка, жилищном обустройстве, поддержании морально-психологического климата в семье и т. п. В широком смысле неоконсерватизм представляет собой целый спектр очень разных идейно-политических течений. Как говорил один из видных лидеров германской социал-демократии В. Брандт, “сегодня консервативным характеризуется совершенно разное, подчас взаимоисключающее поведение”. Согласно одной типологизации неоконсерватизма, в нем выделяется три основных направления. Во-первых, это либертаризм, как экономоцентрическое течение, представленное именами Хайека, Фридмана и всех тех, кто исповедует так называемую философию либертаризма. В ее основе лежит идея свободы индиви-

да от всякого принуждения. Проблема справедливости и равенства рассматривается здесь через призму свободной конкуренции, в которую вступают свободные индивиды в условиях рыночной экономики. Свободный рынок способен сам обеспечить каждому члену общества возможности для проявления своих способностей. Другое направление неоконсерватизма по своей сути является этноцентрическим. Наиболее яркое выражение оно находит в идеологии “новых правых” во Франции (прежде всего в лице их лидера А. де Бенуа) и ставит во главу угла проблемы культуры и этноса. С точки зрения “новых правых”, европейская культура должна “вспомнить” о своих кельтско-германских корнях и освободиться от чуждого ей по духу влияния иудейско-христианской традиции. В этом варианте неоконсерватизма особенно отчетливо проявляется то напряжение, которое зачастую имеет место между новыми консерваторами и религией (что принципиально отличает его от классического К.). Чаще всего претензии предъявляются не религии как таковой, а христианству, которое, по мнению многих неоконсерваторов, послужило источником эгалитаристских устремлений, породивших в Европе 19—20 вв. социализм и коммунизм. Третье, и, очевидно, наиболее влиятельное направление в неоконсерватизме ближе всего к К. ортодоксальному. В основе данного течения остается верность традициям, вечным ценностям и институтам. Неотрадиционалистами близки идеи, высказанные когда-то Э. Берком, Ж. де Местром и де Токвилем, однако они признают, что “каждое новое поколение нуждается в новом понимании консервативного”, т. е. “того, как следует консервативно думать и действовать в данное время”. Поэтому помимо классиков К. для анализа общественных проблем они используют новейшие достижения политической и философской антропологии (Гелен), этологии (Лоренц), системных исследований (Луман). Наиболее полно сущность нового К. в Германии выразил Кальтенбруннер, сформулировавший основные постулаты неоконсерватизма в работе “Трудный консерватизм”: 1) Преемственность. Это означает создание таких материальных и духовных условий, которые делают возможным сохранение традиций, духовного наследия. Сохранение традиций для неоконсерватора не средство, а сама цель, потому что традиции есть необходимое условие существования общества. Так же как и человеческий организм, сохраняющий, несмотря на отмирание старых клеток, свою структуру, общество сохраняет свою идентичность. И если в первом случае это происходит прежде всего благодаря ДНК, то во втором — традициям. 2) Стабильность. Она выступает в качестве необходимого условия сохранения ценностей в век

нарастающих революционных изменений. “Гуманизм заключается еще и в том, чтобы не требовать от человека ежеминутных изменений, начиная с нуля ради жизни будущих поколений”. 3) Порядок. Он выступает гарантом обеспечения стабильности и преемственности традиций. Демократическое общество не в меньшей мере, чем недемократическое, покоится на авторитете и иерархии власти. Забвение институтов, обеспечивающих порядок — семьи, профессии, права, государства — ведет не к освобождению (эмансипации), а к хаосу и насилию. 4) Государственный авторитет. Дает возможность поддержания порядка и обеспечения управляемости общества. Лишь государство является силой, способной противостоять разрушительному влиянию групповых интересов и предотвратить экологическую катастрофу. Усиление государственной власти диктуется многими внутренними и внешними общественно-политическими задачами. 5) Свобода. В отличие от Руссо, неоконсерватор не верит в то, что “человек рождается свободным”. Он рождается зависимым и проживает в зависимости до тех пор, пока не осознает границы своих возможностей. Это осознание позволяет ему включиться в систему объективных общественных взаимосвязей и стать по-настоящему свободным. Разумная свобода, согласно неоконсерваторам, “в значительной мере требует авторитета и порядка”. 6) Пессимизм. Недоверие к планам строительства рая на земле. В обществе невозможно достижение абсолютной гармонии и справедливости. Точно так же невозможно и полное искоренение всякого зла. Как правило, из двух зол приходится выбирать меньшее.

В. И. Бобрович

КОНСТРУКТ — понятие, вводимое гипотетически (теоретическое) или создаваемое по поводу наблюдаемых событий или объектов (эмпирическое) по правилам логики с жестко установленными границами и правильно выраженное в определенном языке, не предполагающее обязательного установления его онтологического статуса, т. е. не требующее указания на конкретный денотат. Как правило, К. оформляются в зоне перехода от эмпирического знания к концептуальному и обратно и выполняют функции перевода между эмпирическими и теоретическими языками и логиками. По сути они заполняют обнаруженные и не прописываемые пустоты в структуре знания и не имеют самостоятельного значения вне знания, в котором они сконструированы. К. — искусственные образования со служебными функциями, что наглядно видно на примере таких К. социологии, порождаемых в процессе операциона-

лизации понятий, как показатель или индекс. Онтологизация К. (при одновременной его логической и языковой акцентировке) преобразует его в концепт. В процедурах конструирования действует принцип Рассела: “Везде, где возможно, подставлять конструкции из известных объектов вместо вывода неизвестных объектов”. П. У. Бриджмен ввел термин “умственные К.”, под которыми понимал модели ситуаций, прямо “не фиксируемых” органами чувств, а данных косвенно — через процедуру вывода. В социологии в аналогичном значении используется понятие операциональных определений, т. е. по сути инструментов, позволяющих перейти от концептуальных построений к наблюдаемым и измеряемым признакам и (через интерпретационную схему) обратно. Г. Маргенау различал “поле К.” и соотносимое с ним “поле восприятия” (“первичный опыт”). В феноменологической социологии Шютца различаются мысленные объекты, сконструированные в повседневном сознании людей, и К. второго порядка, созданные в социальных науках. Для К., предполагающих (гипотетически) существование соотносимых с ними объектов, процессов или событий, употребляют термин “гипотетические К.”. В социологии это К., создаваемые для отображения латентных (скрытых) переменных (типа “ценностные ориентации”, концептуализируемые в поле ценностей). Для К., изначально не предполагающих онтологическую аппликацию, употребляют термин “промежуточные переменные”. К. К. предъявляется ряд требований: 1) возможность логических операций над ними как языковыми выражениями; 2) множественности связей между К. в рамках некоего целого; 3) “устойчивости” (т. е. постоянства значений в различных контекстах); 4) экстраполируемости (т. е. возможности их максимально широкого использования помимо породивших их ситуаций); 5) согласованности выражений К. с установленными закономерностями; 6) простоты (что отражается на параметрах теорий, в которые они входят). Специфическое понимание соотношения терминов концепт и К. предложено в этнометодологии. Так, считается, что описание собственной культурной ситуации дается в концептах, восприятие же чужой культурной ситуации — в К. (при возможности переноса на чужую культурную ситуацию собственного концепта по аналогии для заполнения культурных лакун). По отношению же к своей культурной ситуации могут быть использованы чужие К. Над уровнем своих и чужих К. могут конструироваться К. второго и третьего (отношения к отношениям) уровней. (См. Конструктивный тип, Концепт.)

В. Л. Абушенко

КОНСТРУКТИВНЫЙ ТИП (и конструктивных типов метод) — теоретическая конструкция (и процедура ее построения), формируемая на основе абстрагирования (так называемая абстракция конструктивизации, т. е. отвлечения от неопределенности границ реальных объектов) и надления особым самостоятельным статусом свойств социальных и культурных событий и изменений. К. Т. и процедура его получения противопоставляются предложенному М. Вебером понятию “идеальный тип” и, соответственно, процедуре его построения. Если идеальный тип понимается как “чисто логическая модель” (идеализированный предмет в логике), то К. Т. — это “абстрактная модель” (абстрактный предмет в логике). В основе построения К. Т. лежат не процедуры идеализации, а абстрагирование, схематизация и типологизация. Соответственно, если идеальному типу (как чисто мыслительному образованию) может не соответствовать ни один реальный предмет, событие, явление, то К. Т. предполагает коррелирование с референтами. Он опирается на изучение прецедентов, на базе которых и формируется посредством мыслительных процедур, предполагает обозначение границ применения и встроенную внутрь себя размерность, т. е. задает некоторый континуум изучаемого свойства, который может быть шкально выражен (и, в идеале, — измерен). Кроме того, внутри К. Т. могут быть выделены в зависимости от интенсивности проявления изучаемого свойства (и сопутствующих факторов) различные подтипы. Например, мы можем сформировать континуум, в котором находятся все формы традиционного поведения. В качестве теоретического допущения применим тезис о том, что они характеризуются прежде всего двумя признаками, накладываемыми друг на друга, — признаком самоценности формы (которая не может быть нарушена ни при каких условиях) и признаком обязательной нагруженности символическостью (т. е. традиционные формы предполагают ориентацию не на прямой результат действия, а на их значимостно-смысловую составляющую). Тогда внутри континуума может быть задана дихотомическая шкала, один полюс которой — “голая форма”, другой — “абсолютный символ”, а любая форма традиционного поведения оказывается на шкале или в центре, или ближе к одному из полюсов. Она может быть зафиксирована как самостоятельный подтип традиционного поведения. Например, обряд максимально “стремится” к полюсу символа, а протокол — к полюсу формы. Таким образом, К. Т. — это такая искусственно создаваемая в познавательных целях абстракция, которая позволяет упорядочивать предметный, содержательный материал и выявлять и формулировать критерии его селекции и организации. В этом метод К. Т.

во многом близок задачам социологической типологизации, однако он принципиально противоположен процедурам индуктивно-статистической типологизации по задаваемым способам работы. Кроме того, при использовании метода К. Т. важна не столько “наполняемость” (статистические характеристики) выделяемого типа, сколько возможность его наличия (присутствия) среди изучаемой совокупности случаев. В этом отношении К. Т. занимает промежуточное положение между “идеальным типом” и “статистической типологией”, с одной стороны, и является переходной формой между работой в “теории” и работой в “эмпирии”. В основание К. Т. заложен ряд гипотез-допущений: 1) предполагается наличие каузальности между действительным поведением (событийностью) и К. Т. по его поводу созданным; 2) учитывается корректирующий фактор сопутствующих условий и факторов (контекст); 3) требуется обязательный выход на уровень данности; 4) К. Т. не описывает единичное, а выявляет именно типичное. Метод К. Т. широко использовался в социологии, особенно в структурно-функциональном анализе (в частности, Парсонсом). Однако его экспликация и обоснование принадлежит американскому социологу Г. П. Беккеру (1899—1960). Кроме того, Беккер, переконструировав типологию социальных действий М. Вебера, применил их для задания шкалы внутри континуума “религиозности-светскости” (полюс “религиозности” представляет комбинаторику веберовских традиционного и ценностно-рационального, в то время как полюс “светскости” — целерационального и аффективного действий).

В. Л. Абушенко

КОНСТРУКЦИЯ — понятие философии постмодернизма, сменившее в контексте презумпции “смерти Автора” (см. Смерть Автора) понятие произведения: продукт художественного творчества мыслится не как постоянная автохтонная целостность, но как подвижная мозаика принципиально вторичных дискретных элементов, перманентно изменяющих свою конфигурацию друг относительно друга. Эстетическая концепция “смерти Автора” строится на отказе от иллюзии оригинальности, т. е. онтологической соотнесенности первозданного авторства и первозданной событийности: любой художественный материал уже так или иначе освоен, а сам художник — культурно “задан”. Для европейской традиции с ее базисной интенцией на новизну и авторский вклад в культуру это означает финально трагическую констатацию “все уже было” (см. *Déjà-vu*). Такая постановка проблемы новизны ставит под вопрос самую возможность художественного творчества, ибо в заданной системе отсчета невозможно произведение как оригинальный

продукт творчества, — оно неизбежно будет являться лишь подвижным мозаичным набором узнаваемых парафраза, цитат и иллюзий. Однако, если К. представляет собой коллаж (см. Коллаж) явных или скрытых цитат, мозаику из принципиально неатомарных элементов, то возможны различные варианты ее прочтения — в зависимости от глубины представленности содержания каждой цитаты (звена коллажа) в восприятии читателя, слушателя, зрителя (т. е. от меры репрезентативности так называемой “энциклопедии Читателя” — см. Интертекстуальность). Так, по оценке Эко, коллажи М. Эрнста, в отличие от коллажей Ж. Брера, составленные из фрагментов старинных гравюр, могут быть восприняты и как простой пейзаж (атомарное прочтение: неузнавание цитаты и непредставленность в восприятии возможных в связи с ней аналогий и ассоциаций), и как рассказ о гравюре, и как рассказ о коллаже. В контексте концепции интертекстуальности понятие “К.” обретает специфическую конкретность: понятая процессуально, она есть не что иное, как подвижная игра цитат (например, роман Ж. Ривэ “Барышня из А.”, варьирующий в своем содержании 750 цитат, почерпнутых из текстов 408 авторов). Реально К. оформляется как подвижная система плюральных интертекстуальных проекций смысла, порождающая многочисленные ассоциации у читателя, готового к восприятию текста не как одномерного “словаря”, а как нелинейной “энциклопедии” (Эко), статьи которой перекликаются друг с другом, выводя далеко за пределы явленного текста (см. Интертекстуальность). Избежать банальности при этом можно лишь введя в обиход такие приемы, как ирония и игра, в контексте использования которых только и возможно говорить об отпечатке личности автора на его творении. Таким образом, структурная вариабельность К. влечет за собой и вариабельность семантическую: по Р. Барту, “задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуру текста”, “проследить пути смыслообразования” (см. Текстовый анализ); Деррида также фиксирует “открывающиеся возможности полисемии”: “рассеивание... способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов”, высвобождая семантическую креативность текста, его “желание-сказать” (см. Эротика текста). Классическим примером К. является текст Р. Федермана “Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя”, представляющий собой набор отдельных не нумерованных листов, на многих из которых фрагменты текста разделены крестом из многократно набранной фамилии “Деррида” (иная версия названия — “На Ваше усмотрение”).

Аналогичны “стихи на карточках” Л. Рубинштейна, где, как он сам отмечает, “каждая карточка — это... универсальная единица ритма... Пачка карточек — это... НЕ-книга, это детище “внегугтенберговского” существования словесной культуры” (см. Мак-Люэн). Самоорганизация текста порождает конкретные версии смыслопорождения, которые возникают в результате согласования единиц текста (от бахтинского понимания в качестве такой единицы слова — до бартовской трактовки ее в качестве кода): “текст... распространяется, ... в результате комбинирования и систематической организации элементов” (Р. Барт). Процедура создания текста выступает в этой системе отсчета как инспирирование различных конфигураций этого комбинирования: по Р. Барту, скриптор (см. Скриптор) может “только смешивать разные виды письма, сталкивая их друг с другом”, и итогом его работы является не что иное, как определенная конфигурация “готовых элементов”. Конкретные версии конфигурирования подвижной К. выступают в качестве принципиально не константных и не-финальных: письмо как продуцирование смысла есть одновременно выход за грань этого продуцирования, его отрицание, “письмо в самом себе несет свой процесс стирания и аннулирования” (Деррида). В этом контексте читатель конституируется как фигура “не потребителя, а производителя текста” (Р. Барт). Таким образом, как в системе отсчета письма, так и в системе отсчета чтения, процессуальность К. интерпретируется в философии постмодернизма как принципиально нелинейная. По мысли Деррида, однолинейный текст, точечная позиция, операция, подписанная одним единственным автором, по определению, не креативны. Р. Барт непосредственно использует такие термины, как “нелинейное письмо”, “многомерное письмо”, “многолинейность означающих” и т. п. Согласно его модели, “текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл (“сообщение” Автора-Бога), но многомерное пространство”. Метафорой текста, понятого в качестве К., становится в постмодернизме не линейный вектор, но сеть: произведение “отсылает к образу естественно разрастающегося, “развивающегося” организма... Метафора же Текста — сеть” (Р. Барт). Таким образом, переориентация постмодернизма с идеи “произведения” на идею “К.” фактически означает ориентацию на аналитику самодействия художественного произведения в поле культурных смыслов.

М. А. Можейко

КОНТ (Comte) Огюст (1798—1857) — французский философ, социолог, методолог и популяризатор науки, преподаватель Парижского политех-

никума, основатель школы позитивизма, социальной реформатор, оставивший большое литературное наследие, в том числе шеститомный “Курс позитивной философии” (1830—1842). К. поставил созданную им науку “социологию” в один ряд с фундаментальными науками, создал эволюционную теорию социального развития, оригинальную концепцию социальной статистики, социальной динамики, систему законов и принципов социологии. Эволюционная теория К. сняла противоречие между “социальным прогрессом” и “социальным порядком”: отказ К. от революционной теории, постановка на ее место эволюционного принципа в социальном развитии давали возможность не уничтожать, а реформировать, эволюционно изменять существующий в обществе порядок. Эволюционная теория К. опиралась на выработанные им четыре основных социологических принципа: 1) принцип условий существования (Milieu), требовавший отдавать предпочтение социальной среде, выделять внешнюю и внутреннюю (духовную) среды, учитывать взаимодействие между организмом и средой (причина и следствие), между человеком и обществом, выделять проблему влияния сознания на среду; 2) принцип единообразия человеческой природы, требовавший учета соответствия интересов и чувств, учета их единообразия на биологической основе в обход психологии; 3) принцип консенсуса, обязывавший учитывать цельную совокупность частей, их взаимосогласованность при взаимодействии как частей, так и целого с частями; 4) принцип эволюции, опирающийся на признание социального прогресса, движения к определенной цели на основе интеллектуального развития, морального совершенства. Социология, по К., должна опираться на следующие важнейшие принципы: эмпиризм, позитивизм и физикализм. По К., эмпиризм означает, что единственным источником истинной науки о мире является опыт. Позитивизм — что предметом его являются только факты, а не трансцендентальное бытие или мнимая сущность вещей. Физикализм — что самыми совершенными понятиями являются те, которые создала физика, и что к ним можно и нужно сводить все научное значение. В качестве предмета социологии К. определял законы наблюдаемых явлений, решительно выступал против поисков трансцендентных причин. Ставил задачу основывать достоверность социологических выводов на фактах и их связях, а не на философских интерпретациях смысла истории. Уделил особое внимание разработке законов развития семьи и “главного закона развития общества” — “закона трех стадий” исторического развития. Поскольку социальные связи

вытекают и концентрируются прежде всего в семье, К. считал, что именно семья, а не индивидуум образует ту простейшую целостность, сумма которых образует общество. По К., именно через семью личность связывается с производством, социальными группами, организациями. Изучение всех этих связей дает возможность познать сущность общества, его структуру и функции. Идея о “законе трех стадий” исторического развития проходит красной нитью через все работы К. Согласно учению К, человеческий дух в своем развитии проходит три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных существей (фетишизм, политеизм, монотеизм). На второй стадии — при господстве философов и юристов — явления природы объясняются абстрактными причинами, “идеями” и “силами”, гипостазированными абстракциями. На третьей, позитивной стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек довольствуется тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формирует законы. Наиболее характерной чертой позитивной эпохи, по К., является преобладающее влияние промышленности на все общественные процессы. Социология К. состоит из двух разделов: социальной статистики и социальной динамики. Под социальной статикой К. понимал исследование ограниченного во времени ряда социальных явлений (семья, касты, классов, социальных групп, организаций, государства, нации) в их взаимосвязи, обусловленности. Он подходил ко всем социальным явлениям с точки зрения общего понятия “общества”, в котором видел функциональную систему, основанную на разделении труда. В структуре общества он выделял прежде всего семейную ассоциацию и политическое общество. В первой устойчивые системы связей опираются прежде всего на чувства солидарности и согласия, во втором — на классовые интересы, идеологические догмы, правовые нормы, юридические законы, доминирующие в данном обществе. Социальная динамика, по К., должна изучать, что является движущей силой в развитии общества. Он считал, что такими силами являются экономические условия, географическая среда, природные условия, климат. Главной же силой развития общества являются взгляды, идеи, мышление, сознание людей. Поэтому К. делит историю общества на три стадии: теологическую, метафизическую, позитивную. Одним сло-

вом, социальная динамика изучает законы последовательности, а социальная статика — законы существования. Первая должна доставить практической политике теорию прогресса, а вторая — теорию порядка. Для классификации наук он использовал критерий догматизма (одна наука вытекает из другой) и историзма (переход от одного этапа развития к другому). Поэтому социология оказалась последней в этом ряду: “математика, астрономия, физика, химия, биология, социология”. Посвятив свою жизнь разработке системы социологических знаний, К. к концу своей жизни убедился, что самое совершенное изложение “системы наук” не способно ничего изменить в реальной жизни, ибо народ не состоит из одних ученых, да и сами ученые не могут прийти к единству. По К., стал необходим “второй теологический синтез” как духовная опора нового общества. К. создает “вторую социологию”, изложил ее в книге “Система позитивной политики или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества” (1851—1854), где признавалась великая организующая и воспитательная роль религии в современном обществе. Стремление переделать общество на основе социальных законов приобрело у К. религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Человечество К. именуется “Великим Бытием”, пространство — “Великой Сферой”, землю — “Великим фетишем”. Догматами новой веры должны были выступить позитивная философия и научные законы. Арон назвал “Великое Бытие” К. “наилучшим из всего сделанного людьми”: “стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься”.

Г. П. Давидюк

КОНТЕКСТ (лат. contextus — соединение, тесная связь) — квазитекстовый феномен, порождаемый эффектом системности текста как экспрессивно-семантической целостности и состоящий в супераддитивности смысла и значения текста по отношению к смыслу и значению суммы составляющих его языковых единиц. К. структурирует веер возможных аспектов грамматического значения того или иного слова или предложения, посредством чего задается определенность смысла языковых выражений в пределах данного текста. Вне К. языковая единица

теряет дополнительные значения, диктуемые общим смыслом текста, утрачивая ситуативную семантическую конкретность и эмоциональную нагруженность, и — “значит лишь то, что значит” (программная характеристика произведения искусства теоретиком раннего экспрессионизма Э. Кирхнером). В языкознании понятие “К.” приближается по своему содержанию к понятию системного значения семантически законченного текстового отрывка, обладающего свойством целостности; в математической логике общее понятие “К.” дифференцируется на экстенциональный К. (в рамках которого эквивалентность и взаимозаменяемость выражений устанавливается по признаку объема) и интенциональный (где логическая взаимозаменяемость определяется по критерию содержания — см. Интенциональность). Центральный статус понятие К. обретает в постструктурализме и постмодернизме. Трактовка текста как принципиально децентрированного (см. Ацентризм) и интерпретация его структуры, подвижно организованной в качестве ризомы, создают возможность его вариативных деконструкций, порождающих фундаментальную плюральность гипотетически бесконечного числа К. Конституирование бытия текста в качестве нарратива (см. Нарратив) превращает эту возможность в действительность в процедуре “означивания”. Сопрежращение семантики текста не с его объективными характеристиками, не с объективным по отношению к читателю субъективным миром Автора, но с самим читателем (см. “Смерть Автора”), предельно расширяет само понятие К., включая в него аксиологические системы отсчета читателя, его культурный опыт (воспринятые культурные коды) и фиксируемые в симулякрах (см. Симулякр) предельно индивидуализированные субъективно-личностные смыслы.

М. А. Можейко

КОНТРКУЛЬТУРА — 1) совокупность мировоззренческих установок, поведенческих нормативов и форм духовно-практического освоения мира, альтернативная общепринятому официальному миропониманию; 2) специфическая субкультура, порожденная “молодежным бунтом” 1960-х — начала 1970-х, основанная на утопическом стремлении вернуть человека западной цивилизации к его “естественному состоянию”. Термин К. был впервые введен американским социологом Т. фон Роззаком для обобщенного обозначения альтернативистских тенденций в искусстве, общественной мысли, религиозной жизни, политике и быту. К. представляет собой опыт разнопланового социального экспериментирования, не связанного жесткими идеологическими, конфессиональными, национальными или возрастными границами. Строго говоря, это

не единое движение, а набор разнообразных культурных инициатив, объединенных негативным отношением к существующей системе ценностей. Для К. характерны обращение к неортодоксальным духовным традициям и эзотерическим практикам (европейский и восточный мистицизм, шаманизм, сатанические культы, опыты наркотического галюцинирования, йога), причудливое соединение символики различных культур и эпох, попытки воспроизведения в современном контексте выработанных мировой культурой моделей маргинального поведения, “странного” бытия в отчужденном мире (“юродство” европейского средневековья, искусство дзэн, романтизм Нового времени и декаданс — новейшего). Источниками, определившими стиль мышления идеологов К. 1960-х, стали также философские концепции Ницше, Кьеркегора, Фрейд, Маркузе, тексты Кафки, Гессе, Керуака и Кизи. Начиная с индивидуального бунта, осознания нетождественности собственного Я и мира господствующих предписаний, творчества К. воплощается впоследствии в поиске новых форм социализации, способных создать оптимальные условия для реализации естественных прав человека. Выступая против слепой веры в безграничные возможности разума, неспособного разрешить коренные проблемы человеческого бытия, К. принимает в качестве высшей ценности спонтанное чувственно-эмоциональное переживание реальности, непосредственное ощущение гармонии мира, существующее по ту сторону рациональных суждений и логических доводов. Неприятие существующего порядка вещей порождает в контр-культурном сознании ряд поведенческих моделей: 1) собственно “подпольное” существование, в котором страх перед реальностью соединяется со стремлением найти убежище в тайниках собственного подсознания; 2) построение субъективистско-иррациональной картины “лучшей реальности” и агрессивно-волевое вмешательство в естественный ход развития общества с целью приведения его в соответствие со своими собственными утопическими представлениями; 3) конструктивное культуротворчество, связанное с экспериментально-авангардистским поиском мировоззренческих оснований новой эпохи. К. как возможность присутствует в любой социальной системе, заявляя о себе в периоды социальной нестабильности, кризиса официального миропонимания, его неспособности адекватно отразить происходящие культурные процессы. Потеря однозначности в осмыслении окружающей действительности порождает стихийный контркультурный поиск нового языка культуры. Неотъемлемый элемент подобного поиска — демонстративно-провокационная десакрализация привычных для конформистского “банального” созна-

ния стереотипов, разрушение господствующей мифологии. Это создает необходимые предпосылки для формирования нового идеала рациональности и соответствующего ему строя мышления, преодолевающего ограниченность как прежнего “официоза”, так и порожденной им К.

М. Р. Жбанков

КОНТРОЛЬ СОЦИАЛЬНЫЙ — см. СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ.

КОНФИГУРИРОВАНИЕ (лат. *configuratio* — взаимное расположение) — особый логико-методологический прием, мыслительная техника синтетизирования разнопредметных знаний, различных представлений об одном и том же объекте. Принципы К. разрабатывались в Московском методологическом кружке (ММК) в связи с проблематикой полипредметного синтеза знаний. Методологами ММК было обращено внимание на то, что вторая половина 20 в. характеризуется выдвиганием комплексных, междисциплинарных проблем в различных сферах деятельности. Решение этих проблем связано с необходимостью осуществления теоретического синтеза знаний, выработанных в различных научных предметностях. Поэтому в 20 в. выдвигаются и реализуются многочисленные проекты комплексных дисциплин (кибернетика, эргономика, синергетика, менеджмент и др.), кроме того, такими себя осознают и некоторые традиционные дисциплины, например, педагогика. Вместе с тем, отсутствие общих логических и методологических принципов теоретического синтеза знаний, переноса знаний из одной предметной области в другую создает разрыв в социокультурной ситуации, порождает реальные теоретические и практические затруднения в решении социокультурных проблем. Как средство преодоления этого разрыва и возникли принципы К. К. предполагает построение специальной структурной модели-конфигуратора. С помощью него многопредметное знание снимается в едином теоретическом представлении некоторого сложного, системного объекта. Конфигуратор служит идеальным изображением структуры объекта, объясняет и обосновывает существующие знания, показывает, проекциями каких сторон объекта они являются. Впервые конфигурирования, как особый класс моделей, выделил В. А. Лефевр. Пусть имеется несколько различных системных представлений одного объекта, причем элементы, на которые расчленяется целое, принципиально разные в различных системных представлениях. Объект как бы проецируется на несколько экранов. Каждый экран задает собственное членение на элементы, порождая тем самым определенную структуру объекта. Экраны связаны друг с другом так, что исследователь имеет возможность соотносить различные картины, минуя сам объект. Подобное уст-

ройство, синтезирующее различные системные представления, Лефевр и назвал “конфигуратором”. Простой пример конфигурирования — система декартовых координат в геометрии. Соотнесение знаний из различных предметных областей друг с другом не может осуществляться в плоскости самих же знаний, а предполагает их противопоставление объекту. Соотнесение знаний становится возможным только через построение своего рода онтологии, репрезентирующей действительность объекта как такового (несмотря на то, что статус онтологии может быть приписан одному из частных знаний, существенным является само функциональное и интерпретационное различие знания, относимого к объекту, и онтологии, выступающей в функции изображения объекта как такового). В процессе синтеза знаний роль такой вспомогательной “онтологии” выполняет конфигурирование. В целом работа с конфигурированием предполагает два типа мыслительных движений: 1) от существующих знаний и теоретических схем к конфигурированию в целях определения структуры объекта; 2) от конфигурирования к синтезируемому знанию и теоретическим схемам в целях обоснования и интерпретации их проекций, полученных в определенном ракурсе рассмотрения объекта. Осуществление К. требует особой надпредметной организации мышления, которая осознавалась в ММК как специфически методологическая. К. приводит к такому преобразованию теоретических схем и знаний, что их синтез становится возможным. После осуществления синтеза конфигурирование может элиминироваться в структуре теории, но чаще сохраняется в качестве базовой модели и становится основой новой дисциплины. По своим базовым семантическим аспектам и аксиологическому статусу в категориальном аппарате в СМД-методологии понятие “К.” близко понятию “конструкция” в постмодернизме и понятию “диссипативные структуры” в синергетике, выражая значимую для культуры конца 20 в. идею аутокративной самоорганизации (см. *Нелинейный динамик теория, Неодетерминизм*).

А. Ю. Бабайцев

КОНФЛИКТ (лат. *conflictus* — столкновение) — в широком смысле столкновение, противостояние сторон. Философская традиция рассматривает К. как частный случай противоречия, его предельное обострение. В социологии социальный К. — процесс или ситуация, в которой одна сторона находится в состоянии противостояния или открытой борьбы с другой, поскольку ее цели воспринимаются как противоречащие собственным. При этом в поня-

тие социального К. включает широкий спектр разноуровневых явлений от столкновения отдельных личностей до межгосударственных вооруженных К. Источники социальных К. усматривают в социальных, политических или экономических отношениях. Выделяются различные типы социальных К. по характеру взаимодействующих в К. сторон, характеру преследуемых целей и средств, используемых в К. К., развивающиеся между находящимися в непосредственном взаимодействии группами или личностями, а также К. на уровне личностных структур отдельного человека соответственно именуется межгрупповыми, межличностными или внутриличностными и рассматриваются как социально-психологические и психологические. Отдельные специфические виды К. изучаются в различных областях социальных наук. К. также является непосредственным и основным предметом изучения особой социологической дисциплины — конфликтологии.

Н. В. Гришина

КОНФЛИКТОЛОГИЯ — синоним понятия “социология конфликта”, введенного в научный оборот Зиммелем. Объединяет концепции, рассматривающие конфликт в качестве решающего или одного из решающих факторов социального развития. Первоначальное развитие этой идея получила в рамках эволюционных подходов к анализу общественной жизни. В работах Маркса описан антагонистический конфликт как источник изменения и трансформации социальных систем. Важный вклад в развитие идей, связанных с ролью конфликта в социальном развитии, внес Зиммель, подчеркивавший интегрирующие возможности конфликта. С середины 20 в. как реакция на кризис концепций социального согласия оформляется собственно социология конфликта, возникновение и развитие которой связывается прежде всего с творчеством Дарендорфа и Козера. Дарендорф рассматривал конфликт как неизбежное следствие отношений власти, как результат сопротивления существующим в обществе отношениям господства и подчинения. Козер, развивая идеи Зиммеля, акцентировал внимание на возможных позитивных функциях конфликта, служащих целям интеграции социального целого. Выступая с критикой моделей согласия и равновесия, теория конфликта претендовала на глобальный подход в изучении социальных процессов, на роль “новой социологии”. Исходная идея К. — не в устранении конфликтов, а в уменьшении или устранении их разрушительного влияния и в использовании их позитивных возможностей. Развитие идей в этой области не только привлекло внима-

ние к теоретическим исследованиям конфликта, но и стало толчком к развитию практических работ с целью управления конфликтами. Неудачи попыток построения общей теории конфликтов привели к появлению отдельных направлений в изучении и практике работы с конфликтами. В настоящее время “конфликтный подход” не рассматривается как универсальный в социологическом описании, однако конфликтные явления и процессы тем или иным образом необходимо отражаются в социологических концепциях. Кроме того, термин К. используется в настоящее время для обозначения особой междисциплинарной области, объединяющей теоретические, методологические и методические подходы к описанию, изучению и развитию практики работы с конфликтными явлениями разного рода, возникающими в различных областях человеческого взаимодействия. Современная К. акцентирует внимание прежде всего на разнообразных практиках регулирования конфликтов, поиске возможностей их конструктивного разрешения и работает в широком диапазоне от развития разных форм переговорных процессов до использования чисто психологических приемов уменьшения конфронтации.

Н. В. Гришина

КОНФУЦИЙ (Кун-цзы) (551—479 до н. э.) — китайский философ, создатель одной из первых зрелых философских концепций и родоначальник конфуцианства — идейного течения, просуществовавшего более двух тысячелетий. Учение К. было ответом на кризис традиционной идеологии, центральной темой которой были отношения правителя-“вана” и Неба как источника благодати — магической силы “дэ”, благодаря которой “ван” (“Сын Неба”) упорядочивал “Поднебесную” (общество). У К. “дэ” перестает быть прерогативой правителя — каждый человек ответствен за положение дел в Поднебесной и способен на него повлиять; при этом “дэ” в трактовке К. этизируется и означает “достоинство”, “добродетель”. Признавая за Небом роль верховного начала, К. в качестве практически действенного мерила земных дел указывает путь-“дао”, следование которому и обеспечивает накопление человеком “дэ”. В отличие от Лао-цзы, трактовавшего “дао” как вселенский принцип, К. понимает его как человеческое “дао” — истинный принцип человеческих деяний. Эталоном человека, идущего по пути-дао, К. считает “цзюнь-цзы” (“благородного мужа”), описание которого находится в центре внимания философа. К числу основных качеств “цзюнь-цзы” относятся “жэнь” — гуманность, “и” — справедливость, “чжи” — знание и “ли” — ритуал. “Жэнь” означает выстраивание отношений между людьми в обществе в духе солидарности, аналогичной родственной бли-

зости членов семьи. Смысл и заключается в исполнении людьми взаимных обязанностей в соответствии с “чином” каждого — старших и младших, господ и слуг. Утверждение справедливости в Поднебесной предполагает “исправление имен”: правитель должен быть правителем (вести себя как правитель), подданный — поданным и т. п. “Чжи” у К. вовсе не означает праздного многознания, это — знание того, что должно делать и как это сделать. Наконец, принцип “ли” означает следование правилам благопристойности, вносящим в каждое действие человека меру и упорядоченность. Правильное поведение предполагает постоянный самоконтроль и самообуздание, подчинение культурной норме, без которых невозможна устойчивая социальность. Строго следуя правилам “ли”, “благородный муж”, по К., поддерживает “вэнь” — стандарт цивилизованности, созданный совершенными мудрецами-правителями древности. Учение К. проникнуто духом сохранения традиций: “Я подражаю старине, а не сочиняю”. Показательно, что, по преданию, К. редактировал древнейшие канонические тексты в китайской культуре — “Шу цзин” и “Ши цзин”, а также написал комментарии к “И цзин”. Найденное сочетание традиционализма с императивом личной ответственности каждого за состояние дел в Поднебесной в исторической перспективе обнаружило свою исключительную продуктивность. Уже при империи Хань (2 в. до н. э. — 3 в. н. э.) конфуцианство превратилось в государственную идеологию и впоследствии фактически стало основой специфически-китайского образа жизни, во многом сформировав уникальный облик китайской цивилизации.

В. Н. Фурс

КОНЦЕПТ (лат. conceptus — понятие) — содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. Карнап поместил К. между языковыми высказываниями и соответствующими им денотатами. В научном знании определенным образом упорядоченный и иерархизированный минимум К. образует концептуальную схему, а нахождение требуемых К. и установление их связи между собой образует суть концептуализации. К. функционируют внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимания-объяснения. Каждый К. занимает свое четко обозначенное и обоснованное место на том или ином уровне концептуальной схемы. К. одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. К. в рамках одной концептуальной схемы не обязательно должны непосредственно соотноситься между собой (но обязательно в рамках целостности, в которую они входят).

К. редко непосредственно соотносится с соответствующей данной схеме предметной областью. Скорее наоборот, они есть средства, организующие в своей некоторой целостности способы видения (“задания”, конструирования, конституирования) реальности. В этом смысле они обладают определенной онтологической “наполненностью”, что отличает их от конструктов, представляющих собой чисто познавательные инструменты, позволяющие переходить от одного уровня теоретической работы к другому (со сменой языков описания), и в этом своем качестве могущие не иметь никакого онтологического “наполнения”. Через схемы концептуализации и операционализации К. подлежат в науке “развертке” в систему конструктов, обеспечивающих (в идеале) их “выведение” на эмпирический уровень исследования. Собственное же обоснование К. получают в более широких по отношению к ним метауровневых знаковых системах, презентуя их тем самым в рамках конкретной теории. В постклассической методологии науки К. стали рассматриваться не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научного знания (жестче — научной теории), но как системообразующие элементы концепций как особых форм организации дисциплинарного (научного, теологического, философского) знания вообще. В этом контексте в качестве своеобразного “генератора” продуцирования К. стала трактоваться философия. Это представление было радикализировано в постструктуралистской философии, в частности в номадологии Делёза и Гваттари, в которой К. вообще перестает трактоваться как вспомогательный инструмент познания и приобретает статус “начала философии”. Таким образом, философия не столько определяется посредством К., сколько именно состоит “в творчестве К.”, что намечает ее различие с наукой, не имеющей собственных К. и ведающей лишь “перспективами” и “функтивами”, а также с искусством, производящим “перцепты” и “аффекты”. Философия как творчество К. не может редуцироваться ни 1) к созерцанию (так как созерцания производны по отношению к творчеству К.), ни 2) к рефлексии, которая присуща не только философии, ни 3) к коммуникации (так как последняя производит только консенсус, а не К.). Созерцание, рефлексия, коммуникация — суть машины, образующие универсалии в различных дисциплинах. К. характеризуются рядом свойств: (1) Соотнесенность К. Он творится философом и несет его авторскую подпись (аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, кантовское *a priori* и т. д.). К. соотносятся с персонажами и воплощаются в них (Сократ как К.-персонаж для платонизма, ницшеанские Заратустра и Дионис и т. д.). (2) К. тотализирует свои элементы,

но в то же время представляет собой “фрагментную множественность составляющих”, каждая из которых может рассматриваться как самостоятельный К., имеющий свою историю. К., таким образом, обладает эндоконсистенцией — целостной неразличимостью гетерогенных составляющих, и экзоконсистенцией — соотнесенностью с другими К., располагающимися в одном плане с ним в “зонах соседства”. Это требует “наведения мостов”, соотнесения К. друг с другом. (3) Соотнесенность К. с проблемой или пересечением множества проблем, на которые он призван отвечать, и где он в своем становлении, собственно, и соотносится с другими К. (4) Процессуальность. К. есть упорядочение, распределение (но не иерархическое) его составляющих “по зонам соседства”, в которых они становятся неразличимыми. К. — “абсолютная поверхность или объем”, где его составляющие выступают как “интенсивные ординаты”, а сам К. “пробегает” эти составляющие “с бесконечной скоростью” в “недистантном порядке”. К., таким образом, — это точка пересечения (“совпадения”, “скопления”, “сгущения”) своих составляющих. Он не редуцируется к ним, но постоянно, без дистанции, соприсутствует в своих составляющих и снова и снова их пробегает. (5) К. нетелесен и недискурсивен, хотя он и осуществляется в телах, он не тождествен им. К. есть чистое сингулярное и автореферентное Событие (“а не сущность или вещь”), которое не имеет пространственно-временных координат, но только свои “интенсивные ординаты” — составляющие как свои единственно возможные объекты. К., “будучи творим, одновременно полагает себя и свой объект”, но не выстраивает по отношению к нему (в отличие от науки) ряда пропозиций. К. располагаются в “дофилософском” “плане имманенции”, который представляет собой некий “образ мысли” (мысль мысли, мысль о мысли), “горизонт событий”, “резервуар” для К., некую “пустыню”, по которой кочуют “племена-К.”. План имманенции изначально ризоморфен, вмещает в себя все, он есть некая Всецелостность. Движения К. в плане имманенции образуют его “переменную кривизну” и складки. В то время как план имманенции “воссоздает хаос” и его элементы суть “диаграмматические” черты этого хаоса, его абсолютные “направления” и “интуиции”, составляющие К. суть интенсивные черты хаоса и его измерения. В этом смысле задача философии, которую она решает посредством К., — “придать (хаосу) консистенцию, ничего не потеряв из (его) бесконечности”. План имманенции “окружают иллюзии”: 1) “иллюзия трансцендентности”, когда в имманентности находится место для трансцендентности (К. в этом случае становятся Фигурами); 2) “иллюзия универсалий”, когда имманентность становится имма-

нентной чему-либо: “Объекту созерцания”, “Субъекту рефлексии” или “Другому как субъекту коммуникации” (тогда К. смешивается с планом и редуцируются к универсалиям, которые на самом деле ничего не объясняют, но сами нуждаются в объяснении; 3) “иллюзия вечности”, когда “забывают, что К. должны быть сотворены”; 4) “иллюзия дискурсивности”, когда смешивают К. с пропозициями и, как следствие, философию и науку, ставящую своей целью ограничение хаоса, его определение. Таким образом, К. располагается в плане имманенции и понимается как “неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью”. (См. также Концепция, Концептуализация, Конструкт, Номадология.)

В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ — процедура введения онтологических представлений в накопленный массив эмпирических данных, обеспечивающая теоретическую организацию материала и схематизацию связи понятий, отображающих возможные тенденции изменения референтного поля объектов, что позволяет продуцировать гипотезы об их природе и характере взаимосвязей; способ организации мыслительной работы, позволяющей двигаться от первичных теоретических концептов ко все более абстрактным конструктам, развертывая всю структуру научной теории, с одной стороны, и вписывать научную теорию в более широкие дисциплинарные контексты, — с другой. В первом случае можно говорить о первичном концептуальном объяснении, вводящем в работу с имеющимися данными интерпретационный (распознающий) фактор, отсутствующий в простых первичных эмпирических генерализациях, закрепленный в специально изобретенном понятии — концепте (типа: “сплоченность”, “фрустрация”, “конфликт” и т. д.), разворачивающем возможную (ранее по поводу концепта разработанную) объяснительную стратегию. Во втором случае речь идет о выработке концептуальной схемы (модели, знаковой системы) изучаемой области, отражающей лишь самые существенные ее стороны (минимально необходимый набор исходных концептов-конструктов, позволяющий задавать картину научной реальности). В этом отношении она соотносима с интерпретационной схемой, обеспечивающей движение от концептуальной схемы к эмпирическому базису (введение фактора первичного концептуального объяснения), и обратное движение от уровня данных к их К. в определенной модели. К. как движение в направлении абстрактного соотносится с операци-

онализацией как движением к конкретному. К. позволяет: двигаясь ко все более объемлющему объясняемым областям фактору ("ослабленный" и "сциентизированный" вариант ее понимания); вписывать одно знание в другое, более общее, а в конечном итоге — и в культуру. Концептуальная схема задает теоретическое понимание целостности объекта, поддерживает системные представления о нем в исследовательских процедурах, удерживает смысловое единство внутри научно-исследовательского сообщества. Проблема — идентификация или (и) дискредитация сложившейся системы представлений происходит не только под воздействием новых данных, им противоречащих (что ведет скорее к уточнениям концептуальной схемы), но, главным образом, через разрушение задаваемых концептуальной схемой предметностей (а, следовательно, и ее самой). В концептуальных допущениях выявляются неясности, допущения и противоречия, требующие построения нового предмета и онтологизирующей его новой концептуальной схемы (в этом смысле нахождение предмета изучения и исследования есть видение объекта в свете концептуальных предпосылок, вытекающих из накопленного знания, или обнаруженного незнания). Цель К. — обозначить универсум возможных на данный момент способов работы на теоретическом уровне (в том числе обеспечение внутренней связности используемых концептов и конструктов), предложить "оптику", т. е. видение предметных полей работы в исследовательском режиме, а также задать представление об уровне организации знания. Сама концептуальная схема имеет, как правило, многоуровневый характер, внутри нее складывается сложная сеть взаимоотношений концептов, не обязательно непосредственно связанных между собой. Таким образом, концептуальную схему можно определить как определенную совокупность гипотез и предположений (допущений) о природе исследуемых объектов, основанную на имеющихся теоретических выводах и заключениях, схватывающую тенденции и зависимости (законы) между отдельными компонентами исследуемой области соответствующую сложившейся системе понятий и позволяющую выходить (через интерпретационную схему) на уровень эмпирической работы с заданными предметами (установление внешних связей понятий). Большинство стандартных теоретических проблем формируется и так или иначе разрешается преимущественно на уровне концептуальных схем (с подключением схем интерпретационных), служащих универсальным средством теоретического описания (изложения). В рамках структуры научной теории концеп-

туальная схема переформулируется как фундаментальная (или частная) теоретическая схема. Хорошая теоретическая (концептуальная в целом) схема должна иметь минимум исходных концептов и утверждений и продуцировать из себя максимально много следствий. Как предельно широкую концептуальную схему в принципе можно трактовать и научную картину мира.

В. Л. Абушенко

КОНЦЕПТУАЛИЗМ (лат. *conceptus* — понятие) — умеренное направление средневековой традиции номинализма, занимающее в вопросе об универсалиях позицию трактовки последних в качестве содержащихся в человеческом сознании имен (*nomina*) соответствующих объектов, однако предусматривающее при этом наличие реально существующих общих признаков единичных предметов в качестве основания для объединения их в класс, фиксируемый в общем понятии (*conceptus*). Фундирующие К. идеи впервые были высказаны еще в рамках стоицизма; в качестве особого направления философской мысли К. конституируется в контексте такой ветви средневековой философии, как схоластика: основоположник — Петр Абеляр; наиболее последовательный представитель — Иоанн Солсберийский. К. Абеляра оформляется под воздействием взглядов двух его учителей — Росцелина и Гийома из Шампо, т. е. наиболее радикальных выразителей позиций номинализма и — соответственно — реализма. Преодолевая крайности последних, Петр Абеляр полагает невозможным считать универсалии ни субстанциальными сущностями вещей (ибо в этом случае необходимо было бы выводить альтернативные акциденции из единой субстанции: например, телесности и духовности из сущности человека), ни только звучанием голоса, *flatus vocis* (ибо даже имена представляют собой не просто звук, *vox*, но семантически наполненное слово — *sermo*). Таким образом, универсалии не воплощены в вещь субстанциально, но в последней присутствуют признаки, выражающие не только истинную сущность вещи, но и частные ее проявления, — именно эти признаки позволяют отнестись вещь к тому или иному множеству, выражаемому универсалией как именем. По Петру Абеляру, универсалия как общее понятие есть результат деятельности человеческого ума, обобщающего реальные свойства (признаки) вещей, характеризующих одним и тем же "состоянием" (*status*), и при анализе процесса возникновения универсалий Петр Абеляр делает акцент на чувственном опыте, не выделяя его, однако, из общесинкретической познавательной процедуры в качестве самостоятельного этапа или — тем более — акта: непосредственно в сенсорном процессе ум отвлекается от сугубо инди-

видуальных и неповторяемых свойств объекта, адсорбируя интегральные признаки, позволяющие объединять вещи в тот или иной *status*. Иначе говоря, универсалии оформляются в чувственном опыте посредством абстрагирования. В отличие от Петра Абеляра, Иоанн Солсберийский, чьи взгляды оформились во многом под воздействием Цицерона и античного скептицизма, проанализировав все представленные в схолистике варианты решения проблемы универсалий, высказывает мнение о ней как об основополагающей для философии, а потому не имеющей финального решения. Полагая модель ее наиболее приемлемым вариантом ее интерпретации, Иоанн Солсберийский придерживался именно ее, не считая, однако, вопрос закрытым и допуская возможность плюрализма иных его решений. Предполагая наличие трех источников достоверного знания (чувства, разум и вера), он дифференцирует в рамках К. предложенный Петром Абеляром когнитивный синкретизм, фиксируя не только специфические познавательные функции как чувственно-опытного, так и рационально-логического ("диалектического") познания, но и необходимую взаимодополнительность эмпирических и рационально-теоретических источников знания: "если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится бессильной и бесплодной. Ибо если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне". Этот значимый для разворачивания гносеологической проблематики импульс дифференциации сохраняется и в философии Нового времени. К. не только был развит новоевропейской философией (Локк, Гельвеций, Кондильяк), но и послужил также основой становления гносеологической программы синтеза уже концептуально конституировавшихся эмпиризма и рационализма, предусматривающей сенсорный способ получения исходных данных опыта и их последующую комбинаторику и обобщение рациональным путем. Таким образом, универсалии являются в контексте данной парадигмы результатом деятельности "разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами" (Локк). В этой проекции К. может быть оценен не только как умеренный вариант номинализма, но и как парадигмальная установка, объективно задающая перспективу снятия альтернативы реализм — номинализм, задавая более конструктивный синтетический метод решения проблемы общих понятий. (См. также Универсалии, Номинализм.)

М. А. Можейко

КОНЦЕПЦИЯ (лат. *conceptio* — понимание, единый замысел, ведущая мысль) — система взглядов, выражающая определенный способ видения (“точку зрения”), понимания, трактовки каких-либо предметов, явлений, процессов и презентующая ведущую идею или (и) конструктивный принцип, реализующие определенный замысел в той или иной теоретической или практической деятельности. К. — базовый способ оформления, организации и развертывания дисциплинарного знания, объединяющий в этом отношении науку, теологию и философию как основные дисциплины, сложившиеся в европейской культурной традиции. Концептуальный аспект теоретического знания выражает прежде всего парадигмальное “сечение” последнего, задает его топику и риторику, т. е. определяет релевантные области применения и способы выражения конституируемых на основе развертывания “порождающей” идеи систем понятий (базовых концептов). К. исходит из установок на фиксацию предельных для какой-либо области (“фрагмента” действительности) значений и реализацию максимально широкого “мировидения” (на основе “отнесения” к ценностному основанию познания). Она имеет, как правило, ярко выраженное личностное начало, означена фигурой основателя (или основателей, которые не обязательно являются реальными историческими персонажами, так как в качестве таковых могут выступать мифические персонажи и культурные герои, трансцендентное божественное начало и т. д.), единственно знающего (знающих) исходный замысел. К. вводит в дисциплинарные дискурсы преимущественно эксплицируемые в них онтологические, гносеологические, методологические и (особенно) эпистемологические допущения (способ дисциплинарного видения и доступные внутри него горизонты познания), без которых невозможна последующая более детальная проработка (“раскрукка”) презентуемой идеи. Кроме того, она “онтологизирует” и “маскирует” внутри исходной (базисной) теоретической структуры компоненты личностного знания, нерационализируемые, но необходимые внутри нее представления, “стыкуя” между собой различные по языковому оформлению и генезису (происхождению) компоненты, вводя с этой целью ряд дисциплинарных метафор. Таким образом, К. прежде всего вводит в теоретические дискурсы дисциплинарных исходные принципы и предпосылки (“абсолютные предпосылки”, согласно Коллингвуду), определяющие базисные понятия-концепты и схемы рассуждений, формируя “фундаментальные вопросы” (“идеи”), в соотношении с которыми получают свое значение и обоснование выстраиваемые внутри этих дискурсов специальные утверждения. Коллингвуд считал, что изменение концептуаль-

ных оснований (изменение интеллектуальной традиции у Тулмина) — наиболее радикальное из всех, которые может испытывать человек, так как оно ведет к отказу от обоснованных ранее убеждений и стандартов мышления и действия, к смене исходных концептов-понятий, обеспечивающих целостное восприятие мира. К., являясь формой выражения дисциплинарности, по-разному специфицируются в философии, теологии и науке. Наиболее адекватной собственно концептуальной форме является философия, которую можно трактовать как дисциплинарность по порождению и обоснованию К. (в которых культура (само) описывает себя), “производству” базовых концептов культуры, определяя “концептуальные возможности” последней. Дисциплинарная концептуальность философии принципиально разомкнута в гиперпространство. В этом отношении теология принципиально “замыкает” свои горизонты через механизмы догматизации, соответственно — свои догматы. Сам термин “К.” заменяется здесь, как правило, близким ему термином “доктрина” (лат. *docere* — учить, *doctrina* — учение, например, доктрина грехопадения), но несущим подчеркнутую христианские коннотации и подчеркивающим элемент разъяснения сути верования: в частности, новообращенным, когда она может приобретать форму катехизиса — поучения, аналог которому можно найти в большинстве развитых верований, например, “тора” (“указание”, “наставление”) в иудаизме. Тем самым, будучи содержательно релевантной К., доктрина в смысловом отношении делает акцент на “непределности”, “конечности” оснований-предпосылок, не подлежащих релятивизации (что периодически происходит в философских К.). В свою очередь, акцент “научения” имплицитно присутствует и в понятии К. как таковой. Этот ее аспект эксплицируется, когда понятие доктрины переносит за рамки теологии и религии, в частности в область идеологических и политологических дискурсов (например, коммунистическая доктрина), чтобы специально подчеркнуть элемент “догматики” в К. (отсюда производные понятия — “доктринер”, “доктринерство”). В классических дисциплинарных дискурсах была сильна тенденция к отождествлению понятия “К.” с понятием “теория”. Иногда им обозначали “неполную”, “нестрогую” и т. д. теорию именно для того, чтобы подчеркнуть ее “неполноту”, “нестрогость” и т. д. В неклассической науке понятие К. стали, как правило, редуцировать к фундаментальной теоретической (концептуальной) схеме (включающей в себя исходные принципы, универсальные для данной теории законы, основные смыслообразующие категории и понятия), или (и) к идеализированной (концептуальной) схеме (модели, объекту) описы-

ваемой области (вводящей, как правило, структурно-организационный срез предметного поля, на которое проецируются интерпретации всех утверждений теории). Таким образом, К. редуцируется к предварительной теоретической организации “материала” внутри научной теории, которая в своей полной “развертке” выступает как ее реализация (в том числе “переводящая” исходные базовые концепты в конструкты). Однако в науке К. способна быть и самостоятельной формой организации знания, особенно в социогуманитарном знании (например, диспозиционная концепция личности или концепция социального обмена в социологии), “замещающей” собой теорию. Акцент на концептуальности в научном знании имплицитно актуализировал социокультурную и ценностно-нормативную составляющую в нем, смещал фокус с “когнитивного”, “логического”, “внутрисистемного” в теории на “праксеологическое”, “семантическое”, на ее “открытие” вовне, что актуализировало проблематику социокультурной исторической обусловленности научного знания в целом. Эксплицитно это было осознано в постклассической методологии науки и в социологии знания (К. и (или) концепты: “личностное знание” и “научное сообщество” Полани, “тематический анализ науки” Холтона, “исследовательская программа” Лакатоса, “сильная программа” Д. Блума, “парадигма” и “дисциплинарная матрица” Куна, “междисциплинарное единство” А. Койре, “дисциплинарный анализ” и “интеллектуальная экология” Тулмина и др.). В целом постклассическая методология сильно поколебала и представления о теории как высшей форме организации и структурирования научного знания, и представления о возможности преодоления его “гипотетической природы”, реабилитировав тем самым и К. как самостоятельную форму знания. В методологии социогуманитарного знания наблюдались даже попытки обоснования принципиально концептуальной природы последнего. Под влиянием постструктуралистских и постмодернистских дискурсов (особенно концепта “ризомы”) в последнее время сложилась традиция употребления вместо термина “теория” термина “паттерн”, близкого по содержательным и смысловым характеристикам к понятию К. (англ. *pattern* от лат. *patronus* — модель, образец для подражания, шаблон, стиль, узор, выкройка) и трактуемого как коннотативного к концептам “прозрение”, “базовая интуиция”, “умозрительное видение”, что в любом случае подчеркивает два аспекта: 1) “ментальность” “схватывания” и 2) его “целостность”. В этом отношении понятие паттерна восходит еще к методологическим анализам Коллингвуда (развитым

затем с иных оснований в постпозитивизме), обосновывавшего невозможность полностью рационалистически построенного перехода от одних “абсолютных предпосылок” (видений) к другим, что требовало бы введения представления о “суперабсолютной предпосылке”. В этом же ключе применительно к паттернам говорят о том, что: 1) паттерн можно конструктивно критиковать только из другого паттерна, в чем большое значение имеет борьба научных сообществ за доминирование; 2) паттерн не столько обосновывают, сколько “накладывают” на “материал”, на “предметное поле”; 3) паттерн скорее даже не “выбирают” по каким-либо рационализируемым основаниям, а “предпочитают”; 4) паттерн “провоцирует” замену дискурса “истины” на дискурс “аутентичности”, легитимируя себя через ритуализацию и канонизацию базовых исходных культурных ценностей, а тем самым “выводя себя” за сферу действия принципа фальсификации (в силу “несоизмеримости” паттернов). Паттерны, “гнездясь в сознании”, в культуре, обеспечивают устойчивость, повторяемость, фиксируемость “естественной конфигурации” (проступающей за слоем феноменального) и “семантизации” (различения смысловых единиц), обеспечивающих видение мира. Тем самым в постмодернистской перспективе снимаются перегородки между различными дисциплинарно-концептуальными дискурсами, более того, между практиками (дисциплинами) тела и знания. В этом отношении интересен и феномен возникшего еще в авангардистских практиках концептуального искусства, перенесшего в область художественного творчества изначально чуждую искусству форму концептуальности и снявшего его оппозиционность “телу” и “жизненным практикам” (боди-арт, перформанс). В концептуальном искусстве художественное произведение (текст) стало пониматься как способ демонстрации понятий-концептов, употребляемых в дисциплинарных познавательных практиках. (См. также Дисциплинарность, Концепт, Концептуализация.)

В. Л. Абушенко

КОПЕРНИК (Copernik, Copernicus) Николай (1473—1543) — польский мыслитель эпохи Возрождения, основатель научной астрономии, обосновавший гелиоцентрическую систему мира. Избранный каноником Вармийской коллегии священников, К. много лет не исполнял церковных обязанностей, повышая образование (философия, право, медицина, астрономия) в университетах Кракова, Болоньи, Падуи (К. слушал лекции Помпонацци) и Феррары. Оборудовав во Фромборке (Фрауэнбурге) обсерваторию, прожил в ней почти

30 лет. В результате попыток усовершенствовать канонизированную церковью геоцентрическую модель мира Птолемея, изложенную в “Альмагесте”, К. не только вновь открыл давно и прочно забытую древнюю идею гелиоцентризма (Аристарх Самосский, 3 в. до н. э.), но и убедительно обосновал ее как научную систему. Вопреки Птолемею (начав опровергать его уже в ранней работе “Очерк нового механизма мира”, 1505—1507), К. писал: “В середине всех этих орбит находится Солнце; ибо может ли прекрасный этот светоч быть помещен в столь великолепной хранилище в другом, лучшем месте, откуда он мог бы все освещать собой”. К. первым установил, что Луна вращается вокруг Земли и является спутником последней. Эта система взглядов, согласно К., способна “с достаточной верностью объяснить ход мировой машины, созданной лучшим и любящим порядок Зодчим”. Оценивая в духе времени собственную астрономическую концепцию как философскую по статусу, К. не скрывал, что именно рассуждения античных пифагорейцев, Лукреция Кара, Вергилия, а также “физиологов” (согласно К., мыслители от Анаксимандра до Демокрита) способствовали вызреванию его идей. Понимая, что его открытие противоречит учению церкви, К. решил опубликовать свой главный труд “О обращении небесных сфер” только накануне смерти (1543). Пытаясь обезвредить теорию К., помимо воли и желания автора, редактор его труда лютеранский теолог А. Оссиандер в предисловии определил ее как совершенно нереальную, хотя и “удивительную” гипотезу. Когда же теория К. была подтверждена Бруно и Галилеем, церковь открыто выступила против нее. Папа Павел V в 1615 объявил учение К. еретическим, а через год его труд был внесен в “Индекс запрещенных книг” и числился под запретом до 1828.

А. А. Круглов

КОПИЕВИЧ (Копиевский) Илья Федорович (ок. 1651—1714) — белорусско-русский издатель учебных книг, писатель, мыслитель. Подростком во время войны похищен и увезен в Россию. По возвращении учился в Слуцкой кальвинистской школе, стал в ней преподавателем. Уехал из-за преследований иезуитов в Голландию, где занимался изданием учебников. Переписывался с Лейбницем, который предлагал К. сотрудничество в его научно-издательских, просветительских программах. В Амстердаме познакомился с Петром I, служил в Русском посольстве переводчиком. В 1699—1706 К. подготовил, перевел и издал около 20 книг просветительского характера. Позже несколько лет служил в Посольском приказе переводчиком. К. высоко ставит значение обучения для общества, а в изданных им учебных книгах “Руководение

в грамматику...”, “Притчи Эсоповы...”, “Краткое собрание Льва Миротворца...” и др. проявляется его раннепросветительская ориентация, абсолютизирующая науку и грамоту. Кроме того, он автор не сохранившихся “Риторики” и “Поэтики”. В Амстердаме издал также книгу “Сентенции от различных авторов союкупные”, в которой анализировал взгляды античных авторов.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

КОРТАСАР (Cortazar) Хулио (1914—1984) — аргентинский писатель, поэт, драматург и публицист. Преподавал литературу в университете Мендосы, работал переводчиком, участвовал в антиперонистском движении. С приходом генерала Перона к власти был уволен из университета и с 1951 лишен аргентинского гражданства. Вплоть до 1983 находился в вынужденной эмиграции во Франции. Основные произведения: “Присутствие” (1938, сборник), “Короли” (1949, драматическая поэма), “Бестиарий” (1951, сборник), “Конец игры” (1956, сборник), “Секретное оружие” (1959, сборник), “Выигрыши” (1960, роман), “Жизнь хронопов и фамов” (1962, сборник), “Игра в классики” (1963, роман), “Все огни — огонь” (1966, сборник), “62. Модель для сборки” (1968, роман), “Вокруг дня на 80 мирах” (1968, сборник), “Последний раунд” (1969, сборник), “Памеос и меопас” (1971, сборник), “Книга Мануэля” (1973, роман), “Восьмигранник” (1974, сборник), “Тот, кто здесь бродит” (1977, сборник), “Некто Лукас” (1979, сборник), “Мы так любим Гленду” (1980, сборник), “Вне времени” (1982, сборник), “Только сумерки” (1984, сборник), “Экзамен” (1950; 1986 — издан, роман). Первый рассказ К. “Захваченный дом” был напечатан в “Anales de Buenos Aires” (1946) Борхесом, которого сам К. считал своим учителем. Основная тема интеллектуально-литературной деятельности К. — возможности переплетения и сочетания в жизни фантастического и реального: если позиция Борхеса, как правило, социально индифферентна, и темы его творчества разворачиваются по линии “текст — текст”, то для К., личностно включенного в социально-политическую практику, наибольший интерес представляет то, каким образом фантастическое вплетается в текстуру повседневной жизни и тем самым взрывает (карнавализует) ее. Фантастическое носит у К. различные имена (по мысли К., “порой полезно давать много наименований неопределенному явлению, во всяком случае, оно при этом не замыкается в одном понятии и не застывает”). Это Вымысел, Воображение, Игра, Другое, Смех, Литература и т. д. — все то, что стоит по ту сторону заданной и логически выверенной реальности. Относя свое творчество к “жанру фантастики... за неимением другого названия”, К. переворачивает оппо-

зицию между вымыслом и реальностью и тем самым сближает литературу и жизнь. Фантастическое у К. принадлежит реальности, ибо "...действительность часто содержится в себе элементы, которые может заметить и опознать только воображение". В конечном итоге Фантастическое в плане выражения являет собой, по К., другие, возможные миры, подлинную реальность, "окончательную правду жизни", а в плане производства и экономики — это креативная практика, линия ускользания от рационализированной и стандартизированной цивилизации "Большой Привычки". Таким образом, критика К. "массового общества" совпадала с критикой буржуазной калькулируемой рациональности. Разум понимается К. как ошибка "в самом начале начал", как ловушка, поскольку он, по мнению К., скорее оправдывает реальность, нежели дает ключи к пониманию ее развития: "...разум служит нам, лишь когда мы препарирем действительность, находящуюся в состоянии покоя... но никогда не помогает выпутаться из внезапно разразившегося кризиса". По К., необходимо отказаться от империализма рассудка, покоящегося на бинарном мышлении и псевдодиалектической дихотомии, и перейти на мышление по аналогии, поэтизировать мир. Как подчеркивал К., "...между Инь и Янь — сколько онов? Между "да" и "нет" — сколько "может быть"? Все это литература, другими словами, беллетристика. Но что нам проку от правды — истины, которая служит успокоению честного собственника? Наша возможная правда должна быть выдумкой, другими словами, литературой, беллетристической, эссеистикой, романистикой, эквилибристикой — всеми истиками на свете. Ценности — истики, святость — истика, общество — истика, любовь — самая что ни на есть истика, красота — истика из истик." Смысл поэтизации действительности заключается, по К., в том, чтобы любую вещь, любое явление этого мира сделать "истикой". Тем самым К. предлагает парадоксальный вариант "бунта против абсурда" — абсурда, заключающегося "в подозрительной нехватке исключений из правил". Пути поэтизации действительности, по К., разнообразны. Фантастическое утверждает себя через вторжение ирреального: излюбленные сюжеты К. — Превращение ("Время от времени меня рвет крольчонком. Нельзя же по этой причине отказываться от жизни у кого-то в доме, и мучиться стыдом, и обречь себя на затворничество и постоянное молчание."), а также Воплощение Вымысла, когда мир подстраивается под историю, про него рассказанную (например, новелла "Непрерывность парков" — аллюзия на "Сад расходящихся тропок" Борхеса). Поэтизация мира может, с точки зрения К., исходить также и от самого челове-

ка — например, "хронопа", живущего вне логики традиции, по своим правилам и в своем времени: "Маленький хроноп искал ключ от двери на тумбочке, тумбочку — в спальне, спальню — в доме, дом — на улице. Тут-то хроноп и зашел в тупик: какая улица, если нет ключа от двери на улице!" Данный тип юмора основан на "патафизике", т. е. шутовской "науке" о превнесении хаоса в порядок, изобретенной А. Жарри. Патафизика, объединяющая в себе игру и смех, принимает вид как безобидной шутки, так и радикальной провокации и эпатажа культуры ("Книга Мануэля"). Литература, согласно К., — тоже вымысел, но не репрезентация реальности, а ее часть; и именно поэтому, считает К., нельзя писать по-старому, необходимо уйти "прочь от традиционного повествования, к поэтическому образу событий". Следовательно, литература сама должна разрабатывать свою возможность, что означает ее постоянную проблематизацию — "литература может быть литературой, только разрушая саму себя". Цель этой проблематизации — "возвратить языку его права", очистить слова от прежних протитуированных употреблений, "заново прожить его, заново вдохнуть в него душу", "не молчать, но играть с языком, убивая в нем фальшь". Итогом деконструкции литературы является, по мнению К., "своего рода роман, где без внимания оставался логический ряд повествования", "роман, полностью антироманный, вызывающий недоверие и возмущение, а наиболее пронизательным, возможно, открывающий новые пути". К. сознательно самоустраивается как автор и насыщает текст многочисленными скрытыми и явными цитациями, аллюзиями, реминисценциями, в результате чего повествование утрачивает линейность разветвления и не подчиняется какой-либо структурной схеме. Таким образом, текст, фрагментированный и максимально полифоничный, представляет собой "модель для сборки". Такая литература призвана, по К., "разрушить мыслительные навыки читателя", а именно, читателя-самки, "желающего не проблем, а готовых решений"; и сотворить своего — читателя-сообщника, соавтора текста. Однако литература, в понимании К., не должна сводиться к формальным приемам, письмо "не всегда только вымысел или копирование", писатель должен "сохранить контакт с тем, что он намеревается выразить". Литература по К. — это "преследование" подлинной реальности — "другого неба", "другого времени" — того, что скрывается за словами. Литература — это мост в другой мир, в "Yonder" ("вон там"), который есть "не что-то грядущее, некая цель, последняя ступень, конец эволюции. Нет, это то, что уже здесь, в нас. Оно уже ощущается, достаточно набраться мужества и протянуть руку в тем-

ноту". Это "некая фигура, которую надо прочесть", неразгаданная тайна или истина, которая застает врасплох. Yonder — это не конкретные события жизни, напротив "жизнь как комментарий к чему-то другому, до чего мы не добираемся: оно совсем рядом, только сделать прыжок, но мы не прыгаем". В этом отношении К. во многом предвосхищает в своем литературном творчестве основополагающие презумпции философии постмодернизма.

Н. Л. Кацук

КОРШ (Korsch) Карл (1886—1961) — немецкий философ неомарксистской ориентации. За неортодоксальность взглядов К. были осужден Третьим Коммунистическим Интернационалом и изгнан из рядов германской коммунистической партии (1925). Эмигрировал в США (1936). Основные сочинения: "Марксизм и философия" (1923), "Карл Маркс" (1938) и др. Свою творческую деятельность К. посвятил систематическому опровержению несущих теоретических конструкций марксизма, идеологических постулатов ленинизма и догматических символов веры того духовного образования 1930-х, которое самообозначилось как "марксизм-ленинизм". "Новая наука" Маркса, по мнению К., содержала определенные результаты "сугубо эмпирических исследований", посвященных развенчанию современного ему общества в контексте экономического анализа последнего. Марксовый материализм, по К., правомерно понимать не как оригинальную метафизику, а, скорее, как одну из версий обоснования человеческого поведения наличным научным материалом. К. была осуществлена многомерная имманентная критика методологии Маркса. Согласно К., марксизм поволительно описывать в рамках ряда атрибутивных ему методологических принципов: принципа "жесткой спецификации" (категориально-понятийный комплекс марксовской политэкономии может быть без существенных концептуальных деформаций апплицирован лишь к весьма узким временным интервалам существования буржуазного строя); принципа релятивности (вся совокупность условий человеческого существования, социальных отношений и природной среды трактуется Марксом не только как изменчивые, но и как объект изменений); принцип критицизма (рефлексия над объектом в марксовом духе ориентирована главным образом на его революционное переустройство). Диалектику К. предлагал понимать не как школярскую дисциплину, философия и ее идейный шлейф — идеологическая надстройка, согласно К., — не некая фикция. Применение этого оружия с учетом конкретной ситуации, в целях раз-

решения антагонизма между трудом и капиталом — может являть собой эффективную и грозную общественно-историческую силу. Изыски Ленина в области диалектики, логики и теории познания, результировавшиеся в теории отражения, К. (на основе скрупулезного знакомства как с текстами анализируемых работ, так и с их реальным профессиональным и мировоззренческим статусом в историко-философской традиции) обозначил как “примитивное, до-трансцендентальное и додиалектическое представление об отношении бытия и сознания”. Миф же о возможности какой-либо рациональной оптимизации пролетарского сознания и общественной практики революционистского толка посредством “привнесения извне” более зрелых миропредставлений К. оценил как абсурдный, показав и доказав его несоответствие и конкретным механизмам формирования классового сознания, и реальным историческим процессам. “Диктатура пролетариата”, по мнению К., и не могла стать чем-либо иным кроме как “диктатурой верхушки партии над самим пролетариатом”.

А. А. Грицанов

КОСМИЗМ (греч. *kosmos* — организованный мир, *kosma* — украшение) — философское мировоззрение, в основе которого располагается знание о Космосе и представление о человеке как “гражданине Мира” (киники, стоики, Кант, Мамардашвили), а также о микрокосмосе, подобном Макрокосмосу. В философии понятие К. связано с учением древних греков о мире как структурно-организованном и упорядоченном целом. Пифагор предложил понимание космоса как Универсума; Гераклит разработывал учение о Космосе как “Миристое”. У Платона Космос — упорядоченная часть Вселенной, противоположная Хаосу. Гностицизм, возникший на основе иудео-христианской идеи грехопадения, описывал Космос как творение злого демурга, природу как “ущербную”, а задачу человека видел в высвобождении духа из материи. Геродот ввел понятие Космоса для обозначения государственного политического строя как системы, устроенной по космическим законам. В средневековье Коперник и Бруно дополняют теорию Космоса учением о множественности обитаемых миров. В религиозных системах К. является неотъемлемой частью теологии. Для эзотерических учений (каббала, теософия) К. связан с астрологическими знаниями о Вселенной и человеке, который телесно и духовно отражает в себе звездное небо. В науке учение о К. основано на теориях о рождении и эволюции Вселенной: концепции Канта — Лапласа (18 в.) об образовании солнечной системы конденса-

ей пылеобразных масс; теории расширяющейся Вселенной А. Фридмана, разлетающихся галактик Э. Хаббла (20 в.), теории относительности А. Эйнштейна и др. Исторически научная мысль о Космосе связана с борьбой сторонников гелио- и геоцентрической систем. В настоящее время научные представления о Космосе опираются на теорию Большого взрыва.

В. В. Лобач

КОСМИЗМ РУССКИЙ — особый духовно-теоретический феномен, возникший в России в конце 19 — начале 20 вв. Будучи целостным социокультурным явлением, К. ориентирован на синтетическое видение реальности, восприятие человека в качестве органичной части космического единства, способного реализовать свою активную природу в деле творческого изменения мироздания. В русском К. традиционно принято выделять несколько направлений: религиозно-философское, методологическо-философское и поэтически-художественное. Однако в качестве концептуальной системы К. конституируется именно в философской традиции. Это предполагает определение двух основных измерений в русском К.: религиозно-философского (Федоров, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Флоренский и др.) и методологическо-философского (Вернадский, Холодный, Чижевский, Умов, Циолковский и др.). Если первое видит в человеке замысел Божий, состоящий в необходимости активного участия человечества в божественном творении (обожения природы), то второе рассматривает преобразующую деятельность человечества как космическую (в первую очередь, планетарную) силу, играющую значительную роль в преобразовании мироздания. Идеи, качественно характеризующие как религиозно-философскую, так и методологическо-философскую традиции русского К., оказываются во многом схожи, что позволяет выделить семантический инвариант идей, развиваемых в рамках единой философской системы русского К.: идея всеединства (наиболее развитая в учении В. Соловьева, а также в концепции Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, предусматривающая глобальное единство живого и косного вещества, т. е. биотических и абиотических компонентов природы); идея незавершенности развития мира и человека, их негармонического состояния (что объяснялось как возможность, оставленная природой или Творцом для дальнейшего совершенствования); трактовка человечества как органичной части космоса, идея единства микро- и макрокосма: признание активности как необходимого атрибута человеческой природы (соответственно, восприятие человека в качестве космоурга, художника мира, творца, человека творящего, исследующего); идея преображения мира как смысл человеческой

жизни (что подразумевало одухотворение природы — В. Соловьев; обожение материи — Федоров, Бердяев; очеловечивание посредством человеческой деятельности — С. Булгаков — т. е. восприятие мира не как данности, а как должнствующего быть); идея достижения духовного самосознания; вечность жизни (существование богочеловечества); переосмысление единства очеловеченной природы и ноосферы как Царства Божьего. Переосмысление в русском К. идеи Апокалипсиса (завершение эволюции природы как достижение последней совершенства, “обожение” ее) ставит перед человеком задачу “очеловечивания, оживления и одухотворения” природы (Бердяев), это предполагает, прежде всего, достижение человеком совершенства своей собственной природы (идеал “богочеловечества” у В. Соловьева). Человек в философском К. наделяется особым статусом, приобретает особые полномочия, в связи с чем в данной традиции определение человека как *homo sapiens* уже не является достаточным. А. Умов предлагает термин *homo sapiens explorans* — человек разумный исследующий, В. Муравьев — *homo creator* или человек творящий. Вернадский — *homo faber* — человек умелый. В рамках К. человек выступает как “устроитель и организатор Вселенной” (В. Соловьев), перед ним, по словам Вернадского, ставится “вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого”. В ходе реализации этой миссии одной из главных задач человечества в традиции философского К. предполагается выработка определенного идеала общественно-устройства: общество по типу “психократии” Федоров), “теократии” (Бердяев), “космократии” (Муравьев), формирование пневматосферы (Флоренский), антропосферы (Холодный), ноосферы (Вернадский). Философские построения русского К. являют собой попытку формирования идеальной (совершенной) модели мироздания, основанной на идее антропоприродной гармонии; аксиологический экофильный потенциал русского К. обретает особую актуальность в контексте идеала глобальной цивилизации как единого социоприродного комплекса (см. Постиндустриальное общество).

О. В. Шубаро

КОСМОС (греч. *kosmos* — устройство, упорядоченность, украшение) — философская категория, фиксирующая представления о мире как об упорядоченной и структурно организованной целостности, подчиненной в своей динамике имманентной закономерности — базовое понятие метафизики (см. Метафизика, Логотризм). Основными характеристиками К. являются: 1) оформленность как конфигурированная (см. Конфигурирование) определенность облика; 2) дифференцирован-

ность, т. е. выделенность и конституированность составных частей; 3) структурность как иерархическая (см. Иерархия) упорядоченность элементов; 4) наличие имманентного эволюционного потенциала, реализующегося, как правило, в динамике циклично-пульсационного характера; 5) закономерность или подчиненность внутренней мере как организационному и динамическому принципу (типа “нуса” или “логоса” в античной философии); что обуславливает такие характеристики К., как: 6) эстетическое совершенство К., мыслимого в качестве прекрасного (ср. общеевропейскую семантику корня *cosmetis*), его гармоничность (характеристика К. как “прекраснейшей гармонии” у Гераклита, тезис Платона о том, что “К. — прекраснейшая из возможных вещей” и т. п.). Данное свойство К. мыслится именно как результат пронизанности его внутренней мерой (как закономерностью и порядком) и соответствием всех космических частей и проявлений данной мере (см. Красота). В архаической традиции К. в этом контексте нередко мыслится в качестве сферического: рассуждения о сфере как о наиболее равновесном, совершенном и самодостаточном из геометрических тел в элейской концепции бытия: идея “гармонии сфер” у Пифагора, семантическая структура “равного себе самому отовсюду” Спайроса как исходного состояния К. у Эмпедокла и др.; 7) познаваемость, понимаемая как рациональная экспликация имманентной “меры” (порядка, принципа) К.; 8) предсказуемость, допускающая моделирование возможных будущих состояний К. на основании постижения закономерностей его развития, что в субъективной оценке воспринято культурой как своего рода человеко-соразмерность (уют) К. В категориальном строе европейской культуры К. антиномичен Хаосу как бесформенной неупорядоченности. В рамках семантической оппозиции “Хаос — К.” функционально могут быть выделены различные уровни соотношения ее составляющих: а) морфологическое соотношение: К. противостоит “безвишнему” (Гесиод) Хаосу в качестве оформленного, т. е. наделенного формой как зйдосом (см. Гилеморфизм); б) субстратное соотношение: К. возникает из Хаоса — как организация последнего и, собственно, представляет собой не что иное, как упорядоченный, т. е. подчиненный статическому (структура) и динамическому (закономерность) порядку Хаос; в) пространственное соотношение: как правило, в мифологических представлениях К. ограничен от Хаоса посредством структурных оппозиций, задающихся семантикой мифологемы Мирового древа (по вертикали ствол дифференцирует мировые зоны на небо=крону как обитель богов или духов, ствол и околоствольное пространство как человеческий мир и корни как под-

земное царство мертвых (“три шага Вишну”), а по горизонтали радиус древесной тени ограничивает К. как центральный мировой локус от хаотической периферии (или в мифологеме Космического лука: тетива задает горизонт оформленного мироздания, а стрела выступает аналогом Мирового древа); г) временное соотношение: К. генетически вторичен по отношению к Хаосу, однако в функциональном плане мировая динамика может быть рассмотрена как последовательная смена эволюционных циклов — от становления (оформления, космизации) мироздания до его деструкции (хаотизации). В дофилософской культуре архаики эти идеи связывались с представлениями о ежегодной гибели (деструкции) и возрождении (оформлении) К. в сакральную дату календарного праздника (стык уходящего и наступающего года, мыслимый как гибель и рождение мира). В культуре с развитой философской традицией данные представления артикулировались посредством категориальных структур, фиксирующих становление и эволюционный финал космического цикла: от семантической структуры апейронизации у Анаксимандра, чередующегося доминирования кreativeивно-синтезирующей Филлии и инспирирующего распад оформленного К. на элементы у Эмпедокла и эксплицитно выраженной Аристотелем идеи зона как наличного варианта оформления мира (конкретно данного К.), понятого в качестве одного из возможных в цепи последовательной смены космических циклов, — до фундаментальной парадигмы русского космизма конца 19 — начала 20 вв., основанной на переосмыслении идеи апокалипсиса как завершения космизации (гармонизации, одухотворения, обожения) мира в нравственном усилии человека (см. Космизм русский). Идея гармонической организации мира как К. настолько прочно утвердилась в европейском стиле мышления, что обрела статус самоочевидности (см. космологическое доказательство бытия Бога, где идея К. выступает в качестве аргумента), а понятие “К.” прочно вошло в категориальный строй классической западной культуры, закрепившись в качестве названия за мирозданием как таковым (см. терминологию современной астрофизики и космологии). Что же касается современной культуры, то в философии постмодерна понятие “К.” радикально переосмыслено с точки зрения его статуса: идея мира как К. понята в качестве одной из “метанарраций” (Лиотар) европейской культуры как доминантных мифологем (идеологем), претендующих на онтологизацию в качестве наиболее (или единственно) корректных. Подобная интерпретация мира сопрягается в постмодернизме с семантическим гештальтом “корня” (мир как ветвящееся дерево); центральным, по оценке постмодернизма,

символом для такой культуры выступает “книга как духовная реальность в образе Древа или Корня” (Делёз и Гваттари), что порождает представление о К. как об имеющем единый семантический строй и единственный способ дешифровки (интерпретации). Поскольку постмодернистская парадигма философствования фундаментальна идеей “заката метанарраций”, постольку идея мира как К. утрачивает свои позиции (“мир потерял свой стержень” — Делёз и Гваттари), сменяясь идеей множественности возможных картин мира, не претендующих на статус онтологий: любой нарратив как рассказ о мире обретает статус легитимного, а понятие “К.” замещается в постмодернизме понятием “Хаосмоса” — понятием, фиксирующем постмодернистскую идею о нарративно-игровых (виртуальных в онтологической проекции) семиотических средах, подчиненных не стабильной в своей объективности закономерности, но строго ситуативным конвенциям “перформанса” (Хомский): правильность как проявление порядка К. сменяется порядками правил игры. “Мир превратился в Хаос, но книга продолжает быть образом мира: хаосмос-корешок занял место мира корня” (Делёз и Гваттари). (См. также *Метафизика, Логотризм, Постметафизическое мышление, Онтология.*)

М. А. Можейко

КОТАРБИНСКИЙ (Kotarbinski) Тадеуш (1886—1981) — польский философ и логик, создатель праксеологии. Учился в Краковском университете, Высшем политическом училище Дармштадта, с 1907 по 1912 — во Львовском университете у К. Твардовского. Учительствовал в гимназиях Варшавы, с 1919 — экстраординарный, а с 1929 — ординарный профессор Варшавского университета (с перерывами до 1961). С 1927 — руководитель Польского философского общества. Во время войны преподавал на подпольных курсах, организованных в Варшаве и Радоме. В 1944 в Варшаве погибла часть его архива и работ (в частности, первый вариант “Праксеологии”). С 1946 по 1949 — ректор университета в Лодзи, с 1951 — заведующий кафедрой логики в Варшавском университете. Член Польской АН с 1951, в 1957—1962 ее президент. Иностранный член АН СССР (с 1958). Основные работы: “Практические оценки” (1913); “Утилитаризм в этике Милля и Спенсера” (1915); “Элементы теории познания, формальной логики и методологии науки” (1929); “Из проблем общей теории борьбы” (1938); “Трактат о хорошей работе” (1955); “Точность и ошибка” (1956); “Лекции по истории логики” (1957); “Избранные письма” (тт. 1—2, 1957—1958) и др. К. — один из основных представителей Львовско-Варшавской школы аналитической

философии. Признавал, в частности, влияние на себя номиналистической концепции другого крупного представителя школы Лесневского. Свою философию обозначил тройко: как “реизм” (лат. *res* — вещь), как “конкретизм” (лат. *concretio* — материя, вещество), как “пансоматизм” (греч. *soma* — тело и *pan* — все), что оттеняло разные ее аспекты. В конце жизни чаще пользовался термином “пансоматизм”, отличая его от “материализма”. Много занимался проблемами логики (логической семантикой, теорией вывода, историей логики), однако свою заслугу видел прежде всего в разработке, наряду с концепцией реизма, “независимой этики” (независимой в двойном смысле слова — от религии и от собственных философских построений), исходящей из принципа “минимизации зла” в жизни, и предписывающей индивиду поступать в соответствии с “голосом совести”, и “праксеологии” как общей теории организации деятельности. Последняя принесла К. поистине мировую известность. В своей философской концепции исходил из номиналистической посылки о существовании только вещей и введенных человеком для их обозначения знаков описывающего вещи языка. Под вещь понимал любой предмет, обладающий пространственно-временными характеристиками и способный, следовательно, воздействовать на другие вещи. Исходя из принципа “радикального реализма” отрицал существование имманентных образов сознания, последние не суть вещи, так как идеальность не позволяет иметь предметность, быть “физическим нечто”. На тех же основаниях отрицается существование свойств, отношений, “положений вещей” (“фактов”), событий (“актов”) в силу их вневременности и (или) внепространственности, т. е. способности быть вещами (телами). В духе общей установки и аргументации (“в силу противоречивости”) номинализма отрицается существование общих предметов. Существуют только вещи (“реизм”), точнее бесконечное множество тел (“конкретизм”), одним из типов тел (способных мыслить) являются субъекты (“пансоматизм”). Соответственно наука может иметь своим предметом только вещи, а гуманитарная наука — человека и связанные с ним вещи (произведения, изделия и т. д.). О гневе, умственном развитии, усталости и т. д. как предметах изучения психологии, например, можно говорить, по мысли К., лишь при условии, что смысл подобных утверждений имеет лишь вторичный, замещающий, переносный характер. Ведь реально существует только индивид, что-то переживающий, а сверх этого, наряду с ним или кроме него нет никакого другого объекта. Мы принципиально способны отобразить вещи непо-

средственно или через знаки. Согласно К., “...и если мы наблюдаем внимательно и при благоприятных условиях, если мы, кроме того, правильно понимаем знаки, мы верно отображаем действительность и вещи открываются нам такими, какими они являются в действительности; мы мыслим истинно, мы познаем действительность и суждения, которые мы как таковые высказываем, являются истинными”. Однако, для этого процесс познания должен быть рационализирован на основе реконструкции языка науки, освобождения его от неоднозначных понятий, т. е. “языковых гипостаз”. Фактически “реизм” — это программа “проверки возможности оперирования изъяснительными предложениями”. Отсюда его постулаты: каждому имени (термину) должна соответствовать реальная вещь; общие имена, а также названия свойств, отношений, положений вещей (“факты”) и событий (“актов”) должны рассматриваться как метафоры или сокращения, которые в языке науки должны быть элиминированы. Последний постулат в поздних работах К. ослаблен: за этими названиями признан вторичный, замещающий, переносный характер. Однако в любом случае наука должна избегать “нелегально записанных” пустых знаков. В силу принципиальной противоречивости номиналистической установки К. многократно на протяжении жизни менял, удерживая суть концепции, аргументацию и постоянно колебался между логико-семантической и онтологической версиями “реизма” (сам он насчитывал восемь таких “поворотов” — стадий становления концепции). К тому же под воздействием марксизма К. (во второй период своего творчества) стал определять реизм как материализм, освобожденный от языковых гипостаз. (См. также **Универсалии, Номинализм, Львовско-Варшавская школа.**)

В. Л. Абушенко

КОЗВОЛЮЦИЯ (со — приставка, обозначающая в ряде языков совместность, согласованность; лат. *evolutio* — развертывание) — термин, используемый современной наукой для обозначения механизма взаимобусловленных изменений элементов, составляющих развивающуюся целостную систему. Возникнув в биологии, понятие “К.” постепенно приобретает статус общенаучной категории. В философской литературе применяется, главным образом, в двух основных смыслах: в широком — когда термином “К.” обозначается совокупная, взаимно адаптивная изменчивость частей в рамках любых биосистем (от молекулярного и клеточного вплоть до уровня биосферы в целом). Примером таких отношений служат, например, взаимные изменения видов-партнеров в экосистемах “паразит — хозяин”, “хищник — жертва”. Результатом такой

коадаптивной изменчивости может быть как сохранение биосистемы в уже достигнутом оптимальном состоянии, так и ее совершенствование. В природе козволюционное становление и сохранение биосистем осуществляется как объективный процесс в рамках естественного отбора, который из всех возможных трансформаций тех или иных компонентов системы оставляет лишь взаимно совместимые. В более узком смысле понятие “К.” используется для обозначения процесса совместного развития биосферы и человеческого общества. Концепция К. природы и общества, с которой первым выступил Н. В. Тимофеев-Ресовский (1968), должна определить оптимальное соотношение интересов человечества и всей остальной биосферы, избежав при этом двух крайностей: стремления к полному господству человека над природой (“Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача” — И. Мичурина) и смирения перед ней (“Назад, в природу!” — Руссо). Согласно принципу К., человечество для того, чтобы обеспечить свое будущее, должно не только изменять биосферу, приспособлявая ее к своим потребностям, но и изменяться само, приспособляясь к объективным требованиям природы. “Мы столь радикально изменили нашу среду, — утверждал Н. Винер, — что теперь для того, чтобы существовать в ней, мы должны изменить себя”. Именно козволюционный переход системы “человек — биосфера” к состоянию динамической устойчивой целостности, симбиоза и будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Для обеспечения этого процесса человечество должно следовать, прежде всего, экологическому и нравственному императивам. Первое требование обозначает совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно — производственной), которые чреватые необратимыми изменениями в биосфере, несоместимыми с самим существованием человечества. По Я. Тинбергену, “научное понимание нашего поведения, ведущее к его контролю, возможно, наиболее насущная задача, стоящая сегодня перед человечеством. В нашем поведении имеются такие силы, которые начинают создавать опасность для выживания вида и... для всей жизни на Земле”. Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям (например, чувству уважения любой жизни), к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных потребительских идеалов и т. д. К сожалению, сознание людей очень консервативно и с трудом отказывается от стереотипных представлений об отношении человека к природе.

В. С. Вязовкин

КРАСОТА — универсалия культуры субъект-объектного ряда, фиксирующая содержание и семантико-гештальтную основу сенсорно воспринимаемого совершенства. Понятие “К.” выступает одним из смысловых узлов классической философии, центрируя на себе как онтологическую, так и гносео-этическую проблематику. Спецификой интерпретации К. в философии классического типа является принципиально внэмпирическое ее понимание и отнесение к трансцендентному началу. Основы такого подхода к К. были заложены философией Платона, в рамках которой вещь мыслилась в качестве прекрасной (совершенной) в силу соответствия своему эйдотическому образу, идее, воплощение (объективация) которой, собственно, и выступает целью становления и бытия данного объекта (см. Платон, Эйдос, Гилеморфизм). Таким образом, К. артикулируется как таковая и реализует свое бытие применительно к миру идей как трансцендентному; прекрасное же мыслится как воплощение К. в конкретных вещах. Классическая традиция философской интерпретации К. и классическая эстетика являются теми векторами развития европейской культуры, которые могут быть рассмотрены как одно из наиболее ярких проявлений эволюционного потенциала платоновской концепции, которой, по оценке Виндельбанда, “было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков”, — заданный Платоном семантический вектор осмысления К. практически фундировал собой всю историю классической философской парадигмы: К. неизменно рассматривалась как трансцендентный феномен, а феномен прекрасного в силу этого обретал характеристики нормативности. Под “прекрасным” европейская классика понимает объект, соответствующий внэмпирическому умопостигаемому канону, в качестве которого вариативно постулируются: (1) — персонафицированный Бог в христианически ориентированных философских учениях, так, в рамках схоластики моделируется представление о К. как о собственно Боге: “Бог творит К. не только внешне себя, он сам по своей сущности тоже есть К.” (Ансельм Кентерберийский). Именно Бог в качестве К. как таковой является трансцендентным источником прекрасного: “К. сама по себе есть то, существование чего является причиной всего прекрасного и творит всякую К.” (Николай Кузанский). Лишь в Боге К. и прекрасное (равно как и возможность и действительность, форма и оформленность, сущность и существование) выступают как тождественные (Ареопагитики). Бог — “сама К.”, которая “изначала свертывает (implicatio) в себе все природные красоты, развертывающиеся (explicatio) своими идеями и видами во Вселенной” (Николай Кузанский). Таким образом, “К. есть все бытие

всего сущего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума” (Николай Кузанский); (2) — безличный Абсолют: от абсолютной идеи Гегеля, совершенство которой в качестве К. проявляет себя в предметах чувственным образом — как “чувственная видимость идеи”, — до К. как конституированной в качестве “ирреального” содержания прекрасного предмета у Н. Гартмана; (3) — персонафикация К. как таковой в неортодоксальных культурных лагунах христианской традиции, практически занимающая семантическую позицию, изоморфную позиции Бога в ортодоксии: например, в куртуазной культуре К. Донны трактуется как “самой Красы любимый плод” (Бернарт де Вентадорн); К. фундирует собой всю систему ценностей куртуазии (“так жить, как хочет К.” во “Фламенке”), сама выступая нормативным требованием для трубадура и обретая спекулятивно-дисциплинарный характер (см. “Веселая наука”); (4) — абстрактно понятая правильность: от ориентированных на математический формализм ренессансных теоретиков искусства (“гармония как душа мира” у Джозеффо Царлино, “божественная пропорция” у Луки Пачоли, “правила природы” у Андрео Палладио) — до теоретиков модернизма: “война против зрения” и ориентация на выражение подлинной сущности объектов — “не как мы их видим, а как мы их знаем” (экспрессионизм), “как они должны быть” (кубизм), как “плоские идеи Платона” (неопластицизм — после Мондриана) и т. п. Будучи имплицитно фундированным идеей предустановленной гармонии, данное направление трактовки К., как правил, формирует скептическую позицию как по отношению к постижению К. как таковой, так и по отношению к ее художественному воспроизведению, акцентируя внимание на редуцированности полноты К. в конкретном объекте, — в диапазоне от ренессансно мягкой констатации Винченцо Данти (“вряд ли возможно увидеть всю красоту, свойственную человеческому телу, воплощенной в одном человеке”) до программного отвержения пietetа К. в модернизме на основании визуально наблюдаемого несовершенства мира (ранний экспрессионизм, дадаизм); (5) — социально артикулированное содержание: внеиндивидуального когнитивного опыта (“прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям” у Чернышевского), апостериорных рамок предметно-практической деятельности (“человек формирует материю также и по законам К.” у Маркса), идеала социальных преобразований как семантического аналога совершенного общественно строя (“создать красоту, безмерно превосходящую все, о чем могли только мечтать в прошлом” у Ленина); (6) — внэмпирическая целесо-

образность, понятая как в телеологическом ключе (К. как свидетельствование соответствия “целям человека” у Вольфа), так и в смысле непосредственного утилитаризма (К. как индивидуальная возможность удовольствия для “наибольшего числа людей” у Бентама). Во всех названных моделях интерпретации К. эмпирически фиксируемые характеристики прекрасного предмета выступают лишь внешними признаками его причастности к К. (гармонии как основы гармоничности): “порядок... соразмерности и определенности” как проявления исходной целесообразности у Аристотеля; “целостность, или совершенство, должная пропорция, или созвучие, и ясность” как свидетельства воплощенного в вещи Божественного замысла у Фомы Аквинского; “строгая соразмерная гармония всех частей, объединенных тем, чему они принадлежат”, т. е. “число, фигура и размещение” как презентация несводимой к их сумме гармонии как таковой (concinntas), которая есть “нечто большее”, нежели их сочетание, и являет собой “источник всей прелести” (Л.-Б. Альберти). Однако, при всей редуцированности (по отношению к К. как таковой) прекрасного объекта, значение последнего огромно, ибо именно посредством свечения в прекрасном К. осуществляет собой призыв, задает субъекту побудительный импульс стремления к К. (через стремление к прекрасному) и трансцензуса к ней: этимологию греч. kalon (прекрасное) Платон возводит к глаголу kalo — зову (Кратил, 416 b-c). Прекрасными Платон называет те объекты, в которых соответствующие им эйдосы воплощены наиболее адекватно и очевидно. Именно в силу этой очевидности, пребывая среди сотворенных подобий, тем не менее, можно “вернуть к открытому морю К.” (Пир, 210d). Согласно платоновской концепции, человек, “видя здешнюю красоту, вспоминает красоту истинную” (Федон, 249d). Ее зов пробуждает в душе встречное стремление, для обозначения которого Платон использует персонафикацию Эроса в его традиционной (мифологической) семантике векторной устремленности (греч. eros — желание, стремление, страстное влечение). Влечение к К., таким образом, конституируется как любовь (ср. более позднее — у Плотина — обозначение состояния узренности совершенства, эйдотического соответствия в объекте, открывающего перспективы познания эйдоса: “влюбленные относятся к тем, кто зрит и стремится к образу”). Таким образом, “любовь к узренной красоте пронзывает у души крылья и побуждает ее взлететь” (Платон). Постигание абсолютной истины моделируется в этом контексте как восхождение по “лестнице любви и К.” — вплоть до К. как

таковой: “вот каким путем надо идти в любви...: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх” (Пир, 211 с). В неоплатонизме трансцендентальность этого подъема к единственному фиксируется понятием экстаза (греч. *extasis* как смещение, превосхождение, выход за имманентные границы). Как схоластическая, так и ренессансная философия практически воспроизводят эту парадигму: “само добро” по-гречески называется *kalos*, а прекрасное — *kallos*, как если бы доброе и прекрасное были родственны. К тому же греческое слово *kalo* значит “зову”; в самом деле, доброе зовет к себе и влечет так же, как и прекрасное” (Николай Кузанский). Такая трактовка К. задает особую интерпретацию чувственной сферы как сферы репрезентации К.: Господь сложил “К. свою” в сотворенные вещи “приличным для них чувственным образом” (Ансельм Кентерберийский); “чувственной красоты душа возвышается к истинной красоте и от земли возносится к небесам” (Сугерий; надпись на фасаде церкви в Сен-Дени; 11 в.). В этом контексте чувственность артикулируется как сфера, где реализуется устремленность и движение (восхождение) к К.: “движение всего чувственного совершается от красоты к красоте” (Николай Кузанский). Семантическая организация мироздания моделируется Марсилио Фичино в данной системе отсчета следующим образом: “один и тот же круг, ведущий от Бога к миру и от мира к Богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в Боге и к нему влечет — красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его — любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение — наслаждением”. Если Бог центрирует мир, то К. топологически соотносена с “окружностью”, ибо она есть “Божественный луч”, пронизывающий собой все причастное Богу мироздание, “сияние Божественного лика” в творении (Марсилио Фичино). Аналогично, у Гегеля прекрасное выступает как “чувственная видимость идеи”, у А. Г. Баумгартена эстетика конституируется как теория чувственного познания, etc. Любовь в этой системе отсчета есть “порыв к К.” (Марсилио Фичино), “желание обладать К.” (Дж. Пико делла Мирандола). Таким образом, “красота есть причина любви” (Пико делла Мирандола), а “любовь есть последняя цель красоты” (Николай Кузанский). Любовь рождается “из лона Хаоса” как желание совершенствования (Пико делла Мирандола); в романтизме Хаос и Эрос выступают как необходимые предпосылки К., мыслимой в качестве результата становления Космоса из

Хаоса вследствие креативного эротического импульса (Шлегель), — ср. с персонификацией Любви как космотворчества в мифологических космогониях (см. Идеализм и натурфилософской трактовкой любви как организующей и упорядочивающей исходный Хаос силой (Филия у Эмпедокла), с одной стороны, и с современной синергетической формулой “порядка из хаоса” — с другой. Менее развернуто, однако достаточно отчетливо выражен этот аспект осмысления К. в материалистически ориентированных моделях: дифференциация “прекрасного, как мы его воспринимаем” и “реально прекрасного” у Дидро; понимание К. как качества, благодаря которому прекрасные объекты “вызывают любовь или подобную страсть” у Э. Берка; эстетическая трактовка безобразного как “тоски по красоте” (М. Горький). Трансцензус к К. как таковой, выводющий за пределы сенсорного опыта (экстаз как “превосхождение”) имеет в классической трактовке две отчетливо выраженные семантические размерности: (а) — гносеологическую: начиная с Платона, постижение К. как таковой отождествляется в культурной традиции с познанием абсолютной истины: канонически христианская мистика практически отождествляет “лицезрение К.” и откровение (Бернар Клервоский); схоластика актуализирует проблему К. в контексте принципа “аналогии бытия”, фундирующего модель познания истины как распознавания свечения К. Творца в творении; неортодоксальная куртуазная культура моделирует любовь в воплощенной в Донне К. как путь истинного познания: “Всю красоту твою, Боже, // В сей госпоже я постиг” (Арнаут де Марейль); Баумгартен конституирует концептуальную эстетику как когнитивную дисциплину и т. п.; (б) — нравственно-этическую: приобщение к К. традиционно мыслится европейской культурой как обретение духовно-нравственного совершенства: К. как “достоинство” (*dignitas*) у Цицерона; модель Бонавентуры, согласно которой К. — “в каждой из тварей, что под небесами... И это есть первая ступень, на которую должна вступить душа, если хочет взойти в чертоги любви... Вселенная — лестница для восхождения к Богу”; для куртуазной традиции, фокусирующей всю полноту К. в образе Донны, характерна специфическая эротизация нравственного совершенствования: именно приближаясь к Донне как к женщине, рыцарь приобщается к моральному благу: “В Донне чудесный исток // Доблестей я обретаю” (Арнаут Даниэл), “Касаясь нежной кожи // И поделу множа, // Раймон, ну до чего же // Я духом стал богат, // Вкусив любви услад” (Гийом де Кабестань); в романтизме К. идентифицируется со свободой, а прекрасное в этой системе отсчета выступает как “свобода в явлении” (Шиллер). В обрисован-

ном контексте, заданном глубинными основаниями европейской культуры, в рамках внетрансцендентальных философских систем феномен К. утрачивает свой онтологический статус, в силу чего понятие прекрасного утрачивает трансцендентную критериальность, артикулируясь как сугубо субъективное: “К. вымысла” (Л.-Б. Альберти), “то, что представляет предмет только субъективно” (Кант), “обозначение характерной эмоции” (Дьюи) и др.; в этом же ряду стоит и критика Берка Чернышевским за онтологизацию прекрасного. Лишь произвольное апплицирование субъективного восприятия на вызвавший его объект (состояние) позволяет в этом контексте говорить о К. как предметном конструкте (“репрезентативная гносеология” неореализма и “репрезентативная гносеология” критического реализма): “К. есть наслаждение, рассматриваемое в качестве вещи” (Сантьяна). В системе отсчета, включающей возможность трансцензуса, соприкосновение с прекрасным, соответственно, не означает постижения К. как таковой, а потому лишается своего гносеологического потенциала: “суждение вкуса не есть познавательное суждение” (Кант), и искусство как формирование символов в принципе не соотносимо с “внесимволическим опытом” предметности, выражая имманентную “символотворческую способность” как свободную игру человеческого духа (С. Лангер). В отличие от классической традиции, постмодернизм, основанный на деконструктивистской стратегии элиминации “трансцендентного означаемого” (Деррида), задает такое пространство философствования, в котором проблема К. в принципе является не артикулируемой. Объявляя текст, отсылающий к тезаурусу установившихся культурных значений (“текст-удовольствие”) и предполагающий реконструкцию своего имманентного смысла (“комфортабельное чтение”), традиционным, Р. Барт противопоставляет ему “текст-наслаждение”, который, напротив, разрушает “исторические, культурные, психологические устойчивые, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком” (Р. Барт). Такой текст обретает виртуальные смыслы лишь в процедуре его “означивания” (Кристева), “источником смысла” становится читатель (Дж. Х. Миллер). Таким образом, “текст-наслаждение” возникает в самой процедуре чтения: “при таком чтении мы пленяемся уже не объемом (в логическом смысле слова) текста, расслаиваемого на множество истин, а слоистостью самого акта означивания” (Р. Барт). Такой подход к тексту задает вектор, привидший к середине 1980-х к оформлению парадигмы “постмодернистской чувствительности” (Лютар, А. Меджилл, В. Вельш), радикально отличной от традиционного понима-

ния чувственной сферы как сферы презентации прекрасного и трансцензуса к К. Отсутствие имманентного смысла, репрезентировавшего бы “трансцендентное означаемое”, делает текст принципиально открытым для плюрального означивания, конституирует его как хаос (как в мифологическом значении исходности, так и синергетическом значении креативности): “мир децентрированного” как условие возможности нарративной свободы (см. Нарратив). И как в классической натурфилософии космически артикулированная Любовь, устрояющая мир, возникает “из лона Хаоса” (от орфизма до Ренессанса), так и “любвиный дискурс” (Р. Барт) постмодернизма реализуется посредством “желания”, которое “разъединяет, изменяет, модифицирует... формы” (Гваттари). Однако, если в классической философской традиции эта организация обретала онтологический статус, то “любвиный дискурс” принципиально процессуален и нефинален: ставшие смысловые структуры не задают текстовой онтологии, “желание... организует... формы и затем бросает их” (Гваттари). “Желание” как языковая стратегия разрушения устоявшихся структур и смыслов (“мышление соблазна” у Бодрийяра, “сексуальность и язык” как “формы желания” у Мерло-Понти) реализуется через механизмы деконструкции, объективируясь в “эротическом текстуальном теле” (Р. Барт). В фигуре “любвиного дискурса” перспектива экстаза обретает сугубо спекулятивную-языковую форму, а К. как внетекстовый феномен оказывается избыточной. (См. *Интертекстуальность*.)

М. А. Можейко

КРАТИЛ (Kratylos) из Афин (вторая половина 5 в. — начало 4 в. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Гераклита и учитель Платона. Опровергал допустимость каких-либо суждений, а также возможность правильно обозначить какую-либо вещь, ибо, согласно К., об абсолютно изменяемом нельзя сделать никакого определенного высказывания. (“Нельзя не то, чтобы дважды войти в ту же самую реку, как это учит Гераклит, но этого нельзя сделать и один раз. Ни о чем нельзя ничего утверждать, ибо оно, в силу непрерывной текучести, успевает измениться за время нашего произнесения утверждения.”) Именем К. был назван один из диалогов Платона, который наряду с “Метафизикой” Аристотеля выступает основным источником о его жизни. В этой работе содержится изложение философии языка К. (с полемикой против учения Гераклита). По мнению К., для каждой из вещей имеется по природе правильность имени, и потому имя — это вовсе не то, что какие-нибудь люди, условившись это так называть, называют, произнося при этом частицу своей собственной

речи, но от природы существует для всех — и для эллинов, и для варваров — одна и та же правильность имен.

А. А. Грицанов

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. 1941) — французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф. Соллерсом, работала ассистенткой у Леви-Стросса, вступила в группу “Тель Кель” и посещала (с 1966) семинары Р. Барта. С 1970 — член редакционной коллегии “Тель Кель”. В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М. М. Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Лакана, с 1974 — возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистки ориентированного психоаналитика. С 1980 оформляется проект исследования К. “локальных сознаний” — “любви”, “меланхолии и депрессии”, “отчуждения”. С 1994 начался новый этап в творчестве К.: “возвращение” к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований “похороненной” в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций “Смысл и бессмыслица бунта”. Основные работы: “Семиотика” (1969); “Революция поэтического языка” (1974); “Политолог” (1977); “Власти ужаса” (1980); “История любви” (1983); “В начале была любовь. Психоанализ и вера” (1985); “Черное солнце, депрессия и меланхолия” (1987); “Чуждые самим себе” (1988) и др. В конце 1960-х — начале 1970-х К. обращается к анализу (“семиологическая авантюра”) достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, конституируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означивающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой и означивающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком описания. В качестве такой саморефлексивной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс науки, становясь тем самым “наукой об идеологиях” и одновременно “идеологией науки”. К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования — идеология и все многообразие социальных практик — являются знаковыми системами и, функционируя по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означиваемого и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т. д.). По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приво-

дит к редукции многообразия их характеристик и прежде всего игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Соссюра и Пирса в виде теории значения, которая с “необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта”. Выступила основателем междисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией семанализа. “Семанализ”, согласно К., акцентирует внимание на материальных аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической репрезентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из “порождающих моделей”. Семанализ был разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означивающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов. В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над трансцендентальным Его, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным “выражение значения в передающихся между субъектами предложениях”. Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана. Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня — семиотического и символического — комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означивающих практик. Семиотическое, согласно К., представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке (что коррелируется с разработанной Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, “подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)”. Символическое, по К., выступает в качестве “социального эффекта отношения с дру-

гим, проистекающего из объективно противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи"; оно включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие "хора". У нее хора обозначает пространство, в котором еще не присутствует знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. По мысли К. в хоре, т. е. в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расчлняется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект (см. Хора). Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие "тетического" рассматривается ею в отношении к конституированию говорящего субъекта. С целью локализовать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говорящего субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии — "стадии зеркала" — ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличие себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического. Предметом особого интереса для К. становятся "прорывы" или "следы" семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссалей психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и синтаксические нормы — то, что является гарантом тетического сознания. Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов Малларме, Арто, Дройса, постулирует наличие таких "прорывов" по отношению к значению и означиванию, и, одновременно, манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устой-

чивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект "процессуальный", фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией) — т. е. как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции. Понятие "текст" является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означающих практик: нарратив, мета-язык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется ею как "транслингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка" и соотносится с последним в качестве революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы он ни означал, текст трансформирует реальность. Отказываясь от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество — свойство порождать новые смыслы или продуктивность. Первоначально рассматриваемая интертекстуальность как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М.М. Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала концепцию интертекстуальности. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, "поглощение и трансформацию другого текста". Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлексированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р. Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума — см. Интертекстуальность). Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях гено-текста и фено-текста. Под гено-текстом К. предложила понимать доязыковую процесс — основу формирования структур выражения. Гено-текст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, об-

разование ядер смысла). Фено-текст — языковая структура (в отличие от процессуальности гено-текста), служащая коммуникации и предполагающая наличие адресанта и адресата. Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект, как телесность и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости. С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвращение к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом бунт-культуры (la cultur-revolt) 20 в. По мысли К., в ситуации "фальшивой нормализации мира", когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Апеллируя к Фрейду, М. Прусту и Хайдеггеру, К. связывает идею бунта с "возвращением к архаическому", с доступом к "вне-временной темпоральности", и, в конечном счете, с опытом "памяти, смысла и счастья". В своих лекциях "Смысл и бессмыслица бунта", прочитанных в Университете Париж VII в 1994—1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л. Арагона, Сартра, Р. Барта и др. рассматривается ею в пост-семиотической перспективе — перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (психоанализ), так и принцип возрождения (re-naissance) — одних смыслов ради других. (См. также Диспозитив семиотический, Интертекстуальность, Означивание, Пустой знак, "Смерть субъекта", Хора.)

И. М. Бобков

КРИШНА (древнеинд. Krsna, Krshna, буквально "черный", "темный", "темно-синий") — в индийской мифологии и религии сын Васудевы и Деваки, восьмой Аватар (воплощение) Вишну, мыслимый как Спаситель людей. К. многозначен: Божество, мифологический герой, Великий Учитель человечества — в нем слились объективации легендарных и исторических событий. К. по своей природе — прежде всего защитник и избавитель. Недоброе и злое, связанное с образом К. (как например, в ортодоксальном буддизме его считают главой черных демонов), объясняется непостижимостью природы Бога. Самое раннее упоминание о К. — в "Чхандогья-Упанишаде", где он — ученик наставника Гхоры Ангирасы. В "Махабхарате" К. — воитель, политик, союзник

рода пандавов, мудрый и мужественный в борьбе с врагами. В "БхагаватГите" К. — возничий колесницы Арджуны в битве против куаравов, предстает высшим Божеством Вишну и на поле Курукшестра передает религиозно-философскую доктрину Древней Мудрости. Его жизнь, приукрашенная народной фантазией, описана в "Бхагавата-пуране", "Вишну-пуране". Учение К. — изложение Древней Мудрости, это Веданта в синтезе с концепциями Санхьи, философия Единства, тождества Брахмана и Атмана, учение о Пуруше, космических катаклизмах, Вселенском огне, пути освобождения духа и познания Высших Миров. Достижение истинного знания (видья) — знания Брахмана (Брахмавадьи) происходит через систему Йог (Карма, Бхакти, Джнани) осознанием различий между Вечным и невечным, отказом от материального воздаяния и преданном служением Абсолюту. Философское значение учения К. — откровения о Божественной Реальности — в мощном импульсе мыслительного и религиозно-практического творчества, создавшего различные мировоззренческие системы Индии. Сходство биографических сюжетов Новозаветного Учителя и самого прославленного Наставника индусов, а также этимологическое сходство (Кришна-Христос, Крестос-Христос) породило соответствующие историко-философские спекуляции в христианстве и индуизме, видимо, не имеющие основания. Единственное сходство — в величии жизненных подвигов Высочайших Духов по просвещению народов Земли.

В. В. Лобач

КРОВЬ — универсальный культуроформирующий символ; достигает культового статуса одновременно со становлением человека. Исходно выступает символом жизни (смазывание К., а затем символизирующей ее красной краской лба тяжело больных, роженц и новорожденных младенцев в архаических культурах). Плата К. за освоение новых пространств бытия и обретение новых степеней свободы выступает и осмысливается атрибутом существования людей на всем протяжении их истории (ср.: "плавает земля семь тысяч лет в крови" у Саши Черного). Уподобление кровавой "раны" Земли от первой бороды ранению начинающего действовать сознательно архаического тела свидетельствовало об отсутствии в мифологическом сознании различия тела "внутреннего" и "внешнего", тела человека и материи природы. "Кровавое" уподобление тела Земли и тела Рода, опирающееся на симметрию их ран, результировалось в процедуре принесения человеческих жертв во время начала посевных работ, что было нормой в подавляющем большинстве регионов мира. Впоследствии репрезентантами К., ее олицетворявшими, выступали жидкости (мо-

локо, мед, вино), предназначавшиеся мертвым, духам и богам. Кровоизлияние предполагало оформление определенных лакун для свободного волеизъявления и поведенческого выбора в системах с жестко санкционированным допустимым интервалом позволительных культурно-поведенческих сценариев. К. являла собой универсальный знак оплаты богам за произвольные деяния человека: ср. с арабской пословицей "кровь пролита, опасность миновала". Рана, сопряженная с пролитием К., знаменовала собой условие возможности свободы человека, предполагала состоявшуюся расплату за выход из изначального телесного самотождества и биокосмической целостности индивида и рода. (Ср.: хаос как первичное ранение или "разрыв", "разрывающий" некую целостность и "изрыгающий" оппозицию земли и неба; хаос, результирующийся "съеживанием" вселенского тела до индивида. По легендам, огромные змееногие гиганты были рождены богиней животворящей земли Геей из капель К., пролившейся при оскоплении бога неба Урана; аналогично — рождение Афродиты — см. Любовь.) Зримая К. отражала состоявшийся телесный контакт ("от-кровение" — рана, излияние К. или слово, которое "ранит" — в ходе встречи с Иным), итог принципиального выбора, результат опыта действия наперекор естественности. Так, татуировки, декоративные проколы ушей, следы дуэльных ранений, с одной стороны, и шрамы инициаций, с другой, мыслились в качестве знаков подлинного совершеннолетия — меты преодоления стен бытия человеческого дома-тела. Рана в истории очевидно исполняла функцию универсального свидетельства социализации, наглядно фиксируя ту тенденцию, что подлинно окультуренный человек всегда и везде может трактоваться исключительно как более или менее удачный итог информационно-поведенческой либо ритуальной "прививки". В биологическом контексте у амёб и предшествующих им видов нет складок-ранений как таковых, они суть однородная поверхность, омываемая "К." — водой океана. Эволюционный выход живого из моря на сушу в конечном счете был воспеществован превращением внешнего (морской воды) — во внутренне-телесное — К. (См. у Витгенштейна: "камень, тело животного, мое тело — все стоит на одном уровне".) Великий круговорот "смерть-рождение" оказался заключен людьми в диапазон просвета свежей раны. Идея о том, что подобное может лечиться подобным, синхронна эволюции самой культуры: кровопускание, впервые зафиксированное в 23—22 вв. до н. э., продемонстрировало попытку людей освоить запуск механизмов саморегуляции — введение заболелшего человека в цикл "вечного ранения"; замкнуть

К. на круговорот, на ее приистекание из океанического состояния и обратно. Произошла ритуально-рефлексивная аппликация догадки, что природно пред-данные людям ограниченные траектории путей их тел "кровно мстят" человеку за удавшиеся ему идеальные проекты ("уподобляясь, побеждать"), — на сакральную мысль об очищении К., о возможности "смыть К." позор, вину и грех. Здесь "от-кровение", он же кровоизлияние — ритуально-целительное ранение, попытка синхронизации резонансов космоса, ритма волн океана, пульсации кровотока, темпа телодвижений и частоты дыхания. Микрокосм, уподобленный макрокосму, претендует на достижение пластичного и неизбывного бессмертия всем Родом — на интеграцию в вечный галактический бег: по Гераклиту, "нельзя дважды войти в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и то же тела: наши тела текут, как ручьи". Сформировавшиеся складки тела индивида (как, впрочем, и "складки" на телесной организации рода) позволили трогать в качестве следов былых ранений и следствий неоднократных анатомо-физиологических реконструкций. Модификации изначального "тела" всего живого были созвучны обретению человеком самого себя. Так, по мысли Шопенгауэра, "первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз". Далее же — иерархизация складок тела людей как итог кровопролитной и репрессивной историко-природной вивисекции в значимой степени предвсела потенциальную возможность и определенную неизбежность их социальной иерархии. (См. прояснение культурного смысла ротового отверстия — как вида складки — в системе атрибутов власти, осуществленное Канетти: "...рот семен, желудок и кишки невидны. Никто не знает и никто не задумывается, что там происходит у него внутри. Этот самый изначальный процесс пожирания в основном покрыт тайной. Он начинается с тайны, с сознательного и активного выслеживания, и в тайной тьме тела завершается неосознанно и пассивно".) Жизненная важность К., ее зодиакальный подтекст как символа Весов — знака божественной законности и активной сествы человека — придали также особое значение и цвету самой К. или красному (алому) цвету. — См. в комментариях к Исае (63, 1—2): "Отчего же одеяние твое красно?" — именно это по легенде спросили ангелы у Иисуса Христа в день его триумфального вознесения. Ответ известен: Тот, кто выходит "красным" из "давилного пресса" и есть Господь Бог.

А. А. Грицанов

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884—1974) — немецкий философ. Преподавал в различных университетах Германии: с 1919 — во Фрейбурге, с 1924 — в Дрездене, с 1929 — в Киле, с 1934 — во Франкфурте-на-Майне. В 1935 лишен права преподавания. С 1938 преподавал в Оксфорде (Великобритания), с 1940 — в Канаде, затем в США. В 1949—1952 преподавал в Объединенной телеологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 — в Темпльском университете (Филадельфия). В 1910 вместе с Г. Мелисом, Степуном и Гессеном основал международный журнал “Логос”, возглавлял его немецкую редакцию до 1933. В своей философской эволюции прошел три этапа. Начинал как неокантианец (баденской ориентации); затем через проблематику философии жизни пришел к неогегельству, одним из основных представителей которого в Германии и являлся; в эмигрантский период жизни переосмыслил свою позицию через призму религиозной проблематики. Его идеи этого периода близки философии Паскаля и Кьеркегора, диалектической теологии. Основные работы: “От Канта до Гегеля” (тт. 1—2, 1921—1924); “Самоосуществление духа. Прологемы к культуре-философии” (1928); “Культур-философское обоснование политики” (1931); “Примат веры” (1943); “Культура и вера” (1951); “Спекуляция и откровение в истории философии” (тт. 1—3, 1956—1961); “Между верой и мышлением” (1966) и др. Путь бесконечного божественного духа к самому себе осуществляется К. через диалектику движения мышления и “самодвижения живого духа” (“мыслящей себя жизни”), сознания и самосознания (рефлексирующего себя духа), т. е. через диалектику конечного и бесконечного. Абсолют не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, он сам утверждает себя в каждой высказанной о нем мысли. Однако он никогда полностью не выразим ни в одном суждении, ни в их совокупности, так как он не может быть полностью помыслен в мысли, будучи сам мыслью. “Жизнь” (“жизненное начало”) не выражима до конца рационально, внешним для себя образом. Она предполагает обращение духа к самому себе, т. е. философскую спекуляцию (как разрушение рационального рационального же образом). Согласно К., философия имеет своим предметом сверхрациональное, обращена не во вне, а на самое себя, но стремится выразить себя во вне рациональным образом, рефлексируя над предметными областями, т. е. спекулятивное мышление принципиально противоречиво. Отсюда определение К. диалектики как превращенного в метод, сделанного рациональным — иррационализма.

В отличие от философии наука познает внешнее ей содержание, в ней нет подлинной рефлексии, свойственной только самопознающей себя мысли, поэтому в ней не может быть и противоречий. Здесь противоречие — свидетельство ошибочности мысли, примирение сознания с самим собой происходит в культуре как “теле” сознания. Философия есть философия культуры, в которой сознание сознает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся. Культура как целостность своих частей (понятийных областей) суть завершение для-себя-становления, самоосуществления сознания. Философия же, в свою очередь, есть культура, постигая самое себя, а тем самым задающая тотальность себя и своих частей (понятийных областей). Но это тотальность Я, а не предметного мира. В философии культура выходит за пределы самой себя, осмысливает и постигает себя, а тем самым объединяется с самой собой, становится для себя самой понятием и действительностью. Без философии культура, по К., суть неосознанное самим собой самоосуществление сознания. Части культуры сами по себе есть лишь вовне спроецированные, замкнутые в себе предметности, не способные примирить сознание с самим собой. Экономика (хозяйство) и техника, представляющая собой опредмечивание витальной (жизненной) и целеполагающей сторон культуры, суть ее цивилизационная составляющая (как “преддверие” культуры). Наука и политика (направлены соответственно на природу и государство) задают рациональную составляющую культуры, которая никогда не может быть завершена, всегда пребывая в процесс бесконечного становления. Субъективное сознание всегда отделено от форм рациональной культуры, неизменно внешней по отношению к нему. Оно входит в смысловую действительность рациональной культуры как абстрактно-рациональное, а не как конкретно-индивидуальное. Эти ограничения преодолеваются в интуитивной составляющей культуры: в искусстве, а особенно в религии (первое направлено на творимый самим же искусством мир, вторая — на Бога). Эти части (формы) культуры глубоко индивидуализированы, предполагают смысловое постижение, слитность субъективного духа с внешними формами. Однако и они не способны адекватно отразить сировать сами себя. Это возможно лишь в сфере рефлексий находящихся по ту сторону науки, политики, искусства и религии: только в философии, сознании, становящемся в рефлексии самосознанием, они становятся для себя тем, что они суть в себе, т. е. вне философии. Части могут проявить себя, становясь понятийными областями целого. Постигнутые, они становятся частью философии, будучи вне ее. “Целое

есть для себя становящееся истинное, ибо истинное есть для себя становящаяся самость”. Рефлексия самосознания есть осмысление смысла границ. Постигать — значит ограничивать, но одновременно — это значит переступить границу (постигать часть через целое, культуру через понятие культуры). Философская рефлексия как вневременная (постижение духом самого себя) дополняется временной исторической рефлексией, схватывающей “дух эпохи”. Таким образом, “непосредственное осуществление сознания” всегда разворачивается в противопоставлении предметно воплощенного сознания и самосознания Я, конечного и бесконечного. В последних работах К. заменил антитезу научного (метафизического, эмпирического) и спекулятивного антитезиса спекуляции и откровения. Спекуляция, направленная на постижение Абсолюта, знает все же безличную и отделенную от субъекта истину. Откровение, в отличие от спекуляции, не зависит от человека, являясь всецело делом Бога, и способно непосредственно передать человеку “практическую” истину. Последняя не требует доказательств и воспринимается как сугубо личностная. Спекуляция ограничена извне (без чего невозможно). Бог же недоступен познанию (являясь субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу). Истины спекуляции и истины откровения отражают один и тот же Абсолют, но и те и другие — предельны, следовательно, между ними лежит пропасть.

В. Л. Абушенко

КРОПОТКИН Петр Алексеевич (1842—1921) — русский мыслитель, идеолог анархизма и демократ, ученый-географ, социолог, путешественник. Представитель старинного русского княжеского рода. В 1862 окончил Пажеский корпус, а в 1867—1868 учился на математическом отделении Петербургского университета. В начале 1870-х, будучи за границей, участвовал в движении народничества. В 1873 написал программный документ анархистов “Должны ли мы заняться рассмотрением идеала будущего строя?”. Через год за революционную деятельность был арестован, и после двухлетнего заключения бежал за границу. В эмиграции К. развернул широкую пропаганду анархистских идей. После смерти Бакунина стал главой международного анархизма, считался его ведущим теоретиком. За принадлежность к Интернационалу арестован и осужден на 5 лет во Франции. Затем, поселившись в Англии, он активно занимается наукой и публицистикой, а в 1890-х отошел от революционной деятельности. Вернулся в Россию в 1917 после свержения самодержавия. Выступал против марксизма и диктатуры пролетариата. Философская концепция К. сочетала в себе механистический

материализм и позитивизм. На его взгляды большое влияние оказали теории Прудона и Бакунина, а также позитивизм Конта и Спенсера. Отвергая диалектику и оставаясь на позициях механистического объяснения развития, К. считал, что науки о природе и обществе должны пользоваться “индуктивно-эволюционным” естественно-научным методом. Как крупный ученый-естествоиспытатель К. стоял на платформе наивного реализма. Социологические взгляды К. также испытали воздействие механицизма и натурализма. Развивая теорию так называемого анархического (безгосударственного) коммунизма, который, по его мнению, можно ввести сразу же после разрушения старых порядков в ходе социальной революции, он рассматривал социальную жизнь как ипостась жизни биологической. К. занимался исследованием революций как закономерного необходимого явления, вывода неизбежности революции (так же, как и установление нового общественного строя) из утопического идеала, созданного анархистами. К. полагал, что развитие общества может быть изменено в нужном направлении по желанию людей. К. перенес на общество сформулированный им “биосоциологический закон взаимной помощи”, объединяющий людей в гармоничное общежитие, а формы его реализации положил в основу периодизации истории (были выделены следующие периоды: родовый быт, сельская община, республика вольных городов). С “законом взаимной помощи” был связан и его социальный идеал, основанный на федерации свободных производственных общин (коммун), где личность, избавленная от опеки государства, получит неограниченные возможности развития. Основной социально-экономической единицей будущего общества должен быть профессионально-производственный коллектив работников одного ремесла, которому передаются орудия и средства производства. Эти профессиональные и ремесленные союзы, по мнению К., освободят людей от “каких бы то ни было начальных принуждений”. Для обеспечения свободы личности в будущем объединение людей в коллективы должно происходить также и по симпатиям. В новом общественном строе не должно быть никакой власти, управления, авторитетов. Анархическая коммуна создается на базе взаимопомощи, солидарности людей, на принципах федерализма и договорных отношений. Особое место в социологической концепции К. занимала разработка проблемы нравственности, сама постановка которой была тесно связана с задачей обоснования анархистского идеала, мыслимого К. в качестве прогрессивной общественной системы, одновременно исходящей из нравственной природы человека и создающей условия для его существования. Имен-

но в рамках этической теории К. разрабатывает свое фундаментальное понятие “взаимопомощь”, выделяя наряду с ним еще два основополагающих принципа нравственности — справедливости и самопожертвование. Этика К. — это этика консолидации общества, гармонизации личного и общественного; этика, позволяющая индивиду максимально полно реализовать свой потенциал. Она лишена нормативных требований и санкций. Социально-политические и философские взгляды К. получили широкое распространение в странах Западной Европы, в Латинской Америке, Индии, Китае. Многие высказанные им идеи стали значительными достижениями человеческой культуры, а отдельные из них — идея о местном самоуправлении, местной инициативе, минимизации централистских функций государства и т. д. — актуальны и сегодня. Политика и история, философия и социология, география и этнография, сельское хозяйство и кооперация, литература и этика, история науки и политэкономия, публицистика — это далеко не полный перечень предметов, в развитии которых К. внес свой весомый позитивный вклад. К числу наиболее значительных произведений Крופоткина можно отнести: “Хлеб и воля” (1892), “Поля, фабрики, мастерские” (1898), “Анархизм. Его философия и его идеал” (пер. с фр., 1900), “Государство, его роль в истории” (1904), “Анархия и ее философия” (1905), “Нравственные начала анархизма” (1906), “Великая Французская революция. 1789—1793” (опубликовано в 1979), “Земледелие, промышленность и ремесла”, “Взаимная помощь как фактор эволюции” (1907), “Современная наука и анархия” (1913), “Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса” (пер. с англ., 1922), “Этика” (1922) и др.

И. Н. Андреева

КРОЧЕ (Croce) Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ, историк, общественный деятель. Негегельянец. Определял свою философию как “абсолютный идеализм” (“историзм”). Идеолог либерализма. Ученик Лабриолы, в молодости увлекался марксизмом. Друг и оппонент Джентиле (разошелся с ним в политических взглядах: в отличие от Джентиле, поддерживавшего фашизм, К. занял оппозиционную последнему позицию). Вместе с Джентиле с 1903 издавал журнал “Критика”, ставший центром притяжения интеллектуальной жизни Италии, но вскоре превратившийся в орган, печатавший почти исключительно их собственные статьи. Самого К. за его влияние в кругах интеллигенции первой трети 20 в. прозвали “светским папой”. Был профессором в Неаполе (1902—1920), в середине 1940-х возглавил воссозданную им либеральную партию. Основные работы: “Исторический материализм и марксистская

экономия” (1900); “Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика” (1902); “Что живо и что умерло в философии Гегеля” (1906); “Логика как наука о чистом понятии” (1905); “Теория и история историографии” (1915); “История Италии с 1871 по 1915” (1928); “История как мысль и как действие” (1938) и др. Лейтмотив всей философии К. — “нет другой реальности, кроме духа, и другой философии, кроме философии духа”. В гегелевской философии, по К., умерла “система” (панлогизм), но живо учение о конкретном понятии. Нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявление Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) — теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь, практическую составляющую презентуют экономика (проблематика индивидуальных целей) и этика (проблематика общего блага). Соответственно философия К. складывается из четырех частей. Эстетика понимается К. двойственно. С одной стороны, в ней мы имеем дело не с интеллектом, а с фантазией, не с универсальностью, а с индивидуальностью, не с отношениями, а с отдельными вещами, не с понятиями, а с образами. Следовательно, это область до и вне логического интуитивного познания. Интуиция не только первична и автономна от интеллекта, но и является всеобщей формой познания. По мысли К., “в интуиции мы не противопоставляем себя как эмпирические существа внешней реальности, а непосредственно объективируем наши впечатления, каковы бы они ни были”. С другой стороны, эстетика — “наука о выражении” (интуиции вне логических схем). Средством выражения является слово. Следовательно, эстетика, одновременно, является и “общей лингвистикой”. Справедливо и обратное утверждение: всякое выражение имеет эстетический характер. Язык, связывая интуицию и выражение, позволяет конституироваться феноменам искусства, вообще “оформиться” (т. е. обрести форму) любым содержаниям, но, связывая интеллект и абстрактные конструкты, порождает возможность псевдопонятий науки. Логика рассматривается К. как наука о чистом понятии. Связывая интуицию с интеллектом, она делает возможной философию как учение о развертывании конкретного понятия, т. е. понятийном схватывании индивидуального. В отличие от Гегеля и Джентиле К. считает принципом самодвижения понятий не их

противоречия, а различия. В этом отношении К. говорит не о линейной бесконечности, а о круговой связи различий (имплицативной связи понятий внутри каждой из сфер духа). От эстетики и логики К. переходит к философии практики — к экономике, в ведение которой подпадает любая целесообразно структурированная деятельность, и — к этике, охватывающей все действия, определяемые императивом, должным. Философия практики — это сфера проявления особенного и всеобщего воли, объективации, экстернализации выражения в физических средствах. Таким образом, внутри духа в органическом единстве взаимодействуют красота, истина, польза и добро. Диалектика различий (круговое движение духа) обесмысливает вопрос об абсолютной первооснове, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе — первым. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество духа с самим собой, вскрывает связь форм духа как обладающих самостоятельностью, не позволяющей растворять практику в мышлении (в “актуальном действии” у Джентиле). Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность и тем самым оно уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различие как взаимоисключение, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различия как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом, диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как развертывания духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего саморазличия реального. При такой трактовке в системе К. не оказывается места для Бога в христианском его понимании. Он растворяется в истории (имманентен ей), понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, сменяющие друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии К. как “историцизма”: “жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история”. Историческое сознание (история) выступает как высший синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли, этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуально. Она есть развертывание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного

(не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действительней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. Таким образом, исходя из одних и тех же оснований, К. сделал во многом иные философские и политические выводы, чем его друг и оппонент Джентиле, но, с другой стороны, как отмечал Грамши, — “философию К. нельзя... рассматривать независимо от философии Джентиле. Любой Анти-Кроче должен быть и Анти-Джентиле”.

В. Л. Абушенко

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908—1997) — американский философ и логик. Один из участников Венского кружка (1932—1934). Окончил докторантуру под руководством Уайтхеда. Преподавал в Гарвардском университете (с 1938). По свидетельствам ряда историков философии и науки, оказал весьма значимое воздействие на диапазон философских дискуссий второй половины 20 в. Основные работы: “Система логики” (1934), “Новые обоснования для математической логики” (1937), “Элементарная логика” (1941), “Математическая логика” (1949), “Две догмы эмпиризма” (1951), “С логической точки зрения” (1953), “Методы логики” (1959), “Слово и объект” (1960), “Пути парадокса и другие очерки” (1966), “Онтологическая относительность и другие очерки” (1969), “Источники эталона” (1974), “Теории и вещи” (1981), “Сущности” (1987) и др. К. был вполне уверен в пригодности современных ему логических методов прояснять философские проблемы — не только семантические и логические, но и традиционные, онтологические: “обычный язык остается... фундаментальным... в качестве средства окончательного разъяснения”, но для целей “творческого аспекта философского анализа” ему не хватает той точности и свободы от вводящих в заблуждение предположений, которой можно достигнуть посредством “современных методов квантификации”. Анализируя парадигму постижения мира, свойственную эмпиризму, К. (развивая идеи Канта об “аналитических” и “синтетических” истинах, а также мысль Лейбница о водоразделе между “истинами факта” и “истинами разума”) утверждал, что она, во-первых, основывается на догме “дискриминации” (“аналитические истины” выявляются посредством выяснения значения терминов, “синтетические” же — через изучение данных факта). При этом, по К., аналитические утверждения правомерно подразделять на два разряда: логических истин (остающихся таковыми при любой мыслимой интерпретации составляющих терминов, ибо их истинность задается их логической формой самой по себе) и истин, для проверки которых необходимо выявить синонимичность входящих

в них терминов. В этом контексте существенную значимость приобретает принципиальная разница между сигнификатами (коннотатами) и денотатами, так как нередки ситуации, когда различные понятия обозначают одну и ту же вещь при полном расхождении смыслов (“утренняя звезда” и “вечерняя звезда” — пример Фреге). Сигнификат, таким образом, являет собой то, чем становится сущность (в стилистике аристотелевского понятийного ряда), когда она в процессе собственного смещения в вокабулу дистанцируется от объекта. Но даже такая трактовка ситуации, позволяющая элиминировать сигнификаты в репертуар прояснения аналитичности соответствующих суждений, не устраняет сопряженных задач осуществления процедур синонимии. “С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в качестве обоснования”, — полагает К. В целом во всех случаях (кроме тех, когда конституируются “чистые” дефиниции — эксплицитные конвенции — продуцирующие новые символы в целях оптимизации мыслительных процедур) дефиниция лишь опирается на синонимии, предварительно не объясняя ее. И это означает, что логически четкое разделение аналитических и синтетических суждений невозможно, признание же его допустимости — это, согласно К., вера во “внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры”. Далее в русле своих рассуждений К. анализирует догмат эмпиризма о том, что “любое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте” или подход, именуемый радикальным редукционизмом. Со времен Локка и Юма, полагает К., требовалось, чтобы любая идея коррелировалась с чувственным источником. В границах парадигмы эмпиризма осуществляется движение от слов — к “пропозициям” (по Фреге), от пропозиций — к концептуальным схемам и т. д., т. е., по К., “единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности”. Высказанная в 1906 П. Дюгемом идея холизма применительно к комплексу человеческих суждений о внешнем мире (т. е. предзаданность последних теоретическим контекстом) была кардинально дополнена К. С его точки зрения, все наши познания и убеждения от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики — все созданные человеком конструкции касаются опыта лишь по периферии. Наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт. Несогласованность с опытом на периферии приводит к определенному внутреннему смещению акцентов. Трансформируются аксиологическая нагружен-

ность и познавательный статус различных компонентов данной системы (пропозиций), логически связанных между собой. “Конкретный опыт, по мнению К., может быть связан с особой пропозицией внутри поля не иначе, как опосредованным образом и ради равновесия, необходимого полю в его глобальности”. Как постоянно утверждал К., “любая теория по существу признает те и только те объекты, к которым должны иметь возможность относиться связанные переменные, чтобы утверждения теории были истинными”. (Отсюда — знаменитый “тезис К.”: “быть — значит быть значением связанной переменной”. Мысль К. о существовании некоего множества конвергирующих повторений по сути своей выступила основой для формулирования им идеи философского “холизма”: по К., любой организм, биологический или физический, должен смысливаться в качестве органической целостности, а не как сумма его частей.) Наука в целом, как и любое ее отдельно взятое суждение оказываются, согласно К., в равной степени обусловлены как опытом, так и языком. (Тезис о субдетерминации научной теории языком и логикой: “все суждения могли быть значимыми, если бы были выверены достаточно отчетливо с другой стороны системы. Только суждение, весьма близкое к периферии, можно считать верным, несмотря на любой противоположный опыт, сославшись на галлюцинации или модифицируя некоторые из пропозиций, называемых логическими законами. Аналогичным образом можно сказать, что ни у одного суждения... нет иммунитета от ошибок и корректив...”). Из этого следует, что даже две взаимоисключающие теории могут апеллировать к соразмеримой фактической очевидности каждой из них, а, следовательно, сопоставление теоретических систем с неконцептуализированной реальностью бессмысленно и непродуктивно. По мысли К., “высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом”; высказывания же, которым мы приписываем ложность или истинность, как правило, сложнейшим образом переплетены с детально разработанными концептуальными схемами, вместе с которыми в итоге они отвергаются или оправдываются. По К., для того, чтобы некоторые существенные фрагменты концептуальной схемы хотя бы временно полагать бесспорными и осуществить переход от одной части системы к другой, нередко бывает удобно формализовать эти решающие части в виде постулатов и определений; именно такая формализация, как правило, и обуславливала прогресс науки. Конечно и у этой процедуры есть пределы: согласно К., “если логика косвенным образом происходит из соглашений, то для вывода ее из соглашений уже нужна

логика... логические истины, число которых бесконечно, должны быть заданы общими соглашениями, а не по отдельности, и логика нужна хотя бы для того, чтобы применить общие соглашения к отдельным случаям...”. И далее — из того, что результаты законодательного постулирования являются “всегда постулатами по произволу, не следует, что они тем самым истинны по произволу”, использование постулатов осуществляется в терминах “дискурсивного” постулирования, которое “фиксирует не истину, а только некоторое упорядочение истин”. Разрабатывая собственную концепцию, К. обозначил (“Слово и объект”) “периферию” — “стимулом”, а “пропозиции, близкие к периферии” — “утверждениями наблюдения”. К. разделяет точку зрения, согласно которой значение “живых” словоформ традиционно задается параметрами их языкового использования сообществом людей. В случаях же “радикального перевода” (по К., “перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словари”) господствуют исключительно “галлюцинации”. Смыслы же оказываются связаны со “стимулами”, завязанными на поведение: “...язык есть социальное искусство, которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах”. Суть перевода оказывается не сводима к процедуре сопоставления смыслов, коннотатов с вещами, а сами смыслы выступают у К. как “поведенческие позиции” (“...нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении...”). “Онтологический релятивизм” (самообозначение К. своих взглядов) исходит из того, что вне значимости наших дискурсов об объектах рассуждать нелепо, наши представления о них всегда располагаются в контексте наличных теорий — “сущее как таковое” вне поля устанавливающих его языка и теории немислимо. (Тезис К. о неопределенности перевода как такового фундировал идею о непереводимости индивидуальных словарей — философских, исторических, культурных — на некий универсальный язык.) “Специфицируя теорию, мы должны, — полагал К., — полно и подробно расписывать все наши слова, выяснять, какие высказывания описывают теорию и какие вещи могут быть приняты как соответствующие буквам предикатов”. Предметы теории вне их интерпретаций в рамках иных теорий находятся за пределами человеческих смыслов. К. также достаточно однозначно обозначил свои материалистические ориентации и предпочтения в контексте отбора культурных универсалий и постулатов, входящих, по его мнению, в “ткань” нашего познавательного процесса: “...только физические объекты, существующие вне и независимо от нас, реальны... Я не признаю существования умов и мен-

тальных сущностей иначе, чем в виде атрибутов или активности, исходящей от физических объектов, и, особым образом, от личностей”. Задача эпистемологии, согласно убеждениям К., — обнаружение и реконструкция приемов, позволяющих проектировать развитие науки в контексте и на основании наличного чувственного опыта, изысканного и упорядоченного ею же самой. (Ср.: у К. все наши понятия основаны на прагматических соображениях: “физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия... сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обоснованности физические объекты и боги отличаются только в степени, а не по существу”). Будущий же опыт в контексте концептуализированного прошлого опыта, по К., вполне предсказуем. Философия в своем абстрактно-теоретическом измерении, по мысли К., выступает как компонент научного знания: например, “физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог — о каузальных связях иного типа, философ же интересуется каузальной связью вообще... что значит обусловленность одного события другим... какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?”. Не признавая проблем метафизического порядка, К. полагал, что лишь проблемы “онтологического” и “предикативного” типов имеют право на существование — ответы на них не будут лишены смысла.

А. А. Грицанов

КУЗАНСКИЙ НИКОЛАЙ — см. **НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ**.

КУЛИ (Cooley) Чарлз Хортон (1864—1929) — американский социолог и социальный психолог. Получил образование и преподавал в Мичиганском университете (с 1907 — профессор), в 1918 — президент Американского социологического общества. Основные сочинения: “Человеческая природа и социальный порядок” (1902), “Социальная организация” (1909), “Социальный процесс” (1918), «Социологическая теория и социальное исследование» (1930) и др. Испытал влияние идей Конта, Спенсера, Дарвина, Уорда, Гиддингса, Джемса. Считается прямым предшественником символического интеракционизма. Согласно К., человек и общество есть аспекты органического единства — “человеческой жизни”, вне которой они являются чистыми абстракциями. Общество может существовать лишь на основе взаимодействия личностей, их коммуникации. По К., человеческое познание имеет две формы: познание объектов на основе чувственного восприятия (пространственное, или материальное) и познание на основе контактов

с сознанием других людей, через коммуникацию (личностное, или социальное). Социальное познание, по К., предполагает интерпретацию видимого поведения в соответствии с представлением о внутренних процессах сознания. Соответственно взаимодействие личностей трактуется как отношение между представлением о партнере по коммуникации и индивидуальным самосознанием, а общество — как отношения между “идеями личностей”. Индивидуальное сознание, по К., является воплощением той части общества, в которой принадлежит индивид. Развитие личности, согласно К., начинается с некоторой инстинктивной установки, присущей каждому индивиду с момента рождения, “чувства моего”. В ходе социализации “чувство моего” развивается и дифференцируется, разбиваясь на бесчисленное множество самоощущений. Итогом социализации является формирование представлений (образов), трансформирующих самоощущения индивида в “социальные чувства” (любовь, сочувствие и т. д.), являющиеся основой социальной организации. Человеческое “Я”, “самость”, по К., есть наиболее сосредоточенная, энергичная и сплоченная часть сознания. Те представления о собственном “Я”, которые индивид усматривает в сознании других людей, К. называет “представлениями представлений”. “Я” взрослого человека всегда предполагает социальную жизнь и отношение к другим людям, общение с ними и формирование “представлений представлений”; К. связывал формирование человеческого “Я” с суммированием тех впечатлений, которые, по мнению деятеля, он производит на окружающих (теория “зеркального Я”). Согласно теории “зеркального Я”, представление человека о самом себе включает: представление о том, как человек выглядит в глазах “другого”; представление о том, как “другой” оценивает этот образ; вытекающее отсюда самоощущение, например, гордость или унижение. Человеческую природу К. трактует как социальную, групповую, представляющую всеобщую сумму социальных чувств, норм, установок, ценностей. Универсальный фундамент человеческой природы закладывается, по К., в рамках первичной группы. Первичные группы (семья, соседство, община) характеризуются устойчивостью, непосредственностью, неформальностью взаимоотношений. Их первичность связана с ролью в процессе социализации, а также со структурообразующим характером в рамках более крупных социальных общностей. Во вторичных группах, напротив, действуют формализованные, безличные отношения. Ко вторичным группам К. относил нации, классы, партии. Изменение места

первичных групп в системе общественных связей и отношений, по К., провоцирует глубокие социальные сдвиги. Так, К. негативно оценивал процесс урбанизации, ведущий к распаду первичных групп и утрате человеком своей идентичности. Творчество К. оказало влияние на развитие общественных дисциплин. Теория “зеркального Я” и концепция первичных групп были восприняты социальной психологией и микросоциологией. Понятийный аппарат, представления о роли коммуникации в общественной жизни, составлявшие предметную область научной деятельности К., повлияли на Дж. Г. Мида и У. Томаса.

М. Н. Мазаник

КУЛЬТУРА (лат. cultura — возделывание, воспитание, образование) — система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус К., представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов, образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностных ориентаций и т. д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. К. хранит, транслирует (передает от поколения к поколению) и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей. В жизни общества они играют примерно ту же роль, что и наследственная информация (ДНК, РНК) в клетке или сложном организме; они обеспечивают воспроизводство многообразия форм социальной жизни, видов деятельности, характерных для определенного типа общества, присущей ему предметной среды (второй природы), его социальных связей и типов личностей — всего, что составляет реальную ткань социальной жизни на определенном этапе ее исторического развития. Понятие К. развивалось исторически. Оно вначале обозначало процессы освоения человеком природы (возделывание земли, продукты ремесел), а также воспитания и обучения. В качестве термина стало широко использоваться в европейской философии и исторической науке, начиная со второй половины 18 в. К. начинает рассматриваться как особый аспект жизни общества, связанный со способом осуществления человеческой деятельности и характеризующий отличие человеческого бытия от животного существования. Возникает несколько линий в разработке проблематики К. В первой из них К. рассматривалась как процесс развития человеческого разума и разумных форм жизни, противостоящих дикости и варварству первобытного бытия челове-

ства (французские просветители); как историческое развитие человеческой духовности — эволюция морального, эстетического, религиозного, философского, научного, правового и политического сознания, обеспечивающих прогресс человечества (немецкий классический идеализм — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель; немецкий романтизм — Шиллер, Шлегель; немецкое просвещение — Лессинг, Гердер). Вторая линия акцентировала внимание не на поступательном историческом развитии К., а на ее особенностях в различных типах общества, рассматривая различные К. как автономные системы ценностей и идей, определяющих тип социальной организации (неокантианство — Риккерт, Кассирер). К этой же линии примыкали Шпенглер, Данилевский, Сорокин, Тойнби. Вместе с тем было расширено понимание К. путем включения в нее всего богатства материальной К., этнических обычаев, разнообразия языков и символических систем. В конце 19 и первой половине 20 вв. при изучении проблематики К. стали активно использоваться достижения антропологии, этнологии, структурной лингвистики, семиотики и теории информации (культурная антропология — Тэйлор, Боас; социальная антропология — Малиновский, Радклифф-Браун; структурная антропология и структурализм — Леви-Стросс, Фуко, Лакан; неотрейдизм и др.). В результате возникли новые предпосылки решения проблемы общества и К. С одной стороны, К. и общество неотделимы, а с другой, К. пронизывает все без исключения области и состояния социальной жизни. Проблема решается, если К. рассматривается в качестве информационного аспекта жизни общества, как социально значимую информацию, регулирующую деятельность, поведение и общение людей. Эта информация, выступающая как совокупный исторически развивающийся социальный опыт, частично может осознаваться людьми, но весьма часто она функционирует как социальное подсознательное. Ее передача от поколения к поколению возможна только благодаря ее закреплению в знаковой форме, в качестве содержания различных семиотических систем. К. существует как сложная организация таких систем. В их роли могут выступать любые фрагменты человеческого мира, приобретающие функцию знаков, которые фиксируют программы деятельности, поведения и общения: человек и его действия и поступки, когда они становятся образцами для других людей, естественный язык, различные виды искусственных языков (язык науки, язык искусства, конвенциональные системы сигналов и символов, обеспечивающие коммуникацию и т. п.). Предметы созданной человеком второй природы также могут функционировать в качестве особых знаков, которые закрепляют

накопленный социальный опыт, выражая определенный способ поведения и деятельности людей в предметном мире. В этом смысле иногда говорят об орудиях труда, технике, предметах быта как о материальной К., противопоставляя им феномены духовной К. (произведения искусства, философские, этические, политические учения, научные знания, религиозные идеи и т. п.). Однако такое противопоставление относительно, поскольку любые феномены К. являются семиотическими образованиями. Предметы материальной К. выполняют в человеческой жизни двойную роль: с одной стороны, они служат практическим целям, а с другой — выступают средствами хранения и передачи социально значимой информации. Только во второй своей функции они выступают в качестве феноменов К. (Лотман). Программы деятельности, поведения и общения, представленные разнообразием культурных феноменов, имеют сложную иерархическую организацию. В них можно выделить три уровня. Первый — это реликтовые программы, осколки прошлых К., которые живут и в современном мире, оказывая на человека определенное воздействие. Люди часто бессознательно действуют в соответствии с программами поведения, которые сложились еще в первобытную эпоху и которые утратили свою ценность в качестве регулятива, обеспечивающего успех практических действий. Сюда относятся многие суеверия, типа приметы у русских поморов о том, что половые связи перед выходом на рыбную ловлю могут сделать ее неудачной (пережиток табу первобытной эпохи, реально регулировавший половые отношения первобытной общины в период групповой семьи, устраняя таким способом столкновения на почве ревности в общине, которые нарушали совместные производственные действия). Второй уровень — это слой программ поведения, деятельности, общения, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества. И, наконец, третий уровень культурных феноменов образуют программы социальной жизни, адресованные в будущее. Их генерирует К. за счет внутреннего оперирования знаковыми системами. Вырабатываемые в науке теоретические знания, вызывающие переворот в технике и технологии последующих эпох; идеалы будущего социального устройства, которые еще не стали господствующей идеологией; новые нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век — все это образцы программ будущей деятельности, предпосылка изменений существующих форм социальной жизни. Чем динамичнее общество, тем большую ценность обретает этот уровень культурного творчества, адресованный к будущему. В современных общест-

вах его динамика во многом обеспечивается деятельностью особого социального слоя людей — творческой интеллигенции, которая по своему социальному предназначению должна постоянно генерировать культурные инновации. Многообразие культурных феноменов всех ее уровней, несмотря на их динамичность и относительную самостоятельность, организованы в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определенной К. Они представлены мировоззренческими универсалиями (категориями К.), которые в своем взаимодействии и сцеплении задают целостный обобщенный образ человеческого мира. Мировоззренческие универсалии — это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной К. оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта. Категориальные структуры, обеспечивающие рубрификацию и систематизацию человеческого опыта, давно изучает философия. Но она исследует их в специфическом виде, как предельно общие понятия. В реальной же жизни К. они выступают не только как формы рационального мышления, но и как схематизмы, определяющие человеческое восприятие мира, его понимание и переживание. Можно выделить два больших и связанных между собой блока универсалий К. К первым относятся категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Они выступают в качестве базисных структур человеческого сознания и носят универсальный характер, поскольку любые объекты (природные и социальные), в том числе и знаковые объекты мышления, могут стать предметами деятельности. Их атрибутивные характеристики фиксируются в категориях пространства, времени, движения, вещи, отношения, количества, качества, меры, содержания, причинности, случайности, необходимости и т. д. Но кроме них в историческом развитии К. формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. Они образуют второй блок универсалий К., к которому относятся категории: “человек”, “общество”, “сознание”, “добро”, “зло”, “красота”, “вера”, “надежда”, “долг”, “совесть”, “справедливость”, “свобода”, и т. п. Эти категории фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций. Между указанными блоками универсалий

К. всегда имеется взаимная корреляция, которая выражает связи между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями человеческой жизнедеятельности. Поэтому универсалии К. возникают, развиваются и функционируют как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. В системе универсалий К. выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т. п. Они выступают в качестве своего рода глубинных программ, которые предопределяют сцепление, воспроизводство и вариации всего многообразия конкретных форм и видов поведения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации. В мировоззренческих универсалиях К. можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактно всеобщее содержание, свойственное различным типам К. и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущими К. исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятому в данной К. шкалу ценностей. Именно эти смыслы характеризуют национальные и этнические особенности каждой К., свойственные ей понимания пространства и времени, добра и зла, жизни и смерти, отношения к природе, труду, личности и т. д. Они определяют специфику не только далеких, но и родственных К. — например, отличия японской от китайской, американской от английской, белорусской от русской и украинской и т. д. В свою очередь исторически особенное в универсалиях К. всегда конкретизируется в огромном многообразии групповых и индивидуальных мировосприятий и миропереживаний. Для человека, сформированного соответствующей К., смыслы ее мировоззренческих универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпции, в соответствии с которыми он строит свою жизнедеятельность и которые он часто не осознает в качестве ее глубинных оснований. Смыслы универсалий К., образующих в своих связях категориальную модель мира, обнаруживаются во всех областях К. того или иного исторического типа в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, в философии, религии, художественном освоении мира, функционировании техники, в политической К.

и т. п. Резонанс различных сфер К. в период формирования новых идей, имеющих мировоззренческий смысл, отмечали философы, культурологи, историки при анализе в синхронном срезе различных этапов развития науки, искусства, эстетического и нравственного сознания и т. д. (Шпенглер, Кассирер, Тойнби, Лосев, Бахтин). Можно, например, установить своеобразный резонанс между идеями теории относительности в науке и идеями лингвистического авангарда 1870—1880-х (Й. Винтелер и др.), формированием новой художественной концепции мира в импрессионизме и постимпрессионизме, новыми для литературы последней трети 19 в. способами описания и осмысления человеческих ситуаций (например, в творчестве Достоевского), когда сознание автора, его духовный мир и его мировоззренческая концепция не стоят над духовными мирами его героев, как бы со стороны из абсолютной системы координат описывая их, а сосуществуют с этими мирами и вступают с ними в равноправный диалог. Преобразование общества и типа цивилизационного развития всегда предполагает изменение глубинных жизненных смыслов и ценностей, закрепленных в универсалиях К. Переустройство общества всегда связано с революцией в умах, с критикой ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций и выработкой новых ценностей. Никакие крупные социальные изменения невозможны вне изменений в К. В качестве социального индивида человек является творением К. Он становится личностью только благодаря усвоению транслируемого в К. социального опыта. Сам процесс такого усвоения осуществляется в качестве социализации, обучения и воспитания. В этом процессе происходит сложная состыковка биологических программ, характеризующих его индивидуальную наследственность, и надбиологических программ общения, поведения и деятельности, составляющих своего рода социальную наследственность. Включаясь в деятельность, благодаря усвоению этих программ человек способен изобретать новые образцы, нормы, идеи, верования и т. п., которые могут соответствовать социальным потребностям. В этом случае они включаются в К. и начинают программировать деятельность других людей. Индивидуальный опыт превращается в социальный, и в К. появляются новые состояния и феномены, закрепляющие этот опыт. Любые изменения в К. возникают только благодаря творческой активности личности. Человек, будучи творением К., вместе с тем является и ее творцом. (См. также *Универсалии, Категории культуры.*)

© В. С. Степин

КУЛЬТУРНОГО ОТСТАВАНИЯ концепция — интерпретация культурно-исторического процесса в рамках философии техники. Сформулирована Отборном и Вебленом на базе общей методологической установки технологического детерминизма: развитие техники выступает детерминантой социокультурного процесса (Веблен), причем сферы техники и культуры развиваются с различной скоростью (Отборн). В рамках концепции К. О. выделяются так называемая “материальная культура”, обладающая внутренним эволюционным потенциалом и фактически отождествляемая с техникой, и “нематериальная” (собственно культура), характеризующаяся как “адаптивная”. Адаптивная культура, лишенная имманентных импульсов к творчеству, коррелируется в своем развитии с культурой материальной, отвечая своими изменениями на новации технического порядка и создавая программы приспособления социальных структур и отношений к требованиям новой технической организации. Формулировка ответа требует определенного систематизирующего усилия, в силу чего “адаптивная” культура всегда “сдвинута по времени” относительно культуры материальной. Теория К. О. фиксирует два ряда причин, в силу которых “адаптивная” культура содержит отставание от материальной. Прежде всего, это отставание связано с самим устройством “адаптивной” культуры, природа которой, с точки зрения концепции К. О., не ориентирована на самодостаточную креативность, — адаптивная культура внутренне сопротивляется изменениям, ей присущ своего рода “естественный консерватизм”. Это связано с тем, что (в отличие от техники, где каждое изобретение как заведомо более эффективное и совершенное отрицает предшествующие феномены техники соответствующего ряда) любой культурный феномен, обеспечивая адаптацию социума к тем или иным условиям технического окружения, оценивается в этих условиях не просто как максимально эффективный, но и конституируется в качестве ценности. В качестве осознающей себя системы ценностей “адаптивная” культура демонстрирует склонность к сохранению своих достижений (особый статус культурной традиции) и тенденцию к “малому количеству изобретений”. С другой стороны, причиной “отставания” во времени “адаптивной” культуры может выступать также ее связанность с конкретными социальными структурами и объективированность в социальных институтах, которые в силу исторических причин консервативно ориентированы, сознательно “тормозя изобретения”. На базе концепции К. О. в рамках философии техники конституируется общая теория социального процесса как реакции культуры на развитие техники — история мыслится как

результат технического прогресса (Д. Рибейро). (См. также *Философия техники.*)

М. А. Можейко

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА в литературоведении — интеллектуальная традиция в Европе, возникшая в середине 19 в. Основоположником и главным теоретиком школы был французский ученый И. Тэн. Его последователями в Германии стали Г. Геттнер, В. Шерер, в Дании — Г. Брандес, в Италии — Де Санктис, в России — А. Н. Пыпин, Н. С. Тихонравов и др. В основу концепции культурно-исторического направления был положен философский позитивизм Конта, отчасти “биографический метод” в литературной критике Сент-Бева, культурологические концепции поздних немецких просветителей и романтиков и французской романтической историографии (Ф. Гизо и О. Тьерри). Важнейшей предпосылкой К.-И. Ш. явились успехи естествознания, общий подъем науки: с позиций К.-И. Ш., филология как наука должна руководствоваться точными методами изучения фактов, быть подчинена принципам доказательства, точности, логическому объяснению явлений искусства. Таким образом, К.-И. Ш. репрезентирует в сфере гуманитарного исследования позитивистский идеал научного познания. Основная особенность К.-И. Ш. — ее историзм, выдвигаемый в качестве главного метода исследования. Представители данного учения стали рассматривать художественное произведение как “дух” (мысли и нравы) народа в различные исторические периоды его жизни. Исходя из этого положения утверждалось равноправие искусства каждого народа, времени, стиля, велась переориентация литературоведения на изучение закономерностей развития культурно-исторического мира. В теоретических исследованиях И. Тэна акцент делается на установление закономерных связей между фактами (отдельными произведениями искусства). Характерные особенности произведения искусства, по Тэну, объясняются “расой” (врожденным национальным темпераментом), “средой” (климатическими и природными условиями, социальными обстоятельствами) и “моментом” (влиянием традиций). Таким образом, объясняемый факт как бы растворялся, терялся в массе многочисленных разносторонних факторов. Естественные научные принципы, генетический подход переносились в область исследования художественных произведений. Тэн проводил аналогию между дарвиновским естественным отбором и развитием искусства: в обществе создаются условия, при которых одни формы искусства умирают, другие — выживают и размножаются. Стремление уподобить науку о “духе” науке о природе, перенести в историю литературы эволюционистские схемы привело к иг-

норированию собственно эстетической природы искусства (Ф. Брюнетер, Г. Лансона). Произведения литературы рассматривались теоретиками К.-И. Ш. в качестве ценнейшего исторического документа, “памятника” своей эпохи, по которому успешно можно изучать лишь историю общественной мысли. К.-И. Ш. не замечала самостоятельности искусства, не учитывала индивидуальность художника, поэтому многие представители направления видели свою задачу в накоплении “фактов”, во введении в научный оборот многочисленных литературных памятников и избегали выработки целостных концепций истории развития литературы. В условиях России, когда литература была единственным средством выражения общественных идей, данная теория становится приоритетной областью литературоведения. Крупнейшими теоретиками и практиками К.-И. Ш. были Пыпин, Тихонравов, А. А. Шахов, братья Веселовские и др. Особый интерес для К.-И. Ш. представляли памятники этнографии, народного творчества, древней литературы. Русские представители направления исходили из мысли о тесной связи литературы и действительности, из понимания произведения искусства как памятника определенной культурно-исторической эпохи, игнорируя при этом собственно литературные законы развития. В результате такого подхода был снижен интерес к специфическим литературным проблемам: жанрам, направлениям, поэтическим приемам и формам. Отдельные представители К.-И. Ш. (Н. И. Стороженко, Н. П. Дашкевич), понимая определенную узость этого учения, предлагали наряду с влиянием эпохи и социальной среды учитывать и влияния литературные, идеалы самого художника. К заслугам К.-И. Ш. относятся вклад в создание историй национальных литератур, подготовка принципов сравнительно-исторического литературоведения. К.-И. Ш. установила закономерность литературного развития, его поступательный характер, накопила опыт текстологического анализа. В 20 в. К.-И. Ш. как направление распалась, но следы ее концепций можно найти в работах многих ученых, как зарубежных (В. Паррингтон — США, М. Лидаль — Испания, “университетская критика” — Франция), так и отечественных (П. Н. Сакулин, Н. К. Писканов) вплоть до 1960-х.

Т. Н. Тарасова

КУЛЬТУРНЫЙ ШОК — первоначальная реакция индивидуального, группового или массового сознания на встречу с иной культурной реальностью, исходный пункт диалога культур. К. Ш. возникает как отражение принципиальной нестыковки различных культурных образцов, конфликта между привычным (“естественным”) набором ценностей,

языковых и поведенческих практик и культурными нормами, привнесенными новой (инокультурной или изменившейся) средой, в которую оказывается “зброшенным” индивид (ситуация индивидуальной эмиграции или туризма), социальная группа (ситуация массовой эмиграции, беженцев, принудительной высылки по национальному или религиозному признаку), или общество в целом (ситуация культурной диффузии — попытка радикального преобразования социальной системы по образцу “чужой” культуры в результате внутреннего культурного кризиса или внешней культурной экспансии). Степень шоковой реакции индивида или социума при встрече с “чужим” культурными пространством определяется: глубиной различий (или степенью совместимости) между прежней и новой культурами; особенностями индивидуального, группового или национального психологического типа обеих сторон межкультурной коммуникации; наличием или отсутствием устойчивых фрагментов старой культурной среды (семей, языковых и профессиональных навыков, информационной среды, круга общения и т. п.), способных сохраниться в новом культурном контексте; степенью открытости и динамичности “своего” культурного пространства, местом традиционных ценностей в системе “своей” культуры и ее адапционными возможностями; аналогичными особенностями “чужой” культуры; степенью глобальности и остроты “шоковой” культурной коммуникации, задающей диапазон приемлемости в данном диалоге культур. Принято выделять четыре возможных способа преодоления К. Ш.: 1) Колонизация: агрессивная демонстрация и пропаганда собственных культурных ориентиров и моделей поведения, радикальное неприятие традиционных ценностей “местной” культуры и их вытеснение на периферию культурного пространства. Воплощает культурную политику более сильного (в социальном, экономическом и культурном плане) участника диалога культур. Колонизация происходит в результате как различных форм военной или культурной экспансии, так и интенсивных модернизационных процессов (феномен “вестернизации”). Ее конечная задача — максимальная “зачистка” культурной среды с целью ее последующего преобразования согласно канонам “культурного агрессора”. 2) Геттоизация: создание компактных мест проживания “чужих” (эмигрантов, беженцев, гастарбайтеров) или “местных” (индейцы США) носителей иной культуры, где они получают возможность сохранять и поддерживать свою культурную микросреду в жестких рамках локальных замкнутых пространств (гетто). В данном случае К. Ш. смягчается при помощи выделения как “сильному”, так и “слабому” участнику конфликта собственной сферы

влияния. При этом, однако, каждая из сторон демонстрирует отказ от принятия “чужих” ценностей. Характерные примеры: “русский” Брайтон-Бич и знаменитые китайские кварталы — Чайнатауны в США, районы проживания религиозных ортодоксов в Израиле и т. п. 3) Ассимиляция: крайняя форма культурного конформизма, сознательный отказ от собственной (более “слабой” или утратившей актуальность) культурной идентичности в пользу полного приспособления к “чужой” культуре. 4) Диффузия: различные модели совмещения элементов “своей” и “чужой” культур. Наиболее глобальная и долгосрочная форма межкультурного диалога, имеющая нередко своим результатом преобразование ряда основополагающих культурных ориентаций взаимодействующих культур. К примеру, К. Ш., пережитый европейской культурой при встрече с “чужими” культурами в процессе колониальной и миссионерской экспансии 14—19 вв., существенно способствовал антропологическому перевороту в философии культуры — отказу от европоцентризма и принятию всего реального многообразия культурных миров в качестве равноправных участников культурной динамики. Таким образом, К. Ш. является существенным элементом культурной динамики, лишая однозначности привычные культурные стандарты, способствуя обновлению традиционных культурных систем за счет “вторжения” инокультурных элементов, стимулируя инновационную активность путем взаимодействия различных культурных традиций и культурных практик, содействуя изменениям социальной структуры общества.

М. Р. Жбанков

КУЛЬТУРОЛОГИЯ — гуманитарная дисциплина, изучающая культуру в совокупности ее цельных исторических форм. К., в отличие от философии культуры, не ставит перед собой задачи раскрыть сущностные основания и универсальные принципы культуры как таковой. Цель К. — реконструкция культурного универсума (“картины мира”), определяющего целостное мировосприятие человека конкретной исторической эпохи. Данная цель реализуется посредством решения следующих задач: анализ целостных синхронных “срезов” культуры; установление системы взаимозависимостей различных ее элементов (от повседневных и массовых до неповторимых и уникальных); выявление типологических узлов, стягивающих континуальное пространство культуры в относительно замкнутые образования культурно-исторических эпох (античность, средневековье, барокко и т. д.); анализ культурно-исторического процесса как диалектики преемственно-

сти и взаимозамещения различных символических миров; наконец, раскрытие природы и форм соотношения "индивид-культура" в качестве двуединой составляющей процессов символического производства, которыми и определяется специфическое культурное существование людей. К. активно использует концептуально-методологический аппарат семиотической и герменевтической парадигм современной гуманитарной мысли (включая новейшие психоаналитические, постструктуралистские, аналитические, феноменологические философские течения). Основными методами культурологического познания являются типологический, компаративистский, структурно-функциональный, метод "исторической дополнительности" и т. д. Становление культурологического знания связывается с такими мыслителями, как Данилевский, Шпенглер, Тойнби, разработавшими принципиальные положения о природе и специфике цельных исторических форм культуры (культурно-исторических типов, внутренних форм культуры). С другой стороны, на становление К. как неклассической философии культуры определяющее влияние оказали концепции Маркса, Ницше и Фрейда, выявивших различные типы бессознательных факторов культуры и предпринявших попытку связать эти неясные, пронизывающие повседневное существование людей структуры (экономического, биологического, лингвистического плана) с остальными культурными феноменами. Культурологические акценты изучения историко-культурного процесса в западной гуманитаристике были представлены еще в 1930-х представителями школы "Анналов" (Блок, Л. Февр). Со второй половины 20 в. "культурологизация" западных гуманитарных наук становится все очевидней (различные школы культурной антропологии, психоанализа, культурных исследований и др.). В настоящее время практически к любому заметному в области гуманитарных наук имени можно прибавить определение "культуролог" (от Э. Сепира до Деррида). Что касается российской традиции, то не будет преувеличением сказать, что с момента формирования национальной философии (1830—1840-е) последняя по существу заявляет о себе в качестве именно культурологического знания, поскольку главной ее проблемой, начиная по крайней мере с Чаадаева, становится выяснение смысла, содержания и перспектив российского культурного типа в контексте его взаимодействия с "Западом", что в конечном счете кристаллизуется в концепцию "русской идеи", интерпретируемой достаточно разнообразно. Столь значимый для развития России вплоть до сегодняшнего дня

спор славянофильства и западничества фактически является столкновением на едином проблемном поле российского культурно-исторического типа двух культурологических парадигм. Типологически близкими к указанной проблемной постановке являются различные варианты интерпретации "белорусской идеи", начиная с Абдзираловича. В 20 в. поле отечественных культурологических штудий расширяется за счет: (а) углубления проблематики культурной типологии, включая не только альтернативу "Россия — Запад", но и противопоставления "Средневековье — Ренессанс — Новое время", "культура — цивилизация", "элита — масса" (Бердяев, Флоренский), (б) тяготеющих к будущему постмодернизму моделей (Розанов), (в) опирающихся на традицию исихазма и одновременно феноменологически и герменевтически ориентированных символических (имеславских) концепций (Флоренский, Лосев), (г) культурного диалогизма (Бахтин). Именно на названные модели опирались сыгравшие большую роль в становлении и развитии отечественного культурологического знания работы Лотмана, Аверинцева, А. В. Михайлова, А. Я. Гуревича, Г. С. Кнабе и др. Дисциплинарно и институционально в отечественной традиции К. оформляется с начала 1990-х, что связано с необходимостью найти для культуроведения "средний путь" между крайностями "социальных наук" и "истории искусств". Т. е., с одной стороны, вывести изучение культуры из-под методологической опеки схематизированной социальной философии, рассматривавшей всю историю культуры через призму социально-экономических отношений и классовых антагонизмов; с другой стороны вскрыть внутренний "логос" в истории культуры, представляемой в виде хронологически упорядоченного набора "творений духа".

А. А. Горных, Г. Я. Миненков

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922—1996) — американский философ и историк науки, один из лидеров современной постпозитивистской философии науки. В отличие от логического позитивизма, занимавшегося анализом формально-логических структур научных теорий, К. одним из первых в западной философии акцентировал значение истории естествознания как единственного источника подлинной философии науки. Проблемам исторической эволюции научных традиций в астрономии была посвящена первая книга К. "Коперниканская революция" (1957), где на примерах птолемеевской и сменившей ее коперниканской традиции К. впервые осуществил реконструкцию содержательных механизмов научных революций. Коперниканский переворот при этом рассматривается им как переход научного сообщества к принципиально иной

системе мировидения, что стало возможным благодаря не только внутринаучным факторам развития, но и различным социальным процессам ренессансной культуры в целом. Свою конкретизацию и наиболее яркое выражение позиция К. нашла в его следующей книге "Структура научных революций" (1962), которая инициировала постпозитивистскую ориентацию в современной философии науки и сделала К. одним из ее наиболее значимых авторов. Анализируя историю науки, К. говорит о возможности выделения следующих стадий ее развития: допарадигмальная наука, нормальная наука (парадигмальная), экстраординарная наука (внепарадигмальная, научная революция). В допарадигмальный период наука представляет собой эклектичное соединение различных альтернативных гипотез и конкурирующих научных сообществ, каждое из которых, отталкиваясь от определенных фактов, создает свои модели без особой апелляции к каким-либо внешним авторитетам. Однако со временем происходит выделение на первый план какой-то одной теории, которая начинает интерпретироваться как образец решения проблем и составляет теоретическое и методологическое основание новой парадигмальной науки. Парадигма (дисциплинарная матрица) выступает как совокупность знаний, методов и ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. Она определяет спектр значимых научных проблем и возможные способы их решения, одновременно игнорируя не согласующиеся с ней факты и теории. В рамках нормальной науки прогресс осуществляется посредством кумулятивного накопления знаний, теоретического и экспериментального совершенствования исходных программных установок. Вместе с тем в рамках принятой парадигмы ученые сталкиваются с рядом "аномальных" (т. е. не артикулируемых адекватно в рамках принятой парадигмы) фактов, которые после многочисленных неудачных попыток эксплицировать их принятым способом приводят к научным кризисам, связанным с экстраординарной наукой. Эта ситуация во многом воспроизводит допарадигмальное состояние научного знания, поскольку наряду со старой парадигмой активно развивается множество альтернативных гипотез, дающих различную интерпретацию научным аномалиям. Впоследствии из веера конкурирующих теорий выбирается та, которая, по мнению профессионального сообщества ученых, предлагает наиболее удачный вариант решения научных головоломок. При этом приоритет той или иной научной теории отнюдь не обеспечивается автоматически ее когнитивными преимуществами, но зависит также от целого ряда вненаучных факторов (психологических, политических, культурных и т. п.). Дости-

жение конвенции в вопросе выбора образцовой теории означает формирование новой парадигмы и знаменует собой начало следующего этапа нормальной науки, характеризующегося наличием четкой программной деятельности и искусственной селекцией альтернативных и аномальных смыслов. Исклечение здесь не составляет и тот массив знаний, который был получен предшествующей историей науки. Процесс принятия новой парадигмы, по мнению К., представляет собой своеобразное переключение гештальта на принципиально иную систему мировидения, со своими образами, принципами, языком, непереводаемыми и несоизмеримыми с другими содержательными моделями и языками. Видимость кумулятивной преемственности в развитии знания обеспечивается процессом специального образования и учебниками, интерпретирующими историю науки в соответствии с установками, заданными господствующей парадигмой. В силу этого достаточно проблематично говорить о действительном прогрессе в истории естествознания. Усовершенствование и приращение знания отличает только периоды нормальной науки, каждый из которых формирует уникальное понимание мира, не обладающее особыми преимуществами по сравнению с остальными. К. предпочитает говорить не столько о прогрессе, сколько об эволюции (наподобие биологической), в рамках которой каждый организм занимает свою нишу и обладает своими адаптационными возможностями. Куновская интерпретация научного прогресса вызвала всплеск критических публикаций, и его последующие работы были связаны с уточнением исходных положений, сформулированных в "Структуре научных революций". В своей монографии "Теория черного тела и квантовая прерывность. 1894—1912" (1978) К. анализирует социально-психологические и теоретико-методологические факторы революции в квантовой физике, на примере которой показывает парадоксальную перманентность революционных открытий, психологию гештальт-переключения при создании новых научных сообщений. Концепция К. оказала огромное влияние на современную философию науки. Обсновавшие им историко-эволюционистский подход, антикумулятивизм, идея о социокультурной обусловленности научного познания (экстернализм), введенные понятия парадигмы и научной революции в значительной степени способствовали преодолению неопозитивистской традиции в философии науки и оформлению постпозитивизма, социологии и психологии науки.

Е. В. Хомич

КЬЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813—1855) — датский философ и писатель. Творчество К., укорененное в интимно-личностных

переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью, к наиболее существенным моментам которой относится: суровое христианское воспитание, проходившее под определяющим влиянием отца, по воле которого К. стал студентом теологического факультета, сочетая занятия с увлечением эстетикой и богемным образом жизни; разрыв с невестой, ставший поворотным событием в жизни К., после которого вскоре и начался новый этап в его жизни — творческое затворничество, а также предпринятая им в последние годы жизни страстная полемика с официальной церковью, за которой К. не признавал какой-либо причастности к истинному христианству. К. отличался поразительной работоспособностью (почти все основные произведения: "Или-Или", "Страх и трепет", "Повторение", "Философские крохи", "Понятие страха", "Этапы жизненного пути", "Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам" были опубликованы им за четыре года, с 1843 по 1846; в 1849 вышла в свет "Болезнь к смерти") и литературной плодовитостью (один только "Дневник" К. занял 14 печатных томов). Свои труды (исключая "Назидательные речи", носившие характер религиозных проповедей) К. публиковал под различным псевдонимом, созвучными идее произведения. Определенное влияние на мировоззрение К. оказал романтизм (магистерская диссертация К. была посвящена понятию иронии). Проявление собственных философских позиций осуществлялось К. в русле критики философского рационализма Гегеля. К. подверг критике основополагающий принцип гегелевской философии о тождестве мышления и бытия, указав на его тавтологичность и противопоставив ему существование (existenz) как то, что как раз и разделяет мышление и бытие. Постулируя экзистенциальный характер истины, К. исключает ее из сферы научного знания с его принципами объективности и систематичности. Объективное мышление ввиду его абстрактности и общезначимости не затрагивает существующей субъективности, в которой, по убеждению К., и обретается истина. Философская система, которая может быть построена только с точки зрения вечности, предполагает исключение "истинно конкретного", единичного человеческого существования, чьим определяющим условием является "временность". Полагая в качестве исходного пункта философии не вневременное всеобщее, но саму экзистенцию, К. вместе с тем отрицает способность логического мышления понять ее, что обусловлено разными планами бытия логического и экзистенциального: а именно возможностью и действительностью (соответственно). При этом решающую роль, по мнению К., играет несовместимость логики и диалекти-

ки, что проявляется, прежде всего, в неспособности логики выразить движение, становление. Понимая экзистенцию как нечто по самому существу своему диалектическое, К. противопоставляет гегелевской диалектике как логике бытия и мышления (К. называет ее "количественной") экзистенциальную диалектику ("качественную", по его определению). В последней, "прыжок" — как переход в новое качество — необъясним ("количество" не может быть предпосылкой "качества", а противоречия непримиримы, ибо "снятие принципа противоречия для существующего означает, что он сам должен перестать существовать"). Диалектический аспект проблемы, говорит К., требует мышления иного рода, нежели мышление абстрактное, чистое от собственного существования мыслителя, а именно мышления страсти, способного на удерживание качественной диалектики существования и предполагающего бесконечный интерес существующего индивидуума к своей экзистенции. Взяв за критерий энергию отношения человека к Богу, К. выделяет три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. "Эстетический" человек, в своем стремлении к наслаждению ориентированный на внешнее, не является у К. собственно личностью, имеющей свой центр в самой себе, что выступает необходимой предпосылкой богоотношения. Подлинное существование носит этическое-личностный характер. При этом личность как конкретное выступает у К. условием осуществления этического как общего, т. е. имеет этическое (долг) не вне себя, а в самой себе. Этическое содержание существования концентрируется у К. в понятии выбора. К. интересуется только абсолютный выбор, который, будучи осуществлением свободы, (признаваемой им исключительно в сфере "внутреннего" (Innerlichkeit), означает выбор человеком не "того или другого", но самого себя в своем вечном значении, т. е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Средоточием третьей, религиозной, стадии является у К. мгновение прыжка веры, которое открывает истинный смысл существования, состоящий в абсолютном отношении к Богу, т. е. парадоксальном соприкосновении временного и вечного, что, в свою очередь, является экзистенциальным повторением абсолютного Парадокса: существующего (= временного) вечного, когда Бог существовал в образе человека. Как высшая страсть вера осуществляется, согласно К., вопреки разуму и этическому, утверждая себя через абсурд. Подчеркивая личный характер богоотношения, К. отвергает опосредованную связь с Богом, признавая абсолютную невыразимость опыта веры, вы-

ступая тем самым преемником той линии в интерпретации христианства, которая идет от посланий апостола Павла, через философию Тертуллиана, Августина, средневековой мистики и Паскаля к знаменитому "Sola fide" — "только верой" (спасется человек) — Лютера. Всякий экзистенциальный опыт обретает у К. подлинный смысл и относится к сфере истинного существования постольку, поскольку содействует осознанию человеком религиозного значения своей личности (в противоположность существованию неистинному, связанному с рассеиванием субъективности и, следовательно, уводящему от Бога). Особое внимание при этом К. уделяет страху, связанному с переживанием личностью своего существования как бытия "лицом к смерти", а также отчаянию как "исходной точке достижения абсолютного". Существование, согласно К., требует постоянного духовного напряжения и страдания (в особенности на религиозной стадии). Основные экзистенциальные понятия, призванные описать непознаваемую и немислимую в своей тайне экзистенцию, не выводятся последовательно одно из другого, но взаимобусловлены таким образом, что каждое понятие уже содержит в себе все остальные. Широко известность философия К. получила только в 20 в., оказавшись созвучной и устремлениям протестантской неортодоксии, и исканиям зарождающегося экзистенциализма. Заострение нравственных и религиозных проблем человеческого существования сближает философию К. с творчеством Достоевского. Иррационалистический пафос философии К., отказ разуму в познании "последних истин" бытия, открывающихся во "внезапности загадочного", совпадает с духом и основной идеей творчества Шестова.

Т. В. Щитцова

КЭРРОЛЛ (Carroll) Льюис (настоящее имя — **ДОДЖСОН** Чарльз Лутвидж) (1832—1898) — британский писатель, математик, один из творцов литературы "нонсенса" (см. Нонсенс). Священник (сан диакона — 1861), магистр математики (1857). Преподаватель оксфордского колледжа Крайст-черч. Основные сочинения: "Конспекты по плоской алгебраической геометрии Чарльза Лутвиджа Доджсона" (1860), "Руководство для изучающих математику" (1864), "Приключения Алисы в Стране Чудес" (1865), "Сведения детерминантов" (1866), "Элементарное руководство по теории детерминантов" (1867), "Фантазмагория и другие стихи" (1869), "Сквозь Зеркало и Что там увидела Алиса" (1871), "Охота на Снарка" (1874), "Евклид и его современные соперники" (1879), "Рифма? — Разум?" (1883), "Логическая

игра" (1887), "Математические курьезы" (в двух томах, 1888 и 1893), "Сильвия и Бруно" (1893), "Символическая логика" (1896) и др. Сказочно-поэтическое творчество К., нашедшее воплощение, в частности, в историях для детей о приключениях Алисы, еще при его жизни подверглось самым различным смысловым расшифровкам, как в духе реконструкций эпизодов из биографии писателя, так и в ключе описания Оксфордских религиозных дискуссий 1840—1870-х. Так, по мнению богослова Ш. Лесли, символика Страны Чудес такова: Алиса — образ первокурсника-неофита, Белый Кролик — рядовой священник англиканской церкви, Герцогиня — представитель епископата, банка апельсинового джема репрезентирует традиционалистский протестантизм, золотой ключик — ключ Священного писания, двери в зале — английскую Высокую и Низкую церкви и т. п. Мир "Зазеркалья" же, согласно Лесли, может быть подвергнут более детальным и даже персонифицированным интерпретациям: Труляля — Высокая церковь, Единорог — Конвокация духовенства, Траляля — Низкая церковь, Белая Королева — доктор Ньюмен, Белый Рыцарь — Гексли, Морж и Плотнок — эссеисты и обозреватели, Черный Король — каноник Кингсли, Лев — Джон Буль, Бармаглот — отвратный символ папства и т. п. Интеллектуализм 20 в. еще более усложнил спектр мыслимых подходов к декодировке насыщенных литературными реминисценциями и пародиями сказок К. В них, например, стали усматривать: А. Дикинс — пласт пародийной шахматной морали, содержащий сложную метафизическую философию христианского толка; А. Эттелсон — систему закодированных изречений и слов Ветхого Завета; Р. Брэдбери — идеальную модель холодного мира викторианской эпохи (Страна Чудес Алисы у К. или "то, что мы есть"), противопоставленную человеколюбивому Изумрудному Городу (Страна Оз у Ф. Баума или "то, чем мы хотели бы быть") и т. д. Выступая как результат эволюции элитарной европейской культуры 19 в., обретения литературы "нонсенса" в версии К. наглядно демонстрировали гармонию, потенциально присущую всякой несообразности; эвристический потенциал постижения граней и переходов между рациональным и иррациональным; катартический, очищающий характер бесчисленных логических интерпретаций и смеховых истолкований текстов, выступающих как самодостаточные игровые пространства ментального уровня. Пространственно-временная организация ("хронотоп") сказок К. — сложна и абстрактна: время (текущее как бы во сне) не соотносимо ни с психологическими самоощущениями героев, ни с разверткой их биографий; пространство — многомерно (плоскости сна,

зеркального отражения и шахматной игры в "Зазеркалье"), сложно организовано и легко трансформируемо любым мыслимым образом. Словоформный строй произведений К. — конпендиум языковых проблем: типичного несовпадения звука и смысла в словах; различия предметов, имен предметов и имен имен предметов; соотношения слов как неразложимых атомов и текста как макетного их единства и т. д. (Именно в этом главное отличие историй К. от "классических" волшебных сказок: в сочинениях К. все осуществляется в сфере языка и посредством языка; это — не столько сказание, сколько составной дискурс, обращенный к читателю.) Так, Делёз в контексте обоснования шизоанализа и исследования в этой связи так называемого "шизофренического языка" истолковывал "бессмысленные стихи" К. как типичное "шизофреническое изложение": "Во всех произведениях К. читатель встретит: 1) выходы из туннеля, предназначенные для того, чтобы обнаружить поверхности и нетелесные события, которые распространяются на этих поверхностях; 2) сущностное родство этих событий языку; 3) постоянную организацию двух поверхностных серий в дуальности "есть/говорить", "потреблять/предлагать" и "обозначать/выражать"; а также — 4) способ, посредством которого эти серии организуются вокруг парадоксального момента, иногда с помощью "полого" слова, иногда эзотерического или составного". Пример "эзотерического слова" у К., по оценке Делёза, — кэрролловский "снарк" (контаминация англ. shark — акула и snake — змея). Согласно Делёзу, "шизофренический язык" К., являющийся собой текстуальную объективацию представлений Гёльдерлина об ипостаси языка как "знака, лишено смысла", являл собой (наряду с поисками А. Арто, Кюссовски и др.) альтернативу "традиционным структуралистским" моделям поэзии. По Делёзу, К. разработал и основал "серийный метод в литературе": 1) — Когда обнаруживаются "две версии событий с едва заметными внутренними различиями, которые регулируются странным образом" (например, часы в "Сильвии и Бруно", заставляющие события возвращаться двумя путями: либо посредством упомощательства, обращающего вспять их последовательный порядок, либо посредством легких вариаций согласно стоическому предопределению). 2) — Когда находятся "две серии событий, где крупные и при этом все нарастающие внутренние различия регулируются предложениями или же, по крайней мере, звуками и звукоподражаниями" (в соответствии с законом зеркала) — ср. у К.: "...то, что могло быть видимо из старой комнаты, было совсем неинтересным... но все остальное было настолько иным, насколько возможно". 3) — Когда сосуществуют

одна серия чистых выражений и одна серия обозначений, характеризующиеся большой несоразмерностью и регулируемыми эзотерическими словами. Слова эти образуют: а) либо взаимодействием слоговых элементов одного или нескольких предложений, следующих друг за другом: замена оборота “Ваше королевское Высочество” — словом “вашство”; б) либо как формальная фиксация синтеза существования: ни одно из них (например, “Флисс”, плод без вкуса, он же Азгизмский Пудинг) не является циркулирующим словом как таковым — они скорее имена, “обозначающие данное слово” или “как слово называется”. 4) — Когда серии регулируются “словами-бумажниками”, сокращающими несколько слов или сворачивающих несколько смыслов: см. слово “Бармаглот” или у К. Jabberwocky — обозначающее фантастическое животное и при этом могущее трактоваться в английском как “плод возбужденного и долгого спора”. Фантастика К. органично достраивалась также и иными его исследованиями. В трактате “Принципы парламентского представительства” (1884) К. выстраивал аргументацию по принципу игры двух лиц с нулевой суммой, адекватное математическое выражение которой было осуществлено лишь в 1928 Дж. фон Нейманом. Проблематика логики-математических работ К. (подписывавшихся им как “Доджсон”) и сюжеты его сказок (например про то, как “однажды совпадение гуляло с маленьким происшествием, и они встретили объяснение...”) органично взаимодополняли друг друга: по мысли Делёза, “все логические работы Карролла непосредственно посвящены значению, импликациям и заключениям, и только косвенно смыслу, — а именно, там, где речь идет о парадоксах, с которыми сигнификация не справляется или которые она же сама и создает. Напротив, работа фантаста направлена именно на смысл и обрушивает на него всю мощь парадокса. Это как раз соответствует двум состояниям смысла — фактическому и правовому; апостериорному и априорному; одному, в котором смысл косвенно вводится через круг предложения, и другому, в котором он обнаруживается явно, как таковой, посредством разрывания круга и развертки его вдоль границы между предложениями и вещами”. Придуманная К. развлекательная математика способствовала выработке качественно нового понимания связи человека и математических закономерностей: как способ проблематизации человеческих событий и как предположение о том, что последние сами по себе суть условия проблемы. Так, в работе “Динамика частицы”, у К. находим: “Можно наблюдать, как две линии прокладывают свой монотонный путь по плоской поверхности. Старшая из двух благодаря долгой практике постигла искусство ложиться точно между экстремаль-

ными точками — искусство, которого так мучительно не хватает молодой и импульсивной траектории. Но та, что моложе, с девичьей резвостью все время стремилась отклониться и стать гиперболой или какой-нибудь другой романтической и незамкнутой кривой... До сих пор судьба и лежащая под ними поверхность держали их порознь. Но долго так не могло продолжаться: какая-то линия пересекла их, да так, что сделала сумму двух внутренних углов меньше, чем два прямые угла...”. Произведения К., а также многочисленные философские, логические, психоаналитические, лингвистические и пр. комментарии к ним сыграли значимую роль в эволюции главных философских направлений 20 в. (См. также Язык, Языковые игры, Возможные миры, Шизоанализ, “Охота на Снарка”).

А. А. Грицанов

Л

ЛАБИРИНТ — образ-метафора постмодернизма — один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Борхеса (см. эссе “Сад расходящихся тропок”, 1944; “Дом Астерия”, 1949; “Абенхакан эль Бохари, погибший в своем лабиринте”, 1949 и др.) и Эко (см. “Имя розы”, 1980; “Заметки на полях “Имени розы”, 1983; “Путешествия в гиперреальности”, 1987; “Пределы Интерпретации”, 1990; “Остров совершенного дня”, 1994; “Поиск совершенного языка”, 1995 и др.). У Борхеса выступал, в частности, своеобразной моделью вселенского мироустройства: мир суть Вавилонская библиотека, охватывающая “все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков (число их, хотя и огромно, не бесконечно) — или все, что поддается выражению — на всех языках”. Согласно Борхесу, такое “книгохранилище” — это Л. или Система, архитектура которой обуславливается собственными правилами — законами предопределения, высшего порядка, провидения. Вселенная-библиотека у Борхеса структурна, ибо периодична: “Если бы вечный странник пустился в путь в каком-либо направлении, он смог бы убедиться по прошествии веков, что те же книги повторяются в том же беспорядке (который, будучи повторенным, становится порядком: Порядком)”. Восприняв борхесовскую идею Л. как образно-знаковую модель Универсуа, Эко (“Имя розы”) выстраивает своеобразную “двойную метафору — метафору метафоры”, акцентированно изображая библиотеку аббатства как Л., непостижимый и недоступный для непосвященных. Монастырское книгохранилище у Эко — своего рода мировой план, в котором любому помещению (в зависимости от его месторасположения) присвое-

но символическое географическое наименование: по замечанию одного из центральных персонажей, “библиотека действительно построена и оборудована по образу нашего земноводного шара”. Пожар, уничтоживший библиотеку, у Эко — это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского Л., в результате теоретической и аксиологической полемики, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна. По мнению Эко (“Заметки на полях “Имени розы”), борхесовский Л. Вселенной систем и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования: в нем нет разветвлений и тупиков, отсутствует ситуация перманентного выбора, ибо блуждающий в нем — это фаталит в состоянии пассивной зависимости от прихотей и причуд творца Л. (Таковыми Л. в истории человечества, нередко понимаемой Эко как история мысленного конструирования людьми возможных миров, являлись: а) безальтернативный Л. Минотавра, в котором было в принципе невозможно заблудиться, ибо все дороги вели (безразлично — с помощью нити Ариадны или без оной — к неизбежной развязке — встрече с Минотавром); б) “маньеристический”, по Эко, Л., состоящий из разветвленных коридоров со множеством тупиков — выход из которого в конечном счете достижим через конечное число проб и ошибок). Постигнув физиологическую, психологическую или ментальную организацию их создателей, можно проникнуть в тайну самих Л.: герои романа Эко разгадали загадку Л. “извне”, а не “изнутри”. (Ср. у Батая: “По ту сторону себя, как я емь, я встречаю вдруг существо, которое вызывает у меня смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его — кинжал, в правой — пылающее сердце бытия. Его фигура вздымается в едином порыве рождения и смерти. Это не человек. Но это и не Бог. Это не я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, т. е. чудовищем”). Скорее мировоззренческий, нежели сюжетный выводит Эко оказался достаточно категоричен: “Хорхе не смог соответствовать собственному первоначальному замыслу”. Согласно Эко, подлинная схема Л. мироздания — это “ризома”, устроенная так, что в ней “каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична”. Путешествие в таком Л. являет собой ситуацию постоянного выбора, облик создателя такого Л.

куда менее значим: мир такого Л. не достроен до конца, не подвластен даже предельному рациональному пониманию: “Пространство догадки — пространство ризомы” (Эко). Сопряжение “ризомы” и “структуры”, с точки зрения Эко, невозможно и немисливо — это понятия-антиподы. Постмодернистский Л. ризомы призван сменить традиционалистский, классический Л. мироподобной библиотеки Хорхе Бургосского, прототипом которого для Эко был сам Борхес. Истоки идеи Л. ризомы Эко усматривал в парадигме устройства мироздания средневекового герметизма, а именно в идее о том, что мир целиком отражается в любом своем конкретном проявлении (“принцип всеобщего подобия”), вкупе с отказом от закона причинной обусловленности, результирующим в трактовке Универсума как “сети переплетающихся подобий и космических симпатий”. Семиозис в рамках герметизма, по Эко, органично допускает и фундирует “герметический дрейф” — “интерпретативный обычай, преобладавший в ренессансном герметизме и основывающийся на принципе универсальной аналогии и симпатии”. Последний на уровне интеллектуальной практики являет собой бесконечный переход “от значения к значению, от подобия к подобию, от связи к другой связи”: знак, тем самым, по Эко, оказывается чем-то таким, посредством познания которого мы постигаем “нечто иное” (ср.: посредством познания знака мы постигаем “нечто большее”, по Пирсу). Историческим коррелятом “герметического дрейфа” в предельных его версиях Эко полагал поиск источников бесконечных значений в процедурах каббалы, отдавая предпочтение “процессу свободного лингвистического творения” или “экстатической каббале” (когда почетное место между Текстом и Богом занимал Толкователь) перед “теософической каббалой” (когда посредником между Богом и Толкователем выступал Текст). Пророка наступления Эона Ризомы, Эко не пренебрег постановкой ряда очевидных проблем: Бесконечна ли ризома? Допустима ли акцентированно безграничная и беспредельная иерархия смыслов и значений применительно к миру людей, понимаемому и интерпретируемому в качестве особого Текста, особого Мира Знаков? Насколько продуктивен в предельных своих проявлениях сопряженный с бытием этого мира бунт Означающего против тирании Означаемого? Отталкиваясь от экстравагантных мистических опытов герметизма и оккультизма, продуцируя мыслительный диапазон траекторий человеческих судеб в Л. пространства ризомы, Эко пришел к выводу (“Маятник Фуко”, “Остров накануне”): семиозис в игровой форме есть и безусловно дол-

жен быть ограничен. “Рамки” гиперпространства ризомы задаются предельно артикулированной сакральной осмысленностью жизни и ее смыслов: только “о-смысленный”, по Эко, семиозис — нить из бес-смысленного ризоматического Л.: “рождение Читателя оплачено смертью Автора” (Р. Барт). Для человека не может быть ситуации невозможности преодоления Л. — есть неизбежная проблема цены этого. (См. Борхес, Эко, Ризома, Смерть субъекта.)

А. А. Грицанов

ЛАБРИОЛА (Labriola) Антонио (1843—1904) — итальянский философ марксистской ориентации. Участвовал в создании Итальянской социалистической партии. Профессор (1874). Основные работы: “В память манифеста коммунистов” (1896), “Об историческом материализме” (1897), “Очерки материалистического понимания истории” (1895—1898, опубликована в 1925) и др. Разделяя приверженность Маркса методу позитивизма, Л. сознательно отвергал его материализм в понимании как природы, так и истории. Материя, согласно Л., “знак или метафизическое воспоминание... выражение последнего гипотетического субстрата натуралистического опыта”. Исторический материализм, не имея отношения к естествознанию, не способен выступать, по мнению Л., “метафизикой материи”, поскольку природа и культура потенциально могут лишь фрагментарно взаимодействовать и никогда не совпадают. Культура постигаема через реконструкцию базовых оснований общества как человеком порожденного феномена, человек — не только субъект истории, он в первую очередь ее Творец. Анализируя “вечную” проблему марксистских ориентированных концепций о соотношении базиса и надстройки, первичного и производного в обществе, Л. обращал внимание на то, что “любовь к парадоксам, часто неотделимая от безмерного рвения одерживать приверженцев новой доктрины завербовать максимум сторонников, привела к иллюзии (многим казавшейся очевидностью), что экономический фактор все объясняет”. Способ бытия, по мнению Л., первичен по отношению к сознанию, но лишь в конечном счете (что признавал и Энгельс, с которым Л. состоял в переписке). Экономическая анатомия общества являет собой лишь часть общей картины. Учет значимости общественных феноменов, “общественной психологии” (термин введен Л.) — в полном объеме их нюансов, внутренних связей и опосредствований — фактор, по важности соразмерный анализу экономики при адекватной трактовке исторических процессов. Марксизм в трактовке Л. — нечто иное, чем материализм либо натурализм традиционалистских типов: он (как и дарвинизм) ценен исключительно как метод, как уста-

новка на познание мира через действие. Субъект истории формирует среду обитания, средства производства, тем самым творит себя. Согласно твердой убежденности Л., амбиции неферды от марксизма на придание этой доктрине статуса системообразующей и миросоразмерной натурфилософии бессмысленны.

А. А. Грицанов

ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823—1900) — русский философ, социолог, публицист, идеолог народничества. Получил военное образование, преподавал в военных учебных заведениях. В 1868—1869 публикует “Исторические письма”, ставшие “библией” радикальной молодежи. С 1870 за границей, издает газету “Вперед!”, подготавливает обобщающие философско-социологические труды. Как ученый и мыслитель стремился к интегральному философскому синтезу всего доступного человеческого познанию. По своим взглядам был близок к левому гегельянству и особенно позитивизму; к идеям последнего пришел самостоятельно еще до знакомства с Контом. Позитивизм рассматривался Л. не столько как философия, сколько как научный метод решения задач социальной науки. Характерный для взглядов Л. примат этики (практической философии), сознания нравственного долга выразился в фундаментальной характеристике его мировоззрения — антропологизме: идее “цельного человека” как единственной реальности. С точки зрения антропологизма, невозможно познать сущность вещей и определить подлинную реальность, можно только гармонически объединить мир явлений, исходя из принципа скептицизма (критичности), не распространяющегося, однако, на область практической философии, где личность сознает себя свободной (хотя объективно, генетически это не так) и потому ответственной перед собой. Иными словами, антропологизм Л. оборачивается этическим имманентизмом: реально только то, в чем человеку дано действовать, т. е. история, движущей силой которой является мысль человека, открывающая простор для свободы. Тайна бытия сосредоточена в человеке, в его моральном сознании, а потому человек как неразделенное целое и является предметом философии, что делает неприемлемыми все традиционные философские школы (материализм, спиритуализм). Высший уровень философии — философия в жизни как единство нравственного идеала и действия. В этом пункте философия перерастает у Л. в социологию. Л. считается основоположником социологии на русской почве, первым русским социологом. Рассматривая социологию в качестве завершения системы наук (антропологии) и отличая ее от исторической науки (сосредоточенной на социальной динамике), Л. определяет ее как

науку о солидарности, ее формах и эволюции. Солидарность есть общность привычек, интересов, аффектов или убеждений, совпадение личного интереса с интересом общественным. Нужно не только теоретически исследовать явления солидарности, но и решить практическую задачу ее осуществления, что приводит Л. к выводу о наличии в социологии особого субъективного метода, выражающегося в неизбежной оценке любого исследуемого социального явления с точки зрения определенного нравственного идеала. В этом выявляется этическая доминанта социологии Л., фактически выступившего предшественником неокантианского подхода к обществу. Не принимая органицистских трактовок общества (Спенсер, Маркс), Л., считая личность единственной и исходной социальной реальностью, не отрицает реальность общества, которое, являясь сверхличным бытием, не может быть, однако, внеличным. Личности противопоставит не общество как таковое, а культура в качестве совокупности склонных к застою социальных форм. История есть процесс переработки культуры мыслью с целью создания социальных форм, способствующих развитию индивида. А поскольку сознание существует только в человеке и не все люди в силу разных причин могут достичь высокого уровня самосознания, то реальными субъектами истории являются “критически мыслящие личности”, способные выработать в себе высший нравственный идеал. Анализируя социальную мотивацию, Л. определяет в качестве высшего мотива потребность в развитии, которая наиболее присуща именно критически мыслящим личностям. Очевиден, таким образом, сугубый интеллектуализм Л. в понимании личности, к тому же он так и не смог найти выход из дуализма физической и этической детерминации индивида (особенно в поздних трудах, где Л. от рассуждений об идеальной личности обращается к анализу реального исторического процесса ее становления). Философия истории Л. представляет собой теорию прогресса. Исходя из того, что история есть в конечном счете история мысли, посредством которой культура перерабатывается в цивилизацию, Л. дает следующую итоговую “формулу прогресса”: прогресс есть рост общественного сознания и сознания индивидов, насколько они не препятствуют развитию солидарности, и рост солидарности, насколько она не препятствует развитию сознания и опирается на него. Историческая эволюция выступает как смена (под воздействием критической мысли) форм солидарности вплоть до достижения сознательной солидарности, совпадающей с социалистическим переустройством общества. В политической проекции взгляды Л. характеризуются критической революционного авантюризма.

Другие сочинения Л.: “Очерки вопросов практической философии. I. Личность” (1860), “Три беседы о современном значении философии” (1861), “Опыт истории мысли. Т. 1. Вып. 1” (1875), “Очерк эволюции человеческой мысли” (1898), “Задачи понимания истории” (1898), “Важнейшие моменты в истории мысли” (1903), “Современное учение о нравственности и ее история” (1903—1904), “Этюды о западной литературе” (1923) и др.

Г. Я. Миненков

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901—1981) — французский психоаналитик, автор структуралистской версии фрейдизма. Основные сочинения: “Функция и поле речи и языка в психоанализе” (1953), “Тексты” (1966), “Семинары Жака Лакана” (1973—1986) и др. Являясь профессором-клиницистом в психиатрическом госпитале Сент-Анн (с 1953), основателем Парижской школы фрейдизма (1964—1980), преподавателем в Практической школе высшего образования (с 1963), соединял в своей деятельности теорию и практику “структурного психоанализа”. Начиная с критики эмпирического ассоциативизма в подходе к человеческой психике, Л. обращается к экзистенциализму, феноменологическим идеям французского неогегельянства (Ж. Ипполит) и Гуссерля в поисках области психической реальности, несводимой к порядку ощущений; такой областью для него становится образный слой сознания. С 1950-х влияние методологических идей Леви-Стросса и Р. Якобсона определяют новый (“структуралистский”) этап в исследованиях Л. Отрицание биологического редукционизма сочетается у Л. с признанием неэффективности “интуитивного вчувствования” в качестве способа познания психических процессов и неправомерности утверждения модуса “непосредственной данности” их феноменов. Программная для Л. задача “возврата к Фрейду” заключала в себе существенный момент модификации установок классического психоанализа: признание опорным положением Фрейда о выполнении языком символических функций по отношению к бессознательному дополняется расширительным пониманием языка в целом как особого его кода; тезис об осмысленности и принципиальной дешифруемости всех, включая патологию, психических проявлений обогащается применением структуралистских методов и опыта литературного авангарда. Видоизменяется и фрейдовская концептуальная триада (Оно — Я — Сверх-Я). Функционирование психики, по Л., зависит от координации трех ее уровней — Реального, Воображаемого и Символического. Реальное предположено двум другим уровням, это — определяемая лишь негативно (не данная непосредственно, непредставимая, недифференци-

рованная) сфера биологической потребности. Воображаемое — область действия психологической защитной реакции на нарушение единства с внешней действительностью (телом Матери), проявляющейся прежде всего в виде создания целостного (самоудовлетворительного и иллюзорного) образа Я. Этот первый синтез Воображаемого связан с так называемой “стадией зеркала”, когда ребенок 6—18 месяцев начинает узнавать свое отражение, в таком начальном соотношении организма с его реальностью, внешним миром, по Л., кристаллизуется субъект Воображаемого, основа всех последующих идентификаций. Символическое заключает в себе порядок Культуры, который для Л. практически совпадает с языком, остальные социальные кодификации — нормы, запреты, установления по сути выносятся за рамки анализа. Этот порядок индивид от рождения застает уже готовым, от включения в него зависит как конфигурация Воображаемого, так и импульсы Реального: желания (преобразованные в Я потребности) должны войти в символический строй культуры, артикулироваться в виде некоторого текста, прежде, чем стать психологическими факторами. Язык — ключевое понятие концепции Л., он не тождествен ни естественному языку, ни фрейдовскому символическому языку снов, его символичность вообще не является выражением какого-либо несоказательного смысла в противоположность буквальному. В общем виде язык есть формальный принцип структурирования, членения и различения элементов речи, выполняемой на его поверхности, его сущность раскрывается как “движение означающих” (означающее — явление языка с точки зрения его формы, материальная часть знака), характер их взаимосвязи, взаимосцепления, доминирующий над означаемым (референтом, концептом), над самим субъектом Воображаемого. Бессознательное, по Л., представляет собой формальный аналог, “слепок” смещений, разрывов и напластований в “цепях означающих”; таким образом, теоретическим базисом “структурного психоанализа” выступает тезис: “Бессознательное структурируется как язык”; а занимаемой философской позицией — разведение, опосредование языком объекта мысли и субъекта существования, переживавшихся слитно в картезианском опыте *cogito*. Терапевтический диалог врача — пациента, по Л., предполагает отвлечение от плана содержания речи (разрыв означающего и означаемого, в котором находится децентрированный субъект бессознательного), введение средствами риторики и поэтики (метафорической и метонимической нормами организации означающих) индивида

в “язык его желания”, обнаруживающий симптомы патологии и, благодаря структурному соответствию, согласование этого “языка” с речью Другого (Отца, Культуры, источника закона и нормы), совпадающей с бессознательным, освобождение речи Другого о Я от искажений цензуры Воображаемого. Такая практика, базирующаяся на неэксплицируемой до конца intersубъективной истине “узнавания” условностей обозначения (связывания означаемого с означающим), некоторая система которых реконструируется в ходе диалога, разрывает принятые аналитические методики и критерии нормализации больного, включая элементы своеобразной эстетической деятельности, и, по мнению критиков Л., не может считаться собственно терапевтической. Как на ограниченность лакановского понимания психики человека указывают также на сведение многообразных ее проявлений к языку, трактуемому в свою очередь односторонне формалистично.

А. А. Горных

ЛАКАТОС (Лакатос) (настоящая фамилия — Липшиц) (Lakatos) Имре (1922—1974) — венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера. Родом из Венгрии, участник антифашистского сопротивления, после установления в Венгрии коммунистического режима некоторое время работал в Министерстве образования, был обвинен в “ревизионизме”, арестован и более трех лет провел в лагере. В 1956 под угрозой очередного ареста эмигрировал в Австрию, затем переехал в Англию, где и прошла вся его философско-методологическая деятельность. Преподавал в Кембридже, с 1960 — в Лондонской Школе экономики. Основные работы: “Доказательства и опровержения” (1964), “Фальсификация и методология научно-исследовательских программ” (1970), “История науки и ее рациональные реконструкции” (1972), “Изменяющаяся логика научного открытия” (1973) и др. Деятельность и взгляды Л. необходимо понимать в контексте интеллектуальной ситуации, сложившейся в методологии науки, после того как программа Венского кружка, не выдержав натиска критики, зашла в тупик. Обычно эту ситуацию обозначают термином “постпозитивизм”. Новая ситуация характеризовалась сменой основных проблемных узлов, подходов и концепций. Проблема логического обоснования научного знания радикально трансформируется и в конечном счете “снимается” благодаря выдвинутому на передний план фальсификационистской точки зрения, проблематики исторической динамики и механизмов развития науки. Л. включается в эту ситуацию на этапе,

когда “критический рационализм” Поппера уже вытеснил неопозитивистов с ведущих позиций и, в свою очередь, сам выступил объектом проблематизации и критики. Критика, обозначившая слабые и уязвимые места в позиции попперианцев, потребовала не только пересмотра ряда исходных положений, но и выдвинула качественные новые идеи в развитие подхода. Именно Л. принадлежит здесь наиболее значительная роль. Дискуссии между сторонниками Поппера, наиболее ярким представителем которых и был Л., и их оппонентами (Кун, Фейерабенд) стали центральным моментом в методологии науки на рубеже 1960—1970-х. Свою научную деятельность Л. начал как методолог математики. Широкою известностью получила его книга “Доказательства и опровержения”, в которой Лакатос предложил собственную модель формирования и развития понятий в “содержательной” математике XVII—XVIII вв. Как показал Л., в рассматриваемый период развитие математического знания определялось не столько формализованными процедурами дедуктивного построения теорий, сколько содержательным процессом “догадок и опровержений”, в котором новые понятия оттачивались и уточнялись в столкновении с контрпримерами. Интересно, что сама книга написана не в форме исторического исследования, а в форме школьного диалога. Используя диалогический метод, Л. искусственно конструирует проблемную ситуацию, в которой происходит вычленение нового идеального содержания, фиксируемого впоследствии в понятии “эйлерового многогранника”. Такой подход оказался вполне оправдан, поскольку сами факты логики науки, на основе которых могут формулироваться общие методологические положения, не являются чем-то непосредственно данным в историческом материале, а требуют специального конструирования или, в терминах самого Л., “рациональной реконструкции”. Рациональная реконструкция у Л. изначально отлична от реальной истории и создается специально в целях рационального объяснения развития научного знания. “Доказательства и опровержения” остаются одним из наиболее ярких образцов подобной работы. Роль рациональных реконструкций в логике науки определяется прежде всего критическими процедурами: сами реконструкции конечно же могут быть подвергнуты критике за недостаток историзма и несоответствие реальной истории, но зато они дают возможность занять критическую точку зрения по отношению к самой истории — теперь и сама наука может критиковаться за недостаток рациональности и несоответствие собственным методологическим стандартам. Хотя “Доказательства и опровержения” были написаны целиком в русле попперовской концепции, сама идея раци-

ональных реконструкций получила свое дальнейшее развитие именно в подходе Л. Эта идея призвана была примирить методологический фальсификационизм Поппера с требованиями исторического объяснения и соответствия реальной истории. Выход “Структур научных революций” Куна и вызванные этой работой дискуссии заставили Л. пересмотреть и уточнить ряд положений фальсификационизма. Новая позиция была обозначена Л. как “уточненный фальсификационизм”. Новым здесь было то, что необходимость опровержения и отбрасывания теории на основании одних лишь отрицательных результатов эмпирических проверок отрицалась. Простое соответствие теории и опыта признавалось недостаточным. Достаточным основанием становится наличие лучшей теории, способной не только объяснить полученные контрпримеры, но и предсказать новые факты. В отсутствие лучшей перспективы теория не должна отбрасываться, тем более что в соответствии с тезисом Дюгема-Куайна всегда возможна такая коррекция контекстуального “фонового” знания, которая выводит из-под удара базовые положения теории. Таким образом, для принятия обоснованного методологического решения необходимо сопоставление различных конкурирующих теорий, оценка их эвристического потенциала и перспектив развития. Ведущей становится идея, согласно которой движущим механизмом развития научного знания выступает конкуренция различных концептуальных точек зрения и их постоянный сдвиг под влиянием аномальных опытных фактов. Понятие “прогрессивного сдвига” фиксирует такую трансформацию теории — путем ее переинтерпретации или добавления вспомогательных гипотез — которая не только устраняет “аномалии”, но и увеличивает эмпирическое содержание, часть которого находит опытное подкрепление. Если Поппер делал основной акцент на негативных процедурах опровержения и выбраковки ложных теорий, то Л. смещает акцент скорее на позитивные процедуры ассимиляции новых идей в рамках исходных гипотез, позволяющие наращивать объяснительный и прогностический потенциал теорий. Однако одного лишь уточнения позиций и смещения акцентов было недостаточно. Необходимо было выдвинуть концепцию, соизмеримую с куновской концепцией “парадигм”, но, в отличие от последней, позволяющую сохранить рациональную точку зрения на процесс развития науки. И Л. делает следующий шаг, вводя понятие “научно-исследовательской программы” и формулируя подход, названный им “методологией научно-исследовательских программ”. По существу, он отказывается от “научной теории” как базовой эпистемологической конструкции, констатируя ее дефициентность

как относительно критериев “научности” (проблема “демаркации”), так и относительно проблемы развития знания. Основной единицей анализа становятся не отдельные теории, а ряды генетически связанных теорий, рациональное единство которых определено онтологическими и методологическими принципами и управляющими их развертыванием. Исследовательские программы складываются из таких принципов и правил. “Отрицательную эвристику” — правила образуют, по Л., правила-запреты, указывающие на то, каких путей исследования следует избегать. “Положительную эвристику” — правила, определяющие выбор проблем, последовательность и пути их разрешения. Структурно-морфологически в “программе” выделяется “твердое ядро”, содержащее основные метафизические постулаты (онтологический каркас программы), и динамичный “защитный пояс” теорий и вспомогательных конструкций. Отрицательная эвристика запрещает направлять правило “modus tollens” на утверждения, входящие в “ядро” программы. Этим обеспечивается устойчивость программы относительно множественных аномалий и контрпримеров. Подобная стратегия — действовать вопреки фактам и не обращать внимания на критику, оказывается особенно продуктивной на начальных этапах формирования программы, когда “защитный пояс” еще не выстроен. Защитный пояс развертывается в ходе реализации имманентных целей программы, диктуемых положительной эвристикой и в дальнейшем компенсирует аномалии и критику, направленную против “ядра”. Прогресс программы определяется прежде всего ее способностью предвосхищать новые факты. Рост “защитного пояса” в этом случае образует “прогрессивный сдвиг”. Если рост “защитного пояса” не приносит добавочного эмпирического содержания, а происходит только за счет компенсации аномалий, то можно говорить о регрессе программы. Если различные программы могут быть сопоставлены по своим объяснительным возможностям и прогностическому потенциалу, то можно говорить о конкуренции программ. Исследовательская программа, объясняющая большее число аномалий, чем ее соперница, имеющая большее добавочное эмпирическое содержание, получившее к тому же хотя бы частичное подкрепление, вытесняет свою конкурентку. Последняя в этом случае элиминируется вместе со своим “ядром”. В отличие от куновских “парадигм”, концепция “научно-исследовательских программ” Л. объясняет процесс развития научного знания исключительно с точки зрения внутренних интеллектуальных критериев, не прибегая к внешним социальным или психологическим аргументам. Это придает ей выраженный нормативный характер, но конечно делает

дефицитной в отношении многих исторических фактов. Тем не менее, Л. привел целый ряд удачных примеров из истории науки, допускающих рациональную реконструкцию в терминах “программ”. Полная картина исторического развития науки естественно далека от рациональности, она складывается под воздействием как “внутренних”, так и “внешних” факторов. Однако рациональная реконструкция оказывает обратное влияние на нас самих, она дает возможность занять нормативную и критическую позицию по отношению к истории науки, влияя тем самым на ее настоящее и будущее. По всей видимости, многие продукты научной деятельности, которые принято идентифицировать как “теории” или “концепции”, могут быть адекватно поняты и оценены только как элементы более широких исследовательских программ. Наука в целом может быть рассмотрена как одна большая программа. Наиболее спорным моментом концепции Л. остался вопрос о принципиальной возможности рационального сопоставления конкурирующих программ на основе предложенных нормативных критериев и оправданности самих этих критериев.

А. Ю. Бабайцев

ЛАМАРК (Lamarck), шевалье де (Жан Батист Пьер Антуан Моне) (1744—1829) — французский мыслитель и натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793). Создатель первого целостного учения об эволюции органического мира, работал также в области геологии, метеорологии, физики, химии, автор термина “биология”. Л. — один из главных предшественников Дарвина. Основные сочинения: “Философия зоологии” (1809), “Естественная история беспозвоночных. Тт. 1—7” (1815—1822), “Аналитическая система положительных знаний человека” (1820) и др. Аджюнкты ботаники Парижской академии наук (с 1779), член академии (с 1783), хранитель гербария Королевского ботанического сада (с 1784), в течение 25 лет читал курс зоологии беспозвоночных в Музее естественной истории. Умер в бедности; место захоронения неизвестно. Л. на большом эмпирическом материале обосновал невозможность жестокого разграничения видов (друг от друга и разновидностей), что явилось впоследствии важнейшим аргументом, использованным Дарвином для обоснования теории эволюции; осуществил первое систематическое изложение трансформизма, выявил наличие в природе градаций, т. е. серии постепенно усложняющихся групп организмов, выдвинул положение о всеобщей распространенности явления приспособленности организма к среде. Л. разработал новую картину биологической реальности путем “прививки”, апплицирования на материал, ранее накопленный в биоло-

гии, принципов и образов научного объяснения, трансформируемых из механики. Природа, по Л., является ареной постоянного движения флюидов, среди которых электрический флюид и теплород являются главными “возбудителями жизни”. Развитие жизни, по Л., выступает как нарастающее влияние движения флюидов, в результате чего происходит усложнение организмов. Постоянный обмен флюидами со средой вызывает мелкие изменения в каждом органе. В свою очередь такие изменения наследуются, что, согласно Л., может привести при длительном накоплении изменений к довольно сильной перестройке органов и появлению новых видов. Факторами эволюции Л. считал также внутреннее “стремление организмов к совершенствованию” и развитие психики животных и человека. Л. подчеркивал, что приток флюидов из внешней среды составляет лишь начальное звено эволюции. Последующие звенья причинной цепи модифицируют действие начального звена и сами становятся факторами трансформаций. Картина биологической реальности Л. раскрывала единство всего живого, наличие общих механизмов взаимодействия в неорганической и живой природе (обмен флюидами) и делала излишней теологическую гипотезу о творении мира. Концепция Л. ориентировала на поликаузальное объяснение эволюционного процесса и одновременно сохраняла традиционно-механистические представления об исходных формах взаимодействия организмов с окружающей средой, благодаря чему она согласовывалась с механической картиной мира и соответствовала эталонам научного объяснения начала 19 в. Представления, развитые Л., оказали большое влияние не только на последующую историю биологии, но и на др. естественные науки.

Е. В. Петушкова

ЛАМБЕРТ (Lambert) Иоганн Генрих (1728—1777) — немецкий философ, математик, физик, астроном, логик, последователь Лейбница, один из родоначальников современной математической логики. В шестнадцатилетнем возрасте занял место школьного писаря, которое вскоре сменил на место секретаря у профессора Изелина из Базеля. Это дало возможность заняться собственным математическим образованием. Читает “О критериях человеческого рассудка” Вольфа, “О критериях истины” Мальбранша, “Опыт о человеческом разуме” Локка, изучает математику и естественные науки. Размышляя в духе рационализма над этими проблемами, Л. приходит к выводу, что совершенствование нравов невозможно без беспристрастного суда интеллекта. В 1748 по рекомендации профессора Изелина

Л. становится домашним учителем в семье графа Салиса в Хюре, где продолжает свои занятия философией, математикой и естественными науками. В 1759 Л. едет в Аугсбург, где в 1760 издает физический трактат “Фотометрия”. После переезда в Мюнхен избирается действительным членом местной академии наук. В изданных в 1761 “Космологических письмах” Л. предстает как типичный мыслитель школы Лейбница — Вольфа. В своей переписке с Кантом настаивал на необходимости дополнить рационализм Вольфа эмпиризмом Локка. В 1765 избирается действительным членом академии наук в Берлине. В 1766, опираясь на некоторые результаты Л. Эйлера, впервые показал, что число ρ , обозначающее отношение длины окружности к длине диаметра, выражается бесконечной непериодической дробью. С 1763 и до своей кончины в 1777 Л. жил в Берлине на положении академического пенсионера. Как философ Л. обладал ярко выраженным синтетическим складом мышления. В “Новом Органоне” (1764) он попытался систематизировать философию. Л. разделил ее на четыре совершенно различные, но все же взаимосвязанные части: 1) дианоэлогия — учение о законах, по которым разум направляется в мышлении от истины к истине, о принципах человеческого понимания; 2) алефиология — учение о формировании элементарных понятий и законах построения сложных понятий из элементарных, что можно рассматривать как идею семиотики в значении общей теории знаков; 3) семиотика — учение об отношении мышления и мира вещей, т. е. о связях обозначающего и обозначаемого. Данный раздел философии в интерпретации Л. коррелирует с современной логической семантикой; 4) феноменология — учение о являющемся, данности, которое должно указывать средства как избежать метафизически ограниченной сферы явлений и постигать истину. Л. называл данные четыре раздела философии инструментальными и утверждал разум в роли пользователя ими при реализации научно-исследовательских программ. Компетенция этих разделов распространяется на соответственно четыре интеррогативные сферы: 1) В состоянии ли человеческий разум идти по пути истины точно и уверенно, не отступая? 2) Может ли истина быть доступной и известной разуму? Не нужно ли самой истине выделяться, чтобы не быть спутанной с заблуждением, ибо само это истинное знание должно служить разуму критерием того, не ошибается ли он? 3) Не делает ли язык, в котором материализуется истина, непонятной и сомнительной саму истину вследствие недопонимания, неопределенности и их многообразия? 4) Не может ли разум, ос-

лепленный видимостью на феноменальном уровне, заблуждаться на пути к истине? Л. был последователем Лейбница в экстраполяции алгебраических методов в область формальной логики. Л. была известна процедура структурирования логических выражений на конститuenty (единицы) — элементарные составляющие. Он различал два вида символов: 1) для логических классов (или понятий); 2) для логических операций. Исчисление Л. основано на четырех операциях: 1) комбинирование, или логическое сложение; 2) изоляция, или логическое вычитание; 3) определение, или логическое умножение; 4) абстрагирование, или логическое деление. Л. построил оригинальную обобщенную силлогистическую теорию. Квантифицируя предикат в посылках и заключении силлогизма, он предопределил ряд черт учения о дедукции в английской логике 19 в. Теория квантификации Л. фактически содержит в себе основные результаты квантификационного учения Гамильтона. Осознавая ограниченность силлогистической теории, не способной охватить все возможные виды научных умозаключений, Л. вводит в свою логическую систему понятие отношения, именуемое иногда “метафизическим признаком”, и анализирует проблемы, связанные с ним. Л. специально выделяет группу особых отношений с предельным объемом (категорий) — причина, действие, средство, цель, основание, вид, род, и анализирует их методологическое значение. По своим результатам логическое исчисление Л., при всей сложности его интерпретации, стоит ближе к современной формальной логике, булевой логике, чем исчисление Лейбница.

С. В. Воробьева

ЛАМЕТРИ (Lammetrie) Жюльен Офре де (1709—1751) — французский мыслитель, философ и врач. Подвергался преследованиям за атеистическо-материалистические взгляды во Франции и Голландии. Эмигрировал в Пруссию (1748) по приглашению Фридриха Великого, был избран членом Прусской академии наук. Умер во время испытания на себе нового метода лечения. Основные работы: “Естественная история души” (1745), “Человек-машина” (1747), “Человек-растение” (1748), “Система Эпикура” (1751), “Искусство наслаждения и школа сладострастия” (1751) и др. Сторонник радикального материализма и механицизма. Мир рассматривался Л. как совокупность проявлений протяженной, внутренней активной, ощущающей (впервые в философии просветительства материя наделялась качествами не только протяженности и движения, но и чувствительности) материальной субстанции, видами которой выступают неорганическое, растительное и животное (включающее человека) царства. Между растениями и жи-

вотными, по Л., могут существовать промежуточные существа — зоофиты (как, впрочем, и между животными и людьми). Изображая картину эволюции природы, доказывая ее единство наряду с изменчивостью всего живого, опровергая преформизм, Л. писал: “Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях”. Человек (“чувствующая”, самозаводящаяся машина) отличен от животного лишь большим количеством потребностей и, соответственно, ума, мерилom которого они являются: “Гордые и тщеславные существа, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, в сущности являются животными и перпендикулярно ползающими машинами... Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого — в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или поугаем и уметь предаваться наслаждениям”. Согласно Л., человек — “просвещенная машина”, “искусный часовой механизм”; человеческое тело — “живое олицетворение непрерывного движения”. Функционирование разума и чувств людей Л. явно редуционистски и не весьма удачно видел обусловленными механическим движением “животных-духов” от периферийных нервов к головному мозгу и обратно. Кто же построил эти чудесные машины? По убеждению Л., сама природа посредством принципа выживания наиболее приспособленных организмов. Процесс мышления Л. понимал как сравнение и комбинирование представлений, возникающими на основе памяти и ощущений. Разделяя концепцию Локка, Л. сделал акцент на том, что в процессе познания значимая конституция человека, унаследованная телесная организация, жизненный опыт и привычки. Критику религии Л. сочетал с постулированием ее необходимости для народа. По Л., атеизм — вполне моральная система взглядов, путь к счастью — принятие атеизма. Телесные формы мимолетны, все исчезает и ничего не погибает: наслаждение настоящим вполне оправданно — подлинная мораль призвана быть жизнерадостной и сенсуалистической.

А. А. Грицанов

ЛАНДШАФТ — термин географической и искусствоведческой традиции, используемый постмодернистской философией (см. Постмодернизм, Метафизика, Деконструкция, Деррида, Делёз) в контексте конституирования философской парадигмы многомерности структур бытия и человеческого мышления, а также задающий рамку знания для функционирования сопряженных словоформ,

ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве собственно философских понятий (плоскость, поверхность, глубина и т. д.). Конституирование и легитимация “Л.” как определенной структурной позиции постижения мира выступили результатом осмысления как умозрительного, так и конкретного человеческого опыта, согласно которому стили и формы интеллектуального дискурса необходимо коррелируются с соответствующими телесными практиками (см. Тело), самоутверждающимися в границах экспрессивно-коммуникативной составляющей текста. (См. у Р. Барта: “...стиль обладает лишь вертикальным измерением, он погружен в глухие тайники личностной памяти, сама его непроницаемость возникает из жизненного опыта тела... Вот почему стиль — это неизменная тайна, однако его безмолвствующая сторона вовсе не связана с подвижной, чреватой постоянными отсрочками природной речью... Тайна стиля — это то, о чем помнит само тело писателя”). Текст при этом формирует собственное — текстовое пространство, ибо язык (по Гумбольдту, “сплетающийся из пространства”) в значимой степени складывается как способ фиксации и воспринятия именно пространственно-временных отношений. Такие мыслители, как Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, в существенно значимой степени задавшие архитектуру философской мысли 20 в., с особой тщательностью относились к определению “месторасположения” собственного взгляда на мир и сопряженных с ним (“месторасположением”) пространственных образов. (Ср. у Новалиса: “Любой ландшафт — идеальное тело для выражения определенного строя мысли”). Структурированность Л. в качестве рамки, организующей постижение космоса, хаоса и осмоса, может видеться (В. Подорога) в нескольких измерениях: 1) Визуальный, “оптически достоверный” Л. (“физический, исторический и биологически локализуемый образ ландшафтного пространства”) — как надиндивидуальная “Вселенная” творческой лаборатории тех или иных философов в определенный момент их профессиональной деятельности. 2) Вербальный Л. (“переживание конкретного ландшафта в словесных образах, его описание, интерпретация, введение в чуждый ему контекст”, сопровождающиеся заменой “физики” образа его эстетизированной риторикой): “морские пейзажи” Кьеркегора, преимущественно подземные пространства стихий Ницше, “горное пространство” Хайдеггера — “складка” или “зона субъективации” Делёза — как предпочитаемые метафорические “сферы” или “уделы” (см. Плоскость) их философствования. 3) Телесный (все более незримый и без-образный) Л. (“психомоторные эффекты”, побуждающие начальные движения письма и линию события, рождаю-

щую своим движением произведение) — как задающий особые “направления” мысли (“широта” — “линия Веры” Кьеркегора; “восхождение к глубинам” — “линия танцевальная, дионисийская” Ницше; “вздымание” — “линия Складки/Сгиба” Хайдеггера). 4) Л. — “ряд философского письма” — как особая форма объективации всех предыдущих и задающий: коммуникативную направленность философствования; выбор доминирующей стилистической формы, образующей текст произведения и открывающей пространство для чтения (пунктуационное, “точечное” письмо Кьеркегора — афористическое письмо Ницше — этимологическое, “дефисное” письмо Хайдеггера). Формирование в 1980—1990-е ряда “метафизик Л.” являет собой результат определенной перерождения философии на постижение топологических структур бытия, а также выступает отражением процесса значимого количественного разрастания и качественной иерархизации понятийных комплексов, характеризующих эти структуры. “Ландшафтно-реконструирующие” познавательные стратегии знаменуют существенный сдвиг в традиционных схемах иерархии существенных принципов понимания мира и построения его моделей. (См. Складка, Тело, Плоть, Плоть мира, Кожа, Плоскость, *Differance*, Касание, След.)

А. А. Грицанов

ЛАО-ЦЗЫ (6—5 вв. до н. э.) — полуполюбопытный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая; традиция называет его автором “Дао дэ цзин” — “Книги о дао-пути и благой силе-дэ”. В фокусе даосской мысли (как и конфуцианства) находится тема “дао-пути”, который следует идеальным человеком, накапливая тем самым силу-добродетель “дэ”, упорядочивающую Поднебесную (общество). Однако конфуцианскому культуроцентризму даосизм противопоставляет “следование естественности” (“цзы жань”): если основной отличительной чертой “благородного мужа”, рисуемого Конфуцием, выступает деятельная активность, организуемая церемониальными правилами “ли”, то “совершенно-мудрый” у Л. исповедует принцип “недеяния” (“у вэй”), означающий отказ от всякого мобилизующего усилия, целенаправленного действия, нарушающего естественное течение дел. Соответственно, в отличие от преимущественно этикополитической трактовки “дао” у Конфуция, Л. вел речь о вселенском “дао” как общемировом естественном ритме событий. “Дао” — “глубочайшее врата рождения, корень Неба и Земли” — предшествует миру оформленных вещей (“ю”) и отнюдь не имеет никакой внешней определенности, оно отождествляет-

ся с пустотой, но это именно рождающая пустота, неисчерпаемая потенция любой конкретной формы. Понимание неизначальности всякой определенности инициирует диалектические идеи спонтанного изменения (“все сущее изменяется само собой”) и взаимоперехода противоположностей (“превращение в противоположность — движение дао”). Порождающее действие “дао” изображено в “Дао дэ цзин” в виде следующей последовательности: “дао” рождает одно (частицы-“ци” как общимириевой субстрат), одно рождает два (полярные начала “инь” и “ян”), два рождает три (великую триаду Небо — Человек — Земля), а три рождает все вещи. “Дао” и “дэ” в концепции Л. неразрывно связаны: “дао” рождает вещи, “дэ” возвращает-совершенствует их. При этом в “Дао дэ цзин” различаются высшее и низшее “дэ”. Последнее связывается с конфуцианской стратегией культуротворческого усилия и совершения добрых дел на основе церемониальных предписаний “ли”; в противоположность этому “совершенно-мудрый”, содержащий в себе высшее “дэ”, естественностью и гармоничностью подобен новорожденному. Совершенно-мудрый, как и “дао”, “действует недеянием”, все создавая, ничего не присваивает и ни над чем не властвует. Только “добродетель-дэ”, основанная на дао, обладает гармонизирующей силой: если отступление от “дао” ведет к смуте и гибели, то при сохранении “дао” Небо и Земля сливаются в гармонию, а народ и без приказов успокаивается, возвращаясь к простоте и естественности жизни. Совершенно-мудрый, делая свое сердце бесстрастным и сохраняя покой, уподобляется вечному “дао” вплоть до отождествления (“кто служит дао, тот тождествен дао”); с этим аспектом концепции “Дао дэ цзин” связаны более поздние даосские поиски практических средств достижения физического бессмертия.

В. Н. Фурс

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749—1827) — французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятности. Сын нормандского крестьянина. С 1785 — член Парижской академии наук, с 1790 — председатель Палаты мер и весов. Л. разработал (1796) гипотезу о происхождении Солнечной системы из “первичной” туманности, находившейся в медленном равномерном вращении и распространявшейся за пределы возникшей из нее позднее Солнечной системы. Обоснование космогонической гипотезы в трудах Л. сопровождалось перестройкой оснований науки: статичная ньютоновская картина мира заменялась эволюционной механической картиной мира (“Изложение

системы мира”, тт. 1—2, 1795—1796). Вводились новые вероятностно-статистические методы исследования эволюционных процессов и массовых событий (“Аналитическая теория вероятностей”, 1812). Формировался новый категориальный аппарат для описания смены состояний больших систем (“вероятность”, “смена состояний”, “детерминация” и т. д.) (“Опыт философии теории вероятностей”, 1814). Перестраивая основания науки, Л. опирался на философские идеи Лейбница и французских материалистов 18 в., в частности, на концепцию Гольбаха о всеобщей причинной связи тел во Вселенной. В истории науки концепция причинного объяснения эволюции и изменения больших систем по жестким однолинейно направленным динамическим законам получила наименование лапласовского детерминизма. Историческое значение лапласовского детерминизма состояло в том, что он стал логическим средством научного объяснения эволюционных процессов и массовых событий в механической картине мира, заменив аналитическую поэлементную форму причинного объяснения синтетическим видением переплетающихся причинных рядов в универсуме. Лапласовский детерминизм стал нарицательным обозначением механистической методологии классической физики.

Е. В. Петушкова

ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ Александр Сергеевич (1863—1919) — русский историк, социолог. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. С 1890 — профессор Петербургского университета. Вел семинар и читал лекции по методологии истории. После Февральской революции возглавил кафедру социологии в Петроградском университете. Занимался подготовкой и изданием сборников русских исторических документов. Действительный член Российской Академии наук. Первый председатель Русского социологического общества им. Ковалевского (1916—1918). Участвовал в создании сборника “Проблемы идеализма” (1902). Основная теоретическая работа — “Методология истории” в двух томах (1910—1911), выдержавшая четыре издания. В своей методологической позиции эволюционизировал от позитивизма к неокантианству. Основное внимание Л.-Д. уделял проблеме специфики социального познания, социологических и исторических методов исследования. Цель методологии, по Л.-Д., — дать целостную систему методов и принципов научного мышления: 1) проясняющую используемые понятия; 2) организующую профессиональное мышление; 3) выявляющую механизм познания в ходе познания. Теория познания, по Л.-Д., должна: 1) вы-

явить соотношение априорных и эмпирических компонентов в познании; 2) определить основания достоверности и общезначимости знания; 3) дать целостность разрозненным представлениям; 4) оценить знание как единичное или общее. Только определив все эти свои основания, социальная наука может претендовать на самостоятельный статус. В основании социального познания находится психология как ведущая наука о духе. Ее цель — выяснение психического содержания социокультурных факторов с последующей их типологизацией. Основные типологизирующие дисциплины — социология (номотетическая наука) и история (идеографическая наука), но и та, и другая по-своему отражают психическую закономерность. Основная мотивация поступков и действий индивида исходит из его внутренней свободы (как свободы от внешней детерминации). Только осознание причины как мотива может через волеие выливаться в действие. Поэтому социология — также наука о духе, изучающая особую психологическую форму закономерности, под которой понимается абсолютно безусловная цель, определяющая структуру массовой деятельности и формы ее развертывания и реализации. Исторический прогресс — это все более ясное осознание этой цели и последовательная ее реализация. “Тип”, как познавательная конструкция, опосредует отношения случайного и закономерного. Различают “идеальный тип” (чисто мыслительный идеальный конструкт), “репрезентативный тип” (которому могут соответствовать многие единичные факты) и “генеалогический тип” (сходство отдельных экземпляров и их признаков на основе общего происхождения). За исключением последнего случая типология не является объяснением систематики, провоцирующей индуктивное изучение явлений и событий, которое может вывести на формулирование определенных законов. По мысли Л.-Д., тип всегда есть обобщение, хотя его объем может быть различным. С формальной точки зрения, тип как понятие о группе сходных между собой объектов и их признаков может быть понят двояко: 1) как тип морфологический (группа формальных свойств); 2) как тип феноменологический (превращения группы формальных свойств). Социология фиксируется на первом, история — на втором типе. Глубинное основание теории и методологии познания — учение о ценностях. С точки зрения Л.-Д., ценности различаются на обоснованные и общепризнанные, которые далеко не всегда совпадают между собой. Ценность обосновывается целью (или нормой). Однако явление, событие или факт приобретают историческое значение, только получая распространение, т. е. становясь ценностью общепризнанной. Конечная цель исследования — по-

знание социально-исторических связей в их целостности. Социологию интересуют условия устойчивости целостности, историю — развитие (изменение) целостности. Тем самым социология и история взаимопроникают друг в друга (несмотря на противоположную направленность своих методов) и выполняют “обрамляющую” функцию по отношению к гуманитарному знанию. Общий же постулат социогуманитарного познания — признание чужой одушевленности (отсюда особая роль психологии). Само объектирование наших восприятий находится в зависимости от допущения в нашем сознании, что данный объект признается реально существующим и другими Я (другими сознаниями). Мое и чужое Я — взаимнообуславливающие друг друга части одного целого, и изучение их психического взаимодействия, конституирующего это целое, — суть социального познания.

В. Л. Абушенко

ЛАПШИН Иван Иванович (1870—1952) — русский философ, психолог, ученик и последователь Введенского. Учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, по окончании которого был командирован за границу. Работал в Британском музее, специализировался по кантианству в английской философии, с 1897 — приват-доцент, с 1913 — экстраординарный профессор Петербургского университета, преподавал логику в Александровском лицее. В 1906, минуя степень магистра, защитил докторскую диссертацию (“Законы мышления и формы познания”). В 1922 выслан из России. Был профессором Русского юридического факультета в Праге. Главный труд — “Законы мышления и формы познания” (1906). Л. также автор работ: “Проблема “чужого я” в новейшей философии” (1910); “Гносеологические исследования. Вып. 1. Логика отношений и силлогизм” (1917); “Философия изобретения и изобретение в философии” (тт. 1—2, 1922); “Художественное творчество” (1922); “Философские взгляды Радищева” (1922); “Эстетика Достоевского” (1923); “Феноменология” (1937) и др. Обосновывая систему абсолютного имманентизма, Л. полностью отрывается от метафизики, стесняющей своими догматами свободу мысли. Обладая обширной эрудицией, Л. в своих работах систематично разоблачал основные метафизические построения западной и российской философий, показав, что во всех них речь идет о “проблематических объектах мысли”. Метафизический дуализм “вещей в себе” и “познающего субъекта” Л. называет “фальшивым”, “фикцией” и т. п., за ним стоит “мышление в несобственном смысле слова”. Гармония духа как цель критической философии недостижима на почве метафизики. Познаваемы только те предметы, которые облада-

ют чувственным содержанием, будущи оформлены временем, пространством и другими категориями, т. е. даны в опыте. За “вещь в себе”, считает Л., принимаю неисчерпаемые явления. Показать это и призвана философия, которая должна первоначально доказать изначальную слитость и взаимопроникновение форм познания и законов мышления. Законы познания — суть законы мира, “потому, что самый мир мне дан как представление и, следовательно, а priori подчинен логическим условиям предстательства — категориям”. В свою очередь субъективность сводима к логическому единству сознания. Основной закон — закон противоречия, который (как и другие законы мышления) не обладает онтологическим статусом, неприменим вне опыта, а следовательно, и к “вещам в себе”, о которых нельзя сказать, существуют они или нет. Л. вводит понятие сплошного опыта, в котором неразличимы ощущения, формы созерцания и категории. Только те или иные интенции сознания актуализируют определенные сегменты опыта, передавая на них внимание. Ощущения, созерцание, опыт в целом даются нам через акты суждения, обусловлены ими в силу единства самосознания. С этих позиций Л. дана критика баденского неокантианства (Виндельбанда) за его попытку разделения законов природы и законов истории. Познание идет через постепенную выработку в сознательном понятии апостериорным путем априорных форм, которые, хотя и присущи человеческому сознанию извечно, раскрываются ему не сразу. В ходе познания будут вскрываться понятия, уже заданные самой структурой сознания (важно их “усмотреть”). Таким образом, законы мышления находятся “виртуально” в тесной связи с материалом чувственного познания. Отсюда определение Л. своей позиции как “виртуального априоризма” и тезис об оправданности для имманентизма эмпирического реализма. Метафизике в этих построениях нет места, и ее появление свидетельствует, согласно Л., о редукции философии к мифологии (в этом ключе Л. был проделан анализ гносеологического символизма, рассматривающего явление как символ “вещи в себе”). Однако в этом пункте размышлений для него встает проблема реальности “чужого я”, так как чужая душа и “дана” и “не дана нам”. Будучи имманентна нашему сознанию, она всегда и запрещена ему, что противоречит исходным принципам Л., — “чужое я” есть тогда лишь гипотетическая конструкция: мы постоянно переживаем иллюзию непосредственной данности “чужого я”, в основе которой — склонность к “эстетической перевоплощаемости”. Фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душевных состояний в “чужом я”. Трансцендентное “чужое я”

заменяется имманентным представлением о плюрализме сознаний. Во многом сложность этой проблемы для философии Л. объясняется невыраженностью у него традиционной для кантианства моральной проблематики (его интересы смещены в эстетическую сферу) и его активным неприятием того, что он называл “интеллектуальной трусостью”. Под последней он имел в виду непоследовательность в мышлении, возникающую из-за боязни утратить такие ценности, как, например, вера в Бога, что вытекает из последовательного отрицания метафизики. Последние работы Л. (пражского периода) были посвящены, главным образом, вопросам творчества в области философии, науки и, в первую очередь, искусства, а также изучению русской и чешской культур (прежде всего, музыки).

В. Л. Абушенко

ЛАРОШФУКО (La Rochefoucauld) Франсуа де, герцог (1613—1680) (до смерти отца носил титул принца де Марсийяк) — французский философ, мыслитель-моралист. Может считаться (несмотря на значимую конкуренцию) создателем афоризма как жанра современной европейской словесности. Основные сочинения: “Размышления, или Моральные изречения и максимы” (в 1664 — общее число максим — 188, в 1678 — 504; переведены на все культурные языки; первый рус. перевод — 1788); “Апология принца де Марсийяка” (1649); “Портрет Ларошфуко, написанный им самим” (1658); “Мемуары” (1662) и др. В своих истоках афоризмы Л. являли собой сюжеты салонного фольклора Парижа. Основной мыслью афоризмов Л. выступало его мнение, согласно которому основанием всех поступков людей выступает человеческий эгоизм (“все добродетели теряются в расчете, как реки в море”; “люди делают добро часто лишь для того, чтобы обрести возможность безнаказанно творить зло”). Многие афоризмы и максимы Л. в соответствующей форме очерчивали исторические судьбы философии и философов, а также некоторые перспективные стратегии исследования и собственно философских проблем: “философия торжествует над бедствиями прошлого и будущего, тогда как бедствия настоящего торжествуют над философией”; “не так благотворна истина, как злоредна ее видимость”; “презрение философов к богатству было вызвано их сокровенным желанием отомстить их несправедливой судьбе за то, что она не наградила их по достоинству жизненными благами; оно было тайным средством, спасающим от унижений бедности, и окольным путем к почету, обычно доставляемому богатством”; “как бы ни кичились люди величием своих деяний, последние часто бывают следствием не великих замыслов, а простой случайности”; “люди не могли бы жить в обществе,

если бы не водили друг друга за нос” и др. Согласно Толстому, “собрание мыслей Ларошфуко была одна из тех книг, которые более всего содействовали образованию вкуса во французском народе и развитию в нем ясности ума и точности его выражений”. Хотя во всей этой книге и есть только одна истина, — та, что самолюбие есть главный двигатель человеческих поступков, мысль эта представляется со столь разных сторон, что она всегда нова и поразительна. Книга эта была прочитана с жадностью. Она приучила людей не только думать, но и заключать свои мысли в живые, точные, сжатые и утонченные обороты. Со времени Возрождения никто, кроме Ларошфуко, не сделал этого”. Одной из наиболее высокоэвристичных максим философского творчества Л. выступает его изречение, характеризующее основную часть спектра общественных отношений и процедур социальной мобильности в обществах авторитарного и тоталитарного типа: “короли чеканят людей как монету: они назначают им цену, какую заблагорассудится, и все вынуждены принимать этих людей не по их истинной стоимости, а по назначенному курсу”.

А. А. Грицанов, А. М. Бобр

ЛАУКСМИН Сигизмунд (1596—1670) — литовско-белорусский теолог, представитель “виленской схоластики”, автор ряда реминисцентных постренессансных идей в риторике и философии. Учился в Полоцке и Виленской иезуитской академии. Преподавал в Полоцке, Несвиже, Вильне (1635—1638). Ориентировался на идеи северного Возрождения (идея абсолютизма, идея осуществления просветительской программы через образование и т. д.). Его сочинение “Практическое красноречие, или правила риторического искусства”, выдержавшее 13 изданий, стало принятым в ряде школ Европы учебным пособием. Учебник утратил свое значение только лишь в конце 18 в. Л. также автор небольшой работы “Душа диалектики...”, являющейся отображением основных проблем логики и философии языка позднесхоластических философов.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛЕ ГОФФ (Le Goff) Жак (р. 1924) — французский историк-медиевист, со второй половины 1980-х — глава школы “Анналов”. Основные сочинения: “Купцы и банкиры средневековья” (1956), “Средневековые интеллектуалы” (1957), “Цивилизация средневекового Запада” (1965), “За новое изучение средневековья” (1977), “Рождение чистилища” (1981), “Средневековый мир воображения” (1985), “История и память” (1986), “Кошелек и жизнь: экономика и религия в средневековье” (1986), “Аппетит к истории” (1987), “Человек Средне-

вековья” (коллективный труд, под редакцией Л., 1987) и др. Профессор Школы высших исследований в области социальных наук (Париж), ее президент (1972—1977, третий после Л. Февра и Броделя). Член редакционной коллегии “Анналов” (с 1969). Разделяя базовые эпистемологические ценности школы “Анналов”, Л. в своем творчестве уделил особое внимание изучению истории ментальностей. По Л., ментальности — это не четко сформулированные и не вполне (иногда совсем не) осознаваемые стереотипные процедуры мышления, а также лишенные логики умственные образы, которые присущи конкретной эпохе или определенной социальной группе. Ментальности как способы ориентации в социальном и природном мире выступают своеобразными автоматизмами. Согласно Л., данные совокупности шаблонов и ценностей, как правило, не артикулируются проводниками официальной морали и идеологии — они имплицитно обуславливают поведение людей, не будучи конституированы в системный нравственный или мировоззренческий кодекс. (Культура тем самым трактуется Л. не как система духовных достижений индивидуального творчества, а как способ духовного существования людей, как система мировосприятия и совокупность картин мира, явно или латентно присутствующие в сознании индивидов и продуцирующие программы и модели поведения последних.) С точки зрения Л., эти традиционно консервативные и (по сути своей) внеличностные установки сознания имеют тем более принудительный характер, поскольку не осознаются индивидами. Реконструкция эволюции ментальностей являет собой в таком контексте историю различных “замедлений в истории”. Социальная история идей в ракурсе схемы Л. — высокопротиворечивый процесс: с одной стороны, будучи выработаны интеллектуальной элитой, они, внедряясь в массы и взаимодействуя с ментальными установками среды, существенно трансформируются — иногда до неузнаваемости. С другой стороны, по наблюдениям Л., культурные традиции народа и фольклорное творчество в исторической ретроспективе блокируются “ученой культурой” и письменной традицией, что существенно осложняет процедуры адекватной реконструкции народной культуры ушедших эпох. В целом, по схеме Л., историческая реальность “представляет собой единство материальных условий и мира воображения, в которых живут члены всякого общества: земля и небо, лес, поляна, сухопутные и морские дороги, множественность социальных времен, грезы о конце света и о потустороннем существовании...”. Концепция тотальной истории в ка-

честве собственного предметного поля должна, с точки зрения Л., включать в себя “не только то, что другие традиции мысли именуют культурой и цивилизацией”, она подразумевает также изучение “материальной культуры — техники, экономики, повседневной жизни... равно как и интеллектуальной и художественной культуры, не устанавливая между ними ни отношений детерминизма, ни даже иерархии”. В особенности важно, — утверждает Л., — избегать понятий “базиса” и “надстройки”, которые “насилуют постижение исторических структур и их взаимодействия”. Отказываясь моделям жесткого экономического детерминизма в праве на истинность, Л. выражает явное предпочтение полифакторным подходам исторического объяснения, преодолевая пагубный волюнтаристский потенциал человекоцентрированных методологических схем: “Я неизменно предпочитал человеческие структуры абстракциям, но историк не в состоянии их понять иначе, чем в недрах исторических систем, в которых они жили. Вся история заключается в этом взаимодействии структур с людьми во времени”. Так, в частности, Л. осуществляет анализ эволюции феномена социального времени в средние века. Эмоционально подавляющий человека догмат о Вечности вкупе с доминированием естественно-природных ритмов сельскохозяйственной деятельности продуцировали безразличие средневековых людей ко времени повседневности. Диктуют все основные ритмы последнего (включая санкционирование периодов для сексуальных контактов между индивидами), церковь использовала контроль над времяисчислением в качестве инструмента социального контроля. В этом же контексте осуществлялось осуждение ростовщичества как сферы извлечения дохода: полагание времени достоянием Бога не допускало таких деяний. Тем самым монополия на времяисчисление обуславливала возможность контроля как производственной, так и семейной жизни верующих. Напротив, ереси, проповедовавшие скорое второе пришествие Иисуса Христа, по Л., “торопили время”, “вырывая” его у церкви, и таким образом выступали разновидностью социальной борьбы в обществе. Неудивительно поэтому, согласно Л., что обитатели городов, купцы и предприниматели в качестве одного из ведущих репертуаров пафосного провозглашения собственной автономии считали легитимацию собственного времени в противовес времени церкви: башенные механические часы на рубеже 13—14 вв. стали атрибутами городов Европы. Историческая концепция Л. не только сыграла заметную роль в модернизации “Анналов” Школы в конце 20 в., но и (наряду с более “экономически мотивированной” моделью понимания и реконструкции истории, принадлежащей Бро-

делю) выступила удачной альтернативой одномерным объяснениям истории ортодоксального марксистского толка.

А. А. Грицанов

ЛЕБОН (Le Bon) Гюстав (1841—1931) — французский социальный психолог, социолог, антрополог. В 1866 окончил медицинский факультет Парижского университета. Участвовал добровольцем во франко-прусской войне 1870—1871 в качестве военного врача. Кавалер Ордена Славы. Основные сочинения: “Психологические законы эволюции народов” (1894), “Психология толп” (1895), “Психология социализма” (1898), “Психология образования” (1902), “Взгляды и верования” (1911), “Психология революций” (1912), “Смыслы жизни” (1914), “Психология нового времени” (1920), “Эволюция современного мира” (1927) и др. В своем творчестве Л. обращался к социально-психологическому осмыслению истории, социокультурных процессов и явлений, этносоциальных феноменов. Л. абсолютизирует роль этнических характеристик в развитии цивилизации. Утверждалось, что каждый народ обладает душевным строем “столь же устойчивым, как и его анатомические особенности”, из которого и происходят его чувства, мысли, верования и искусства. Расовые различия Л. считал основанием для введения психологической иерархии рас: для “высших рас”, по Л., характерно прогрессирующее нарастание неравенства полов и индивидов, выдвигание элиты. Л. утверждал, что разница между представителями различных слоев “высшей расы” превышает различие между средними индивидами различных рас. Однако дифференциация слоев, согласно Л., имеет ограничения в силу нестабильности элиты; высший уровень интеллектуальных способностей рассматривался им как флуктуация. Элита же, по мысли Л., нуждается в возобновлении за счет “средних слоев”. История народов, согласно Л., есть в основном результат психологического склада рас. Развертывание тех или иных культурных форм Л. всецело ставит в зависимость от наследственных особенностей душевного склада того или иного народа. Зависимость “элементов цивилизации” от “души народа” абсолютизируется Л. до степени релятивизации эстетических ценностей, которые он оценивает как включенные в контекст этапа развития этого народа и утрачивающие вне данного контекста свою актуальность. Соответственно Л. отвергает возможность существования единых критериев оценки “элементов цивилизации” (к которым Л. относит язык, общественные учреждения, идеи, верования, искусство, литературу). Пытаясь объяснить существование “заимствованных” культурных форм, Л. утверждает, что такое заимствование всегда связано

с приведением воспринимаемого в соответствие с душевным складом народа. Согласно мысли Л., значительность различий между психическими характеристиками разных народов является причиной постоянных разногласий; отсюда им делается вывод, что завоевательные, религиозные и династические войны в действительности всегда были “расовыми”. Основными факторами развития цивилизации Л. считал “народный характер” (“наследственные чувства народа”) и “идеи”. Становление цивилизации связывается Л. с формированием устойчивой “коллективной души” и установлением “руководящих идей”. Упадок цивилизации Л. связывает с “понижением характера”, вызванным утратой людьми веры в абсолютную ценность основополагающих принципов, сформулированных в рамках данной культуры. Расценивая рубеж 19—20 вв. как критический, переходный момент развития западной цивилизации, Л. предсказывает рост влияния масс. “Народные классы”, по мнению Л., в силу выработки собственной идеологии и приобретения организованности становятся руководящими. Отождествляя “толпу” и “массу”, Л. отмечал характерные для индивида в толпе обезличенность, повышенную эмоциональность, снижение интеллекта, внушаемость, нетерпимость и консервативность. Последствия деятельности толпы могут иметь, по Л., как деструктивный, так и созидательный характер. Так, по убеждению Л., только толпа способна к проявлению высочайших преданности и бескорыстия (например, при защите отечества). Акцентируя иррациональность толп, Л. в то же время отмечает, что если бы толпы всегда руководствовались своими непосредственными рациональными интересами, то, возможно, цивилизация не развивалась бы. Л. явился одним из основоположников социальной психологии, создателем одной из первых концепций массового общества. В его творчестве фактически была предвосхищена экзистенциалистская культуркритика.

М. Н. Мазаник

ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Levy-Bruhl) Люсьен (1857—1939) — французский философ, антрополог и социолог. Профессор Сорбонны (с 1904). Был близок к школе Дюркгейма. Один из создателей Института этнологии в Парижском университете (1926). Наибольшую известность Л.-Б. принесели исследования в области психологии мышления “примитивных народов”. Л.-Б. опирался на разработанное в рамках школы Дюркгейма понятие о “коллективных представлениях”. По Л.-Б., они конституируют особый субъект, отличный от индивидуального сознания. “Коллективные представления” имеют свои собственные законы развития. С его точки зрения, в различных социокультурных системах существуют

специфические формы “коллективных представлений”. Л.-Б. подверг резкой критике положения Тайлора и Фрезера об одинаковости мышления людей на всех стадиях исторического развития человечества. Их главной ошибкой, с его точки зрения, было отождествление индивидуального и коллективного уровней мышления. Ссылаясь на многочисленные факты, Л.-Б. утверждал, что “коллективные представления” примитивных народов существенно отличаются от мышления современных народов. Эти отличия выражаются в тесном переплетении мышления с эмоциями, мистицизмом, отсутствии стремления к объяснению мира. Для первобытного мышления характерны не логические законы современности, а законы пратипации (сопричастности), согласно которым субъект может быть одновременно самим собой и еще каким-либо существом, в другом пространстве и времени. Такой тип мышления Л.-Б. предлагал называть “дологическим”, обращая внимание при этом на то, что оно не является нелогическим или антилогическим, а просто подчиняется своим собственным законам. Одновременно он подчеркивал, что “дологический” тип мышления характерен исключительно для коллективного уровня, а индивидуальное мышление представителей примитивных народов тождественно современному европейскому. Кроме этого Л.-Б. считал, что “дологические” коллективные представления продолжают существовать и в современном обществе в форме религии, моральных понятий и обычаев там, где существует потребность в живом общении с окружающим миром, которое не может заменить современная наука. Концепция Л.-Б. была подвергнута критике со стороны ряда известных антропологов, в том числе У. Риверса, Малиновского, Боаса за чрезмерный схематизм и определенную тенденциозность при характеристике форм мышления европейских народов. Основные сочинения: “Мораль и наука о нравах” (1903); “Ментальные функции в неразвитых обществах” (1910); “Первобытное мышление” (русское издание, 1930); “Сверхъестественное в первобытном мышлении” (1931); “Первобытная мифология” (1935) и др.

П. В. Терешкович

ЛЕВИН (Lewin) Курт (1890—1947) — немецко-американский психолог и социальный психолог. Доктор психологии (1914). Последователь философских систем Кассирера и Гуссерля. Профессор философии и психологии Берлинского университета (1926—1932). С 1933 жил и работал в США. Преподавал в Стэнфордском и Корнельском университетах. С 1945 — директор исследовательского центра групповой динамики при Массачусетском технологическом институте. Основные сочинения: “Намерения, воля и потребность” (1926), “Закон

и эксперимент в психологии” (1927), “Динамическая теория личности” (1935), “Принципы топологической психологии” (1936), “Разрешение социальных конфликтов” (1948), “Теория поля в социальной науке” (1951) и др. К 1930 Л. формулирует подходы для разрешения так называемого открытого кризиса в психологии (1910-е — середина 1930-х). С этой целью он разрабатывает исследовательскую программу, в которой объединяются идеи гештальт-психологии и интеракционизма на основаниях теоретической физики и математики, как наиболее развитых в это время наук. Л. видел исследование целостности психического не во внутреннем (индивидуальном) опыте, а в исследовании причинно обусловленного и конкретного случая (события), рассматриваемого в контексте внешнего (социального) окружения человека. Для выполнения собственного проекта Л. формулирует (вместе с учениками) ряд новых методов (экспериментальные методики изучения уровня притязаний личности, фрустрации, насыщения, запоминания законченных и незаконченных действий), вводит в психологию систему новых понятий (“поле”, “вектор”, “валентность”, “напряжение”, “топология” и др.), с помощью которых дает структурное описание личности и ее поведения. В определении мотивационных отношений индивида и среды использует физическую теорию поля, математическую топологию и векторный анализ. Поборник метода эксперимента в социальной психологии, разработал пути экспериментального исследования мотивационной сферы (потребностей, аффектов, воли) личности. Результатом работы над осуществлением исследовательской программы становятся учение Л. о мотивации, его концепция личности и группы, а также теория групповой динамики в психологии. Теоретико-полевая концепция динамической системы поведения известна также под названием “теория поля” Л. По его мысли, динамическая система поведения находится под мотивационным напряжением, если нарушается равновесие между индивидом и средой, личностью и группой. В соответствии с учением Л. о мотивации, мотивами являются различные “экологические” (внешние, общие и “исторические”) и “пограничные” (конкретные и существующие в данный момент) зоны “жизненного пространства”, в которых индивид испытывает потребность или намерение. Причем, по Л., мотивационная сила объектов окружающей среды утрачивается, когда потребность удовлетворяется, — тем самым превосходит рядка мотивационного напряжения. Поэтому объяснить поведение личности можно только, во-первых, из тех отношений, которые складыва-

ются у нее с непосредственной, конкретной средой в данный момент времени, и, во-вторых, из общей мотивационной динамики человека и “жизненного пространства”. В то же время в границах данной концепции остаются непроясненными вопросы происхождения мотивов и человеческих потребностей. В теории групповой динамики и социального действия, разработанной Л., группа трактуется как динамическое целое, сплавляемое взаимодействующими внутри нее силами. Весь цикл жизнедеятельности такой группы — образование, функционирование, развитие, стагнация, регресс, распад — характеризует процессы, происходящие в малой группе, которые могут быть экстраполированы и на более крупные социальные образования, — так же как и на межгрупповые отношения. Другие аспекты теории Л. касаются природы групповых связей, влияния группы на индивидуальное поведение, динамики власти и подчинения, природы конфликта, стилей лидерства, процессов принятия групповых решений, конформизма и группового давления, социальных установок и др. Непрерывно расширяющееся расширение спектра проблем, рассматриваемых учениками Л. в рамках подходов данной теории, несколько снизило доверие многих современных исследователей (микросоциологов и социальных психологов) к результатам изучения групповой динамики и социального действия, получаемым на базе психологической парадигмы Л.

Д. В. Ермолович

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906—1995) — французский философ-диалогист, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916—1920 жил в Харькове, в 1920—1923 — во вновь образованном литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Гуссерля, испытал также влияние Хайдеггера, Розенцвейга. В 1928—1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера. Первая работа Л. “Теория интуиции в феноменологии Гуссерля”, опубликованная в 1930, стала первой фундаментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В предисловии и семи главах — “Натуралистическая теория бытия и метод философии”, “Феноменологическая теория бытия: безусловная экзистенция сознания”, “Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания”, “Теоретическое сознание”, “Интуиция”, “Интуиция сущностей”, “Философская интуиция” Л. изложил свое понимание сущности концепции Гуссерля, ее

исторических и методологических предпосылок. В 1936 была опубликована книга “О бегстве”, пронизанная пафосом “предчувствия нацистского ужаса”. В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издаёт соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе — “От существования к существующему” и “Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером”. В 1948 выходит “Время и Другой” — изложение четырех лекций, прочитанных Л. в философском колледже Ж. Валя. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой — под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогики Розенцвейга. С 1957 Л. участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда. Широко известность Л. обрел после выхода в 1961 книги “Тотальность и Бесконечность. Эссе на тему экстеринности” — монографии докторской диссертации. Небольшой резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи “Мартин Бубер и теория познания” (1963), завершившейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В ответ на комментарий Л. 11 марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М. Ф. Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник “Философские вопросы” (1964). В 1961 Л. стал профессором университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначения почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы “Гуманизм другого человека” (1973), “Инобытие, или по ту сторону сущности” (1974), “Трудная свобода” (1976), “Этика и Бесконечность. Диалоги с Ф. Немо” (1982), “Диахрония и репрезентация” (1983), “Иначе, чем знать” (1988), “Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому” (1991) и др. В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Деррида

сказал: “Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать “Прощай” Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово “Прощай”, знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове “Прощай”, которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе...”. В настоящее время создается международный научно-исследовательский центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра будет оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре будут находиться публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр будет заниматься распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Л., дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, предоставившие в его распоряжение 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Р. А. Коэн. Центральной проблемой философии диалога (диалогики) Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции “Я — Другой”. “Движение к смыслу” со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения создает аргументативный контекст трансцендентальной философии интросубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи — трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцендентализм левинасовской диалогики редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализирующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участие, но где имплицитно содержится его основа. Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как заверщенного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развитие

культы фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключающего исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры “ego” и “Другого” как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве “действительного философского” этического метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что “логика чистого разума” и “физика природы” оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не “человек вообще”, “человеческий род”, должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира. Критическая способность человека позволяет понять “неразумность” природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчинившись природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир — мир культуры, морального обоснования. Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, “рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации”. Данная структура — это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования — преодоления собственного эгоизма и сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что, собственно, и открывает перспективы “онтологизации” трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой “имеет значение другого”, “обусловлен другим”, “является значащим для другого”, где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения “Я — Ты” и хайдеггеровское толкование “других-любых”, вовлекающих в неподлинность. Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональной модели сознания через диалогическую модель. В интенциональной модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой “Ego cogito cogitatum”. Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает про-

странство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В этих же рамках он рассматривает проблему интерсубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер “другого” Я, оказывается производным в отношении Я. Л. стремится отказать от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает еще большая строгость. Если в понимании Гуссерля феномен — это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально не-предметно, более того, он не допускает никаких, даже самых отдаленных, корреляций с предметным миром. Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию “Я — Другой”, “распредмечиваемую” посредством дихотомий “тотальное—бесконечное”, “трансцендентальное—трансцендентное”. Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие “тождество личности” (“Самость”). Феномен, репрезентуемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности “в бытии того же самого — в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира”. Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания. Осознание себя базируется на неразрывном тождестве “меня и себя” (“de moi et de soi”). Связь Я с самим собой Л. считает опасной рефлексией духа, ибо в ней заключена материальность субъекта. Отличие Я, которое принимается за другое, есть не что иное как “отбрасывание” меня (“Я”, существующее само по себе) посредством себя (“Я”, распознающее собственное существование). Тождественность с собой есть не только “исхождение” из себя, но и возвращение к себе. “Я” остается тождественным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Л., универсальная тождественность (l'identite universelle), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица, а универсальное является мысль “я мыслю”. Поэтому именно в “Я” Л. фиксирует исходный момент процесса идентификации. “Я” сохраняет свою тождественность в своих изменениях и в другом смыс-

ле. “Я”, которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, — уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что “перед ней” (“devant elle”) таким образом, будто это нечто движется “перед самим собой” (“devant soi”). “Я” “слышит себя мыслящим” (“s’écoute penser”) и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но “Я” сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему “совпадает с собой (avec soi), неспособно стать отступником по отношению к этому “себе”, застигнутому врасплох (“soi” surprenant)”. Картезианскую формулу самосознания “мыслю, следовательно, существую” Л. интерпретирует иначе. “Когито не является размышлением на тему сущности мысли”, так как представляет собой “единственное отношение “Я” к глаголу в первом лице (ego sum)”, которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование “Я” как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола “мыслить” направляет нас всегда к предметам, во “вне”, но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение “Я мыслю себя” могло бы убедить нас в существовании собственного “Я”. В картезианском значении, считает Л., справедливее было бы утверждать “существую, следовательно, мыслю”. Первоначальное отношение между “Я” и миром, в процессе которого “Я” раскрывается именно как Самость, реализуется как “пребывание в мире (“le sejour dans le monde”)”. Специфика “Я”, противопоставленного “другости” мира (l’“autre” du monde), концептуализируется в “сознающем сознании”, замкнутом на себе, слушающим только себя и занятым исключительно логическими спекуляциями самоосмысления. Сущность интериорности (замкнутости) сводится Л. к безучастности, к извлечению “из него самого смысла своего существования”. Данное бытие, радикально обособленное, “происходит из интериорного измерения” и “сообразуется с судьбой Гегеза”. Развитие древнего мифа о Гегезе — обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, — нашло свое продолжение в теории трансцендентального “Я” Гуссерля. Трансцендентальное “Я” находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального “Я” разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря

способности “расщепляться” на часть наблюдающую и часть наблюдаемую — на “Я”, радикально трансцендентальное в отношении мира, и “Я”, погруженное в мир, являющийся интегральным компонентом мира, который “Я” окружает. Это последнее “Я” — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального “Я” становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Л. характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. И если философ принимает данную ситуацию в качестве одного из структурных элементов диалогического пространства, то она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, обеспечивающих осуществление отношения лицом-к-лицу, а значит, данность другого. “Самость” — как обособленное бытие, и “Другое” — как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя таким образом “часть дискурса, т. е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность”. “Гегемония” личности, замыкающей всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, интерпретируемой как идея Бесконечности, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра. Базовые понятия философской аргументации Л. — “тотальность” и “бесконечность” — являются дихотомическими, т. е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие aberrации интериорного и экстериорного измерений. “Семантической областью” метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категорически определяемому как “отсутствующий”: “Отсутствующий является истинной жизни”. Метафизика присутствия специфицируется Л. обращением к “другому месту”. Метафизически желаемое Другое не является качественно различным, не становится атрибутивным модусам его существования, “не растворяется в тождественности субъекта” мыслящего, “обустраивающегося во времени”, владеющего и т. д. “В этом опыте Другого, — утверждал Деррида, — логика не-

противоречивости, все то, что Л. понимает под “формальной логикой”, становится спорным”. Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта “Я” в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстериорной сфер, т. е. “Самости” и “Другого”, в асимметричность intersubъективных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки “у себя”, “для себя” он описывает категориями этического дискурса. При этом “этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности”. В начале встречи “для меня маловажным представляется то, кем другой является по отношению ко мне — это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность”. Взаимность, по убеждению Л., — исключительная прерогатива ближнего. При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а в большей степени, чем другие, “моя ответственность всегда превышает ответственность других”. Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. “Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, — пишет Л. — Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вождения”. Л. концептуализирует практически регулятивы диалога. “Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий “я”, направляется к другому человеку”. Этический и акцентированно трансцендентный модус встречи не ограничивает ее повествованием собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение — переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод “семиотического освоения” коммуникативной реальности функционально опосредован (“означен”) временем. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков,

т. е. в языке) трансформирует знак в “след” этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим “происхождением”, с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие (“отсутствие присутствия”) и свое “принципиальное отличие” от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим “клишируется” традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, “логики тождества”, поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте ipso facto (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Л. гипотезирует невидимое трансцендентное движение даже за “языковой вуалью” встречи. Задача конструирования гипостаза (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному “имеется” редуцируется Л. к обретению своего “лица” в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис “существовать”. Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т. е. обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия — ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность — как определитель силы суждения — указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа — при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих intersubъективному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцендентности, оказывается способным к установлению коммуникации. В основание коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимания добра и зла, что позволяет философу конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно непроницаемую для рационалистических категорий метафизическую

сферу — фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как “условия, возможности несправедливости и эгоизма”, как “возможности принятия правил игры, но невыполнение их”, Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры — метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, тем самым, учителем, философом, пророком. Быть заложником — значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. “Быть собой как условие существования заложника” — это “иначе, чем просто быть”, это “принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня”. Объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтение другого, и правосудием, исходящим из категории “справедливость” и не предполагающим никаких предпочтений. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге “трансцендентального Я”, становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего. “Изгнанный из себя” и “загнанный в ответственность” детерминируется Благом, ценностью, которая никогда не опредмечивается и имя которой Бог. Парадокс постмодерна — отсутствие присутствующего и присутствия отсутствующего, проявляется в творчестве Л. в Бого-явленности человеческого лика. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего бого-явленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности свойственен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого перманентно выступает феномен “сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение — будете ощущать”. Это есть не что иное, как приобщение к идее Бога, приобщение к идее “соборного” творчества, актуализирую-

щего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межличностных отношений. За пределами метафизической диалогии “каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно”. Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой об асимметричности отношений Я — Другой, философ не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что “человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе”, выражающуюся в “исключении свободы других”, пренебрежении “новой взаимностью”. Это означает “возможную войну всех против всех”. Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ, — не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логике человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма. Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогии Л. (как, например, в философии Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего, это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном “я”, идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность “обращенности” Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможности конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, т. е. с элементами пожелания, размышления. Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с нашими сегодняшними проблемами. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двусмысленность) — две реалии, которые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Колыма, Аушвиц. Исходя из таких

экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение интересующего Л. стремится возратить в культуру в целом. В статье “Философское определение идеи культуры” Л. пишет о “конце европоцентризма” как, возможно, “последней мудрости Европы”, заключающейся в отказе от “все-миссийства”. Рассуждая о культуре как о “местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия”, Л. противопоставляет подразаемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры — этическое измерение интересующего. Только через нормы морали возможно любое значение, любое “означивание”. “Смыслонаправленность” предшествует “знаковости культуры”. Системы знаков есть лишь схемы конъюнктурных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны этические “первоисточники”. Л. считает порочной практикой насильственного “овладения” культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности (“самоценности”) без “означивания” метазнаков. Значение, т. е. постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей “обнаженности” к тому, что предшествует культуре и истории — причастность к другому как “акт-существование в существующем”, что Л. называет гипостазисом. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной “конструкции” интересующих отношений. Но идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимноисключающим направлениям: Я — Другой, тотальное — бесконечное, трансцендентальное — трансцендентное, образ мышления Гегеза — образ мышления Мессии, эгоизм — ответственность за другого, обычное желание — Метафизическое Желание и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастных к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, модулов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая пара-

дигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные “гештальты” диалогического пространства — нарративные практики. Риторика манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентированно артикулируемыми в антиконвенционально-плюралистическом контексте. Левинасовская постмодернистская реконструкция коммуникации, исчисляемая не параметрами “формулы” логосферы интерсубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в самореферентную систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотношения и смыслополагания внутри себя. Для “обретения” человека необходимо прибегнуть к ценностям “трансцендентального”, к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и “овеществлением” человека. Бесконечность в долженствовании является индикатором гуманизма. (См. также Другой, Диалогизм.)

С. В. Воробьева

ЛЕВИ-СТРОСС (Levi-Strauss) Клод (р. 1908) — французский этнолог и социолог, положивший начало структуралистским исследованиям в области культурологии. Профессор университета в Сан-Паулу (1935—1938), советник по культуре французского посольства в США (1946—1947), заместитель директора Антропологического музея в Париже (1949—1950), профессор Коллеж де Франс (с 1959). Член Французской академии (1973). Основные сочинения: “Структурная антропология” (1958), “Мифологии. Тт. 1—4” (1964—1971), “Структура мифов” (1970), “Структурная антропология — 2” (1973), “Колдун и его магия” (1974) и др. Согласно Л.-С., философия является собой “временного заместителя науки”, ибо последняя достаточно оперативно осуществляет экспансию в сферу традиционных философских проблем. Рассматривая философскую составляющую аутентичного структурализма в виде “кантианства без трансцендентального субъекта”, Л.-С. предполагал, что именно такой подход делает осуществимым непосредственный доступ к реальности объективированного мышления. Неудовлетворенный субъективизмом господствовавшей в середине 20 в. во Франции экзистенциальной философии, Л.-С. обращается к этнографии и антропологии. Его интерес к изучению объективированных форм

и внесознательных детерминант человеческой психики предопределили теоретические установки, с одной стороны, Маркса и Фрейда, с другой — Дюркгейма, американской (Боас, Кребер) и английской (Малиновский, Рэдклифф-Браун) школ антропологии. Непосредственный методологический импульс новаторские изыскания Л.-С. получили из структурной лингвистики (Якобсон и др.) — прежде всего в виде фонологического метода. Значение последнего Л.-С. видел в: 1) переходе от изучения сознательных явлений к исследованию бессознательного их базиса; 2) отказе рассматривать членые отношения в качестве автономных независимых сущностей и преимущественном анализе отношений между ними; 3) введении понятия системы; 4) выявлении — впервые — социальной наукой “необходимых” отношений. Преодолевая узкоэмпирический подход к культуре, Л.-С. делает два базисных допущения: о существовании “другого плана” действительности, лежащего в основании наблюдаемой в опыте реальности, и типологического сходства феноменов культуры и явлений языка. Специфика складывающейся на этой основе концепции универсальной структуры заключается в понимании бессознательного как формальной матрицы (по типу двоичного кода), элиминирующего содержательные моменты его классической психоаналитической версии, а также в предположении всеобщности такой пустотной формы для организации различных уровней социальной жизни. Общество, в соответствии с этим, рассматривается с позиций семиотики и теории информации, как полиморфная система коммуникаций (противоположных полов, имуществ, лингвистических знаков), имеющих инвариантом фундаментальное означаемое в форме бинарных оппозиций. Задачей структурного анализа, таким образом, является считка разнообразных символических культурных форм (искусство, религия и т. д.) как кодов этого архетипического языка. Проблематика кодирования столкнулась с новым подходом Л.-С. к оценке первобытного мышления. В отличие от “теории прелогизма” Леви-Брюля, выделявшего коллективные формы мышления архаических народов в качестве “дологического мышления”, Л.-С. полагает, что “человек всегда мыслит одинаково хорошо”. В результате применения особых процедур поиска и моделирования единиц мифа (“мифем”) Л.-С. делается вывод о присутствии в нем позитивной логики в форме структуры мифов, функционирующей в режиме медиации (опосредования) основных жизненных противоречий. Разрыв между мыслью о предметах и самими предметами, по Л.-С., заполняется магическим мышлением, что обеспечивает слитность чувственного и рационального в опыте

первобытного коллектива. Поэтому сам факт звучания слова воспринимается “в качестве немедленно предлагаемой ценности”, благодаря чему сама речь на равных правах включается в обменные процессы первобытного коллектива, организма, выступая специфической естественной идеологией. Современные же рациональные идеологии выполняют функции поставщиков чувства безопасности и гармонии для социальных групп гораздо менее эффективно. В итоге у Л.-С. складывается идеал своеобразного первобытного “сверхрационализма”. Несмотря на исключительное воздействие на интеллектуальную ситуацию во Франции и за ее пределами, а также большой вклад во многие конкретно-научные области знания, работы Л.-С. получили очень неоднозначную оценку. (Так, по мысли Рикёра, структурализм Л.-С. — это “кантианство без трансцендентального субъекта”.) Подвергались обширной и аргументированной критике его попытки возвести выявляемые структуры человеческого интеллекта в ранг универсального объяснительного принципа, компьютерная утопия исчисления социальных закономерностей, ограниченность исследований закрытыми и внеисторичными системами устойчивого значения.

А. А. Горных

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1908—1983) — русский философ, публицист, писатель. После революции вместе с родителями оказался в Эстонии. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством Н. О. Лосского. С 1941 — доктор философии (диссертация: “Свобода как условие возможности объективного познания”). Во время войны вступил в ряды Национально-трудового союза, одним из идеологов которого и стал (“солидаризм”). После войны, покинув Прагу, оказался в числе перемещенных лиц в Германии, где в 1947 в издательстве “Посев” вышла его работа “Основы органического мировоззрения”. С 1949 — в США, где работал преподавателем русского языка, а затем (1955) — редактором на радиостанции “Свобода”. В 1958 издательством “Посев” выпущена его книга “Трагедия свободы”. С 1965 по 1974 (до пенсии) преподавал в университете Джорджтауна. В 1968 вышли его “Очерки истории русской философской и общественной мысли”. Печатался в изданиях “Мосты”, “Новое русское слово”, “Грани” и др. Наибольшее влияние на творчество Л. оказали идеи персонализма и интуитивизма (Н. О. Лосский, Франк), а также морально-социальная теория солидаризма. Л. онтологизировал и социологизировал категорию “солидарность” в ее приложениях как к личности, так и к социальному бытию, которое рассматривал как особую область бытия, не редуцируемую к биоорганике и (или) к психике.

Считал, что оно конституируется в межиндивидуальном и межгрупповом взаимодействии людей, наряду с психическим бытием. Психическое и социальное взаимно координируются друг с другом, возникают на биоорганическом базисе, но оба подчинены высшему — духовному — бытию. Многофакторность социальной жизни должна быть понята из нее самой, т. е. из социальных актов (действий). Центральная ее проблема — взаимоотношения личности и общества, а в них — условия и возможности человеческой свободы (что предполагает также отношения человека и Бога). Свободу Л. рассматривает как условие солидарности, которую он считает первичным фактором развития (борющиеся включаются в объемлющее их единство, приобретение борьбы самостоятельного значения редуцирует общественную жизнь к низшим его проявлениям). Но свобода — это и проблема для самой себя. Л. последовательно анализирует “составляющие” свободы: свободу действия (техническая проблема), свободу выбора (можно выбрать и рабство), свободу хотения (предполагает выход в метафизику). Еще более подробно и критически Л. рассматривает различные концепции детерминизма, показывая их несостоятельность: материалистического (ведет к признаку пассивности психики), психологического (где как центральную рассматривает проблему соотношения мотивов и воли), теологического (порождает неразрешимые антиномии), логического (ведущего свое начало от Лейбница и проанализированного Шестовым — его тезис о познании сердцем, а не только разумом). Различные виды ограничений нельзя не признавать (свобода есть условие самой себя, но и одновременно несвободы). Так, отрицание Бога ведет, показывает Л., либо к онтологизации атеизма (Бакунин), либо к обожествлению человека (Н. Гартман). Детерминизм присутствует в бытии, его нельзя лишь редуцировать к какому-либо конечному основанию и универсализировать, так как основным (объемлющим) атрибутом социального бытия и личности является свобода. Свобода — внутренняя природа “я”, его сущность. Сознание “я” есть самосознание свободы. Она есть “такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом”. Субъект суть арибитр, дающий согласие на акт и определяющий его целенаправленность. Таким образом, свобода не может быть определена негативно как отсутствие детерминизма, тогда она будет атрибутом или Бога, или небытия, признание чего равно неприемлемо. Ее следует локализовывать между сущим и небытием в возможностях бытия. Сам субъект есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей. Свобода предшествует бытию, которое сво-

бодно лишь в той мере, в какой оно может быть иным. Частное бытие детерминировано предшествующим развитием событий и мировым целым, но оно же и полагается в будущем как одна из возможных реализаций. В связи с этим Л. дает развернутый критический анализ “патологий свободы”: ее искажение страхом (фобиями) у Фрейдя и “идолократию свободы” в экзистенциализме Сартра, Хайдеггера, Ясперса и Бердяева. Свобода суть “шанс и риск творческого пути человека”. Только через творчество (полагание “нового”) и служение высшим ценностям свобода исполняет себя и предохраняет от рабства, прикрывающегося масками свободы, выступает как необходимое условие критического отношения к суждению, помимо которого истина является недостижимой. Творчество же связано с воображением, направленным не на “ставшее” бытие (как память), не на “становящееся” бытие (как восприятие), а на потенции бытия — на мир сущего (не на вещи, а на образы вещей). Воображение вещей уже есть начало их воплощения в бытии (по крайней мере — личностном). Далее, рассмотрев проблематику гносеологии свободы, Л. переходит к ее онтологии как к процессу “овозможивания” свободы к бытию, а не от бытия. Реализация свободы через воображение связана с целесообразностью, способной блокировать (как высшее) причинность (как низшее). Целесообразность подразделяется им на два вида: трансцендентную (как следование замыслу Творца) и имманентную (как целенаправленность, проявляющуюся в самоактуализации тел). Причинность ограничивается субстанциальностью субъекта. При этом Л. блокирует понимание субстанциальности как субстрата изменений и говорит о субстанциальности как реакции субъекта на воздействия согласно его собственной природе, как творческом источнике собственных изменений. Главное условие свободы — потенциальная бесконечность перспектив. Субъект (деятель) всегда сверх-бытийственен, он не сводится к данности, и, следовательно, его свобода не ограничена лишь выбором из наличного. Возможность реализуется только в одеянии должного. Это единственный путь преодоления действительности. Возможность умирает, реализуясь (воплощаясь в действительность) и не реализуясь (обезреализовывание возможности). Поэтому свобода есть всегда самоопределение воли, т. е. самозаконность (случайность есть вторжение из иного ряда законности). Она не объективируема, неотделима от “я”. Сознание имманентно “я” (сознание “я” есть самосознание свободы и основа самопознания). “Я” дано само себе, “для себя”, а не “от себя” (очередной блок, ставимый Л. на пути несвободы). Предел самосознанию и самопознанию человека кладется лишь осознанием своей зависимости

от Абсолюта. К последнему мы движемся по пути свободы, реализуя установку “для себя”, следуя “влечению души”, постигая собственное “я” в особой мистической (согласно Н. О. Лосскому) интуиции, онтологизируя смыслы в будущем посредством творческого воображения. Так онтологически, как ранее гносеологически, Л. утверждает тезис о предшествовании свободы бытию. Соответственно основным принципам своей философии Л. строит и концепцию личности. Структура личности интегрирует в себе подсознание, сознание “я”, сознание “мы” и сверхсознание (категории добра и совести). В своей реконструкции истории русской философии Л. видит основную идею последней в разработке проблемы добра и считает это “залогом оправдания и возрождения русской культуры”.

В. Л. Абушенко

ЛЕВКИПП (5 в. до н. э.) — древнегреческий философ (из Милета или Абдера или Элея). О жизни Л. практически ничего неизвестно. Еще Эпикур (по Диогену Лаэртскому) утверждал, что Л. — вымышленная личность. В 19—20 вв. эту мысль разделяли немецкий филолог Э. Роде, Натопф и др. Эта гипотеза неприемлема для большинства исследователей. Л. — современник и предполагаемый учитель Демокрита. Считается создателем античной атомистики. Упоминаются его сочинения “Большой диакосмос” и “О разуме”. Согласно Аристотелю, Л. стремился сблизить и примирить утверждения элеатов о невозможности движения материальных тел с чувственным опытом. Допускал существование небытия, т. е. пустоты. Атомизм Л. был настолько созвучен учению Демокрита, что уже в античности их взгляды излагались в общем сочинении. Л. полагал, что множества атомов порождают вихри и затем — миры. Более крупные атомы собираются в середине космоса и формируют плоскую землю. Этот процесс — равно как и образование небесных светил из воспламенившихся атомов — закономерен и необходим.

А. А. Грицанов

ЛЕГИТИМАЦИЯ — см. “ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ”.

ЛЕГИТИМНОСТЬ (лат. *legitimus* — законный) — в широком смысле — признание, объяснение и оправдание социального порядка, действия, действующего лица или события. В правоведении противопоставляется легальности (собственно законности) как обладающая не юридической, но моральной функцией оправдания прежде всего власти по критериям авторитета и целей. М. Вебер ввел понятие “признания” в социологию, преобразовав его в категорию “ори-

ентации на другого”, таким образом признание оказалось конститутивным моментом социального действия как такового. “Ориентация на другого” как основание социального действия понимается и принимает “всеобщее” социального порядка лишь постольку, поскольку “всеобщее” признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение. Понятие Л. оказывается необходимым для социологического исследования общества и используется Вебером при установлении типов легитимного господства, такого, которое признается управляемыми индивидами. Л., следовательно, есть не свойство социального порядка, но свойство определенного представления о нем. Процесс легитимации обнаруживает себя составляющим репрезентативной культуры (в определении Ф. Тенбрука), способствуя восприятию мира и социальной действительности как “должного”. Легитимация объясняет социальный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям; легитимация оправдывает социальный порядок, придавая нормативный характер его практическим императивам, т. е. включает когнитивный и нормативный аспекты. Проблема Л. не есть только проблема ценности, она с необходимостью включает также и знание, а именно знание того, что и каким образом может быть сказано и сделано в культуре или сообществе. Функцию легитимации или правила признания принимает социальный универсум, впитавший различные области значений и теоретических конструкций, включающий институциональный порядок во всей его символической целостности и предполагающий возможность существования различного понимания его смысла, каждый из которых социально значим, и, следовательно, представляется легитимным определенным социальным группам, ориентирующимся на него в реальном поведении.

С. А. Радионова

ЛЕГО (лат. *lego* — собирать, конструировать) — игровой феномен (а именно — тип детского конструктора), выражающий переориентацию современной культуры с презумпции конструирования как воспроизведения канона на презумпцию конструирования как свободного варьирования предметности. Для западной культуры классического типа было характерно понимание игры как ролевой или как игры по правилам (см. *Игра*), а детского конструктора как средства обучения канону (конструкторы типа Меккано, мозаики-пазлы, наборы технических модулей и т. п.), — в данном случае складывание картинки из кубиков, несущих ее фрагменты на своих плоскостях, или моделирование из технических

деталей, изображенных на схеме-инструкции автомобиля или аэроплана, семантически является деятельностью по алгоритму, а сам процесс конструирования гештальтно воспроизводит классическое понимание ремесленного производства как процесса воплощения в материале образца, аналогичного абсолютному образцу — идее, эйдосу предмета — в классическом платонизме (см. *Гилеморфизм*, *Эйдос*, *Платон*). В отличие от этого современная культура характеризуется видением производства как квазидеятельности по созданию гиперреальности (см. *Симуляция*, *Гиперреальность*): постмодерн ориентирован не на произведение в традиционном его понимании, а на конструкцию как свободное и подвижное соединение разнородных элементов в единое целое, причем в принципиально произвольном порядке (см. *Конструкция*, *Интертекстуальность*), — символом культуры постмодерна становится коллаж, понятый в предельно широком значении этого термина (см. *Коллаж*). В свою очередь, акценты в восприятии феномена игры современная культура расставляет таким образом, что на передний план выдвигается не игра по правилам (*game*), но свободная игра-play, правила которой конституируются в процессе разворачивания последней. Соответственно этому конструирование как феномен детской игры осмысливается современной культурой как свободное моделирование предметности — вне нормативных канонов и жестких правил: *free style* как базовый стиль Л. не только позволяет, но и предполагает произвольное варьирование элементов, исключая инструкцию как таковую, — последняя обретает специфический статус инициирующего призыва к вольному фантазированию, предлагающая картинки слонам с открывающимися в боку дверцами или человечков с растущими на головах цветущими кустами, которые воспринимаются не как образцы для подражания, но именно как констатация отмены канона и разрешение свободного творчества. Конструкции, составленные ребенком, каждый раз получаются разными, хотя создаются из одних и тех же блоков, — данная фигура гештальтно изоморфна такой фигуре постмодернистского философования, как интерпретация смыслогенеза, предполагающая безгранично релятивные варианты семантико-аксиологической центрации текста (как вербального, так и невербального) в условиях отказа от идеи референции: смысл конституируется не в процессе понимания (см. *Понимание*, *Герменевтика*), но в процессе его конструирования (см. *Означивание*, *Деконструкция*, “*Пустой знак*”, *Интертекстуальность*). Вместе с тем, наряду с базовым *free style*, Л. предлагает и тематические серии (мир средневекового рыцарства, мир вестерна, мир пиратов, пер-

вобытный мир туземцев, мир современного города, космические миры и др.), что в сочетании с презумпцией *free style* предполагает возможность конструирования как конституирования новых миров (см. *Возможные миры*): хаос деталей, исходно принадлежащих к различным и, более того, разнородным сериям, может быть организован в семантически принципиально новое игровое пространство, организованное по правилам, принимаемым в режиме *ad-hoc* гипотезы и не являющимися каноническими, ибо с тем же успехом игровому пространству могут быть заданы и совершенно иные правила и характеристики (по принципу, аналогичному античному принципу *исономии*: не более так, чем иначе — см. *Античная философия*). В этом отношении Л. моделирует творчество не только как продуктивную деятельность без алгоритма, но и более фундаментально — как конституирование из хаоса все новых и новых вариантов космического устройства игрового пространства: мировое древо каждый раз вырастает заново, задавая принципиально новые версии мироустройства (см. *Космос*, *Хаос*). Ребенок обучается не канону, но, напротив, презумпции относительности последнего и способом вариативного конституирования различных канонов. В этом отношении Л. как феномен современной культуры выражает такие фундаментальные презумпции постмодерна, как презумпция “заката метанарраций” (см. “*Закат метанарраций*”) и презумпция принципиальной плюральности картины мира (см. *Постмодернистская чувствительность*), и может быть рассмотрен как вызванная постмодернистским поворотом современной культуры трансформация процесса социализации (см. *Социализация*).

В. А. Можейко

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед. Основные философские сочинения: “*Рассуждения о метафизике*” (1685), “*Новая система природы*” (1695), “*Новые опыты о человеческом разуме*” (1704), “*Теодицея*” (1710), “*Монадология*” (1714). Л. завершает развитие рационалистически ориентированной философии 17 в. Отстаивая собственную позицию в споре об источниках познания (полемика рационалистов и эмпиристов), о категории субстанции (монизм Спинозы или дуализм Декарта), Л. предлагает оригинальную, синтетическую философскую систему. Утверждая суверенитет метафизики по отношению к теологии и математике (их различают метод и предмет), Л., тем не менее, требует от суждений философов строгости и обоснованности научных выводов естествознания. Принято выделять две составляющие программы Л.: рационалистический метод и учение о Боге и субстанции. Если Декарт

формулирует основное положение рационалистического метода — возможность установить ясные, несомненные, интуитивные утверждения, то Л. исследует их логическую природу. Первичные истины выражают аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта. Иначе, они отвечают требованиям законов логики: закона тождества, закона протиречия, закона исключенного третьего. В качестве априорных принципов метода Л. выдвигает положения о непротиречивости всякого возможного бытия и о возможности бесчисленного множества непротиречивых миров. Возможное — это то, что логически непротиречиво, тождественно-истинные утверждения; это область вечных истин или истин разума, логических сущностей; возможное противопоставляется действительному, случайному в сфере индивидуального чувственного опыта. Л., однако, критикует окказионализм Мальбранша. По Л., закон достаточного основания (согласно которому существование и изменение всякой вещи, истинность или ложность утверждения могут иметь место только на определенном основании), а также принцип каузальности в естествознании и принцип предустановленной гармонии в онтологии позволяют сделать опыт источником необходимых положений — законов (так как случайное, фактическое с точки зрения относительной истины, логически необходимо с точки зрения абсолютной — «бесконечного интеллекта», гносеологического и онтологического основания). Два других методологических постулата утверждают, что существование данного мира имеет достаточное основание и таковым выступает оптимальность, полнота, совершенство его устройства. Сущность мира исчерпывается принципом предустановленной гармонии — в нем нет случайных элементов и присутствует всеобщая их взаимосвязь и согласованность. Иначе, предустановленная гармония обозначает соответствие истин разума истинам факта. Совершенство, разумность выражаются в ряде законов, которым подчиняется мир и познание. Л. утверждает всеобщий характер различения и принцип тождественности неразличимых, принцип дискретности и непрерывности, принцип минимума и максимума. Субстанциальное единство мира на уровне истин разума, т. е. порядок и полнота иерархии идеального мира, обозначается категорией Бога. В понимании Л., Бог — актуальная бесконечность человеческого духа, полная реализация чистого познания, которое не осуществимо для индивида. Учением, дополняющим положения метафизики божественного, выступает монадология — плюралистическая онтологическая концепция, описывающая разнообразие действительного мира. Мона-

ды — простые, неделимые, непространственные субстанции. Они выступают в качестве исходного начала всего сущего; обладают способностью непрерывного действия. Они не могут изменяться, вступая во взаимодействие, но имеют внутренний импульс к действию, подобно живым организмам. Единство и согласованность монад обеспечены предустановленной гармонией. Монады проявляют себя в перцепции — смене восприятий — и аппетитах — стремлении монады к новым восприятиям. Л. различает три вида монад: простые, отличающиеся смутными представлениями; души, обладающие ощущением и сложными представлениями; духи или разумные существа. Бог — творческая монада, обладающая свойством актуального абсолютного мышления. Материя — сложная субстанция, в основе которой лежит простая — монада, поэтому Л. относит материю к миру явлений. Мыслитель различает первую и вторую материи. Одна характеризуется простыми качествами — протяженность, непроницаемость, масса, другая — обладает силой, производной от первичной силы простой субстанции. Л. отрицает абсолютный характер пространства и времени, а следовательно, и пустое пространство. Они являются атрибутами мира явлений. Л. настаивает на различении монадологии и атомизма. Прототипом монады выступает биологическая клетка, а не точка геометрического пространства. В контексте принципиального для 17 в. противостояния эмпиризма и рационализма Л. полагает, что врожденные идеи и принципы могут существовать и существуют в потенциальном, неосознанном виде (врождены привычки, «природная логика», способности и склонности, «преформация»). Внешнее воздействие на душу — монаду инспирирует выявление изначальных потенциалов разума. Далее к аргументам против концепции «пустого» сознания — *tabula rasa* Л. добавляет факты рефлексии (некоторые продукты деятельности разума могут существовать независимо от чувственности), подвижности внимания и существования психически бессознательного в виде бесконечно малых перцепций. Излагая свой взгляд на проблему первичных качеств (простых идей), Л. утверждает, что идеи первичных качеств формируются в нашем сознании при непрерывном участии деятельности разума, тогда как в рефлексии, наоборот, процесс образования простых идей не обходится без соучастия чувственности. Л. затрагивает роль языка в познании. Толкуя его как один из главных инструментов мышления, он полагает, что развитие языка не происходило исключительно дедуктивно — сначала возникли слова — универсалии, а затем — слова, имеющие частные значения, но и индуктивно, т. е. в обратном направлении. В теории науки Л. указывает на ошибочность

отрицания роли аксиоматик в ней. Он отстаивает значимость соблюдения законов формальной логики в естественно-научном исследовании. Истину Л. понимал как соответствие между идеями и как соответствие простых идей адекватно воспринимаемым фактам. Он ввел различие истин на истины разума и истины факта: первые отличает необходимость, вторые — случайность. Как следствие, Л. первым обратил внимание на необходимость разработки теории вероятностей и теории игр, комбинаторики. Значительные достижения Л. и в логике. Он стремился синтезировать логику и математику в единую дисциплину, реализуя две идеи. Во-первых, идею истолкования мышления как оперирования знаками, которое должно приобрести вид исчисления — точного описания элементов мышления, позволяющего сконструировать упорядоченную его аксиоматику. Во-вторых, идею всестороннего применения логических исчислений. Л. является автором современной формулировки закона тождества, закона достаточного основания, оригинальной логической символики. Введенные Л. философские постулаты — а) непрерывность разнообразных форм и состояний мира ввиду его завершенности и его завершенности ввиду его непрерывности; б) существование универсума в виде неразрывной лестницы, благодаря чему все живые существа призваны постоянно трансформироваться из одной формы в другую; в) существование предустановленной гармонии, позволяющей всем фрагментам сущего вступать между собой в телесные и внетелесные гармонии, резонансы, лады, а также обретать единые тональности — сыграли значимую роль в эволюции западноевропейского интеллектуализма. Распространению идей Л. в Германии способствовал его ученик Вольф. Многие идеи были восприняты немецкой трансцендентально-критической философией и персонализмом, а также оказали существенное содержательное влияние на формирование философской парадигмы современного постмодернизма. (См. также Монада, Складка.)

М. В. Подручный

ЛЕЙНГ (Laing) Рональд (1927—1989) — шотландский психиатр и психолог. Один из создателей и лидеров антипсихиатрии. Окончил медицинский факультет университета в Глазго. Работал психиатром в различных лечебных учреждениях (в том числе в армейских), а затем в клинике Глазго. Читал курс лекций по психиатрии в местном университете. Исследовал природу и причины психических болезней, окружение психически больных, шизофренические системы, взаимоотношения врача и пациента, традиционные способы

психиатрии и психотерапии, измененные состояния сознания и его трансперсональные уровни, этические и юридические аспекты психиатрии, проблемы человеческого опыта и др. Считал, что подлинные причины безумия коренятся в основах человеческого бытия. Интерпретировал ряд психических заболеваний как стратегии и способы выживания людей в современном мире. В качестве одной из идей предложил считать сумасшествие разумной реакцией на безумное социальное окружение. Утверждал, что современная психиатрия и психопатология искажают подлинный внутренний мир больных людей. Выступил с резкой критикой репрессивного характера современной клинической психиатрии. Сформулировал понимание психотерапии как аутентичной встречи двух людей. В 1961 опубликовал книгу "Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия", в которой использовал идеи и труды европейских философов-экзистенциалистов для критики традиционной психиатрии и разработки программы перестройки психиатрии в экзистенциальном контексте, обеспечивающем понимание нормального и патологического бытия в мире. В 1965 организовал терапевтическую коммуну Кингсли Холл — своеобразную экспериментальную модель будущих антипсихиатрических коммун. В качестве существенно важного момента нормальной жизни и психики утверждал "онтологическую безопасность", главным условием обретения которой полагал способность человека быть автономной индивидуальностью. Исследовал и выделил три типичные формы тревоги (поглощение, прорыв и окаменение), которые следует научиться преодолевать. В критике и борьбе с современной психиатрией придавал большое значение замене современного "психиатрического жаргона" посредством использования идей и подходов герменевтики. Поддерживал и развивал учение Маркузе об "одномерном человеке". Выступал с критикой репрессивной одномерной цивилизации нашего времени. Считался одним из идеологов движений "новых левых" и контркультуры. В последний период творчества несколько смягчил антипсихиатрические позиции и осуществил некоторый поворот к "альтернативным психологиям". Опубликовал ряд работ, посвященных изучению "социальных систем фантазий", посредством которых группа воздействует на своих членов. Автор книг "Я и другие" (1961), "Здравомыслие, сумасшествие и семья" (т. 1. Семьи шизофреников; совместно с А. Эстерсон, 1964), "Разум и сила: Десятилетие философии Ж.-П. Сартра, 1950—1960" (совместно с Д. Купер, 1964), "Интерперсо-

нальное восприятие. Теория и метод исследования" (совместно с Г. Филлипсон и А. Ли, 1966), "Политика опыта и райская птица" (1967), "Семейные трудности" (1967), "Политика семья" (1969) и др.

В. И. Овчаренко

ЛЕМ (Lem) Станислав (р. 1921) — польский мыслитель, философ, писатель-фантаст. Основные произведения: "Человек с Марса" (1946); "Астронавты" (1950); "Магелланово облако" (1955); "Диалоги" (1958); "Звездные дневники" (1954, 1958); "Возвращение со звезд" (1961); "Солярис" (1961); "Выход на орбиту" (1962); "Непобедимый" (1964), "Summa technologiae" (1964, 2-е расширенное издание — 1967); "Сказки роботов" (1964); "Кибериада" (1965); "Глас Господа" (1968); "Повести о пилоте Пирксе" (1968); "Философия случайности" (1968); "Фантастика и футурология" (1970); "Абсолютная пустота" (1971); "Мнимая величина" (1973); "Беседы и очерки" (1975); "Маска" (1976); "Насморк" (1976); "Осмотр на месте" (1979); "Мир на Земле" (1987); "Фiasco" (1987); "Философия случая" (тт. 1—2, 1988) и др. Философско-футурологический трактат Л. "Сумма технологий" посвящен концептуальному и научному анализу горизонтов и механизмов эволюции человечества. Проблемы, порождаемые экспоненциальным ростом научного знания и стремительным подъемом уровня энергий, освоенного людьми; постановка вопросов о соотношении и взаимообусловленности биологической и технической эволюций в контексте приверженности Л. кибернетическим (читай: синергетическим. — А. Г.) контекстам постижения цивилизационных процессов; предположения о возможности направляемых трансформаций самого биологического вида *Homo sapiens* — эти и многие другие подходы Л. совместили в себе футурологическую респектабельность, характерную для исследований такого рода в 1960—1980-х, с одной стороны, и четко заданную приверженность идеалам гуманизма швейцарского типа, с другой. (Особо следует отметить чисто синергетическую трактовку Л. — см. "Философия случая" — оснований социальной жизни и всякой эволюции вообще: "Случай — поворотный фактор всякого эволюционного процесса; уклад, возникший в результате данного процесса, создает собственные системные законы, не имеющие ничего общего с первоначальным поворотным фактором".) Цивилизация, согласно Л., — бытие общества (не обязательно земного) в отличие от бытия биологического вида. Подчеркивая и иллюстрируя при этом в своих фантастических произведениях идею о том, что Космос не есть увеличенная до масштабов Вселенной Земля, что человек всегда будет сталкиваться там с Непостижимым, Л. акцентирует тезисы о закономерности возникновения

разума в Космосе, о принципиальной неограниченности астроинженерного потенциала мыслящих существ, о безграничной множественности путей эволюции цивилизаций Вселенной. Постулируя ряд принципиальных условий осуществления сценариев выживания человечества в 3—4 тысячелетиях, Л. не только осознанно идеологизировал облик грядущего социума, оказавшегося в состоянии преодолеть социально-политические антагонизмы и геополитические напряжения середины 20 в., но и отвел этой (неизбежно аксиологически значимой для философских изысков мыслителей Восточной Европы) проблеме второстепенное место в иерархии вопросов будущего. Само по себе формулирование Л. таких проблем социально-философского порядка (условия возможности доминирования человека современного — логически мыслящего — типа и в будущих эпохах жизни на земле; "космические перспективы разума"; перспективы эволюции "технологии" — "обусловленных состоянием знаний и общественной эффективностью способов достижения целей, поставленных обществом"; достижимость гармонии развития технологии и целей общества, которые "по определению" включали в себя нормы идеологического противоборства в качестве не более чем "фонового шума", сыграло весьма значимую роль в раскрепощении мышления научно-технической и гуманитарной интеллигенции стран социалистического лагеря и особенно Польши и Советского Союза в 1960—1980-х.

А. А. Грицанов

ЛЕНИН (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924) — теоретик большевизма, создатель большевистской партии и организатор Октябрьского большевистского (1917) переворота в России. Юрист. В 1891 сдал экстерном экзамены за юридический факультет Петербургского университета. Как профессиональный политик и мыслитель, спорадически касавшийся собственно философских проблем, Л. являет собой представителя того направления общественной мысли России, которое связывало как постановку философских проблем, так и процедуры их разрешения с задачами российского освободительного движения. Философским изысканиям изначально придавался прагматический социальный характер. Являясь безусловным сторонником идей революционизма и позитивности социального насилия, Л. как марксист, в первую очередь, выступал теоретиком и приверженцем учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. При этом особый акцент Л. делал на признании гражданской войны в качестве необходимого и неизбежного этапа разрешения классовых противоречий в обществе. По сути классовая борьба трактовалась Л. лишь как эмбриональная стадия гражданской войны.

Круг философских интересов Л. был сосредоточен на проблемах философии истории, рассматриваемых с ортодоксальных марксистских позиций. В тех случаях, когда в сфере внимания Л. оказывались гносеологические вопросы, он придавал им статус интеллектуального орудия во внутривнутрипартийной (или даже внутрифракционной) борьбе. Последняя, как правило, характеризовалась Л. как форма разрешения антагонистического классового противоречия. Гносеология для Л. являлась по сути чисто "партийной" дисциплиной: "Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически, т. е. выкидываю большей частью божевку, абсолют, чистую идею". Хотя необходимо отдать должное тому факту, что Л. одним из первых обратил внимание на революционные процессы, происходившие в естествознании рубежа 19—20 вв.: "кризис физики", "неисчерпаемость электрона" ("Материализм и эмпириокритицизм", 1909). Выступая последовательным сторонником целостного, тотального мировоззрения и миропонимания (в том числе и профессиональных), Л. считал, что любая философская школа, допускающая позитивный характер существования религии, в принципе не является научной ("О значении воинствующего материализма", 1922). Будучи приверженцем функционирования большевистской партии на харизматически-вождистских принципах при соблюдении жесткого кадрового отбора Л. трансформировал учение Маркса о диктатуре пролетариата в идею диктатуры партии — организации революционеров-профессионалов — от имени пролетариата. Апологетика этого тезиса достигала у Л. степени социального расизма. Осознав в процессе катастрофического провала преобразований в русле "военного коммунизма" полную непригодность классического марксизма в деле создания реально функционирующей экономической системы социалистического типа, Л. отметил: "В работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма — за исключением таких бесполезных лозунгов, как "каждый — по способности, каждому — по потребностям". В ходе разработки сценариев реализации большевистских программ в рамках экономической и политической практики Л. выступал приверженцем волюнтаристских, насильственных методов управления обществом, сочетавших открытый вооруженный и идеологический террор с культивированием и эксплуатацией массового энтузиазма населения при помощи популистских методов. По меткому выражению Бердяева, "Л. не верил в человека. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека". В контексте историко-философского процесса приходится однозначно констатировать, что как интеллектуальная, так и практическая деятельность Л. в России объек-

тивно привела к формированию догматизированной, жестко ограниченной рамками ортодоксально трактуемого марксизма философской традиции, постепенно эволюционировавшей в разнородность насаждаемой тоталитарным режимом ангажированной социальной мифологии. (См. *Большевизм, Ленинизм, Марксизм-ленинизм.*)

А. А. Грицанов

ЛЕНИНИЗМ — идейное течение социологии, политологии и общественной практики 20 в., характерное для официальных идеологических систем государств социалистического типа, а также для оппозиционно-радикальных движений, ориентированных на силовые процедуры захвата политической власти. Смысловым ядром Л. выступают сценарии и репертуары установления контроля над ключевыми структурами государственной организации общества в момент наиболее значимого противоборства разновекторных политических сил (см., например, работы Ленина "Марксизм и восстановление", "Советы постороннего" и т. п.). В философской истопости Л. сводит глубину теоретических дискуссий к чисто политическим измерениям данных вопросов. Так, полемика Ленина против Богданова в главе 6 книги "Материализм и эмпириокритицизм" являет собой типичный случай Л. Гносеологический анализ Богдановым соотношения и субординации элементов системы "общественное бытие — общественное сознание" ("может ли быть общественное бытие без и вне общественного сознания" — по Богданову) Ленин свел к чисто идеологическому ракурсу проблемы, обвиняя Богданова в идеализме, несовместимом с материализмом диалектического толка, с социал-демократизмом и с преданностью идеалам освобождения России.

А. А. Грицанов

ЛЕНЧИЦКИЙ Николай (1574—1653) — религиозный деятель Белоруси. Учился в Вильне. После перехода из православия в католицизм продолжил образование в Римском коллегии иезуитов (1593—1601). Был профессором Виленской иезуитской академии, преподавал каноническое право в Несвижском коллегии, работал в др. учебных заведениях. Путь к повышению уровня образования видел в объединении учебных заведений разных конфессий на принципах веротерпимости. В его работах рассматриваются в основном морально-религиозные проблемы: "О правильно прожитой юности", "Об управлении человеческими чувствами", "О праведной любви к Богу и небожителям" (переведена на немецкий, французский, английский, польский и др. языки) и др. В 1650 в Антверпене издано двухтомное собрание его сочинений.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Николаевич (1903—1979) — советский психолог, профессор (1932), доктор педагогических наук (1941), академик АПН РСФСР (1950), основатель (1965) и декан психологического факультета Московского университета (по 1979). Академик Академии педагогических наук СССР. Почетный член Венгерской Академии наук, почетный доктор Парижского и Будапештского университетов, почетный член Итальянской психологической ассоциации, президент Общества психологов СССР, президент, позже член Исполкома Международного союза научной психологии. Лауреат Ленинской премии (1963). Основные сочинения: "Развитие памяти" (1931), "Очерк развития психики" (1947), "Очерки психологии детей" (1950), "Проблемы развития психики" (1959), "Деятельность. Сознание. Личность" (1975) и др. Экспериментальные и теоретические работы Л. посвящены проблемам общей, детской и возрастной, педагогической психологии, патопсихологии, социальной и инженерной психологии, зоопсихологии. Л. исследовал проблему генезиса психики, ее биологической эволюции и общественно-исторического развития. Выдвинул гипотезу о возникновении чувствительности в связи с переходом от жизни в гомогенной среде к жизни в вещно-оформленной среде. Формирование элементарных форм психики, по Л., обусловливается в значительной степени изменением условий существования и характера жизнедеятельности организмов. Элементарная чувствительность проявляется в реакции, ориентирующих организм на витально-безразличные, но тесно связанные с жизненно-значимыми свойствами факторы окружающей среды. Возникновение чувствительности, появление ориентировочных реакций возможны лишь в условиях активного действия в поисковой ситуации. Л. разработал новую периодизацию стадий развития психики в ходе биологической эволюции, выделив сенсорную психику, перцептивную психику, интеллектуальное поведение и дав характеристику каждой из этих стадий. Ключевыми понятиями анализа закономерностей развития психики Л. считал понятия "жизнь", "жизнедеятельность" и "деятельность". На основе деятельностного подхода Л. разработал конкретно-психологическую теорию сознания человека. Необходимость возникновения сознания, по Л., формируется лишь в контексте продуктивной деятельности (изготовление вещи по образцу или ее изображение), требующей сопоставления имеющегося у человека представления с этапами его реализации в продукте ("внутреннее примеривание"). Это сопоставление требует, чтобы представление выступало для человека в одной плоскости с предметным ми-

ром, не сливаясь однако с ним, чтобы человек мог действовать с образом, прежде чем он начнет действовать с предметом. Л. дал психологическое обоснование принципу единства сознания и деятельности, согласно которому источником бытийных (т. е. поддающихся объективации) характеристик сознания является человеческое действие, обладающее биодинамической и чувственной тканью. Двумя главными образующими сознания Л. считал смысл и значение. Понятие смысла, по Л., выражает укорененность индивидуального познания в бытии человека, а понятие значения — подключенность этого сознания к общественному сознанию. Л. выдвинул положение о формировании в психике особой интегральной структуры амодально-го характера — “образа мира” как условия адекватного восприятия и отдельного предмета и предметного мира в целом.

Е. В. Петушкова

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (1831—1891) — русский мыслитель, писатель и публицист; ведущий идеолог панславизма. По окончании медицинского факультета Московского университета принимал участие в Крымской войне 1853—1856 в качестве военного медика. В 1863—1873 — на дипломатической службе (консул в различных греческих городах). За три месяца до смерти тайно постригся в монахи. Своим учителем Л. называл Данилевского, но все творчество Л. свидетельствует о нем как о самостоятельном и оригинальном мыслителе, “предшественнике Ницше” (Бердяев). В философии Л. центральное место отведено двум принципам: личному Православию (религиозности) и эстетизму (доходящему до принципиального аморализма), которые тесно переплетены и взаимно обусловлены. Зеньковский указывал на религиозность как единственный принцип философии Л. Яркая выраженная консервативность и реакционность взглядов Л. коренится в его “катастрофическом чувстве жизни” (Бердяев; ср. с понятием “трагического чувства жизни” у Унамуно), в натуралистическом и апокалиптическом понимании истории. Историсофия, антропология и политические доктрины Л. покоятся на принятии за истину “космического закона разложения” всего существующего. В истории этот закон выражен в “триедином процессе” развития любого общества, которое проходит три стадии существования: первичной простоты; цветущей сложности (апогея, полноты развития); вторичного смесительного упрощения (всеобщей нивелировки и как следствие — смерти). Это — естественный ход вещей, который человек не может изменить: история фаталистична, в ней нет места чело-

веческой свободе и активности. Антропология Л. отрицает веру в земного Человека, в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица, которому поклоняются в Европе с конца 18 в. “Свободный индивидуализм” и “атомизм” губят современную культуру, ибо наивный и покорный авторитетам человек оказывается... ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый человек”. Человек должен смириться с ходом истории и может искать только личного спасения, быть “трансцендентным эгоистом”, т. е. заботиться о своем посмертном существовании: не истины искал Л. в христианстве и вере, а только спасения (В. С. Соловьев), которое основано на страхе Божиим, на вере в загробную жизнь, на монашеском послушании и аскезе: “христианству мы должны помогать... из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда...”. Европейская культура, оцененная Л. как культура мещанства и либерализма, отрывает человека, по Л., от пути личного спасения, предлагая программы обустройства земной жизни, уничтожительные идеи всеобщего равенства, благополучия и сытости. Л. испытывает эстетическое отвращение к буржуазно-мещанской культуре Европы 19 в., с ее культом мелочности, безличности и серости. Но от Европы уже нечего ждать — в конце 18 в. она вступила в стадию вторичного упрощительного смещения: “Нынешний прогресс не есть процесс развития: он есть процесс вторичного, смесительного упрощения, процесс разложения”. “Цветущей сложности”, как кажется Л., можно ожидать в современной культуре от России, где возможен расцвет за счет “византизма” — организационного принципа общества: могучей монархической государственности, жесткой сословной иерархии, строгой церковности византийско-монашеского типа (которую Л. противопоставлял модернизированному христианству Хомякова и Л. Толстого). “Византизм” способен задержать Россию, а с ее помощью и все славянство, от вступления на путь либерально-эгалитарного прогресса, который раздает уже Европе и начал проникать в Россию. К концу жизни Л. разуверился в возможности России стать благодатной почвой для “византизма”, стал пророчествовать кровавые социальные революции и приход царства антихриста. Социально-политические взгляды Л. проникнуты тем же духом натурализма и пессимизма (с изрядной долей трезвого политического анализа), что и его философия. Л. выступает за сильное и жестокое монархическое государство: богоносным русский народ станет, когда “при меньшей свободе, при меньших порывах к равенству прав будет больше серьезности и достоинства в смирении”. Государственный строй, как и история, не поддается этической оценке: в социальной видимой “неправде”

и таится невидимая социальная истина общественного здоровья, которой безнаказанно нельзя противоречить даже во имя самых добрых и сострадательных чувств. Мораль, по Л., имеет свою сферу и свои пределы. В этом весь принципиальный аморализм Л.: существует дуализм личной морали (с приматом религиозности, смирения, аскезы, любви, сопровождаемой страхом Божиим) и общественной (с приматом эстетического критерия, с ценностями мощи и красоты). Европейская культура смешала эти представления, она вторглась в общественную мораль с этическими идеями всеобщего равенства, любви и блага, разрушила и секуляризовала личную мораль политическими проповедями либерализма, мещанства и прогресса. Истины и справедливости на земле достичь нельзя — это убьет саму жизнь, красоту, которая суть выражение контраста и борьбы между разнополярными сущностями. Творчество Л. оценивается по-разному. Бердяев, например, писал, что “следовать за Л. нельзя, его последователи делаются отвратительными”, однако признавал, что Л. нельзя отказать в остроте и радикализме мысли, а часто и в исторической проницательности. Основные работы: “Византизм и славянство” (1875); “Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения” (1872—1884, не завершена, опубликована в 1912); “Восток, Россия и славянство” (тт. 1—2, 1885—1886) и др. (В 1912—1913 вышло собрание сочинений Л. в 9 томах)

Д. К. Безнюк

ЛЕРУ (Leroux) Пьер (1797—1871) — французский мыслитель, социальный философ и экономист, автор термина “социализм”. Основные сочинения: “Равенство” (1838); “О человечестве, его принципах и его будущем” (тт. 1—2, 1840) и др. Л. разработал оригинальную концепцию “христианского социализма”, сочетавшую в себе изображение общественного идеала сен-симонистского толка вкупе с попыткой конструирования путей его достижения. Солидарность и социальное равенство, лежащие в основании социализма Л., мыслились им как результат трансформирующего мессианского воздействия на людей эклектической “религии человечества”. По мысли Л., в основе последней ведущую роль должны были исполнять те компоненты философии пифагореизма и “атеистической религии” буддизма, которые были ориентированы на гармонизацию отношений человека и мира, человека и человека. По Л., католицизм и социализм являлись принципиально несовместимыми. После бонапартистского переворота во Франции (1852) — в изгнании.

А. А. Грицанов

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий философ-просветитель, писатель, кри-

тик, основатель национального немецкого театра. Общим направлением эстетики Л., статус которой в культуре Германии аналогичен высокому статусу эстетики Дидро во французской культуре, стало требование реализма, отказ от подражания чужим образцам, отражение жизни своей страны. Но самым важным в интеллектуальной реформе Л. явилось его новое понимание литературы и искусства вообще. В своей знаменитой “Гамбургской драматургии” (1767—1768) Л. обосновал право третьего сословия быть предметом художественного изображения. Такими стали его драмы: “Сарра Сампсон”, “Эмилия Галотти”, “Линна фон Барнхельм”. Вершиной драматического творчества Л. стала драма “Натан мудрый”, главным героем которой явился даже не немец, а еврей, отрицающий все положительные религии и проповедующий свободу совести и братской любви к людям. Театр был главной сферой деятельности Л., но и в других областях искусства он стал подлинным реформатором. В своем эстетическом трактате “Лаокоон, или о границах живописи и поэзии”, Л. выступил ярким противником классицизма и феодально-придворной поэзии, сторонником реалистического изображения действительности. Л. не изложил своих философских взглядов в целостном и систематическом виде, уделяя главное внимание все же сфере искусства: его художественные произведения и литературная критика позволяли ему высказывать свои довольно радикальные взгляды. Судя по сохранившимся фрагментам, философское мировоззрение Л. представляло собой соединение философии Лейбница со взглядами Спинозы. Л. считал, что “предопределенная” гармония Лейбница есть не что иное, как искаженное учение Спинозы о единстве души и тела, которые суть одно и то же, но представляющееся то в качестве мышления, то в качестве протяженности. В найденном после его смерти фрагменте под названием “О действительности вещей вне Бога” Л. говорит, что между Богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Хотя Л. и иронизировал над лейбницеvской гармонией, он принял из его системы принцип развития, подчеркивая действенное начало и непрерывное движение в природе. Все в мире, по Л., находится в движении, в движении к совершенству. Л. стал основателем пантеизма в Германии. Он говорил о единстве окружающего мира, о том, что природа и дух — проявления одной и той же субстанции; закономерности мира вытекают из него самого; мир несотворим и неуничтожим. Однако известен этот спинозизм Л. стал лишь после его смерти благодаря Якоби, опубликовавшего в 1785 в “Письмах Мендельсону об учении Спинозы” свою беседу с Л., в которой последний

признает себя спинозистом и говорит, что для него нет лучше философии, нежели философия Спинозы. Мендельсон не поверил Якоби, завязалась переписка, она была опубликована, вызвала многочисленные отклики, ибо Спиноза в Германии был тогда запрещен. О Спинозе заговорили открыто, возник так называемый “спор о пантеизме”, вылившийся в дискуссию по главным философским вопросам. После спора Л. стал знаменит. Проблема совершенствования человека и человечества стала основополагающей идеей полемики Л. с пастором Геце, а также трактата “Воспитание человеческого рода” (1780), ставшего своего рода духовным завещанием Л. По словам Чернышевского, “если был в Германии, от Спинозы до Канта, человек не менее их одаренный природою для философии, то это без сомнения был Л. — крупнейший представитель радикального крыла немецкого Просвещения”.

Т. Г. Румянцева

ЛЕСЬНЕВСКИЙ (Lesnewski) Станислав (1886—1939) — польский логик, представитель львовско-варшавской школы аналитической философии. С 1919 — профессор Варшавского университета. Погиб во время второй мировой войны. Основные сочинения: “Логические рассуждения” (1913), “Является ли класс класса, не подчиненный себе, подчиненным себе” (1914), “Основы общей теории множеств” (1916), “Об основаниях математики” (1928—1931), “Основные черты новой системы оснований математики” (1929), “Об основаниях онтологии” (1930) и др. Л. разработал специфическое исчисление имен, названное им “онтологией”. Основывается данное исчисление на прототетике — классическом (двухзначном) исчислении высказываний, в котором имеются кванторы по пропозициональным переменным. Образуется “онтология” с добавлением одного нового термина — логической константы “есть” (польск. “jest”), одной аксиомы, задающей атомарные высказывания системы, и нескольких правил вывода. В свою очередь такая “онтология” служит основой для “мереологии”, рассматривающей отношения части и целого. По замечанию Френкеля и БарХилела, онтология и мереология представляют собой метод, альтернативный теории множеств “в деле обоснования математики”, возможности которого до конца еще не выявлены. В онтологии Л. встречается только один сорт именной синтаксической категории: А, В, С, Д, ... Основным термином служит логическая константа “...есть...”, которая представляет собой образующий высказывания функтор от двух именных аргументов, принадлежащих одной синтаксической категории. Данный функтор формирует атомарные высказывания вида “А есть В”. В свою очередь из атомарных выска-

званий образуются сложные выражения посредством квантификации именных переменных и добавления функторов исчисления высказываний (конъюнкции, дизъюнкции, импликации, отрицания) по атомарным предложениям. Необходимое условие истинности атомарного высказывания состоит в том, что его субъект должен быть именем собственным, которое обозначает некий денотат. В случае субъекта с нулевым объемом или объемом, превышающим одного индивида, атомарное предложение считается ложным. В процессе анализа смысла связки “есть” Л. выделил 6 исходных тезисов, из которых можно вывести все определения, касающиеся этой связки: (1) некоторое а есть b тогда и только тогда, когда для некоторого X “X есть а и X есть b”; (2) если А есть b, то А есть объект; (3) каждое а есть b тогда и только тогда, когда “некоторый объект есть а, и для всякого X, если X есть а, то X есть b”; (4) А является тем же объектом, что и В тогда и только тогда, когда “А есть В и В есть А”; (5) самое большее один объект есть а тогда и только тогда, когда при всех А и В, если А есть а, а также В есть а, то А есть тот же объект, что и В; (6) А есть а тогда и только тогда, когда “каждое А есть а и самое большее один объект есть А”. В этих основополагающих определениях заглавные буквы выражают единичные имена, прописные — единичные и общие. Из данных тезисов вытекает единственная аксиома онтологии Л.: “А есть В тождественно тому, что существует С, такое, что С есть А, и для всех С и для всех Д из того, что С есть А и Д есть А следует, что С есть Д, и для всех С если С есть А, то С есть В”. Преимуществом онтологии Л., выгодно отличающим ее от других неэлементарных систем, является то обстоятельство, что в ней невозможно сформулировать ни одного рассуждения, приводящего к логическим антиномиям. Исчисление Л. также выгодно отличается от остальных формальных методов, не сущих функции общей семантики. И логический атомизм Рассела, и теория описания состояний Карнапа предполагают существование таких внелогических отношений, которые невозможно полностью логически структурировать, но тем не менее без них нельзя обойтись в формальных теориях. В противоположность этому онтология Л. основывается только на синкатегорематических единицах (логических константах), а ее утверждения общезначимы для всего предметного мира. В этом смысле Л. придерживается радикального номинализма — использует в формальном методе сугубо логические отношения, не считая нужным вводить какие бы то ни было онтологические допущения или относительно

существования предметов, или относительно существования свойств. Для неэлементарной онтологии Л. построил особую логическую метатеорию — теорию семантических категорий, которая впоследствии стала называться теорией синтаксических категорий. Данную теорию Л. намеревался использовать в качестве метатеоретического органа всех дедуктивных наук, при этом созданное им разветвленное исчисление имен должно было выполнять роль логической теории “позитивной” философии. Метод исчисления имен Л. является наиболее перспективной формальной теорией и, в то же время, наименее изученной. Самой легендарной фигурой львовско-варшавской школы, безусловно, остается Л., работы которого до сих пор недооценены в полной мере.

А. Н. Шуман

ЛИБЕРАЛИЗМ (лат. *liberalis* — свободный) — социально-политическое учение и общественное движение, основной идеей которого является самодостаточная ценность свободы индивида в экономической, политической и др. сферах жизни общества. Впервые либералами назвали группу людей, готовивших текст конституции в Испании (1812). В Европе понятие Л. связано с классическими теориями английских политэкономов, в которых развивалась мысль о невмешательстве государства в экономику. Л. выступал за развитие личной инициативы индивидов, свободу торговли, свободное ценообразование и оплату труда, которые образуются в процессе конкуренции между товаропроизводителями на рынке. Традиционно первые либеральные идеи относят к эпохе античности, в частности, к учению Сократа об истине и его взглядам на справедливое государство. Позднее римскими стоиками развивалась идея об универсальной природе человека, а их этическое учение о внутренней духовной свободе личности и естественном праве вновь привлекло внимание многих философов и политических мыслителей 17—18 вв. В 17 в. критические философские взгляды Декарта, Милтона и Спинозы на государство, на человека как существо социальное и рациональное, на религию, на право и т. д. предопределили характер развития либеральных идей в Европе. Немаловажную роль сыграло и протестантско-реформаторское движение, выступившее с требованием свободы вероисповедания. Религиозное мировоззрение стало ослабевать в последовавший век расцвета знаний и научно-технических открытий, которые были положены в основу развития капиталистического производства. Буржуазные революции в Англии и Франции 17—18 вв. привели к разрушению феодальных отношений, падению

абсолютизма и ограничению привилегий аристократии, а также к появлению нового торгово-промышленного класса — буржуазии. С возникновением этого класса начинается период развития капитализма, которому и в идеологии, и в экономике, и в политике соответствует определенная система ценностей, воплощаясь в Л. Последний увидел в государстве потенциальную угрозу свободе индивида в обществе. Идеи античных мыслителей и их последователей о естественных правах индивида, о правовом государстве — конституционном правлении, основанном на разделении исполнительной, законодательной и судебной власти, неотъемлемых правах человека на свободу слова, вероисповедания, объединения в политические организации составили политическое кредо Л. Главным принципом Л. является не абсолютная свобода вообще (ни одна форма правления не допускает абсолютной свободы, — писал Локк), а максимальная свобода мыслить, исповедовать любую религию, высказывать и обсуждать личные взгляды, организовываться в партии, заниматься предпринимательской деятельностью, продавать товары (в том числе собственный труд) и получать вознаграждение, выбирать себе правителей, а также новую форму государственного устройства, если наличная противоречит свободному развитию общества. Согласно взглядам Локка и Руссо, человек обладает естественным правом на максимальную свободу, и государство обязано ее защищать, в равной мере как люди вправе защищать свою свободу от государства. Последовательными сторонниками подобных взглядов являлись Юм, Кант, Т. Джефферсон, Б. Франклин, Монтескье, Кондорсе и др. Идеи естественного права нашли свое отражение в американской Декларации независимости (1776), во французской Декларации прав человека и гражданина (1789), а также во Всеобщей декларации прав человека. Исторически идея свободы связана с отношениями людей к собственности, которая определяет их социальное положение и размеры получаемых ими социальных благ. Моральная дилемма отношения индивидов к социальным благам, которую пытались решить философы и просветители, была впервые осмыслена в контексте современного ему общества Смитом. Он считал, что система, основанная на естественной свободе индивида, свободе рынка и конкуренции ведет к благосостоянию народа. В свободной конкуренции корыстолюбивых индивидов он видит источник экономического роста, социального порядка и общественного блага. Индивидуализм ведет не к хаосу, а к порядку и процветанию. В труде “Богатство народов...” Смит высказывает мысль о том, что рынок регулируется самостоятельно в процессе конкуренции частных товаропроизводителей, и через него лежит

путь к экономическому росту и изобилию. Д. Рикардо (1772—1823) увидел в накоплении капитала пружину экономического роста. Экономическая политика должна быть направлена на то, чтобы облегчить и способствовать такому накоплению. Он был убежден, что экономическая свобода содействует получению максимальных прибылей, которые могут стать основным источником инвестируемого капитала. Предпринимательство ведет к максимальному экономическому росту, ибо прибыль составляет основу накоплений, которые необходимы государству для развития. В “Трактате по политической экономии” (1803) Ж. Б. Сэйем был сформулирован закон рынка, согласно которому в экономике не может быть дефицита и избытка товаров. Если в одной отрасли экономики возникает перепроизводство, а в других — недопроизводство, то падение цен в одних отраслях и увеличение в других заставляет предпринимателей искать способы к исправлению положения. Люди производят товары для обмена. Таким образом само производство порождает спрос и не может не удовлетворять его. Бентам, Милль и др. были сторонниками создания социальной системы, основанной на демократических принципах правления большинства. По мнению Бентама и его последователей, такая социальная система способна максимально увеличить всеобщее благосостояние и распределить его по возможности справедливее. Утилитаристская философия Бентама значительно отличается от классических либеральных взглядов 18 в., провозглашавших свободу индивида как конечную цель общественной политики. Он увидел возможности потенциального конфликта в идее, что только деятельность индивида может способствовать благосостоянию. Возможно, например, что действия преследующего личные цели человека может повредить другому и таким образом ограничить его свободу. К тому же человеческое общество организовано созданными самими же людьми социальными институтами. Сознательная деятельность людей может способствовать и появлению социальных форм, которые позволят им жить справедливее. Таким образом, классический Л. через утилитаризм Бентама допускает вмешательство государства в общественную жизнь ради социального блага. Экономический Л. выступает за свободу предпринимательской деятельности, право частной собственности, право на наследство, свободную конкуренцию и невмешательство государства в экономическую деятельность индивидов. Главную задачу государства он видит в том, чтобы оно не препятствовало развитию инициативы и предприимчивости субъектов экономической деятельности, а помогало им. Государство не должно посягать на экономическую свободу, а поддер-

живать тех, кто взял на себя ответственность и риск за собственное дело. Угрозы, ограничения и жесткие законы еще никогда не способствовали эффективному развитию экономики, а приводили к противоположному результату. Если ограничена свобода индивидов в праве выбора рода деятельности, в праве создавать промышленные или коммерческие предприятия, едва ли можно говорить о либеральной экономике вообще. Л. стремится максимально ограничить вмешательство государства в экономику и видит основными субъектами экономической жизни частные лица. Политический Л. признает за гражданами право на участие в государственной жизни, которое реализуется в процессе выборов главы государства, представителей центральных и местных органов государственной власти, а также право объединяться в общественные, политические, профессиональные и др. организации, партии. Гражданам гарантированы свобода совести, слова, печати, право выбора места жительства. Хотя политический Л. и связан с идеей демократического государства, либеральная экономика совместима и с авторитарными формами политической власти. Неоклассическая либеральная экономическая теория, появившаяся в конце 19 в., нашла свое логическое обоснование в концепции чистой капиталистической экономики Л. Вальраса (1834—1910). Вальрас стремится выйти за пределы специфических социальных и политических реальностей и рассматривать исключительно проблемы производства и распределения ресурсов. Однако теоретически концепция Вальраса не смогла объяснить неустойчивое развитие капитализма в период между двумя мировыми войнами. Крупнейший английский экономист и политический деятель Дж. М. Кейнс (1883—1946) восполнил этот пробел и предложил новую экономическую теорию, направленную на сохранение и оживление рыночной экономики в Европе. Согласно Кейнсу, капитализм нестабилен, ему имманентно присуща тенденция к стагнации, сопровождающаяся хронической безработицей. Поэтому государственное вмешательство в сферу экономики необходимо, чтобы капиталистическая экономика функционировала эффективно. Кейнс является сторонником активной роли государства в сфере финансов, полагая что внимание государства к расходам правительства, налоговой системе, внешнему долгу, а также к поддержанию равного соотношения между накоплениями и расходами может содействовать стабилизации цен и экономики. В послевоенное время в экономических теориях утверждается взгляд, согласно которому государство путем создания расходной части бюджета и налогообложения может добиться устойчивости экономики и преодолеть тенденцию к стагнации и безработице. Последо-

ватели Кейнса также признают необходимость государственного регулирования капиталистической экономики. Современные нелиберальные экономические концепции (Фридман, Хайек, А. Лепаж) исходят из того, что не капитализм исчерпал свои возможности, а вмешательство государства в течение последних десятилетий препятствовало нормальному функционированию капитализма. По их мнению, подлинного капитализма еще нет, он появится лишь тогда, когда функционирование экономики станет в достаточной степени либеральным. Капиталистическая экономика, в основе которой лежит конкуренция, саморегулируется под действием закона спроса и предложения. Таким образом, вмешательство государства в экономику должно ограничиваться уважением законов функционирования капитализма. Л. является осознанной альтернативой авторитарно-марксистским взглядам на государство и его роль в экономической и политической жизни общества. (См. также Капитализм, Демократический капитализм, Новак, Буржуазия.)

В. С. Тарасов

ЛИБИДО (лат. *libido* — желание, влечение, стремление) — понятие, употребляемое для обозначения полового влечения, полового инстинкта, энергии сексуального влечения и др. 1) Половое влечение. В развитии и функционировании Л. человека обычно выделяются пять стадий: а) понятийная, когда у детей формируются общие первоначальные представления о двуполости людей, собственной половой принадлежности и возникают элементы сексуального поведения; б) романтическая (платоническая), когда появляются эротические чувства и первые идеализируемые объекты влюбленности; в) эротическая, когда проявляется определенный интерес к ухаживанию, ласкам, прикосновениям и сексуальной разрядке; г) собственно сексуальная, когда проявляется стремление к половой близости и способность к переживанию оргазма; д) зрелая, когда проявления полового влечения характеризуются наличием совокупности физиологических, эмоциональных, рациональных и ценностных компонентов, селективностью, относительно полноценной реализацией и определенным контролем половой активности и полового поведения в связи с обстоятельствами места и времени. 2) Половой инстинкт, половое стремление, сексуальное желание. В этих значениях понятие Л. было введено в научный оборот в конце 19 в. немецким психиатром А. Моллем и др. 3) Энергия сексуального влечения, детерминирующая психическую жизнь и поведение человека в норме и патологии; движущая сила сексуальной жизни и всего, связанного с любовью, проявляющаяся в непосредственных и символических формах; сексуаль-

ная энергия и движущая сила психики и жизни вообще. В основном в этих значениях понятие Л. употреблялось в классическом психоанализе Фрейда, благодаря которому оно вошло в лексикон современной науки и язык обывденной жизни. Согласно концепции Л. у Фрейда, являющейся одним из краеугольных оснований психоанализа, Л., как энергия (энергетическая основа) эроса, присутствует во всех субстанциях организма и психики человека, но наиболее определено проявляется в его гениталиях и эrogenных зонах. Основными формами существования Л., как сексуальной энергетической и динамической силы, по Фрейду, являются противоположные по направленности Объект-Л. (объектное Л.), т. е. Л., ориентированное на какой-либо внешний объект и “привязанное” к нему, и Субъект-Л. (Л.-Я, Эго-Л., Я-Л., нарциссическое Л.), ориентированное на собственное “Я” и “привязанное” к нему. Выступая как доминирующий мотив сексуальных ориентаций и всего поведения, Л. может преобразовываться из одной формы в другую, хотя в сексуальной жизни человека одна из данных форм, как правило, преобладает. Трансформация и переориентация Л. как количественно измеряемой энергии осуществляются, по Фрейду, вследствие действия различных “защитных механизмов”, главным образом вытеснения и сублимации, обеспечивающих чрезвычайно широкий диапазон проявлений Л.: от элементарных физиологических актов до творчества. 4) В аналитической психологии Юнга понятие Л. употреблялось преимущественно для обозначения психической энергии вообще (т. е. энергии психики как таковой). В современной научной и популярной литературе понятие Л. употребляется в различных значениях, смысл которых, за исключением специально оговариваемых случаев, определяется по контексту.

В. И. Овчаренко

ЛИВШИЦ Гилер Маркович (Мордухович) (1909—1983) — белорусский историк и философ. Доктор исторических наук (1961) и доктор философских наук (1977), профессор (1962). Заслуженный деятель науки БССР (1979). Окончил Минский педагогический институт (1934). Специалист в области древней и средневековой истории и философии; преподавал историю древнего мира и средних веков в Белгосуниверситете и других вузах Минска. Основные сочинения: “Классики марксизма-ленинизма о религии” (1951); “Классовая борьба в Иудее и восстание против Рима” (1957); “Кумранские рукописи и их историческое значение” (1959); “Атеизм в древности и средние века” (1959); “Социально-политическая борьба в Риме 60-х годов 1 в. до н. э. и заго-

вор Катилины" (1960); "Религия и церковь в прошлом и настоящем" (1961); "Происхождение и реакционная сущность иудаизма" (1962); "Что такое "Священные книги" (1962); "Происхождение и сущность иудейских и христианских религиозных праздников" (1963); "Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря" (1967); "Очерки историографии Библии и раннего христианства" (1970); "Свободомыслие и атеизм в древности и средние века" (1973); "Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина 17 в.)" (1975); "Французские просветители 18 века о религии и церкви" (1976); "Атеизм Людвиг Фейербаха" (1978); "Реформационное движение в Чехии и Германии" (1978); "Атеизм русских революционных демократов" (1979); "Религия и церковь в истории общества" (1980); "Критика идеализма и религии в трудах Г. В. Плеханова" (1981); "Критика В. И. Ленина идеализма и религии" (1983); "Критика идеализма и религии" (1984); "Критика идеализма и религии в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса" (1984), а также более ста научных статей. Л. занимался исследованиями историко-философского и историко-религиозного характера. В принесшей ему широкую научную известность монографии "Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря" на основе изучения апокрифических источников (см. Апокрифы) и историко-культурного материала предложил оригинальную интерпретацию социокультурных факторов генезиса христианства. Л. исследованы пути взаимодействия иудейской и древневосточных религий (ассирийской, вавилонской, египетской), выявлены механизмы влияния иудаизма, античной и эллинистической философии на христианство. Ряд монографий Л. посвящен историко-философской проблематике (анализ концепций И. Дидцена, А. Бебеля, Ф. Меринга, П. Лафарга, Фейербаха и др.).

Н. С. Щекин

ЛИДЕРСТВО — понятие для обозначения существенного параметра процесса структуриации социальной группы или общественного класса. Л. выступает как один из базовых механизмов дифференциации социальной деятельности и предполагает достижение особого (лидирующего) положения определенным лицом (индивидуальное Л.) или определенной частью группы (групповое Л.) по отношению к остальным членам группы (класса). В контексте отношений власти (см. Власть) Л. подразумевает продолжительное, а не спорадическое осуществление власти, как правило, сопряженное с личностными характеристиками субъекта-лидера. Феномен Л. в истории фи-

лософии рассматривался, как правило, в аспекте политического или духовно-религиозного Л. По мысли Платона, у идеального правителя власть соединяется "с разумением и рассудительностью". Для Конфуция благородный правитель "в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желани не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток". Перспективная типология Л. была предложена Лао-цзы, по мнению которого лучший вождь — тот, которого "народ не замечает", на втором месте — тот, которого "народ обожает", на третьем месте — тот, которого "народ боится" и на последнем — тот, кого "ненавидят". Макиавелли рисовал образ государя, для которого его личная власть — не благо само по себе, а средство достижения определенной политической цели (например, объединение и усиление государства). Правитель, согласно Макиавелли, должен учитывать главные стимулы человеческой активности (стремление к имущественным благам) и — "благодаря уменью отгадывать сокровенные желания человеческой души" — господствовать над людьми. В соответствии с философией истории Гегеля в деяниях великих лидеров "субстанционально содержится" историческая необходимость; они — "доверенные лица мирового духа". По Ницше стремление к Л. — естественное стремление человека, помехой которому видится мораль, это "оружие слабых", истинный лидер вправе ее третировать, чтобы она "не висела у него гирей на ногах" (см. Сверхчеловек). У Фрейда "вытесненное" может сублимироваться в стремление к Л. Согласно схеме Фрейда, человеческие массы нуждаются в лидере, аналогично авторитарному отцу в семье, "в отпадодобии" — тайна Л. По Адлеру, стремление к Л. — компенсация "чувства неполноценности" личности (см. Комплекс неполноценности). Многие современные исследователи Л. опираются на идею харизматического Л., возникающего, по идее М. Вебера, на изломах истории. Этот термин (см. Харизма) применяется к лидеру, который наделен исключительными способностями. Если рационально-легальное Л. предельно безлично, то харизматическое Л. носит, как правило, акцентированно личностный характер. Как правило, принято выделять авторитарный и демократический стили Л. В первом случае — социально-пространственная позиция лидера — вне группы; на нем центрирована вся групповая информация; авторитарный лидер располагает монополией на власть, лично определяет цели группы и средства их достижения, его главные аргументы — требовательность, страх, угроза наказания. Демократический стиль Л. не унижает ведомых, а, напротив, пробуждает в них чувство собственного достоинства, индуци-

рует активность "снизу — вверх". Социально-пространственное положение такого лидера — внутри группы, он делегирует ответственность, распределяя ее среди членов группы. Согласно известной модели, когда член группы А стремится изменить поведение В — это попытка Л.; когда В изменяет свое поведение под влиянием А — это успешное Л.; когда изменение поведения В приносит удовлетворение ему самому — это эффективное Л.

Е. Н. Вежновец

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ — термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети — середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского *cogito*. Л. П., или языковая революция, нашел выражение в лингвистической философии Витгенштейна ("Логикофилософский трактат"), феноменологии Гуссерля ("Логические исследования"), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме. Основными чертами Л. П. являются отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности, релятивизм и историзм. Первая волна Л. П. приходится на 1920-е и представляет собой разнообразные попытки прояснения и реформирования языка в соответствии с законами логики, которая трактуется как единая структура действительности. Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер рассматривают обыденный язык как источник заблуждений и философских проблем, как нечто не подлинное и противопоставляют ему язык, упорядоченный в соответствии с законами логики, верифицированный в соответствии с фактами или язык как язык искусства. Подобный подход может быть описан как метафизика языка, так как он сохраняет основные установки эпохи Нового времени, которая со времен Декарта выдвигала разнообразные проекты улучшения языка. Вторая волна Л. П. приходится на 1940—1950-е, когда проекты улучшения языка заменяются исследованием и описанием различных типов языка в его обыденном функционировании. Структурализм, герменевтика, лингвистическая философия акцентируют свое внимание на контекстах и предположениях высказываний, на объективированных структурах языка вне связи с субъектом. Идея единого социального языка заменяется поня-

тиями различия, многозначности, историчности оснований языка, описанием его политических и социальных функций.

А. В. Филиппович

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ

(в узком смысле концепция Э. Сепира — Б. Ли Уорфа) — теория зависимости стиля мышления и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики последнего. Сыграла значительную роль в становлении современной философии языка, предельно актуализировавшись в философии постмодерна. Философские идеи, отводящие языку детерминирующую роль в отношении специфики форм духовной деятельности, были высказаны еще в рамках предромантической философии 18 в.: язык как перманентная процессуальность духовного творчества (Гумбольдт), строй языка как форма развития человеческого духа (Гердер). На базе этого был эксплицитно сформулирован тезис о том, что “язык народа есть его дух, а дух народа есть его язык”, и в этом смысле “каждый язык есть своего рода мировоззрение” (Гумбольдт). Близкие идеи были высказаны также и в классическом языкознании: “в лингвистике предмет вовсе не предопределяет точек зрения; напротив — можно сказать, что здесь точка зрения создает самый предмет” (Соссюр); младограмматиками был сформулирован радикальный тезис о том, что “на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов” (Г. Пауль). В системном виде Л. О. К. была конституирована в рамках американской школы этнолингвистики, идеи которой, будучи основанными на компаративной традиции и, в частности, на сравнительно-исторической парадигме в языкознании, во многом были инициированы практикой изучения языка и культуры североамериканских индейцев (прежде всего, языка индейцев племени такелма из штата Орегон и др.). На основе подхода к языку как к одному из компонентов культуры Сепира была зафиксирована прямая связь и типологическая гомогенность языковой и соответствующей ей (с точки зрения носителя языка) социокультурной среды. На этом фундаменте Сепир высказал мысль о том, что “...реальный мир” в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы”. Последующая аппликация этой идеи Ли Уорфом на проблему детерминации нормативных структур культуры, определяющих базовые для культуры поведенческие программы, придала гипотезе Сепира характер универсальной социально-психологической объяснительной парадигмы. Язык выступает в ее рамках как медиатор между индивидуальным мышлением и социальной процессуальностью, задающий не только мыслительные геши-

тальты и генеральные горизонты миропонимания, но и нормативные структуры поведения. Таким образом, типология общественной жизни может и должна быть объяснена, исходя из вариативности культур, выражающих себя на различных языках. В этой связи в рамках Л. О. К. оформляется гипотетическая модель развития мировой культуры, базирующаяся на том допущении, что в основу ее развития могли бы быть положены не индо-европейская языковая матрица и соответствующий ей европейский рационально-логический дедуктивизм и линейная концепция необратимого времени, а радикально иной языковой материал: предполагается, что это привело бы к формированию мировой культуры принципиально иного типа (ср. с неокантовской трактовкой языка как фундаментальной смыслополагающей “символической системы культуры” — Кассирер, в узловых пунктах своего содержания изоморфной концепции Л. О. К.). Идеи Л. О. К. были развиты в структурно-функциональном направлении современной лингвистики, в рамках которого язык рассматривается в качестве детерминанты способов организации коллективного и индивидуального опыта, понятого не только в когнитивном, но — прежде всего — в коммуникативном плане: “каждому языку соответствует своя особая организация данных опыта. Изучить чужой язык не значит привезти новые ярлычки к знакомым объектам. Владеть языком — значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации” (А. Маргине). В неогумбольдтианстве также культивировалась идея об определяющей роли языковых факторов в процессе формирования смысловой картины мира у носителя языка — как индивида, так и языкового коллектива (структуры родного языка как априорные формы организации индивидуального опыта в “содержательной грамматике” Л. Вайсгербера, критерийность “внутренних форм” языка в “типологии семантических полей” В. Порцига и И. Трира). Лежащая в основе Л. О. К. презумпция смыслообразующего потенциала языковых феноменов сыграла значительную роль в становлении современной парадигмы в философии языка, рассматривающей языковую форму самовыражения человека как фундаментальную (“сущность человека покоится в языке” по Хайдеггеру); идеи Л. О. К. были адаптированы и содержательно продвинуты в современной философской герменевтике (в качестве извечной загадки, “которую язык задает человеческому мышлению”, Гадамер фиксирует факт “мировидения, содержащегося в языках”); в контексте философии постмодерна оформляются комплексные трактовки мира как “текста” (Деррида), “словаря” или “энциклопедии” (Эко), “космической библиотеки”

(В. Лейч); в структурном психоанализе бессознательное артикулируется в качестве текста, и векторы “означающих”, т. е. материальных структур языка, очерчивают горизонт индивидуальной судьбы (Лакан); теория языковых игр фундирована “трансцендентально-герменевтическим” истолкованием языка как условия возможности коммуникативного взаимопонимания (Апель).

М. А. Можейко

ЛИНКОС (неологизм от полного названия “лингвистика Космоса”) — один из искусственных языков науки, основы которого разработаны нидерландским профессором Г. Фройнденталем с учетом возможной перспективы использования его как космического (межпланетного) языка для общения с внеземными цивилизациями. Звуками этого языка служат радиосигналы различной длительности, передаваемые на разных длинах волн. Из звуков составляются слова, из слов — фразы, из фраз — программные тексты. Вместо собственно слов используются кодовые слова, большинство которых представляет собой сокращения латинских слов. В качестве базы Л. используется логистический синтаксис, в котором отсутствуют союзы, имена существительные, глаголы, склонения, спряжения и времена. Роль пунктуации играют паузы различной длительности. Дальнейшая разработка и модификация Л. (и др. аналогичных языков) представляет определенный интерес для решения космических и земных задач человечества.

В. И. Овчаренко

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. 1924) — французский философ, теоретик “нерепрезентативной эстетики”, создатель концепции “нарратологии”, обосновывающей ситуацию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 — профессор университета Сент-Дени, соучредитель (вместе с Деррида) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантовство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и “философия власти” Фуко. Основные работы: “Экономика похоти” (1974); “Состояние постмодерна” (1979); “Спор” (1983); “Склеп интеллигенции” (1984) и др. Собственную концепцию “нерепрезентативной эстетики” Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердившихся в искусствоведении после эстетической системы Гегеля. “Событие” (см. Событие, Событийность), по Л., в принципе неопределимо и “несхватываемо”: любое изображение всего только указывает на принципиально непредставимое. При этом,

согласно Л., “событийность” (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: “распря”, “несогласие” в этом контексте очевидно приоритетны перед “согласием”. Тем самым Л. стремился разрешить наиболее благороднейшую задачу: “спасти честь мышления после Освенцима”. По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или “метанаррациям”. (К последним Л. относит дискурсы христианского спасения, эмансипации, научно-технического прогресса и т. п.) В работе “Состояние постмодерна” Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основной формой “употребления” знания являются “нарративы” — повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделяет “легитимирующие” макронарративы, цель которых — обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присутствие им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронарративами существуют также и “языческие” микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи), и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является метанаррацией и создает “социальную мифологию”, которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как “послесовременного” (“постмодерна”) заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. “Проект современности”, таким образом, ориентирован на автономию морального закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных “языковых игр”, полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей (“денотативные”, означающие игры) и стратегий (“прескриптив-

ные”, действующие языковые игры). Задачей социальной политики становится не насильственная унификация множественности в единое “коллективное тело” социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных “языковых игр”. В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения “синхронии” и “диахронии”. С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с минимальных нарративных единиц — слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются “режимы” предложений и “жанры” дискурса как методологические процедуры и “правила пользования” языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, “проигравшим” всегда неизбежно оказывается референт, потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее “баланса сил”: производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию “центра” в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смещения в распределении полномочий и ускользания из-под контроля в сферу “языковых игр”. Современная ситуация представлена Л. как онтологическая экстраполяция “языковой игры”, в которой преобладание “прескрипции” приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести “разоблачение” практики центрирования власти до утопического предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики. (См. также “Закат метанарраций”, Нарратив, Постмодернистская чувствительность.)

А. Я. Сарна

ЛИТВИН Михаил (Михайло Цишкевич) — белорусский мыслитель-гуманист 16 в. В 1538—1540 был послом Великого княжества Литовского при дворе крымского хана Сахип-Гирея. Около 1550 написал социально-политический трактат “О нравах татар, литвин и москвитян”, изданный в 1615 в Базеле на латыни. В центре внимания Л. — отношения человека, общества и го-

сударства. Провел сравнительный анализ обычаев, законов, нравов, государственного управления и судопроизводства в трех государствах. Связывал силу государства с разумностью законов, моралью повседневной жизни, стабильностью семьи. Придерживался концепции идеального правителя, справедливого государственного управления и судопроизводства, юридического равенства перед законом. Особое внимание уделял проблемам реформы судопроизводства. Поддерживал идею веротерпимости и принцип разделения светской и церковных властей.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛИЦИНИЙ НАМЫСЛОВСКИЙ Ян (начало 1560 — ок. 1635) — белорусский мыслитель-гуманист, педагог, писатель. Родился в г. Намыслов. Учился в Краковском университете, с 1585 — проповедник в арианской школе в Ивье. С 1593 — проповедник общины ариан в Новогрудке. В 1592 увидела свет его книга “Анатомия и гармоничность христианского человека” (в 1636 переведена на немецкий язык). В 1597 опубликовал “Обращение к братьям-евангелистам”. Ему принадлежат также работы: “Пособие для овладения учением Аристотеля” (1586), “Сентенции, необходимые в общественной жизни” (1589), “Каталогис” (1598). Публично дискутировал с иезуитами и кальвинистами с позиций социанизма, но в 1615 за атеизм отлучен и от социанинской общины Новогрудка. По философским воззрениям рационалист, деист, сторонник светского воспитания, в котором центральным считает гуманизм и учение о естественной морали. Взгляды Л. Н. подверглись специальной критике в книге голландского теолога Ф. Юниуса (1596).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛИЦО — философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий “тело”, “плоть”, “кожа” и др. Л. являет собой уникальное в своей универсальности означающее, маркирующее весь феномен телесности: оно — знак, который не нуждается ни в каком теле и самодостаточен. (Ср. у Гвардини: возможность существования “человека без личности, но с Л.”; у Флоренского: “Л. — предмет истории”.) В истории философии и культуры, а также в искусстве — феномен “множественности” Л., никогда не совпадающего с собой, общепризнан: так, согласно М. Прусту, “...мы стареем не от того, что действительно состарились, а от того, что более не в силах удерживать дистанцию жизни, которыми мы защищаемся от взглядов других — образ лица, приносимый во взгляде другого, не должен стать нашим лицом”. Диапазон возможных символов

и смыслов, закодированных в “выражении Л.” как означающего, безгранично широк: от посмертной маски, символизирующей ситуацию наличия у человека единственного Л. (исчезновение дистанции между Л. и его выражением или образом — одна из ипостасей смерти индивида) до феномена беспредельной “многоликости” образа Л. (Ср. у В. Подороги: “То, что не может быть стерто, изменено, трансформировано — не является Л... Л., выбеленное до пятна, — лик”) Вуалирование, заштриховывание телесности (либо отказ от таковой процедуры) суть основа для формирования как архаических, так и “цивилизационных” трактовок Л. В тех культурах, где нагота не фетишизируется как объективная “антропо-истина”, тело не противопоставляется Л. (Л. рассматривается как только и обладающее богатством выражения исключительно в условиях цивилизации.) В архаичных культурах тело наделяется способностью взгляда, оно (как и Л.) “глядит” и, следовательно, располагается вне смысло-символического поля непристойности. В такой системе нравственно-эстетических и философских координат тело “само есть Л.” и оно тоже нас рассматривает. (Известный пример: на вопрос, заданный индейцу открытой европейцами Америки о его наготе, тот ответил, что у него — все есть Л.) В тотальной культуре господства видимостей Л. и тело неразличимы. Тело в культурах такого типа в принципе не может быть “увидено” нами, как у нас не может быть “увидено” таковым Л. (Ср. у Гегеля: “Подобно тому, как на поверхности человеческого тела, в противоположность телу животного, везде раскрывается присутствие и биение сердца, так и об искусстве можно утверждать, что оно выявляет дух и превращает любой образ во всех точках его (тела) видимой поверхности в глаз, образующий вместилище души”. По Гегелю, никогда не бывает просто наготы; никогда не бывает нагого тела, которое было бы только нами; соответственно никогда не бывает — просто тела.) В тотальных же культурах репрессивного смысла Л. и тело теряют первозданное единство, они жестко различимы: тело (в отличие от Л., выступающего некоей символической занавесью) пугающе зримо, оно — метка монструозного желания. В порнографии Л. стирается полностью: актеры порнофильмов не имеют Л. Напротив, становление техники владения и игры Л. конституировало важнейший элемент развития европейской культуры, искусства, философии и антропологии. В работе Ш. Лебрена “Об общем и частном выражении” (1698) предполагается, что “производство выражения страсти в организме” должно осуществляться за счет “внутреннего движения крови и духов, которые устремляются в некую часть тела, как будто напрягая, натягивая, надувая ее изнутри”; “растущая сте-

пень страсти” находит свое воплощение в “акцентировке черт, их усилении — их раздувании и деформации телесного чехла”. “Крайними масками”, по Лебрену, выступают состояния, когда тело или Л. напряжены до пароксизма (как “телесные тупики”) и вселяют ужас возможностью еще большей своей деформации — вплоть до “разрыва телесных покровов”. Страсть у Лебрена обнаруживается в неожиданном обездвиживании и проявляется как “маска, охватывающая все тело, мгновенная и всеохватывающая маска, которой ничто не может избежать и чья экспрессивная неподвижность стремится наложить на лицо знаки смерти... как — посмертная и смертоносная маска”. В контексте мысли Сартра о том, что “плоть” — это не “тело”, а “клеевая прослойка” между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится “взглядом”, когда желает “плоти” Другого, возникновение “маски” может интерпретироваться как рельефное самообозначение окостеневших структур Л. посредством его пластичной плоти (“взаимоналожение” двух тел или “прорыв” одного тела “изнутри” иного). Такое рельефное “проступание” полагается постмодернизмом как адекватный образ классической модели генерации смысла, вздымающегося из глубины на поверхность: затвердение (кристаллизация) в финале отображает актуализацию смысла в фиксирующих его структурах (например, в текстах). Понятие “Л.”, таким образом, может репрезентировать в философии постмодерна также и классическую семантическую модель: “глубина перестает существовать, растекаясь по поверхности... теперь все поднимается на поверхность... неограниченное поднимается. Становление-безумным, становление-неограниченным — это отныне не грохочущая глубина, оно поднимается на поверхность вещей и становится бесстрастным” (Делёз). (См. Тело, Плоть, Касание.)

А. А. Грицанов

ЛИЧНОСТЬ, персона (лат. *persona* — маска, роль актера) — понятие,работанное для отображения социальной природы человека, рассмотрения его как субъекта социокультурной жизни, определения его как носителя индивидуального начала (интересы, способности, устремления, самосознание и т. д.), самораскрывающегося в контекстах социальных отношений, общения и предметной деятельности и общения. Для всех дисциплин социогуманитарного цикла фундаментальным значением обладает понятие “человек”. Интеграционный и междисциплинарный характер этого понятия, его многозначность и трудноопределимость делают необходимым выработку в каждой науке своих категорий и терминов, которые позволили бы обозначить специфику ее видения проблемы. Для социальной философии эту специфику

задает социальность человека, который выступает прежде всего как воплощение, выражение и продуцирование социально значимых черт, связей и отношений конкретного общества, образующий его общностей, групп и институтов. Избегая зачатую самого термина “человек” и заменяя его термином “индивид” для обозначения единичного представителя человеческого рода, социологи концентрируют внимание на основной своей абстракции — понятии (концепте) “Л.”, которое специально конструируется для “фиксации” социальных аспектов человеческого бытия. Социальность человека означает, что он не может поддерживать свою жизнь и удовлетворять свои потребности иначе, чем в определенной общественной структуре, адаптироваться к среде иначе, чем создавая и изменяя эту структуру, находить свое место в жизни и реализовывать себя иначе, чем в общении с себе подобными в интерессубъективном пространстве сложившихся и регулируемых социальными институтами социальных связей и отношений. Понимание Л. как раз и выражает целостность устойчивых свойств и качеств индивида, хотя и сформированных на основе его биопсихологических задатков, но вырастающих: а) из системы связей и отношений групп, общностей и институтов, в которые он был включен и тех, в функционировании которых он в данный момент участвует, б) из его воспитания и социализированности в определенную культуру, в) из его пребывания и активности в определенных макро- и микро-социокультурных средах и ситуациях. Однако уже обсуждение вопроса о мере социальной личности человека вызывает существенные расхождения. Так, социобиологи, не отрицая значения социальных детерминант формирования человека, обращают внимание на недооценку природных, генетических и психофизиологических факторов в сложившихся моделях индивидуального и коллективного поведения. Психоаналитическая традиция в философии и социологии акцентирует прежде всего репрессивное начало социальной и культуры по отношению к человеческой природе, изначальную конфликтность общества и индивида. Другой полюс представляют теории, редуцирующие (сводящие) сущность человека к тем частичным функциям, которые он выполняет в системе социальных институтов, общностей и групп, социальных связей, отношений и взаимодействий в целом (вульгаризированный марксизм, крайние формы функционализма и интеракционизма). Нельзя обойти вниманием и проблему индивидуальности в социологических трактовках Л. Само понятие “индивидуальность” вводится для обозначения того особенного, специфичес-

кого, неповторимого, что отличает одного человека от другого. Классическая социология старалась вынести эту проблематику за пределы своего рассмотрения. Мераю человека оказывалась прежде всего мера усвоенного социально-типического в индивиде, характеризующая сложившиеся, нормированные и санкционированные особенности групп, общностей, институтов, общества в целом, а не мера его индивидуальности. С этой точки зрения понятие Л. оказывалось применимо к каждому человеку в любом социуме и культуре, коль скоро он индивидуально проявляет их значимые черты, а его образ действий и поведение выступали как одобряемые, поощряемые и ожидаемые. Под воздействием культурологии и психологии данная трактовка подверглась существенной корректировке. Стало очевидным, что в конкретно-исторических обществах и культурах в понятие "Л." вкладывается существенно различающееся содержание. Традиционное общество предполагало слитость, единство человека с родом, общиной, выступавших как социальное целое, вне которого индивид не мыслился как самостоятельный социально действующий агент. В этом случае речь можно вести скорее только о коллективной Л. Собственно же единичная Л. предполагает ту или иную степень автономности и свободы человека (в рамках юридически закрепленных и (или) религиозно санкционированных прав и обязанностей) в своих действиях и поведении, персональную ответственность за них. Таким образом, Л. нет вне самореализации индивида, проявления им своей неповторимой индивидуальности. Следствием сказанного становится применение термина "Л." на уровне здравого смысла только для характеристики человека, обладающего развитой индивидуальностью. Как целостность и индивидуальность трактует Л. психология. В культурологическом подходе актуализируется вопрос о применимости понятия "Л." за пределами культурного ареала, сформированного под влиянием традиций античности и христианства, с установкой на посюстороннюю самореализацию человека, наиболее полно воплотившейся в идеалах гражданского общества. В социологическом же анализе вводится представление о необходимости учета "трехуровневости" этого понятия, применяемого для характеристики индивида: 1) как носителя социальности вообще; 2) как представителя определенной культуры, социальной общности и группы; 3) как индивидуальности. Эти уровни по-разному учитываются и соотносятся в конкретных социологических теориях Л., присутствуя в явном (эксплицитном) или неявном (имплицитном, латентном) виде в лю-

бой из них при определении соотношения в индивидуальных и групповых моделях поведения "внешних" (социокультурных) и "внутренних" (от субъекта идущих) факторов их детерминации. В частности, они задают разное определение еще одной основополагающей абстракции социальной теории — понятие "базисной" Л. Последняя фиксирует репрезентативный для данной культуры, общества, общности, группы тип Л., т. е. комплекс черт, проявляющихся у индивидов к ним принадлежащих, чаще всего. Частота же проявления может быть зафиксирована тройко: 1) как статистическая характеристика, фиксируемая в поведении индивидов; 2) как типологический комплекс черт, присущих большому количеству индивидов при всем различии их поведения; 3) как воплощение в поведении ценностей данной культуры, даже если они проявляются в поведении только определенной части индивидов. Соотносимым с понятием "базисной" Л. является понятие культурного идеала Л., фиксирующее комплекс принятых, нормированных и санкционированных представлений о том, какие черты должен воплощать в себе представитель определенной группы, общности, общества, чтобы снискать себе их положительную оценку, пользоваться их поддержкой и чувствовать себя комфортно в тех или иных социокультурных условиях и ситуациях. Если "базисная" Л. отражает реально существующие в действительности черты индивида, то культурный идеал Л. — скорее желаемую модель, которая задает шкалы оценок реального поведения индивидов. То или иное сочетание и соотношение реального и модельного формируют представления о норме и отклонении от нее. Представления о "нормальности" индивида для данной группы, общности, общества имплицитно содержат в себе обозначения допустимых пределов в компромиссе социума и Л., позволяющие им относительно беспрепятственно и бесконфликтно взаимодействовать в рамках принятой модели конформистского поведения. Когда речь идет о структурах Л., имеется в виду выделение целостных "внутренних" комплексов, мотивирующих и побуждающих изменения как в самом индивиде, так и в формах его предметной и коммуникативной активности, и находящихся, в свою очередь, под тем или иным стимулирующим эти изменения воздействием "внешней" социокультурной среды, наиндивидуальных факторов человеческого бытия. Становление структур Л. и анализ механизмов ее саморегуляции является предметом анализа прежде всего психологии. Социологию же эта проблематика интересует в той мере, в какой она помогает описывать и анализировать процессы самоопределения индивида в различных социокультурных условиях и ситуациях и "простраивать" системы межлич-

ностных и надличностных взаимодействий в рамках групп, общностей и социальных институтов. С этой точки зрения необходим анализ трех взаимопроникающих друг в друга систем представлений, лежащих в основе формирования так называемых субъективного, отраженного (зеркального) и ролевого "Я". Система субъективного "Я" есть комплекс представления индивида о своей внутренней подлинной сущности, о своей выделенности из среды и противопоставленности другим "Я", структурам "не-Я" в целом. Субъективное "Я" формируется в процессе социализации человека на основе развития его задатков и способностей, накопления индивидуального опыта и выполнения социально значимых функций, под воздействием социального окружения индивида. Однако конечная "цель" субъективного "Я" — автономизировать человека, сформировать его экзистенциальные установки и ориентации, систему его личностных смыслов, в конечном счете — его индивидуальность. Оно предполагает наличие механизмов самоидентификации и самозащиты Л., их выражение (в той или иной мере) в самосознании. Самоидентификация опирается на "глубинные" индивидуальные ценности, ее механизмы максимально скрыты от "внешнего наблюдателя", практически не поддаются фиксации средствами социологического анализа. В этом отношении Л. становится предметом философской рефлексии будь то в аспекте выявления имманентного и трансцендентного начал, задающих сущность Л., будь то как обоснование нравственного поведения (взаимоотношение сущего и должного), будь то как проявление Л. в пограничных жизненных ситуациях, будь то в аспекте анализа взаимодействия божественного и тварного начал в индивиде. Однако самоидентификация может быть оценена и эмпирически — на степень адекватности различным ситуациям деятельности и особо явно проявляться в конфликтах Л. и ситуациях, предполагающих выбор линии поведения вообще. Субъективное "Я" во многом как раз и предопределяет выбираемые Л. способы самоутверждения в мире, однако в целом имеет тенденцию к отграничению от внешних действий и поведения человека, образуя зачастую противостоящий и противоречащий им уровень самореализации и самоопределения. Большую роль в соотношении "внешнего" и "внутреннего" играют выбранные и (или) освоенные индивидом механизмы психологической самозащиты, предохраняющие Л. от потери самоуважения и распада структур деятельности при явном расхождении последних между собой. Среди этих механизмов можно назвать следующие: а) сублимации (переключения внимания и перевода активности в другую область, в которой индивид имеет большие шансы добиться ус-

пека); б) рационализации поведенческих схем (подмены истинных мотивов или вытеснения мотивов, неприемлемых в данной ситуации); в) перцептуального отрицания (невосприимчивости информации, оцениваемой как негативная); г) проекции (переноса неприемлемого для индивида на других людей). Субъективное “Я” часто выполняет компенсаторские функции, смягчая для индивида неудачи в реальной деятельности и коммуникации, и поэтому может весьма неадекватно репрезентировать как возможности самого человека, так и реальные социальные коллизии, в которые он попадает. Корректирующую функцию в этом случае может выполнить система отраженного “Я”, выступающая в целом своеобразным посредником между планами содержания и выражения, индивидуальной замкнутостью и внешним самоутверждением индивида. Отраженное “Я” характеризует комплекс представлений человека о себе, складывающийся на основе известных ему или предполагаемых им оценок себя другими людьми и своих реакций на эти реальные или предполагаемые оценки. Оно также может быть в разной степени адекватным реальному положению дел. Ведь люди весьма избирательны в отборе информации и субъективны в оценке реакции других людей и часто бывают малопредсказуемы в своих реакциях. Кроме того, отраженное “Я” может не только корректировать субъективное “Я”, но и вступать с ним в открытое противостояние. Однако в целом оно выступает мощным фактором конформизма, включения человека в систему социального контроля, реальных социальных связей и отношений. Детерминантами формирования отраженного “Я” являются микросреда и первичные группы, в которые входит или в которых социализировался индивид, а также референтные (и эталонные) для него группы. Ответственность за реальное самоутверждение человека в мире несет его ролевое “Я”, строимое на основе реально выполняемых или желаемых индивидом социальных функций. В рамках этой структуры он как бы “выносит себя вовне”, ориентируясь на достижение внешних, видимых другими результатов, реализовывая свои интенции через формирование комплекса черт и свойств, проявления которых от него ожидают, требуют и санкционируют другие индивиды, группы, общности, институты. Это максимально открытая в социум личностная структура, эксплицирующая внешнюю детерминацию индивидуальных моделей и стратегий поведения. Ее конституирование предполагает активное “задействование” механизмов адаптации к среде не только через процессы воспитания и обучения, но и через прямое внушение, заражение, подражание. Ролевое “Я” также может быть в разной степени согласовано с другими

подсистемами Л. Однако его рассогласование с ними ведет не только к возможной дезинтеграции и фрустрации личностных структур, но и к дезорганизации систем социальных взаимодействий, явлениями социальной изоляции или, наоборот, агрессии по отношению к окружению, росту конфликтов, в которые втягивается индивид. “Наложение” структур субъективного, отраженного и ролевого “Я” друг на друга, их проекции вовне лежат в основе формирования различных моделей и стратегий индивидуального и коллективного (в рамках наиндивидуальных взаимодействий) поведения человека, выработкой определенной “концепции жизни”, латентных и эксплицированных социальных качеств Л., типологизация которых в их соотношении с принятыми культурными идеалами Л. является прямой задачей социологии. Неадекватная оценка себя и своих возможностей, реальных социальных условий и ситуаций, рассогласование подструктур Л., базисных и нормативных ее моделей, возрастание личностной конфликтности могут приводить к формированию структур так называемого “ложного” (“расколотого” и т. п.) “Я”, а в социальном плане фиксироваться как рост различного рода отклонений от норм и характеризоваться как девиантное поведение. Различная степень учета структур Л. приводит к поляризации статусно-ролевых концепций Л., акцентирующих прежде всего “внешнюю” детерминацию индивида и его поведения выполняемыми им социальными функциями (закрепленными в социальных позициях, статусах и ролях индивида), и диспозиционных концепций Л., исходящих из фактора самодетерминации индивида и его поведения диспозиционными (социальные установки и ценностные ориентации) и мотивационными структурами. В качестве альтернативных им разрабатываются теории, ориентированные на синтез с психологией или культурологией при анализе личностных структур и поведения. В феноменологически ориентированной социологии на первый план выдвигаются понятия интерсубъективного пространства и повседневной жизни, в экзистенциалистски ориентированной социологии (Э. Тириакян и др.) — стратегии ситуативного анализа. Концепция “смерти субъекта”, разработанная в постмодернистской философии, поставила под вопрос традиционное понимание Л. в европейской философии. Специально становление Л. как социального субъекта, а также формирование структур Л. рассматривается в различных концепциях социализации, воспитания и образования. (См. также Индивид, Индивидуальность, Социальная роль, Социализация, Я.)

В. Л. Абушенко

ЛОВАН Стефан Григорьевич (Ян Лавейка) — мыслитель Великого княжества Литовского второй половины 16 в. Судья Мозырского повета. О жизни, творчестве и взглядах Л. приходится судить по косвенным источникам, в основном из полемики и материалов суда и следствия по обвинению его в атеизме. Судя по этим источникам, отрицал Троицу, не считал Христа сыном божьим, отрицал ад, рай и бессмертность души человека. Судя по ним же, Л. считал, что “Земля, деревья, вода и другие вещи... все сами по себе возникли”. Склонялся к эпикуровской концепции души. Провозглашал идеи земного предназначения человека и безрелигиозной, естественной морали.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛОГИКА (греч. *logos* — слово, понятие, рассуждение, речь, разум) — 1) в широком смысле — разумность (рациональность), внутренняя закономерность, последовательность, эксплицитно (явно) или имплицитно (неявно) присущая материальным и идеальным предметам и явлениям (например, Л. событий, Л. вещей, Л. развития и т. д.). Необходимые взаимосвязи между эмпирическими объектами находят свое отражение в “Л. вещей” (Демокрит). В этом случае речь идет о метафорическом употреблении термина “Л.”. Явления и процессы, детерминированные природой, нельзя рассматривать как логичные или нелогичные. Данная характеристика может быть приписана лишь рассуждениям о них; 2) комплексная наука о формах (структурах), законах и принципах правильного мышления (рассуждения), приращения знания и условиях его истинности. Она включает диалектическую (греч. *dialektikē* — искусство вести беседу) и формальную Л., иногда выделяется Л. философская как прикладная современная формальная Л. (т. е. методическая система приложений идей и средств современной формальной Л. для анализа и решения философских проблем). Диалектическая Л. исследует становление и генезис понятийной системы и закономерности мышления, движущегося в последовательном постижении реальности в соответствии с принципами историзма, конкретности истины, единства абстрактного и конкретного, явления и сущности, содержания и формы и т. д. Критическая функция диалектической Л. как метода проявляется в том, что она “выбраковывает” гносеологические конструкции, не соответствующие объективной реальности. При этом данные конструкции не обязательно должны соответствовать имеющимся в распоряжении исследователя формальным нормам научного познания. Формальная Л. — наука о формах (логических схемах) мышления (рассуждения), их систе-

матризации и условиях отбора правильных форм (логических законов). Одной из основных задач Л. является систематическая формализация и каталогизация правильных способов рассуждений, т. е. общезначимых (всегда истинных) рациональных форм языкового выражения результатов мышления, а также выявление законов и правил, которым подчиняются рассуждения. Центральным в Л. является понятие логической формы как способа построения, выражения, связи мыслей и их частей различного конкретного содержания, осуществляемого в процессе познания. Использование в познании той или иной логической формы определяется характером отражаемого в мышлении содержания (имена, простые и сложные высказывания, дефиниции, выводы, доказательства и др.). Языковое оформление как необходимое условие материализации и последующего существования рассуждений предполагает обязательный логический анализ языка как средства выражения мысли, осуществляемого с целью выявления элементов логической формы мысли (например, имя, высказывание, функтор, пропозициональная (высказывательная) функция и др.). Основным методом выявления логической формы является метод логической формализации. Если при формализации и систематизации правильных способов рассуждений “логик применяет математический аппарат, и его исследования посвящены в первую очередь изучению математических рассуждений, то предмет его занятий может быть назван математической логикой” (Э. Мендельсон). История формальной Л. делится на два периода: 1) традиционная формальная Л. (5 в. до н. э. — середина 19 в.); 2) символическая (или математическая, или теоретическая) Л. (с середины 19 в.). В развитии традиционной формальной Л. можно выделить три периода: 1.1) античная Л. (5 в. до н. э. — середина 5 в.); 1.2) схоластическая (средневековая) Л. (середина 5 в. — 15 в.); 3) Л. Нового времени (развитие Л. в условиях возникновения в Европе науки (15—18 вв.)). Основоположником формальной Л. является Аристотель, который систематизировал и обобщил в своих сочинениях имевшиеся сведения, касающиеся принципов и закономерностей человеческого мышления и познания. До него софистика и риторика стимулировали развитие интереса к вопросам Л. Сократ и Платон пытались решить их профессионально. Но только Аристотель смог осознать специфику Л. как особой области философского знания, наиболее полно и широко рассмотрел и изложил ее вопросы. Все сочинения Аристотеля по Л. были объединены его комментаторами под общим названием “Органон”, что означает “ору-

дие” (знания). Создавая Л., он утверждал ее в статусе науки о доказательстве истины и определял в качестве органа философского знания, орудия философской мысли. Свое логическое учение Аристотель называл “аналитикой”. Под аналитическим исследованием, или анализом, он понимал процедуру сведения сложного к его структурным компонентам, а последних — к первоначалам (аксиоматическим положениям). Заслуга Аристотеля заключается в том, что он осознал источник “принудительной силы речей”, отделил логическую форму мышления от его содержания и сделал предметом специального исследования логические структуры мышления. Платоновские идеи Аристотель трансформировал в понятие формы, среди которых выделил и формы логические. Цель, поставленная Аристотелем, заключалась в том, чтобы изложить сущность доказательства как метода обоснования знания, а также выявить основные законы любого спора, схемы защиты разумных тезисов, в связи с чем очевидным становится значение разъяснения законов мышления с точки зрения Л., а также логический анализ языка как средства мышления. Центральным разделом логической системы Аристотеля является учение о силлогизме (буквально “выведение следствия”). Теорию силлогизма условно можно разделить на три части: 1) логические формы силлогизма, изложенные в “Первой аналитике”; 2) приложения логических форм силлогизма для поиска истины, рассматриваемые во “Второй аналитике”; 3) использование логических форм силлогизма к анализу “ходячих мнений”, анализируемое в “Топике”. В остальных работах, посвященных логической проблематике, Аристотель также преследует цели силлогистического анализа. В сочинении “Об истолковании” представлена теория суждения. В “Категориях” изложены основы учения о понятии. Описание основных логических категорий и приемов, используемых рассуждающим мышлением, дается в “Топике”. В сочинении “О софистических опровержениях” решается проблема об истинности неправильных умозаключений и доказательств, о средствах обнаружения логических ошибок. Если в Л. Платона исходным пунктом является понятие, то в Л. Аристотеля — высказывание. Трактат “Об истолковании”, т. е. о раскрытии смысла утверждений и отрицаний собеседника, предшествует силлогизму как логической системе, в рамках которой происходит оценка взаимных отношений между высказываниями и обоснование высказываний силлогистическими умозаключениями. Логические закономерности оперирования категориями и высказываниями в процессе доказательного (аподиктического) мышления Аристотель ищет в сформировавшейся к тому времени грамматике. Методология

логических исследований Аристотеля основополагалась на двух основных принципах, направленных против методологических установок Гераклита и младших софистов, — законе запрещения противоречия и законе исключения третьего. Если закон запрещения противоречия постулирует, что два противоречивых (противоречащих друг другу) высказывания не могут быть одновременно истинными, то закон исключения третьего утверждает, что одно из противоречивых высказываний непременно истинно. Применяя к категорическим высказываниям законы запрещения противоречия и исключения третьего, Аристотель вывел логические закономерности отношений между данными высказываниями, которые были представлены в виде логического квадрата М. Псёллом в 11 в. Теория категорического силлогизма является наиболее формализованной частью логического учения Аристотеля. Произведя в “Аналитиках” детальный анализ силлогизма как особой формы умозаключения, раскрыл сущность доказательства как процедуры обоснования нового знания, рассмотрев приемы определения и деления, Аристотель создал силлогистическую теорию, положив начало формальной Л. “Изобретение силлогической формы, — писал Лейбниц, — есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода универсальная математика”. Остальные проблемы, исследуемые Аристотелем, — теория логических модальностей, аналогия, структура определений, проблематика логических ошибок и др. — уступают по степени разработанности и строгости силлогистической теории. Развитие Л. после Аристотеля продолжалось по разным направлениям. Это было непосредственное развитие логического учения Аристотеля (перипатетические школы) и образование новых школ, формирующих принципиально новый тип Л. Самый значительный вклад в развитие Л. после Аристотеля внесла школа древней Стои, основанная Зеноном из Китиона. Именно Зенон ввел термин “Л.” для обозначения самостоятельной науки о структурах и правилах мышления вместо аристотелевского термина “аналитика”. Признавая тесную связь мышления и языка, стоики утверждали, что Л. должна изучать структуры мыслей и языковые формы их выражения. С деятельностью школы стоиков связана античная форма Л. высказываний. Л. стоиков была построена на иной, в отличие от аристотелевской Л., основе. Основным принципом Л. Аристотеля является объемная формулировка аксиомы силлогизма *dictum de omni et nullo* (буквально “сказанное обо всем и ни о чем”), что означает “все, что утверждается (отрицается) относительно всех предметов класса, утверждается (отрицается) относительно каждого предмета

данного класса". Принцип силлогистики — содержательная формулировка аксиомы силлогизма: если вещь представляет всегда определенное качество или определенную совокупность качеств, то она будет также представлять качество или качества, которые сосуществуют всегда с первым качеством или совокупностью качеств. Он был более четко сформулирован в средние века: "Признак признака есть признак самой вещи". В соответствии с основным силлогистическим принципом стоики считали, что в истинной гипотетической пропозиции, или имплицитивной высказывании формы "Если А, то В", следствие В мыслится потенциально заключающимся в первой части пропозиции А. Аналогично стоики интерпретировали умозаключения с имплицитивными высказываниями, в которых логическая связь "Если А, то В" является выражением связи явления и невосприимчивого предмета. Например: "Если на коже выступает пот, то в коже имеются невосприимчивые поры", "Шрам свидетельствует о ране", "Дым есть знак огня". Учение о пяти основных формах силлогизмов было разработано Хрисиппом. Разрабатывая теорию имплицитивности, стоики установили для нее два критерия. Согласно первому критерию, импликация ложна, если "первое" — истинно, а "второе" — ложно. Второй критерий основан не на логических знаниях, а на природе отношения, или связи, между составными элементами имплицитивного высказывания. Например: "Если день, то светло. Сейчас день. Следовательно, сейчас светло". В достаточной степени четко стоики определили логический смысл конъюнкции и дизъюнкции. Если центром Л. Аристотеля являлось учение о категорическом силлогизме, Л. стоиков — учение о гипотетическом умозаключении, то в эпикурейской Л. центральное место занимали проблемы индукции, аналогии и гипотезы. Развитие естествознания в античном мире требовало существенных изменений в методологии научного познания, которые позволили бы исследовать проблему научных предположений. Частично данная проблема была разрешена Эпикуром и его школой. Источники знания, согласно Эпикуру, — ощущения. Знание, полученное в процессе чувственного восприятия, невозможно опровергнуть производным от него разумом. Ошибки возникают лишь в умозаключениях. Индукция, в понимании эпикурейцев, требует учитывать общее и различное в предметах и явлениях. Например, каким бы ни был огонь, для него характерны общие признаки — горение, жар, выделение дыма, а также специфические — интенсивность, температура, запах дыма и т. п. В индуктивных умозаключениях необходимо исключать особенности каждого отдельного случая и принимать во внимание только

те признаки, без которых нельзя понять природу огня как явления. Рассуждая о причинах эпидемии, эпикурейцы учитывали такие факторы, как возраст, пол, социальный статус заболевших и т. д., но причину болезни они связывали с единственно одинаковым для всех заболевших обстоятельством — все они дышат одним и тем же воздухом. Сущность индуктивного метода, сводимая эпикурейцами к установлению причинно-следственной зависимости, основана на методе антиципаций, т. е. выдвижении вспомогательных гипотез (см. Антиципация). Гипотеза, согласно определению Эпикура, есть предположение, допустимое в тех случаях, когда невозможно с достоверностью установить причины явлений. Она должна объяснять естественный способ возникновения явлений, не прибегая к сверхъестественным силам, и не противоречить ранее установленным фактам. Для верификации индуктивных умозаключений Эпикур предложил две логические процедуры: 1) установление соответствия между эмпирическими данными и областью предполагаемого, т. е. гипотезой, выдвинутой в рассуждении, для чего достаточно, чтобы выдвинутая гипотеза не опровергалась опытом; 2) верификацию индукции, связанную с исследованием ненаблюдаемых объектов, что предполагает обоснование истинности путем указания на отсутствие высказывания, противоречивого подтверждаемому высказыванию. Данный метод Ф. Бэкон назвал "отсутствием противоречащих примеров". Например, тезис "Движение всегда происходит в пространстве" эпикурейцы подтверждали отсутствием случая, когда движение происходило бы вне пространства. Способы "соответствия" и "отсутствия противоречащих примеров" свидетельствуют о том, что эпикурейцы обнаружили другой вид индукции — элиминативную. Энумеративная индукция (через простое перечисление) была известна уже Аристотелю. В рамках скептицизма "стандартизируются" вероятностные рассуждения. Если Аркесилай ввел понятие вероятности вместо абсолютного знания и понимал вероятность более или менее интуитивно, то Карнеад уже определенным образом критически переосмыслил вероятность, в результате чего возникают представления о разных степенях представления о разных степенях вероятности. Развитие Л. в римскую эпоху стало заключительным этапом в генезисе античной Л. и явилось связующим звеном между Л. комментаторов, а также последователей Аристотеля и Л. средневековья. Логическая проблематика в римский период сближается с задачами риторики. Цицерон написал юридически и риторически адаптированную версию "Топики" Аристотеля, в которой Л. определяется как искусство правильного мышления. Начиная со 2 в. н. э. начинается кризис в развитии Л. Соперничество многочислен-

ных философских школ периода раннего эллинизма сменяется сближением школ, сглаживанием разногласий и противоречий между ними (поздний эллинизм). Порфирий (ок. 233—303) разрабатывал логическую проблематику в рамках систематически-объяснительной и систематически-категориальной диалектики мифа. В трактате "Введение к "Категориям" Аристотеля" ("О пяти названиях") Порфирий различает пять разновидностей признаков: 1) род, 2) вид, 3) видообразующее отличие, 4) собственный (существенный) признак, 5) случайный (несущественный) признак. В период средневековья возникла проблема онтологической интерпретации названий Порфирия: соответствует ли этим общим понятиям что-либо в реальной действительности и существуют ли эти универсалии в зависимости от реальных вещей или автономно? Попытки ответа на эти вопросы породили два противостоящих решения: реализм и номинализм. Порфирий анализировал иерархию родовых и видовых понятий, получившую название "древо Порфирия", или схема Порфирия. С точки зрения современной Л., "древо Порфирия" представляет собой схему классификационного "дерева", отображающего субординацию родовых и видовых имен при дихотомическом делении объема имени. Боэций вошел в историю Л. как комментатор сочинений Аристотеля и Порфирия по логической проблематике. Боэций рассматривал модальные функторы "действительно", "возможно", "случайно", "невозможно", "необходимо" и соотношения между ними, предложил специальную схему, отображающую логические зависимости между модальными высказываниями. Он исследовал также взаимосвязи логических операций над высказываниями. В частности, Боэций знал соотношения: 1) из логической формы "Неверно, что р и q", выводима логическая форма "неверно, что р или неверно, что q" и из нее, в свою очередь, выводима "Если р, то не-q"; 2) из логической формы "Неверно, что не-р и q" выводима форма "р или не-q" и из нее следует "Если не-р, то не-q"; 3) из логической формы "Неверно, что р и не-q" выводима форма "р или q" и из нее выводима "Если не-р, то q". Исходя из первого соотношения, можно заключить, что Боэций вплотную подошел к формулировке законов А. де Моргана. До середины 12 в. Л. в Западной Европе развивалась на основе сочинений Боэция и Порфирия. Развитие Л. в средние века инспирировалось, главным образом, полемикой вокруг проблемы истолкования сущности общих понятий (универсалий). Реалисты, продолжа-

тели линии Платона — Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Альберт фон Больштедт (Альберт Великий), Фома Аквинский и др. — утверждали, что общие понятия существуют реально, автономно от единичных объектов, составляя их гипостазированную сущность. Номиналисты — Росцелин, Дунс Скот, Уильям Оккам, Жан Буридан и др. — признавали реально существующими только единичные объекты, а смысл общих понятий редуцировали к значению имен (названий объектов). Некоторые номиналисты (Петр Абеляр, его ученик Джон из Солсбери и др.), отрицая реальное существование универсалий, рассматривали их в качестве общих понятий (концептов), особых форм познания. Данное направление в номинализме получило название концептуализм. В период средневековья традиционная формальная логика обрела большую часть своего символического языка, т. е. системы условных знаков для обозначения различных структур мышления и логических связей между ними. В частности, византийский ученый-монах М. Псёлл (1020—1076/7) гласными буквами латинского алфавита из слов “affirmo” (“утверждаю”) и “nego” (“отрицаю”) обозначил простые высказывания, что позволило мнемонически фиксировать модусы фигур простого категорического силлогизма. Анализируя логические отношения между простыми высказываниями (противоположность, противоречие, подчинение, частичная совместимость), Псёлл предложил специальную схему для их обозначения, названную “логическим квадратом”. В средневековой логике разрабатывались также теория логического следования, теория семантических парадоксов, проводился анализ выделяющих и исключающих высказываний, изучались проблемы модальной логики. Ансельм Кентерберийский анализировал деонтические (нормативные) высказывания с прескриптивными (предписывающими) факторами “обязательно”, “безразлично”, “разрешено”, “запрещено” и др. В схоластической логике 12—13 вв. различались модальности “необходимость сама по себе” и “акцидентальная необходимость”, инспирирующие неизменяемое истинностное значение высказывания соответственно в любое время или в определенном фрагменте времени. По свидетельству С. Кнуттила (Финляндия), Скот первым использовал понятие логической возможности (*possibile logicum*) и сформулировал идею возможных миров, близкую к определенным характеристикам современного понимания модальностей, опередив, тем самым, Лейбница. В модальной теории Скота возможное считается некоторой “априорной областью концептуальной непротиворечивости”.

В этом случае среди логических возможностей экстрагируются классы эквивалентностей в основе отношения возможности, один из которых будет действительным. Некоторые из логических возможностей являются реальными альтернативами действительному миру. Схоластической логической традиции принадлежит первая в истории человечества идея создания механического логического устройства, высказанная испанским философом, логиком Р. Луллием (1235—1315). Но как автор абсурдного, по тем временам, проекта он подвергся критике Свифтом в его знаменитой книге “Путешествие Гулливера” (образ профессора Великой Академии в Лагадо). В эпоху Возрождения (15—16 вв.) в логике и методологии науки происходит усиление эмпирических тенденций. Радикальный перелом в науке в 17 в. сопровождался освобождением от канонического мышления “священного писания” и трудов отцов церкви. Начинается процесс формирования новых критериев истины, так как “чистое знание”, знание ради знания больше не устраивает технологически развивающееся общество. Определяющими факторами познавательной деятельности становятся не всевозможные комбинации с логическими объектами, а комбинации с эмпирическими данными и их обобщениями. Ф. Бэкон в “Новом Органоне”, противопоставленном “Органону” Аристотеля, изложил основы индуктивной логики, которая должна была заменить схоластизированную аристотелевскую силлогистику. Оставляя за силлогизмом как формой доказательства сферу мнений, он утверждает индукцию в качестве единственной формы доказательства, считающейся с данными чувств, постигающей природу и устремленной к практике. “Логика, которой мы сейчас пользуемся, — писал Ф. Бэкон, — служит, скорее, укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины... Силлогизм не приложим к принципам знаний... Силлогизмы состоят из предложений, предложения из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено из них. Поэтому единственная надежда — в истинной индукции”. Если Аристотель знал один вид индукции — через простое перечисление (энумеративную), то Ф. Бэкон, продолжая эпикурейскую традицию, предложил индукцию через исключение, в процессе которой элиминируются несущественные свойства исследуемых явлений. После осознания неоптимальности данной разновидности индукции (длинный путь к истине; не всегда достигаются достоверные результаты), Бэкон внес коррективы в свой метод. Он рекомендовал искать такие факты (“пре-

рогативные инстанции”), при которых явление выступает в наиболее “прозрачном” виде. Он разработал теорию методов установления причинно-следственных связей между явлениями: метод сходства, метод различия, соединенный метод сходства и различия, метод сопутствующих изменений. В 19 в. развитие индуктивной логики было продолжено Дж. Гершелем (1792—1871) и Миллем. Астроном Гершель в книге “Введение в изучение естествознания” (1832) сформулировал пять правил установления причинно-следственных связей: 1) неизменность связи причины и следствия; 2) неизменность отсутствия следствия при отсутствии причины; 3) возрастание или уменьшение степени интенсивности проявления следствия с возрастанием или уменьшением степени интенсивности проявления причины; 4) пропорциональность следствия причине во всех случаях его прямого, без препятствий со стороны, действия; 5) уничтожение следствия с уничтожением причины. Милль в “Системе логики силлогистической и индуктивной” (1843) более четко сформулировал методы исследования причинно-следственных связей — метод единственного сходства, метод различия, соединенный метод сходства и различия, метод сопутствующих изменений, метод остатков, и с помощью доходчивых примеров продемонстрировал их познавательную значимость. Галилей обосновал гипотетико-дедуктивный метод как способ научного исследования, предполагающий выдвижение гипотез о причинах изучаемых предметов или явлений, а затем выведение посредством дедукции следствий из гипотез. На этом основании Декарт акцентировал значимость логической дедукции как основного метода научного познания. Выступая против схоластической интерпретации логики Аристотеля, он сформулировал четыре правила, которых нужно придерживаться при любом научном исследовании: 1) принимать очевидное за истинное; 2) делить целое на части; 3) начинать изучение с простейшего и мельчайшего; 4) ничего не упускать при изучении. Данные правила являются, скорее, методическими рекомендациями философского характера, основанными на механистическом понимании действительности и рационалистической теории познания. Декарт был одним из первых создателей формального языка математики (буквенной алгебры), который Лейбниц перенес в логике. А. Арно (1612—1694) и П. Николь (1625—1695), исходя из дедуктивного метода, обоснованного Декартом, и новых методологических требований относительно доказательства, сформулированных Паскалем, написали книгу “Логика, или искусство мыслить” (известную под названием “Логика Пор-Рояля”, 1662), в которой изложили не схоластический вариант аристотелевской

Л., а Л. как науку “правильно прилагать разум к познанию вещей”. Идейный переворот в области Л. осуществил Лейбниц, выступив с программой ее математизации с помощью универсального логического языка. Свой подход он назвал “всеобщей характеристикой”, “комбинаторным искусством”. Сводился он к решению трех основных задач: 1) логическому анализу всех известных понятий и редуцированию их к сочетанию простых, далее неразложимых понятий (созданию “всеобщей характеристики”); 2) созданию универсального языка символов, знаки которого должны заключать максимум смысла и выражать идеи наиболее естественным образом. Простые элементы логических рассуждений должны обозначаться буквами, сложные элементы — формулами, суждения — уравнениями; 3) разработке логического исчисления, включающего четко сформулированные правила оперирования символами, т. е. процедуры образования из букв формул, из формул уравнений. Применяя к Л. математические методы, он попытался построить данную науку в виде исчисления. Ему удалось разработать несколько вариантов арифметизации “общей Л.”, частными случаями которой он рассматривал теорию силлогизмов Аристотеля и дедуктивную систему Евклида. Но реализовать проект преобразования Л. Лейбницу не удалось в связи с тем, что в математике не были разработаны адекватные средства для формализации Л. Тем не менее, его исследования стали началом разработки принципов построения дедуктивных теорий и изучения логических свойств отношений между высказываниями, что значительно расширило учение о средствах дедуктивного вывода. Лейбниц сформулировал закон достаточного основания, расширив тем самым методологический базис двузначной аристотелевской Л., основными постулатами которой являются законы тождества, исключения противоречия и исключения третьего. Кант, признавая тот факт, что традиционная формальная Л. (определение “формальная” введено им для акцентуации особенности данной Л. в подходе к изучаемым явлениям) со времен Аристотеля не сделала ни одного шага назад, но и не сделала ни одного шага вперед, сделал вывод: она учит лишь неизменным правилам рассудка и не имеет никакого отношения к тому, каким образом открываются новые истины, каковы механизмы расширения знания. Основная задача Л., согласно Канту, указать условия, при которых мышление может избежать противоречия самому себе. На этом основании он разработывает трансцендентальную Л., предметом которой являются априорные, доопытные формы сознания. Кант признает четыре основных формально-логических закона, но специфицирует их действие в соответствии со своей сис-

темой. Законы тождества и противоречия он считает самыми важными принципами рассуждающего мышления на ступени возможного (проблематического) знания, закон достаточного основания является направляющим на ступени действительного (ассерторического) знания, закон исключенного третьего — на ступени необходимого (аподиктического) знания. Из дедуктивной силлогистической системы Аристотеля Кант признавал только первую фигуру как обладающую самыми мощными доказательными возможностями (см. Кант). Вплоть до 19 в. Л. сохраняла все положения аристотелевской логической доктрины. В 19 в. начался процесс “эмансипации Л. от Аристотеля” (Васильев), главными этапами которого стали создание диалектической (метафизической) Л. Гегелем; открытие Миллем законов научной индукции и его критика теории силлогизмов; создание символической (математической) Л. в работах Дж. Буля (1815—1864), У. С. Девонса (1835—1882), Э. Шрёдера (1841—1902), П. С. Порецкого (1846—1907) и развитие символической Л. в связи с решением проблемы обоснования математики по четырем направлениям: логицизм (программа Фреге, формализм Гильберта, интуиционизм Л. Э. Я. Брауэра, эффе́ктивизм или полуинтуиционизм). Гегель, характеризуя Л. Аристотеля, утверждал, что она составляет основу формальной Л. и ее разработкой занимались преимущественно средневековые схоластики, ничего не прибавившие к ее содержанию, лишь развившие ее в частности. Не осознавая осуществляемый в Л. поиск адекватных методов исследования мышления, он писал, что “это лейбницево применение исчислений комбинаций к умозаключению и сочетанию других понятий не отличалось от пресловутого луллиевого искусства ничем другим; кроме большей методичности с арифметической точки зрения, вообще же не уступало ему в бессмысленности”. Критически воспринимая кантовский формализм и систему формальной Л. в целом, Гегель предложил новый тип Л. — диалектическую Л., за что его назвали Великим реформатором Л. Значимость формальной Л. Гегель ограничивал лишь низшей ступенью мыслительной деятельности. Если Кант зафиксировал неизменность системы Л., то Гегель, не осознавая того, показал, что Л. не есть собрание технически полезных советов, нечто раз и навсегда данное, что, как и все науки, она находится в состоянии непрерывного развития (см. Гегель). Радикальное реформирование методов Л. началось с реализации программы Дж. Буля. Буль в качестве методологической основы своих фундаментальных исследований “Математический анализ логики” (1847) и “Исследование законов мышления” (1854) положил аналогию между алгеброй (как разделом математики, исследующим арифме-

тические операции сложения, умножения, вычитания и деления не только над числами, но и над многочленами, векторами, матрицами, операторами и др. математическими объектами) и Л. Сфера действий алгебраических операций была расширена за счет применимости их к логическим объектам, что позволило представить Л. как алгебру классов, связанных операторами “и” (логическое умножение), “или” (логическое сложение), “не” (логическое дополнение). Исторически первым разделом символической (математической) Л. стала алгебра Л. Буля (булева алгебра). Главной задачей создаваемой им алгебры Л. Буль считал вычисление истинности или ложности, что стало первым приближением к реализации проекта Лейбница. Девонс в построенной им системе “чистой Л.” стремился избежать излишней математизации, характерной для алгебры Л. Буля. Его система базируется на законах тождества, исключения противоречия и исключения третьего и принципе замещения, т. е. логически эквивалентной замене. Шрёдер систематизировал и развил результаты Буля, ввел в научный лексикон понятие “логическое исчисление”, “нормальная форма для логических выражений”. Собственное логическое исчисление он построил не на основе отношения равенства, а на основе отношения включения класса в класс. Проанализировав и обобщив концептуальные результаты Буля, Девонса и Шрёдера, Порецкий разработал теорию логических равенств с ее главным разделом о порядке выведения следствий из заданной системы посылок (причин) и нахождении посылок, из которых некоторое равенство может быть получено в качестве следствия. Окончательно булева алгебра оформилась в самостоятельную научную теорию в 1910—1920-х. Математизация Л. успешно продемонстрировала, что все содержание традиционной формальной Л. можно изложить четко и прозрачно в терминах символической Л. “Сегодня, — отмечал Лукасевич, — благодаря математической Л. мы знаем, что фундаментальной логической системой является не убогий фрагмент Л. имен, называемой силлогистикой Аристотеля, но несравненно более важная, чем силлогистика, Л. высказываний”. Термин “символическая Л.” впервые применил для обозначения нового этапа в развитии Л. английский логик Дж. Венн (1834—1923), создатель метода эллипсоидальных диаграмм математической Л., с помощью которых выражаются отношения между классами (объектами) имен. Другие исследователи называют современный этап в развитии Л. алгеброй Л. (Буль), математической Л. (С. Клини), теоретической Л. (Гильберт, В. Аккер-

ман), формальной Л. (А. Чёрч). Чем более абстрактно и формально строится теория, тем более очевидна в ней роль Л. в обосновании строгости рассуждений. Наличие данной зависимости явилось исходной точкой разработки программы логицизма, в рамках которой предполагалось обосновать приоритет Л. как гарантированного средства выведения новых истин в математике. Согласно логицистской концепции Л. имеет приоритет перед математикой и вся математика может быть выведена из Л. Фреге в первой своей логицистской работе по математической Л. “Исчисление понятий” (“Шрифт понятий”, 1879) предпринял попытку редуцировать математику к Л. Задача Фреге сводилась к: 1) определению исходных понятий математики исключительно в терминах Л.; 2) доказательству принципов математики лишь на основании принципов Л. и с помощью только логических доказательств. Для этого он построил первую аксиоматическую систему исчисления высказываний, основанную на двух логических операциях — импликации (“если... то...”) и отрицании (“неверно, что”). В этой же работе Фреге ввел современные символы для кванторов (логических операторов, выражающих утверждение двух типов: 1) общности, или универсальности; 2) существования, или частности), необходимых для выявления отношений между предметной областью и предикатами, определенными для нее. С работы Фреге “Исчисление понятий” и начинается современная Л. Именно его усилиями был создан тот универсальный язык Л., о котором рассуждал Лейбниц в своей программе “универсальной характеристики” и который в алгебре Буля достиг состояния логического исчисления. Фреге разработал метод формализации дедуктивных систем; формализовал экстенциональную (“объемную”) Л., заменив высказывания с помощью радикальной абстракции их истинными значениями; провел демаркационную линию между синтаксисом и семантикой формализованного языка (“исчисления понятий”, или “формульного языка чистого мышления”); эскизно намечил разделение объектного языка и метаязыка формализованной теории. В работе “О смысле и значении” (“Смысл и денотат”) (1892) Фреге инициировал логико-семантические исследования, обозначив круг проблем теории именования, связанный с логическим анализом понятий “имя”, “значение” (“денотат”), “смысл”, “имя собственное” (имя предмета); “функция”, “имена функций”; “отношение” и др. Фреге ввел различие между предметами и функциями, на основании чего, вместо принятого до него деления имен на единичные и общие, предложил разделить все

имена на два класса: 1) имена собственные (имена предметов); 2) имена функций, или функциональные имена (имена свойств или отношений, т. е. предикаты). Понятие Фреге интерпретировал как одноместный предикат (высказывательную форму выражения свойств или отношений предметов в формализованных языках типа “X есть P”). Он сформулировал важнейшие принципы теории именования: 1) принцип взаимозаменяемости, означающий возможность замещения знаковых выражений, которые имеют одинаковые денотаты (например, имена “Утренняя звезда” и “Вечерняя звезда” оказываются взаимозаменяемыми при обозначении планеты Венера). Принцип взаимозаменяемости Фреге носит экстенциональный характер, так как тождество имен основано на одинаковых денотатах; 2) принцип однозначности, выражающий требование, согласно которому каждое имя обозначает только один предмет; 3) принцип предметности, отражающий тот факт, что сложное имя выражает связи между предметами, а не между именами, составляющими сложное имя. “Экстенциональные семантические системы Тарского и новейшие интенциональные системы Крипке — Монтегу, — по свидетельству А. Мадараса, — берут начало в идеях Фреге”. Карнап в созданной им семантике заменил двухэлементную семантическую пару “денотат — смысл” на соответствующую ее компонентам пару “экстенционал — интенционал”, что эксплицируется как “объем — содержание”. Экстенционалом индивидуального выражения является то, что оно обозначает, интенционалом — индивидуальный концепт (например: “Москва”, “Платон” и т. д.); экстенционалом предикатного выражения — множество, интенционалом — свойство или отношение (например: “быть философом”); экстенционалом высказывания — его истинностное значение, интенционалом — выражаемое суждение (например: “21-е столетие пройдет под знаком этики”). Разработанный в дальнейшем фундаментальный двухтомный труд “Основные законы арифметики” (1893—1903), где в развернутом виде представлена концепция логицизма, был уже в печати, когда Фреге получил письмо от Рассела, в котором он сообщил об открытии им парадокса в теории множеств (см. Парадокс). Фреге сразу методологически оценил открытие Рассела: в фундаменте математики, которая является образцом строгости и точности, лежит противоречие, и сделал практические выводы: его работа в значительной мере потеряла смысл. В работе “Принципы математики” (1903) Рассел продолжил обоснование логицистской идеи о сведении математики к Л., считая, что это обосновывается всей историей науки и философии. Наиболее законченное выражение логицистской программы было представлено в трех-

томном фундаментальном труде Рассела и Уайтхеда “Principia Mathematica” (1910—1913), где изложена программа сведения математики к Л. и предоставлено мощное эмпирическое подтверждение возможности формализовать математические системы, в частности арифметику, во всей их полноте. Для избежания парадоксов в процессе реализации логицистской программы Рассел и Уайтхед разработали теорию типов, согласно которой логический тип множества всегда должен быть выше типа его элементов, т. е. множество не должно содержать элементов, определяемых в терминах самого множества. Появление в 19 в. неевклидовых геометрий, дальнейшее развитие математического анализа, появление теории множеств привело к возникновению, а затем и обострению проблемы построения непротиворечивых систем знаний в связи с обнаружением парадоксов. Аксиоматическое построение арифметики было связано с общим процессом критического пересмотра логических основ математики (работы Н. И. Лобачевского, Г. Грасмана, Дж. Пеано), что косвенно повлияло на развитие идеи аксиоматического построения Л. Со времен Евклида (3 в. до н. э.) считалось, что для обоснования любой теории достаточно выделения в ней небольшого числа аксиом (постулатов) как очевидных первичных начал, не нуждающихся в доказательстве, и дедуктивным выведении всех остальных положений теории из данных аксиом. В середине 19 в. интерпретация аксиом как самоочевидных положений начала подвергаться критике, так как неочевидной стала казаться сама очевидность (аксиом), имеющая субъективный характер: то, что кажется очевидным для одного человека, для другого очевидным не является. Гильберт разработал программу обоснования математики с помощью аксиоматического метода, цель которой сводилась к решению двух задач: 1) предоставить классическую математику в виде формализованной аксиоматической системы; 2) доказать непротиворечивость исчисления ее высказываний. Благодаря программе Гильберта в течение первых трех десятилетий 20 в. приоритетными в Л. были не семантические, а синтаксические исследования. Их итогом стала работа Гильберта и Аккермана “Основы теоретической логики” (1928), в которой изложены два важнейших положения: 1) строгая формализация теории предполагает полную абстракцию от смысла; 2) изучение формально-логических свойств системы требует разработки метатеории, или теории доказательства, в рамках которой дедуктивным выводом называется такая последовательность высказываний, где каждый элемент является либо доказанным высказыванием, либо аксиомой, либо логически следует из предыду-

берту, одно из двух противоположных высказываний ложно, а другое истинно (так как оба истинными они быть не могут), т. е. доказуемость A (истины) и $\neg A$ (лжи) в одной системе аксиом “осудила бы все исчисление на бессмысленность”. Но непротиворечивость достаточно богатой теории не может быть установлена средствами, которые могут быть формализованы в самой этой теории, что было доказано Гёделем. Обоснование математики и поиск выхода из кризиса, в котором она оказалась в связи с обнаружением противоречий в теории множеств (парадоксов теории множеств), осуществлялись не только в рамках программ логицизма (сведения математики к Л.) и формализма (обоснование математики с помощью формально-аксиоматических построений). Трансформация физической картины мира, произведенная релятивистской теорией, чрезмерно усложнившийся математический аппарат вполне закономерно привели к радикальному пересмотру многих фундаментальных философско-методологических основ научного познания. В конце 19 — начале 20 в. началось критическое переосмысление классической Л., детерминанты мышления которой (законы исключения противоречия и исключения третьего, принцип удаления двойного отрицания и др.) не согласовывались с новыми научными реалиями (бесконечность, относительность, нечеткость и т. д.). В 1907—1908 Брауэр выступал с критическими замечаниями относительно классической системы формальной Л. и сомнениями относительно ее возможностей. В частности, он высказал идею о неприменимости закона исключенного третьего в рассуждениях о бесконечных множествах. Точная математическая мысль и строгие математические рассуждения основываются только на рациональной интуиции, включающей процесс умственного построения всех математических объектов, отказ от использования абстракции актуальной бесконечности и способность отчетливо различать и отождествлять конструируемые объекты. Программа интуиционизма была несовместима с аристотелевской формой Л. Для ее реализации необходимой стала Л. без закона исключенного третьего и принципа устранения двойного отрицания, т. е. интуиционистская Л., которая была разработана А. Гейтингом (1888—1980) в 1930 (см. Интуиционизм). В Л. начинается процесс создания совершенно иных логических теорий, которые не являются новым изложением классических систем, в частности Л. Аристотеля. “Возможна иная Л. и другие логические операции”, — писал Васильев в статье “Воображаемая (неаристотелева) логика” (1912), в которой обосновал возможность построения логических систем без законов исключения третьего и исключения противоре-

чия. В 1910—1920 начался этап в развитии Л. по пути расширения ее двузначной классической системы логических оценок (истина и ложь), не позволяющей исследовать многие фрагменты мышления (рассуждения с модальностями, парадоксальные ситуации, в том числе парадоксы импликации, и т. д.). Начали создаваться новые неклассические (недвузначные, или многозначные) разделы символической Л.: трехзначные, четырехзначные, n -значные логические системы, в зависимости от целей и задач, стоящих перед разрабатываемыми логическими системами. Первые системы многозначной Л. построили независимо друг от друга Лукасевич и Э. Пост. Трехзначная и четырехзначная Л. высказываний Лукасевича, например, строилась с целью создания модальной Л. (так как модальную Л. невозможно построить с помощью средств двузначной Л.). Еще античные мыслители (например, Аристотель, рассуждая о завтрашнем морском сражении), средневековые схоласты фиксировали характеристику суждения по “силе” высказываемого в нем утверждения (возможность, случайность, необходимость и др.), т. е. модальность, отмечали, что в практике мышления встречаются высказывания, истинностные значения которых не могут быть определены однозначно как истинные или как ложные, т. е. количество значений высказывания может быть больше двух. Первая попытка построения модальной Л. была предпринята Аристотелем (“Аналитики”, “Топика”, “Об истолковании”), сформулировавшим ряд ее важных определений и принципов, но не сумевшим разрешить данную проблему в рамках двузначного формализма. Развитие символической Л. явилось мощным стимулом для построения логических систем, средствами которых можно формализовать рассуждения с модальностями и их отрицаниями. Исследования в области модальной Л. датированы пионерскими работами К. И. Льюиса, Лукасевича, совместной работой Льюиса и К. Г. Лангфорда (1932), алгебраической интерпретацией модальной Л. Тарского и Дж. Мак-Кинси (1948). Позже были построены трехзначное исчисление Д. А. Бочвара (1938) с выделением осмысленных высказываний (истинных и ложных) и бессмысленных — с целью разрешения парадоксов классической символической Л., в частности элиминации парадокса Рассела; трехзначная система Рейхенбаха (1946) — для построения Л. квантовой механики и др. В 1930-х в Л. активно разрабатывалась металогическая проблематика, включающая вопросы синтактики (способов построения логических исчислений и формальных систем) и семантики (способов интерпретации логических исчислений и формальных систем), которые вполне закономерно были поставлены разработан-

ной к этому времени экстенциональной Л. и для решения которых было вполне достаточно ее средств. Проблемы прагматики, связанные с исследованием логических взаимосвязей между смыслом языковых символов и пользователем языка, невозможно разрешить в рамках экстенциональной Л. Для этого требуются средства интенциональной Л. (см. Интенциональность, Металогика). При построении любого (классического или неклассического) логического исчисления неизбежно возникает вопрос об адекватности формализации. Адекватность формализации редуцируется к двум основным принципам: 1) семантической непротиворечивости (логической корректности) исчисления; 2) полноте исчисления. Вопрос о полноте логических исчислений исследовал Гёдель в работе “Полнота аксиом логического функционального исчисления” (1930). В работе “О формальной неразрешимости предложенных Principia Mathematica и родственных систем” (1931) он строго доказал, что семантическое понятие логического следования для второпорядкового языка логики предикатов принципиально не может быть формализовано в исчислении. Данный результат интерпретируется как теорема о неполноте формализованной арифметики, что является следствием неполноты логических средств, применяемых в исчислении (например: “Для всякого свойства P из того, что O обладает свойством P , и из того, что если x обладает свойством P , то $x+1$ тоже обладает свойством P , следует, что всякий x обладает свойством P ”, где P — предикатная переменная и квантификация (процедура приписывания квантора “все” или “некоторые”) производится по предикатным переменным, пробегающим по всем свойствам, а не только по тем, которые выразимы в первопорядковом языке). После работ Гёделя стало очевидным, что к Л. нельзя целиком свести даже элементарные разделы математики, т. е. логицистская программа не может быть реализована. Смысл теоремы Гёделя о непротиворечивости, которая является следствием первой теоремы, заключается в невозможности ни доказать, ни опровергнуть непротиворечивость любой достаточно мощной математической системы средствами самой этой системы, что явилось обоснованием неосуществимости формалистского проекта Гильберта. Работы Гёделя радикально изменили предмет Л. как науки. Теоремы Гёделя выходят за рамки собственно логической проблематики, так как стали методологическими постулатами в области математики, философии, психологии, лингвистики, всех тех сфер знания, которые прямо или косвенно связаны с проблемой обоснования строгости мышления. Философское значение теорем Гёделя

определяется доказательством невозможности полной формализации мышления и знаний. Они продемонстрировали также известную ограниченность аксиоматического метода, применяемого не только в Л. и математике, но и в физике (в частности, для построения таких ее разделов, как механика, термодинамика и электродинамика), математической лингвистике и др. Тарский в работе "Понятие истины в формализованных языках" (1933) проанализировал логико-семантические возможности формальных методов исследования, выделив уровни метаязыка и объектного языка, и впервые формально-правильно и материально-адекватно определил понятие истины для формализованных языков (задал способ определения множества истинных выражений формализованных языков). Он обосновал тезис о невозможности исчерпывающе отобразить семантические понятия посредством понятий синтаксических, что свидетельствовало о несостоятельности неопозитивистской программы редуцирования логического языка науки к синтаксису. Логическая семантика, принципиально несводимая к синтаксису, получила право на автономное существование. Логико-синтаксические результаты Гёделя и логико-семантические результаты Тарского сделали очевидными ограниченные возможности замены содержательного рассуждения формальным выводом. Дедуктивные возможности формализации и выразительные возможности построенных формализмов зависят от формализуемого фрагмента естественного языка. А. Чёрч (р. 1903) в 1936 сформулировал тезис (известен как "тезис Чёрча"), согласно которому всякая функция, считающаяся вычислимой в интуитивном смысле, является рекурсивной функцией, т. е. интуитивному понятию вычислимой функции можно придать точный алгоритмический смысл (задать алгоритм вычисления), но нельзя доказать строго логически. Эквивалентный тезис сформулировал в том же году А. М. Тьюринг (1912—1954): всякая вычислимая в интуитивном смысле функция является вычислимой на машине Тьюринга. Наряду с методологическими проблемами символической Л. осуществлялся поиск новых способов моделирования содержательных рассуждений. Аксиоматическая формализация логических выводов, осуществленная Фреге, Расселом и Гильбертом, не соответствовала тем способам рассуждений, которые в действительности применяются при доказательствах, в том числе и математических. В 1927 Лукасевич сформулировал задачу формализовать отношение логического следования, максимально приближенное к естественным рассуждениям. Классическая систе-

ма исчисления высказываний (система натурального (естественного) вывода), не содержащая аксиом и основанная только на правилах вывода, была построена независимо друг от друга в 1934 А. Яськовским и Г. Генценом. Система натурального вывода строится только на правилах введения и удаления логических констант (конъюнкции, дизъюнкции, импликации, отрицания, кванторов общности и существования и др.) и не нуждается в аксиомах. С точки зрения развития логической семантики, новейшую историю символической Л. можно разделить на два периода: 1) исследования экстенциональной семантики, которые начал Гёдель и закончил Тарский в 1935; 2) исследования интенциональной семантики, начавшиеся с разработок С. Крипке. Разработка строгой экстенциональной семантики не могла не предшествовать возникновению строгой интенциональной логической системы. Законы экстенциональной Л. (оперирующей понятиями "истинностное значение" на уровне Л. высказываний и "объём" (или "класс", или "множество") на уровне Л. классов, или предикатов) можно охарактеризовать как действительные в каждой соответствующей теоретико-множественной структуре. При наличии экстенционального языка такую структуру можно рассматривать как модель логически возможного состояния "мира". Идеи экстенциональной Л. Фреге — Тарского были основополагающими вплоть до появления в 1960 модальной семантики Крипке — первого интенционального расширения теоретико-множественной семантики Тарского. Модальная Л. Крипке представляет собой упорядоченный класс экстенциональных структур, моделирующих "возможные миры". Развитие интенциональных семантик приближает Л. к реальному содержательному мышлению, а значит, к человеческой деятельности в целом. Разработав языки высокой степени обобщенности, Л. вернулась к материалу естественных языков с их нерегулярным разнообразием, так как появилась необходимость в расширении сферы формализуемых данных. Обращение к естественным языкам потребовало пересмотра многих тезисов классической Л., включая проблему истинности. Семантика модальной Л. может быть только интенциональной, так как экстенционалы высказываний, т. е. их истинностные значения, определяются в ней не только для одной (реальной) ситуации, но и на множестве других ситуаций. Но в ней ограничено число интенциональных операторов, т. е. модальную Л. можно использовать для моделирования только некоторых видов интенциональностей (необходимость и возможность). Неадекватность классического толкования понятия логического следования эксплицируется экстенциональной трактовкой выводимости, которая

очевидно противоречит реальной практике рассуждений и не согласуется с многими формальными матрицами исторической традиции (интенционально — содержательно — понимаемых условных связей, контрафактических высказываний, интерпретаций интенциональных контекстов и т. п.). Реакцией на данное несоответствие между формально-логическими структурами вывода и выражаемой им содержательной связью стала разработка теории релевантного (буквально "уместного") следования, являющегося адекватной, т. е. интенциональной, интерпретацией понятия логического следования в рамках релевантной Л. Системы релевантной импликации используются для решения ряда методологических проблем, связанных с преодолением трудностей в логических моделях дедуктивного объяснения, уточнением понятия номологического высказывания, нетривиальность которых (т. е. отсутствие характеристики "быть логической тавтологией", так как ее наличие не позволяет отличить общие высказывания, выражающие законы, от истинных общих высказываний, не выражающих законов) определяется наличием смысловой связи между антецедентом и консеквентом импликации и т. д. Современная формальная Л. состоит из большого числа логических теорий, систем, направлений в исследованиях, предметно-функциональный статус которых определяется спецификой фрагментов содержательного мышления. Структура современной Л. включает: 1) базисную Л., в которую входят классическая Л. и неклассическая Л.; 2) металогика Л. свойственна экстенсивная (за счет появления новых разделов и направлений), поиска новых приложений логических исчислений и т. д.) и интенсивная (за счет детальной, иногда технически трудной, систематизации, всевозможных интерпретаций и т. д.) тенденции развития. Это затрудняет ее более точное структурирование. Фундаментальную основу современной Л. (классической и неклассической) составляют: 1) Л. высказываний; 2) Л. предикатов, строящаяся на основе исчисления высказываний и расширяющаяся путем добавления к системе кванторов и индивидуальных переменных; 3) модальная Л., строящаяся на основе Л. высказываний и Л. предикатов и расширенная путем присоединения к системе модальностей (модальных операторов) Л. высказываний и Л. предикатов составляют алгебру современной классической Л. Алгебра Л. в ее современной интерпретации занимается исследованием: 1) операций с высказываниями, т. е. предложениями, характеризуемыми только одним свойством — истинностным значением (истина или ложь); 2) высказываний-функций, которые могут принимать значение "истина" или "ложь" в зависимости от значения переменной, входящей в высказывание-функцию (напри-

мер: “X — столица европейского государства”). Модальная Л. может быть только неклассической, так как является многозначной системой (по меньшей мере, трехзначной). Л. высказываний представляет собой логическую систему (исчисление), средствами которой осуществляется формализация рассуждений, основанных на истинностных отношениях между высказываниями, которые рассматриваются в отвлечении от их субъектно-предикатной структуры (вне их конкретного содержания). В ней определяются: 1) основные логические операции над высказываниями: конъюнкция (грамматический аналог — союз “и”), дизъюнкция (“или”), импликация (“если, то”), эквиваленция (“если и только если”), отрицание (“неверно, что”); 2) понятие правильно построенной формулы; 3) понятие логического вывода. Л. предикатов представляет собой дальнейшее расширение алгебры Л. Она включает в себя всю Л. высказываний и вводит новое логическое понятие — предикат (признак). Л. предикатов, как и традиционная формальная Л., структурирует простое высказывание на субъект и предикат. Отношение между субъектом и предикатом может быть представлено в виде высказывательной формы “X есть P”, в которой предикат становится функцией субъекта и выражает свойства субъекта. Например, предикат “быть основоположником Л.” можно поставить в соответствие множеству из одного элемента: Аристотель, при котором высказывание будет истинным, при других подстановках (Фреге, Рассел и др.) высказывание будет ложным. Данный предикат, являясь функцией от одной переменной P (x), называется одноместным. Двухместным предикатом является функция двух переменных P (x, y). Например: “Аристотель был современником Демосфена”, “7>5”. Различают также n-местные предикаты. В Л. предикатов дается определение логических операций над предикатами (конъюнкция предикатов, дизъюнкция предикатов, отрицания предиката, импликации предиката, кванторные операции); вводится понятие формулы Л. предикатов, задается алгоритм определения значения формулы, выявления общезначимости и выполнимости формул. Отдельные разделы современной Л. используются для анализа различных философских проблем. Недостаток средств для адекватного формальнологического выражения той или иной проблемы приводит к разработке новых логических исчислений. Например, появление и дальнейшее развитие временной (темпоральной) Л. было инициировано необходимостью анализа историко-философских текстов. А.Н. Прайор построил первую временную Л. для анализа “главного аргумента” Диодора Кроноса, выдвинувшего аргументы против возможности отображения в по-

нятийном мышлении движения, любого изменения, в частности, против толкования изменения как трансформации возможного в действительное. Исследования логических структур прескриптивных (предписывающих, нормативных) рассуждений в работах А. Хааса, К. И. Льюиса, Р. Тэйлора, Айера, Г. Кастенды, А. Ивина и др. привели к созданию деонтической Л. Металогические исследования в современной Л. выдвинулись на прагматический уровень. Прагматические исследования не имели никакого строго технического воплощения вплоть до 1959, когда Р. Монтегю и др. начал реализацию проекта по изучению проблемы истины не только при определенной интерпретации (уровень семантического исследования), но и в определенной ситуации использования (уровень прагматики). В связи с развитием информатики, программирования и исследованиями в области искусственного интеллекта особую значимость обрели новые аспекты Л., определяемые ее прикладным значением. Развитие компьютерных технологий потребовало соответствующего логического обеспечения: углубленного логического анализа естественных языков, разработки специальных языков для баз данных и для представления знаний. На базе единства современной Л., Л. диалектической и естественных наук осуществляется разработка конструктивных логических моделей функций теории, которая возможна лишь на основании содержательных экспликаций данных функций.

С. В. Воробьева

“ЛОГИКА ПЕР-НОЭЛЯ” (“логика Деда Мороза”) — понятие, введенное Бодрийяром (“Система вещей”, 1968) для обозначения суггестивного приема, фундаментального феномена рекламы в контексте характеризующей современную культуру симуляции. Согласно Бодрийяру, в условиях всеобщей симуляции (см. Симуляция) отсутствие тех или иных реалий, выступающих для человека в качестве ценности, замещается символизирующей (“кодирующей”) их вещью (ср. с идеей Э. Дихтера о “вещи” как средстве разрешения любых — социологически или психологически артикулированных — конфликтов). По мнению Бодрийяра, сложившаяся ситуация (в режиме автокатализа) усугубляет сама себя: “в... вещах обозначается идея отношения, она в них “потребляется”, а тем самым и отменяется как реально переживаемое отношение” (классическим примером Бодрийяр считает меблировку семейной квартиры в условиях, когда формально наличная семья на уровне подлинности отношения уже не является таковой: посредством вещей псевдо-супруги “потребляют” супружеские отношения, тем самым вынося таковым окончательный приговор). В этом контексте реклама, будучи эксплицитно аноном ве-

щи, имплицитно анонсирует определенный тип социальных отношений (желаемых или предпочтительных — в диапазоне от защищенности до престижа). Именно эти отношения (соответствующие им состояния) и выступают, по Бодрийяру, подлинным предметом желания у потребителя товара. И наряду с навязанными со стороны официальных аксиологических шкал в ряду этих желаний могут иметь место и преформированные социальной мифологией исконно присущие человеку желания, в том числе — желание чьей-то заботы в свой адрес, причем чем более значим (социально силен) субъект этой заботы, тем более желанной она оказывается. Апеллируя именно к этим вожделениям, реклама фактически дает возможность увидеть, “что именно мы потребляем через вещи” (Бодрийяр). Не делая эти вожделения до конца эксплицитными, реклама, тем не менее, как бы легитимирует их, словно говоря “не бойтесь желать!” (Бодрийяр). Подобным образом ориентированная реклама оказывается — при всей своей массовости и массовости — предельно интимизированной по механизму восприятия (ср. у Рисмена: “наибольшим спросом пользуется ныне не сырые и не машины, а личности”). В этих условиях реальным товаром становится именно возможность удовлетворения указанных вожделений, а отнюдь не анонсируемое рекламой непосредственное удовлетворение потребностей с помощью рекламируемой вещи. В этом отношении реклама — “это мир... чистой коннотации” (Бодрийяр), в силу чего сама реклама как предметный или процессуальный феномен, вызывающий эти коннотации, может, по мнению Бодрийяра, сама “становиться предметом потребления”. Таким образом, логика рекламы — это, по определению Бодрийяра, “Л. П.-Н.”, ибо “это не логика тезиса и доказательства, но логика легенды и вовлеченности в нее. Мы в нее не верим, и однако она нам дорога”. (Типичным примером может служить рекламный слоган “Tefal — ты всегда думаешь о нас”.) Бодрийяр выделяет, по меньшей мере, две ситуации, где действует аналогичный суггестивный механизм. Первая — это ситуация детской веры в рождественские подарки Деда Мороза, которая, соответственно, и дала название “Л. П.-Н.”. По Бодрийяру, вера ребенка в Пер-Ноэля — “это рационализирующая выдумка, позволяющая ребенку во втором детстве сохранить волшебную связь с родительскими (а именно материнскими) дарами, которая была у него в первом детстве. Эта волшебная связь, фактически уже оставшаяся в прошлом, интериоризируется в веровании, которое служит ее идеальным продолжением. В этом вымысле нет ничего надуманного, он основан

на обоюдном интересе обеих сторон поддерживать подобные отношения. Дед Мороз здесь не важен, и ребенок верит в него именно потому, что по сути он уже не важен. Через посредство этой фигуры, этой выдумки, этого алibi... он усваивает игру в чудесную родительскую заботу и старание родителей способствовать сказке. Подарки Деда Мороза лишь скрепляют собой это соглашение". Вторая, приводимая Бодрийяром ситуация, где работает аналогичный тип суггестивности, — исцеление психосоматических больных после приема так называемого "плацебо", т. е. биологически нейтрального вещества. Эффект достигается в данном случае благодаря совпадению ожиданий больного и предлагаемого (обеспеченного) ему комплекса "вера в медицину + присутствие врача" (Бодрийяр), что, по Бодрийяру, фактически символизирует и замещает для человека с психической травмой фигуры Отца и Матери. Однако в условиях всеобщей симуляции "Л. П.-Н." становится тотально довлеющим типом рациональности массового сознания, культивирующим универсальный инфантилизм и патерналистские установки. Именно в силу этого обстоятельства Бодрийяр формулирует свой тезис оценки всевозрастающего распространения сферы действия "Л. П.-Н." посредством образа "личность в беде".

М. А. Можейко, В. А. Можейко

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ — направление аналитической философии, ставившее целью осуществление программы неопозитивизма; до сих пор составляет особый раздел формально-логических исследований. Представители данного течения — Шлик, Карнап, Нейрат и др. — полагают, что единственным предметом философии должен служить логический анализ языка науки. Вместе с тем, согласно идеям Л. П., общетеоретические термины и предложения, не принадлежащие языковому каркасу используемой логики, не являются математическими или эмпирически верифицируемыми, и должны быть полностью элиминированы из научной системы. Общее наименование данного направления аналитической философии — "Л. П." — обусловлено, таким образом, двумя факторами: во-первых, тем, что (как и в миллеском позитивизме) в рамках Л. П. утверждается необходимость построения некой "позитивной" философии, во-вторых, тем, что, согласно Л. П., последняя должна выстраиваться на базе классического исчисления математической логики. Философия таким образом, как и любая другая научная теория, должна включать только логико-математические и эмпирические термины. По убеждению представителей Л. П., точно так же

все понятия физики сводимы к сумме математических и эмпирических понятий. Согласно их версии, в научных построениях элиминация теоретических терминов (в частности терминов физики) оказывается возможной благодаря тому, что постулаты любой естественно-научной теории эквивалентны соответствующему "предложению Рамсея", в котором теоретические термины не встречаются вовсе. Если взять n теоретических терминов T_1, T_2, \dots, T_n , связанных с наблюдаемыми терминами по правилам соответствия теории, и m терминов наблюдения, т. е. таких, референты которых обнаруживаются непосредственно — O_1, O_2, \dots, O_m , то полное утверждение теории будет представлять собой объединенное множество, состоящее из T - и O -терминов: $(T_1, T_2, \dots, T_n; O_1, O_2, \dots, O_m)$. Данную формулу можно заменить на другую, тождественную первой по смыслу, в которой все теоретические термины замещаются соответственно переменными U_1, U_2, \dots, U_n с экзистенциальной квантификацией: существуют U_1, U_2, \dots, U_n , такие, что $(U_1, U_2, \dots, U_n; O_1, O_2, \dots, O_m)$. В таком предложении устанавливается эмпирическое значение теоретических терминов, т. е. им приписывается какой-то класс референтов. Эти референты выражаются в терминах наблюдения. Таким образом, для того, чтобы преобразовать в рамсеевское предложение сложное теоретическое выражение, в которое входят теоретические термины, термины наблюдения и постулаты соответствия для теоретических терминов, необходимо, во-первых, заменить теоретические термины, выражающие некоторые классы и отношения, на соответствующие переменные и, во-вторых, связать полученные переменные кванторами существования. На возможное возражение, что в новых формулах нельзя выразить аналитические связи, т. е. отношения, не являющиеся ни фактическими, ни логическими, Карнап отвечал, что действительно, предложение Рамсея всецело синтетично — его истинность может быть установлена только в процессе наблюдения. Однако если мир функционирует определенным образом, то T -термины должны быть поняты как удовлетворяющие теорию, построенную на U -наблюдениях. Другими словами, если мир устроен так, что существуют U_1, U_2, \dots, U_n , то теоретические объекты образуют множество T_1, T_2, \dots, T_n , которое удовлетворяет теории. Помимо логических терминов и терминов наблюдения в научной теории, как считает Карнап, можно также задавать и семантические отношения. Класс Π -истинных высказываний, т. е. высказываний, истинных на основе постулатов значения, фиксирующих семантические закономерности, образуют такие высказывания, которые логически имплицитно следуют предложением Рамсея вместе с ана-

литическими постулатами языка наблюдения и теории. Высшим достижением Л. П. является построение теории описания состояний. Впервые данный способ логической экспликации понятия возможных миров (см. *Возможные миры*) был рассмотрен Витгенштейном в "Логико-философском трактате". Окончательное оформление данная теория получила в семантике Карнапа. Поскольку представители Л. П. следовали позиции эмпиризма, а свои построения основывали на логике первого порядка, они отрицали традиционную логику и были непримиримыми критиками метафизики. Для них характерна, к примеру, такая оценка Д. Гильбертом одного из тезисов Хайдеггера: "В одном недавнем философском докладе я нашел утверждение: "Ничто есть совершеннейшее отрицание всякости сущего". Это предложение является поучительным потому, что оно, несмотря на его краткость, иллюстрирует все важнейшие нарушения основных положений, выдвинутых в моей теории доказательств". По мнению сторонников Л. П., путем логического анализа языка можно "разоблачить все псевдопредложения метафизики. Так, каждое осмысленное предложение должно быть образовано с помощью слов, имеющих денотаты (реальные референты), и не вступать в противоречие с правилами синтаксиса. Любое осмысленное слово и предложение, поэтому, удовлетворяет следующему комплексу требований. Во-первых, для каждого слова должны быть известны его эмпирические признаки. Во-вторых, должно быть установлено, из каких протокольных предложений может быть получено элементарное предложение $S(a)$, включающее слово a . В-третьих, необходимо определить условия истинности для $S(a)$. В-четвертых, должен быть известен способ верификации $S(a)$. Если следовать этим требованиям, то, например, платоновский тезис "все вещи суть идеи" не будет образован. Со временем Л. П. трансформировался в философскую логику (во многом под влиянием той критики, которая негативно оценивала возможности классической логики и считала невозможным приведение семантики и синтаксиса научных теорий в отношении изоморфизма, как это предполагалось осуществить в теории описания состояния).

А. Н. Шуман

ЛОГОМАХИЯ — методологическая стратегия философии постмодернизма, фундированная радикальным отказом от логоцентризма (см. *Логоцентризм*) и ориентирующая на десакрализирующее переосмысление феномена логоса в игровом контексте. Общая парадигмальная установка постмодернистской философии на тотальную логотомию (см. *Логотомия*) может быть функционально дифференцирована на собственно "иссечение логоса", понятие как со-

держательный процесс, и “дезаурирование логоса” — как процесс аксиологический. Последнее и реализует себя в контексте предложенной Деррида стратегии Л., основанной на игровом отношении к логосу, размывающим самые основоположения классического европейского рационализма (см. *Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм*). На смену традиционно “непротиворечивой логике философов” постмодернизм, по оценке Деррида, выдвигает принципиально игровую квази-логическую систему отсчета, в рамках которой то, что в классической традиции воспринималось в качестве “прочного и устойчивого логоса”, на самом деле носит принципиально алогичный характер, “скрывает игру” в самих своих основаниях. В смысловом горизонте концепции “заката метанарраций” (Лиотар) дискурс легитимации, задающий феномен лингвистической нормы, сменяется дискурсивным плюрализмом, открывающим возможности для конституирования релятивных и вариативных языковых стратегий (см. “Закат метанарраций”), — базовая для постмодернизма идея пародии (см. *Пастиш*), “фундирована финальной дискредитацией самого понятия “лингвистическая норма” (Джеймисон). Таким образом, программа Л. заставляет философию, в целом, переосмыслить феномены логоса (см. *Логос*), истины (см. *Истина*), рациональности (см. *Рационализм*) и языка (см. *Язык*) в игровом ключе: постмодернизм конституирует игровую стратегию дискурсивных практик (см. *Дискурс*); придает универсальный и базисный статус языковым играм, фактически постулируя их как единственную и исчерпывающую форму языкового процесса (см. *Языковые игры*); формулирует идею “игр истины” (“что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать” — у Фуко). (См. также *Логоцентризм*, *Логотомия*, *Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм*, *Неодетерминизм*.)

М. А. Можейко

ЛОГОС (греч. *logos*) — философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла, причем слово понимается в данном случае не столько в фонетическом, сколько в семантическом плане, а понятие — как выраженное вербально. В значении данного термина имеется также не столь явно выраженный, но важный оттенок рефлексивности: “отдавать себе отчет”. Исходная семантика понятия “Л.” была существенно модифицирована и обогащена в ходе развития историко-философской традиции. В данном процессе может быть выделено два этапа: собственно философский и философско-религи-

озный. Впервые в философский оборот понятие Л. было введено Гераклитом. (См. *Молния*.) Согласно его натурфилософскому учению, единство феноменологически разнородного космоса обеспечивается тем, что за видимой пестротой явлений стоит эмпирически не фиксируемая универсальная закономерность разворачивания форм бытия. Последовательность, ритм, внутренний смысл их возникновений и смены, направление и цель общего космического движения определяются именно Л. Космические катаклизмы (а гераклитовский космос динамичен и даже катастрофичен) есть лишь необходимые звенья общей гармонии: Л. всегда остается равным самому себе. Для античной натурфилософии характерна космологическая модель, в рамках которой последовательно сменяют друг друга два процесса: оформления и деструкции. Космос возникает из хаоса, чтобы, прожив свой век (понимаемый древнегреческими мыслителями как единство времени и судьбы), вновь подвергнуться дезорганизации и возврату в хаос: апейронизация у Анаксимандра, утрата предела у пифагорейцев и т. п. Доминирование этой модели порождает в древнегреческой натурфилософии принцип исономии (“не более так, чем иначе”): миры меняют друг друга, и наличный мир — лишь один из возможных. Плюралистический идеал варибельности мироустройства, тем не менее, не приходит в противоречие с идеей единства: таковое обеспечивается Л. как универсальной закономерностью космических пульсаций. Однопорядковость понятий “космос”, “мир”, “судьба”, “век” в античной натурфилософии (наличный мир как ставший космос — свершившийся век, одна из судеб мироздания) позволяет всем им противопоставить понятие Л. в различных его аспектах, что выявляет и актуализирует многие пласты его содержания. (См. *Эон*.) Разнообразие последних обнаруживается в работах античных толкователей Гераклита (от Климента Александрийского до Марка Аврелия): Л. как вечность, охватывающая сменяющие друг друга века; как рок, определяющий судьбы миров; необходимость, скрывающаяся за случайными событиями; общее, объединяющее многообразие, и — наконец — закон, сквозящий сквозь кажущуюся произвольность, некий “смысл” космического процесса, который как бы “отдает себе отчет” в том, что в нем происходит. Эта нащупанная Гераклитом универсальная космическая закономерность впоследствии по-разному именовалась в натурфилософских учениях — в зависимости от того, на каких аспектах этой закономерности фокусировалось внимание тех или иных мыслителей: Филия/Нейкос (Любовь/Раздор) у Эмпедокла, Нус (разум) у Анаксагора и т. п. Эволюция понятия “Л.” в постсократичес-

кой философии может быть прослежена по двум векторам. С одной стороны, с завершением натурфилософского этапа развития античной философии соответственно утрачивается онтологическое содержание термина “Л.” — акценты смещаются в логико-гносеологическую сферу. Платон трактует Л. как “понятие”, “суждение”, “обоснование”, “теорию” и “критерий”. Аристотель добавляет такие значения, как “слово”, “определение”, “доказательство” и “силлогизм”. Отголоски прежней онтологичности можно усмотреть лишь в единичных использованиях Платоном этого термина в значении “первичная причина” и “закон движения звезд”. Вместе с тем позднее исходная натурфилософская трактовка Л. вновь входит в фокус внимания и получает дальнейшее развитие. Так, стоиками была доведена до своего логического предела традиция истолкования Л. в качестве универсальной и необходимой основы как каждого конкретного мира-космоса, так и самого процесса последовательной их смены. Космический универсум понимается в стоицизме как воплощение Л., а в семантике последнего акцентируются творческое (“творческий огонь”) и инициирующее (“сперматический Л.”) начала, что придает содержанию понятия Л. креационную окрашенность. Однако в стоическом определении Л. как “оплодотворяющего принципа” еще отчетливо прослеживаются следы влияния как ранней (натуралистической), так и поздней (логико-гносеологической) традиций его интерпретации. В рамках неоплатонизма происходит окончательная денатурализация семантики Л. Впитав в себя аристотелевские идеи о перводвигателе мироздания, неоплатонизм вырабатывает концепцию об эманациях от всесовершенного “верховного светоча” к низшим и менее совершенным ступеням универсума. В этом контексте оформляется понимание Л. как умопостигаемого содержания эманации, пронизывающей собой и регулирующей все мироздание. Чувственный мир есть воплощение эманации Л. (“творческого принципа”): внутренний Л. превращается в “произнесенный”. Креационная семантика Л., предложенная стоиками, наполняется в неоплатонизме новым смыслом: творческий потенциал передается слову. Таким образом, поздние концепции античной философии подготовили благоприятную культурную почву для оформления христианского догмата о воплощении Бога-слова. Творение мира есть воплощение слова Божьего: “И сказал Бог: да будет свет. И стал свет... И назвал Бог свет днем, а тьму ночью... И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И стало так... И назвал Бог твердь небом...” (Быт 1, 1—7.) Соответственно

пришествие и земная жизнь Христа интерпретируются как воплощение (“вочеловечивание”) Божественного откровения (“слова жизни”). Ноуминально отождествляясь с Богом-Отцом, (“В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” — Ин, 1, 1), Л. феноменально воплощается в Боге-Сыне (“И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины” — Ин, 1, 14), выступая, таким образом, связующей субстанцией ликов Троицы. Понятие Л. органично входит в христианский Символ веры, порождая многочисленные свои толкования в теологической традиции от патристики до аджорнаментов. В силу богатства своего содержания понятие Л. прочно вошло в категориальный аппарат философии различных направлений и использовалось в разнообразных контекстах (Фихте, Гегель, Флоренский, Эрн и др.). Р. Бартом развита идея “логосферы” как вербально-дискурсивной сферы культуры, фиксирующей в языковом строе специфику ментальной и коммуникативной парадигм той или иной традиции, конституирующих в зависимости от различного статуса по отношению к власти (энкратические и акратические языки). Феномен Л. в рационалистическом своем истолковании фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности (см. **Метафизика, Логоцентризм**). Именно поэтому концепт “Л.” становится первым адресатом постмодернистской критики классического типа философствования и стиля мышления в целом. Феномен Л. в культуре постмодерна десакрализуется (см. **Логомахия**) и становится объектом решительной негации (см. **Логотомия**). Выступая с позиций нелинейного рассмотрения своего предмета (см. **Нелинейных динамик теория**), постмодернизм решительно порывает с презумпцией “линейности” (Деррида), неизменно сопрягая последнюю с идеей Л. В этом контексте постмодернизм ставит своей целью “освобождение означаемого от его зависимости или происхождения от Логоса и связанного с ним понятия “истины” или первичного означаемого” (Деррида). В этом отношении, по самооценке постмодернизма, “перенесение внимания на полисемью или на проблематизацию представляет, наверное, прогресс по сравнению с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к главному означаемому текста или к его основному референту” (Деррида). Фактически выступая с программой создания методологии нелинейных динамик, постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопрягаемой с ней идеи однозначной, прозрачной в

смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии Л. (См. также **Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логотризм, Логотомия, Логомахия, Постметафизическое мышление**.)

М. А. Можейко

ЛОГОТОМИЯ — одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии постмодернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла и имманентной логики в бытии и сущности как любого феномена, так и мира в целом (см. **Логос**). Подобную установку постмодернизм интерпретирует как присущий классической метафизике логоцентризм (см. **Логоцентризм**) и усматривает ее корни в фундаментальной теории культуры западного образца презумпции Автора как внешней причины любого явления, вносящей — посредством процедуры целеполагания — смысл и логику в процесс его бытия (см. **Автор**). В противоположность этому, культура постмодерна, по оценке современной философии, ориентирована на новое понимание детерминизма (см. **Неодетерминизм**), а именно — на отказ от презумпции внешней причины (см. “Смерть Бога”) и рассмотрение бытия как хаотичного (см. **Постмодернистская чувствительность**) и находящегося в процессе самоорганизации, не предполагающем внешнего причиняющего воздействия как несущего в себе (в виде рефлексивно осознаваемой цели либо в виде объективных факторов будущих вариантов конфигурирования той или иной предметности) “логику” процесса (см. **Событийность, Номадология, Генеалогия, Шизоанализ, “Машины желаний”**). Таким образом, постмодернистская парадигма в философии, фундированная стратегией радикальной Л. как “деконструкции Логоса” (Деррида), принципиально альтернативна парадигме модернистской, фундированной глубинным идеалом “логократии”, восходящим к платоновской модели миро- и социоустройства (немецкой экспрессионизм, например). Программная установка Л. формулируется Деррида следующим образом: “проследить и консолидировать то, что в научной практике всегда уже начинало выходить за логоцентристское закрытие”. Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции логоцентризм неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики (см. **Метафизика**), линейной детерминационной схемы и вытекающими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Однако именно против этого блока культурных смыслов (см. **Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логотризм, Неодетерминизм**) и нацелено острие постмодернист-

ской критики. По оценке последней, процедуры Л. по отношению к культуре логоцентристского типа должны быть реализованы, по меньшей мере, по двум фундаментальным для этой культуры векторам: вектор метафизического истолкования бытия (т. е. негация логоцентристской картины реальности) и вектор герменевтического истолкования познания (т. е. негация логоцентристской когнитивной программы). Так, применительно к онтологии (см. **Онтология**), Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного “смысла” бытия мироздания: “за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частям из чуждых им образов”. Соответственно этому гисологическая стратегия постмодернизма не может быть конституирована как герменевтическая процедура дешифровки скрытого смысла феноменологического ряда бытия, и любая форма дискурса в этом контексте артикулируется “как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем” (Фуко). Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает не чем иным, как спонтанной игрой означаемого, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляется себя и в данной области: как констатирует Р. Барт, “нет больше логической ячейки языка — фразы”. Классическая презумпция наличия “латентного смысла” истории подвергается критике со стороны Деррида, который эксплицитно провозглашает “освобождение означаемого от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия “истины”, или первичного означаемого” (см. **Постистория**). С учетом контекста историко-философской традиции Дж. Р. Серль интерпретирует процедуру деконструкции (см. **Деконструкция**) как конституирующую “некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций”. По оценке Дж. Д. Аткинса, язык “никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться “нейтральным вместилищем смысла”. Таким образом, постмодернистская программа Л. реализует себя в максимально полном объеме. В данной своей парадигмальной фигуре философия постмодернизма выражает глубинные интенции современной культуры на переориентацию с исследования систем кибернетического порядка — к исследованию систем анти-кибернетических, т. е. не реализующих в своей эволюции глобального “плана”, исходящего от структурного, семантического или

аксиологического “центра” системы (см. Синергетика). Важнейшим аспектом современного понимания детерминизма в качестве нелинейного (см. Неодетерминизм, Нелинейный динамик теория) выступает отказ от идеи принудительной каузальности, — собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных — см. Ацентризм) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. Согласно синергетическому видению мира, “тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения” (Г. Николис и Пригожин). В современном естествознании “материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как свою “волю” и многосторонность”, — иными словами, “организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов” (А. Баблянец). (См. также Логомахия.)

М. А. Можейко

ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное постмодернистской философией (в контексте парадигмы “постмодернистской чувствительности” — см. Постмодернистская чувствительность) для характеристики классической культурной традиции, установки которой критически оцениваются в качестве имплицитно фундированных идей всепроникающего Логоса, что влечет за собой неадекватное, с точки зрения постмодернизма, осмысление бытия в качестве имеющего имманентную “логику” и подчиненного линейному детерминизму. Феномен логоса в рационалистическом своем истолковании, по оценке постмодернистской философии, фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, выражающиеся в акцентировании активизма властного, формального, мужского начала, т. е. фактически фигуры внешнего причинения (критика “онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма” у Деррида — см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Именно в этом своем качестве понятие логоса как краеугольного камня культуры западного образца подвергается рефлексивному осмыслению в философии постмодернизма: семантико-аксиологическая доминан-

та европейского рационализма фиксируется Деррида как “империализм Логоса”, базовая структура европейского менталитета оценена Кристевоу через “Л. европейского предложения”, налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления и др. Кроме того, согласно позиции Л. Сиксус, “Л. подчиняет мысль — все концепции, коды и ценности — бинарной системе” (см. Бинаризм). Вся западная культурная традиция рассматривается постмодернизмом как тотально логоцентристская, т. е. основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма. (Фуко, правда, усматривает также за видимой и культивируемой “логофилией” западной культуры скрытый страх перед непредсказуемыми возможностями дискурса, его потенциальной неограниченной креативностью, т. е. латентную “логофобию” — “своего рода смутный страх перед лицом... внезапного проявления... неуправляемого, прерывного, ...а также беспорядочного.”) При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказываются характерны, по оценке Фуко, как минимум, две “темы”: в онтологическом аспекте — “тема универсальной медиации”, в гносеологическом — “тема изначального опыта”. Первая из названных “тем” аксиоматически полагает в качестве наличного “смысл, изначальное содержащийся в сущностях вещей”. Подобная посылка инспирирует такое построение философской онтологии, “когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира”. На этой основе формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: “если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?” (Фуко). Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно, и прежде всего — в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма (разворачивания исходно наличной имманентной “логики” процесса). Согласно Лиотару, линейный “детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: ...последняя определяется соотношением “на входе”/“на выходе”, ...что позволяет достаточно точно предсказать “выход”. В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежит принципиально нелинейному типу детерминизма (см. Неодетерминизм). Процессуальное бытие моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное — вне того, что Т. Д’ан называет “одноли-

нейным функционализмом”. Обрисованная позиция постмодернистской философии влечет за собой и радикальную критику классической картины мира как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилении (см. Рационализм). Попытка преодоления Л. осуществляется постмодернистской философией по обоим названным “темам”. Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного “смысла” бытия мироздания: “если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, что он узнает? Что за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов”. Критике подвергается и классическая презумпция наличия “латентного смысла” истории (см. Постистория). Соответственно, стратегией гносеологических практик оказывается для философии эпохи постмодерна: “не полагать, что мир поворачивает к нам свое лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам”. Любая форма дискурса в этом контексте выступает “как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем”. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается дискурс, понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философии постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает не чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р. Барт, “нет больше логической ячейки языка — фразы”. Деррида эксплицитно провозглашает “освобождение означающего от логоса и связанного с ним понятия “истины”, или первичного означаемого”. С учетом контекста историко-философской традиции

Дж. Р. Серль интерпретирует процедуру деконструкции как конституирующую “некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций”. На этой основе феномен Л. досакрализуется в культуре постмодерна (см. **Логотомия**) и оценивается как подлежащий логомахии (см. **Логомахия**). Постмодернизму осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопряженной с ней идеи однозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии логоса: как пишет Деррида, “что до линейности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом”. Фундированная философией постмодернизма концепция трансгрессии, предполагающая выход за пределы регулируемой логосом сферы традиционно понятой рациональности (“...по ту сторону знания, власти, сексуальности” у Фуко), ти своей семантически исчерпывающей тотальности мыслится постмодернизмом (в силу того, что затрагивает самакже ориентирует на “демонтаж Л.”, который, однако, прые основоположения западной культуры) как “дело деликатное” (Деррида).

М. А. Можейко

ЛОКК (Locke) Джон (1632—1704) — английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма. Работы Л. относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма, занимал некоторое время высокие административные должности. В процессе этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Вскоре после “славной революции” 1688 Л. возвращается в Англию и выпускает один за другим свои философские и политические труды, написанные им ранее. Важнейший из них — “Опыт о человеческом разуме” (1690), написанию которого он посвятил в общей сложности около 20 лет. Почти одновременно были опубликованы “Письма о веротерпимости”, “Трактаты о государственном правлении” и др. К названным примыкают следующие значительные произведения: “О пользовании разумом” (1706), “Исследования мнения отца Мальбранша о видении всех вещей и Боге” (1694). В своем основном труде Л. развил теорию познания, базирующуюся на принципах эмпиризма и сенсуализма, осложненных влиянием номинализма Гоббса и рационализма Декарта. Исходный пункт учения Л. о познании и его концепции человека — отрицание теории врожденных идей, включая идею

Бога. Все знание приобретает нами из опыта, который понимается философом как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социального взаимодействия. Опыт по своей структуре состоит из идей, которыми Л. обозначает ощущения и чувственные образы памяти. Эти составляющие — так называемые “простые идеи”, которые входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Л. называет рефлексией, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Приобретенные из опыта идеи — еще не само знание, а только материал для него. Чтобы стать знанием, все это должно быть переработано деятельностью рассудка (абстракции). Посредством данной деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Процесс познания, по Л., и характеризуется как восхождение от простых идей к сложным. Простые идеи внешнего опыта делятся на две группы, различные по их содержанию, — идеи первичных и идеи вторичных качеств. Только идеи первичных качеств, с точки зрения Л., дают нам истинное познание реальных существ, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяя нам, самое большее, различать в настоящем вещи по их номинальным сущностям. Познание истинно лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью. Реальная сущность вещей, с его точки зрения, остается неизвестной, а ум имеет дело с номинальными сущностями. Однако Л. нельзя считать агностиком. По Л., наша задача — знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание вполне обеспечено нашими способностями. Он обратил также внимание на активность субъекта в познавательном процессе. Познание делится, по Л., на интуитивное (высшее), демонстративное и сенситивное, последнее при этом оценивается им как наименее достоверное (низшее), что вносит в концепцию Л. рационалистический элемент. В основе социальной философии Л. лежит учение, во многом предвосхищающее просветительские идеи о “естественном праве” и “общественном договоре”, согласующееся с его теорией познания. Политическая теория, изложенная им в “Двух трактатах о государственном правлении” (1690), направлена против патриархального абсолютизма и рассматривает социально-политический процесс как развитие человеческого общежития от естественного состояния до гражданского самоуправления. В изначальном естественном состоянии люди взаимно доброжелательны, свободны и равны между собой и перед Богом. Следование ра-

зумным естественным законам позволяет достичь согласия при сохранении индивидуальной свободы. Данная концепция подводит Л. к созданию теории разделения властей, где власть делится на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) федеральную. Отсюда вытекает, что основной целью правительства является защита естественного права граждан на жизнь, свободу и собственность. Правительство не имеет права действовать произвольным образом, оно само обязано подчиняться законам, по сути дела, не им первоначально сформулированным. Народ остается при этом безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Однако сопротивление также ограничивается разумными пределами и заканчивается с установлением прочного политического баланса. Л. развивает идею буржуазного конституционного правления. Конституционная парламентская монархия, по Л., выступает как наиболее оптимальная форма такого баланса. Он отрицал абсолютный политический приоритет королевской власти. Л. не создал последовательного этического учения. Его этика имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На этой основе он развивает концепцию буржуазного здравого смысла. Морально благим он именуется то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию человека, т. е. то, что полезно. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, т. е. вредно. Всеобщий закон нравственности, считал Л., должен иметь основание в Божественном откровении. Представление о Боге у каждого сугубо индивидуально и уникально. Отсюда следует, что невозможно установить единых норм морали и требовать единообразия в решении вопросов совести и вероисповедания. Поэтому веротерпимость — одно из условий законного правления. Защите религиозной свободы Л. посвятил четыре письма “о веротерпимости”. Философия Л. была вершиной в развитии британского материализма нового времени. Его идеи положили начало эмпиризму как одному из направлений французского материализма и ассоцианизму в психологии; использовались в теориях Беркли и Юма. В различной степени, и подчас очень противоречиво, теория познания Л. оказала влияние на деиста А. Коллинза, моралистов Д. Шафтсбери и Б. Мандевиля, естествоиспытателя Д. Гартли. Этические и политические взгляды Л. во многом были восприняты Толандом, Монтескье. Его политическая философия нашла отражение в политических декларациях французской и американской буржуазных революций.

И. Н. Андреева

ЛОМБРОЗО (Lombroso) Чезаре (1835—1909) — итальянский ученый и криминалист. Заведующий кафедрой психиатрии в Павийском университете, одновременно — директор психиатрической клиники в Пезаро (с 1862). Профессор психиатрии и криминальной антропологии в Турине. Один из основателей журнала «Архив психиатрии, уголовного права и криминальной антропологии» (1880). Автор теории «прирожденно-преступника». Основные сочинения: «Гениальность и помешательство. Параллель между великими людьми и помешанными» (1863), «Человек преступный» (1876), «Любовь у помешанных» (1889), «Женщина преступница и проститутка» (в соавторстве с Г. Ферреро, 1893) и др. Главной темой исследований Л. явились психофизические основания, определяющие поведение личности в норме и патологии. Одним из первых применил в своих наблюдениях метод антропометрических измерений, исследуя внешний облик лиц, совершивших криминальные деяния. По мнению Л., психологическое, психиатрическое, физиологическое и патологоанатомическое изучение преступников способно результативаться в формулировании совокупности признаков, позволяющих однозначно различать «прирожденных преступников» (вплоть до специфических их профессиональных категорий) и нормальных людей. По Л., в преступном человеке (в силу закона наследственности) могут не только воспроизводиться, но даже и усиливаться негативные психофизические особенности его далеких биологических предков. Врожденными внешними характеристиками преступника Л. полагал «выпадение волос, неразвитость черепно-мозгового аппарата, покатый лоб, сплюснутый нос, редкую бороду, непомерно большие нижнюю челюсть и скулы», а также неспособность к раскаянию, слабость рассудка, склонность к нанесению на тело татуировок, приращенную чувствительность, деградацию почерка — приобретение последним облика примитивного иероглифического письма. Рассматривая гениальность как своего рода проявление наличия отклонений в психике человека, Л., тем не менее, отвергал идею об обязательном совпадении этих начал в полном объеме. Ряд идей Л. сохранил свою применимость для криминологии и в конце 20 в.

А. А. Грицанов

ЛОНГИТЮДНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ — в широком смысле слова — любое исследование, в котором на протяжении относительно длительного периода времени изучается одна и та же группа объектов. В таком расширительном толковании Л. И. является синонимом панельного исследования. В отечественной литературе Л. И. обычно трактуется в более узком смысле, как выборочное панельное исследование возрастной

или образовательной когорты (см. **Когорта**) в период от момента получения среднего образования до достижения возраста 28—30 лет. Его целью является изучение жизненного пути когорты, процессов социализации, становления профессиональной карьеры, семейной жизни и т. п. Наиболее крупным отечественным лонгитюдным проектом является всесоюзное, а позже международное Л.И. «Пути поколения», проведенное в 1983—1999 под руководством профессора М. Х. Титмы. Преимуществом Л. И. по сравнению с обычным мониторингом, на каждом этапе которого используется новая выборка, состоит в возможности проследить развитие во времени одних и тех же объектов, точно фиксировать происходящие в их жизни изменения, включая изменения ценностных ориентаций, взглядов, мотивов и т. п. События жизненного пути могут, хотя и с меньшей точностью, фиксироваться и в обычном ретроспективном исследовании, однако оно не позволяет изучать изменения в ценностно-мотивационной сфере и их влияние на жизненный путь. Главными недостатками Л. И. являются его высокая стоимость и техническая сложность, порождаемые необходимостью на каждом этапе разыскивать и идентифицировать респондентов, «состыковывать» данные разных этапов, собирать ретроспективную информацию о событиях, произошедших в жизни респондента в периоды времени между двумя этапами, контролировать неизбежное сокращение первоначальной выборки вследствие смерти, миграции, отказов от дальнейшего участия в исследовании и др. причины, необходимость время от времени «ремонтировать» выборку и т. п.

О. В. Терещенко

ЛОПАТИН Лев Михайлович (1855—1920) — русский философ и психолог. Друг детства В. С. Соловьева. В 1875—1879 учился на историко-филологическом факультете Московского университета. Там же в 1885 стал приват-доцентом, а в 1892 — профессором. Параллельно преподавал философию на Высших женских курсах и в гимназиях. Совместно с Гротом реформировал Московское психологическое общество (с 1899 — его бессменный председатель до закрытия общества в 1918), был редактором Грота (с 1894), В. П. Преображенского и С. Н. Трубецкого (с 1896) в основном в 1889 журнале «Вопросы философии и психологии», с 1905 — единственный его редактор, вплоть до закрытия журнала в 1918. Сам Л. после революции вынужден был уйти из университета. Умер от истощения. Основные работы: «Вопрос о свободе воли» (1889); «Положительные задачи философии», первый том которой («Область умозрительных вопросов», 1886) составила его магистерская, а второй («Закон причинной связи как основа

умозрительного знания действительности», 1891) — докторская диссертация; «Вопрос о реальном единстве сознания» (1899); «Критика эмпиристических начал нравственности» (1890); «Николай Яковлевич Грот» (1900); «История древней философии» (1901); «Психология» (1902); «Метод самонаблюдения в психологии» (1902); «Научное мировоззрение и философия» (1903); «Князь Сергей Николаевич Трубецкой» (1906); «Настоящее и будущее философии» (1910); Философские характеристики и речи» (1911); «Спиритуализм как моническая система философии» (1912); «Лекции по истории новой философии» (Вып. 1, 1914); «Неотложные задачи современной мысли» (1917); «Странное завершение забытого спора» (1917) и др. В творчестве Л. можно обнаружить влияние идей Соловьева, Лейбница, Лотце, Шопенгауэра, сам же он по праву считается одним из основоположников персоналистской традиции в русской философии. Сам Л. определял свою философию как «систему конкретного спиритуализма», или «монический спиритуализм». Осознание состояния современной философии как кризисного, в силу ее догматизации, нерелексивности, утраты способности к постановке и решению подлинных онтологических проблем, ее замыкания в геоцентризме (когда все цели и смыслы усматриваются в земном существовании), привело Л. к убеждению о неизбежности (необходимости и возможности) метафизики как основанного на чистом разуме учения о существующем. Необходимо знание действительных вещей в их началах и конечном назначении, которое может дать только умозрительная философия. Передача функций последней науке и вергла саму философию в кризис, а науку гипостазировала до уровня абсолютного знания, игнорирующего и не способного справиться с онтологической проблематикой, внося в нее дуалистические представления. Исходный же пункт подлинно философской онтологии — признание внутренней однородности мира и единства его происхождения, а ее основная задача — показать, как из единого возможно «живое многообразие сущего» (вечное единое раскрывается в вечном многом). «Философия утверждает реальность безусловного; но она утверждает также и реальность конечного мира. Отказавшись от какой-нибудь из этих истин, она одинаково уничтожает действительность...». Адекватным этой задаче может быть лишь «признание истинно сущего за дух», т. е. спиритуалистический монизм. Без признания такой субстанциальной основы мир раскладывается на кратковременные миры, не связанные друг с другом (все, что происходит во времени — психическая жизнь — носит

характер “непрерывного исчезновения”). “Вся действительность — и в нас, и вне нас — в своем внутреннем существе духовна, во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы...”. Духовность действительности просто закрыта формами чувственного восприятия, настоящая реальность открывается во внутреннем “Я”. “Я” остается идентичным самому себе, ибо оно относится к сверхвременной субстанции, не исчезающей, а переходящей из одного явления мира в другое (т. е. имеет “трансцендентные основы”), и являет собой первичную неприводимую данность познающего духа. Таким образом, мир есть совокупность сверхвременных активных монад (единств субстанции и творческой силы (воли), придающей всему определенность и сознательность), абсолютной причиной которых является Бог. Признание реальности, деятельности и сознательности нашего “Я” требует признания существования и “чужого сознания”, а в конечном итоге, внутренней духовности всего мира, имманентности его субъективной жизни. В действительности единственным в мире “основное для нас должно быть основным и во всех других формах творения”. Тезис о замкнутости монад на самих себя Лейбница и положение об их взаимодействии в персонализме Козлова Л. переинтерпретирует в духе Введенского в идею осознания “чужой одушевленности”, взаимного отражения состояний в различных сознаниях. Поскольку же всякая духовная жизнь “насквозь качественна”, мы можем адекватно понимать лишь те явления, которые были испытаны нами. В силу этого человек в большинстве случаев созерцает не объективную действительность, а лишь ее подобие. Мы можем понимать друг друга лишь постольку, поскольку нас объединяет общее субстанциальное начало — дух, присутствующий во всех формах жизни, и телеологические действия в творческом самоопределении, оформляющие в совокупности и реально в целом. Вся соотносительность и иерархизированность духовных субстанций (монад) содержит в себе имманентную устремленность к идеалу как “внутреннему оправданию бытия”, выступающему по отношению к нему как абсолютная норма — гарант нравственного миропорядка и основа свободных нравственных исканий личности. Л. снимает антитезу имманентного и трансцендентного, утверждая тезис о том, что все реально ровно настолько, насколько оно духовно. Подлинное действие, следовательно, не может быть механистичным, т. е. порождающим “моральную невменяемость индивида”, другим источником которой является абсолютный произвол. Человек ответствен, что требует творческих осмыслен-

ных проявлений душевной жизни. Отсюда учение Л. о первичной “творческой причинности” (деятельность всегда предполагает деятеля, последняя основа бытия — духовные сущности, так как остальное нам непосредственно не дано). Сознанию индивида не противостоит ничего внешнего, он вынужден лишь соотноситься с не тождественными ему такими же изначально свободными духовными субстанциями. Поэтому ориентация естествознания на познание объектов есть квази-деятельность, так как исследователь всегда имеет дело лишь со своим объективированным и отчужденным от творческой деятельности самоопределения сознанием. Цель познания — другие духовные субстанции и собственное взаимоотношение с ними. В силу своей сложности последнее никогда до конца не постижимо. Мы, следовательно, можем стремиться к истине, асимптотически приближаться к ней на основе собственного морального усовершенствования. Отсюда интерес Л. к методу интроспекции. По Л., наш внутренний опыт, данный в интроспекции, есть точка, в которой подлинная действительность раскрывается для нашего прямого усмотрения. “Творческое стремление” (волевой импульс) “темен”, иррационален, но он направлен не против законов разума и осуществляется не вне их, а соответственно с ними. Задача философии как раз и заключается в рациональном развертывании этого мистического предугадывания истины. Истинное знание может быть только рациональным, но вера всегда опосредует отношения опыта и знания, всегда присутствует во всех умственных актах. Как полагал Л., абсолютное знание (истина) всегда есть понятие религиозное, и человек, вдохновленный идеей познания, находится на пути к Богу. Свободная творческая деятельность предшествует в бытии всякой необходимости. Тезис свободы воли обосновывается в этике Л. через тезис о нравственной разумности мировой жизни, субстанциональное обоснование природы человеческого духа. Эстетически окрашенное духовное творчество, “задаваемое” моральной установкой, устремленностью к нравственному идеалу, предопределяет смысл человеческого бытия — выполнение того, что нельзя выполнить, достижение того, чего нельзя достичь. Когда же мы попадаем в очередной тупик на пути познания и действия, из него есть только один выход: “принципиальное сомнение, которое уже спасло философию в эпоху Декарта”.

В. Л. Абушенко

ЛОРЕНЦ (Lorenz) Конрад Цахариус (1903—1989) — австрийский биолог и философ, основатель “эволюционной эпистемологии”. Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1973). Профессор философии Кёнигсбергского университе-

та (с 1940). Был в советском плену (1944—1948). Почетный профессор университета в Мюнхене (1947). Основатель Института сравнительного исследования поведения животных в Альтенберге (1949). Директор Института физиологии поведения имени М. Планка в Зеевидене (1961—1973). Заложил теоретические основы и систему фундаментальных понятий и категорий современной этологии (инстинкт; научение; импринтинг, т. е. способ опознавания особей своего вида в половом поведении; механизмы поведения животных в ситуациях борьбы за доминирование и конфликтах и др.). В своих произведениях “Агрессия (так называемое Зло)” (1963), “Эволюция и модификация поведения” (1965), “Восемь смертных грехов цивилизованного человечества” (1971) и др. осмысливал изменения когнитивных процессов от уровня инстинктов до самосознания, механизмы адаптации живых существ к внешней среде, значение внутренней совокупности мотиваций и напряженности (фрустрации) в генезисе агрессивного поведения. Высказал предположение о том, что врожденные характеристики мыслительного аппарата людей и обусловленные их психофизической организацией процедуры восприятия обусловлены закономерностями естественного отбора в ходе адаптации человека к окружающей среде. Личный опыт индивидов не определяет когнитивные параметры устройства нашего познания, однако в контексте исторической эволюционной перспективы последние могут быть истолкованы как продукт процесса развития посредством проб и ошибок: таким образом, формы и категориальная организация нашего мышления предстают исключительно в качестве релятивных гипотетических образований. Естественно-научное знание, по Л., строится на индуктивных принципах — наиболее существенно сведение сути законов низких уровней организации реальности к закономерностям более высокого порядка. При этом объяснение природы более низких структурных уровней может явиться и самодостаточным вне анализа высших “этажей” системы. Однако Л. полагал, что понимание природы элементов сложных систем, как правило, достижимо лишь целостно и в единстве. Выражая тревогу по поводу тенденций дегуманизации жизни современного человечества, Л. особо акцентировал внимание на тенденциях перенаселения и сужения жизненного пространства индивидов, деформации темпов жизни людей под воздействием технического прогресса, генетическое вырождение, распад традиций в контексте гипертрофированной значимости идеологических догматов.

А. А. Грицанов

ЛОСЕВ Алексей Федорович (1893—1988) — русский философ 20 в. Учился на историко-филологическом фа-

культете Московского университета. В 1920-е активно входит в философскую жизнь послереволюционной России, продолжая традиции русской религиозной философии, но уже с учетом открытий и достижений философии и науки 20 в. Мирозерцание Л. формируется на основе глубокого овладения философским учением Платона, сквозь призму которого он воспринимал и интерпретировал самые различные проявления духовной культуры. Результатом явился выход в конце 1920-х цикла философских сочинений Л. (8 книг), центральное место среди которых занимают “Философия имени” и “Диалектика мифа”. Итогом публикации стали разносная критика Л., его арест и “трудовое перевоспитание” на Беломорканале. После освобождения в 1933 Л. в течение почти 20 лет занимался исключительно педагогической деятельностью в области классической филологии и не имел возможности публиковаться. Новый этап в его жизни начался с конца 1950-х. Итогом стала публикация ок. 400 научных работ, выдающееся место среди которых занимает фундаментальная 8-томная “История античной эстетики”. В поздних работах Л. предпринимает попытку сблизить свое философское учение с марксизмом, однако органического синтеза в итоге не получилось. Л. фактически перестал “существовать” как оригинальный мыслитель (“Я только подошел к большим философским работам, по отношению к которым все, что я написал, только предисловие”). Правда, публикация в последние годы рукописей Л. позволяет сделать вывод, что философ продолжал развивать свою систему. Соответственно — актуальной становится задача адекватной интерпретации его творчества как целостности, включая и “марксистский” этап. Философский поиск Л. был изначально ориентирован на создание оригинальной системы диалектикофеноменологической философии, имеющей в своей основе новые концепции имени, символа и мифа, генетически связанные с имеславием и доктриной православного энергетизма, понимаемой в духе исихазма. Именно в символически интерпретированном энергетизме Л. видел единственно возможный путь разрешения предельно значимой для религиозного философствования антиномии дуализма и монизма. Для решения поставленных задач Л. разрабатывает собственный метод (к которому он останется верен на протяжении всего своего творчества) — метод логико-смыслового конструирования философского предмета на основе синтеза феноменологии и диалектики. Результатом применения данного метода является “платоновско-гуссерлианский эйдос” — совершенное единство умственного и чувственного содержания, что есть не что иное, как символ: необходимым продолжением эйдологии оказывается сим-

вология (“символ... есть эйдос, воспроизводимый на ином”). Лосевская трактовка символа открывает широкие пути для конкретных приложений: феноменологическая компонента метода дает возможность зафиксировать живое своеобразие каждого конкретного рода символов; диалектическая компонента обеспечивает эффективный и единообразный их анализ в рамках целостной философской системы. В итоге обнаруживается грандиозный замысел Л. — создание качественного нового типа философии как всеохватного символистского синтеза, в котором вместо традиционного членения (онтология, гносеология и т. д.) философия организуется по видам символов и сферам их применения. В духе имеславия такая система строится Л. на основании тщательного анализа природы “имени” или “слова”. Понятое онтологически имя является особым местом встречи смысла человеческой мысли и имманентного смысла предметного бытия, что в законченном выражении делает имя “идеей”, улавливающей и очерчивающей “эйдос”, существо исследуемого предмета (символа, энергии). Наибольшую глубину и полноту имя обретает, охватывая сокровенный слой бытия и раскрываясь как миф, который есть не вымысел, но последняя полнота реальности, “непосредственно ощущаемая действительность”, уже не эйдос, а “само бытие” в его самораскрытии. При этом миф всегда личностен, тогда как символ может быть только лишь статуарен: “художество символа и мифа... есть личность”, точнее, “миф не есть сама личность, но лик ее”, т. е. “личность есть миф не потому, что она — личность, но потому, что она осмыслена и оформлена с точки зрения мифического сознания”. Результатом является оригинальная трактовка Л. истории. Исторический процесс имеет три слоя, высший из которых — самосознание истории, выражаемое в речи, слове; тем самым история становится ликом личности, т. е. мифом. В итоге “миф не есть историческое событие как таковое, но... всегда есть слово... миф есть в словах данная личностная история”. Данная концепция дополняется Л. оригинальной интерпретацией понятия “чудо”, что приводит к итоговой формуле лосевской философии: “...миф есть в словах данная чудесная личностная история”. Очевидно движение символистского синтеза Л. к православно-персоналистскому синтезу, осуществить который до конца философу не было суждено. Основные сочинения: “Эрос у Платона” (1916); “Античный космос и современная наука” (1927); “Музыка как предмет логики” (1927); “Диалектика художественной формы” (1927); “Диалектика числа у Платона” (1928); “Критика платонизма у Аристотеля” (1929); “Очерки античного символизма и мифологии” (т. 1, 1930); “Диалектика мифа” (1930); “Олим-

пийская мифология в ее социально-историческом развитии” (1953); “Античная мифология в ее историческом развитии” (1957); “История античной эстетики” (тт. 1—6, 1963—1980; “История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития”, кн. 1—2, 1992—1994); “Античность как тип культуры” (1988); “Дерзание духа” (1989); “Владимир Соловьев и его время” (1990); “Жизнь. Повести. Рассказы. Письма” (1993) и др.

Г. Я. Миненков

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903—1958) — русский философ и богослов. Сын Н. О. Лосского. Учился в Петроградском (с 1920) и Пражском университетах, Сорбонне (закончил в 1927 и получил ученую степень по медиевистике). В 1922 в составе семьи отца выслан из Советской России (на знаменитом “Философском пароходе”). С 1924 — в Париже. В юрисдикционных конфликтах русской эмиграции остался верен Московской патриархии. В 1939 получил французское гражданство. “Очерк мистического богословия Восточной Церкви” Л. (1944) признан классическим трудом, излагающим основные идеи восточно-христианской патристики и богословия в целом. Публикуемые Л. в течение жизни статьи по философской и богословской проблематике были собраны в посмертно изданных сборниках и курсах лекций “Боговидение” (1962), “Догматическое богословие” (1964—1965), “По образу и подобию Божию” (1967). Согласно концепции Л., специфика восточно-христианского мистического богословия может быть выражена понятием “обожения”. В отличие от классической восточной мистики, растворяющей самотождественность личности в Абсолюте (мокса в буддизме и индуизме, феномен “таухид” в суфизме и т. п.), и от классической западной мистики, сохраняющей дистанцию между человеком и Богом в акте откровения (принципиальная несочетаемость нетварного с тварным в католичестве), православная мистика есть “мистика обожения”. Человек, по Л., соединяясь с Богом, не растворяется в Абсолюте, но сохраняет свою личность в преобразованном виде, становится “богом по благодати”. Однако Бог не сводится к своим “энергиям”, т. е. к дарованной в откровении благодати, — он свободен по отношению к ним, и потому личен. По оценке Л., православное богословие фундировано специфичной по отношению к католической теологии трактовкой Троицы: если для Запада характерна интенция “рассмотрения Сущности раньше Лиц”, с чем связаны “мистика безличного божества” (например, у Экхарта) и “безличная объектная теология” (в схоластике), то в православном богословии, по Л., Троица предстает как “изначальный факт

абсолютной реальности”, в рамках которой ипостаси, не имея “своего” (“личные признаки Лиц” есть лишь условные знаки их различия), тем не менее, являются абсолютно уникальными. Творение мира, по Л., есть свободное, не вызванное никакой необходимостью действие воли Бога (ср. креационный волонтаризм Иоанна Дунса Скота): “Ничто, из которого мир”, есть указание на небожественность мира, его принципиальную новизну по отношению к Богу. Бог, по Л., творит личные существа, наделенные свободой воли. В этом есть риск, ибо свобода включает в себя возможность отказа от Творца. Но “тот, кто не идет на риск, не любит ...личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам”. В этом контексте Бог сознательно ставит себя в положение бессилия перед созданной им свободой: он подобен “нищему, просящему подаяния любви у дверей души и никогда не дерзающего их взломать”. Применительно к онтологии, по Л., понятия типа “чистая природа” есть “метафизические фикции”, ибо фиксируют незавершенное (небоженное) состояние бытия. По Л., каждая вещь обладает “логосом” (идеей) как “модусом причастия Божественным энергиям” (ср. платоновский мир идей и Софию в русской софиологии). Божественное целеполагание мира предполагает глобальный космический процесс его обожения: “мир должен стать вмещением нетварной благодати”. В общем контексте концепции Л. зло мыслится принципиально не онтологически — как личностная позиция “бунта против Бога” и стремления к иллюзорным целям, а грехопадение — как катастрофическая мутация человека и космоса. Смертность, по Л., “отрезвляет человека”: смерть есть “помеха беспечному пребыванию в противоположном положении”. Нереализованность миссии Адама в обожении мира задает миссию Христа, который “принимает на себя миссию Адама”. Согласно Л., в особой трактовке христологии также может быть усмотрена специфика православной традиции: если религии Востока ориентированы на презумпцию иллюзорности мирового бытия, а гуманистическая культура Запада рефлексивно замыкает “человеческое” на самом себе, то православная христология сохраняет ценность “человеческого”, обогащая его “нетварным”. Образ Божий в человеке есть “личность как свобода” (ср.: Христос как “свободный человек, воодушевляющий других быть свободными” (Ван Бурен) в протестантской этике). Человек открыт Божественному, Бог — встречно — открыт “человеческому”, что позволяет Л. определить свою антропологию как “открытую” (ср. с принципом “открытой антропологии” К. Ранера). Путь обожения для личности лежит,

по Л., через аскетику как “борьбу за любовь” в качестве финальной цели человечества — восстановления и превосхождения исходного “райского единства”. Поэтом человеком любовь определяется Л. как “страстное стремление любящих к Абсолютному”, которое в “самой фатальности своего поражения таит щемящую тоску по раю”. Любовь задает отношение между Я и Другими, семантически изоморфное отношению Ликов Троицы (“личность совершается в отдаче себя”), однако восстановление человеческой природы через отказ от себя в отношениях любви предполагает дальнейшее вертикальное восхождение, обеспечивающее достижение человеком полноты совершенства личности во взаимоотношении человеческой и Божественной природы. По Л., “Церковь есть среда, в которой осуществляется соединение человека с Богом” как свободное сотрудничество (синергия) Божественного воления и воли человека — “благодати Духа и человеческой свободы” (ср. с противопоставлением воли и благодати в западной теологии). Л. является одним из наиболее известных на Западе представителей православного богословия (наряду с И. Мейендорфом и Флоровским). По оценке Жильсона, “тайна Л.” состояла в том, “чтобы быть среди нас самим воплощением христианского духа”. Объективно творчество Л. в контексте западной культурной традиции может быть рассмотрено как феномен продуктивного диалога в контексте “Восток — Запад”. Несмотря на то, что исходно произведения Л. были адресованы западному читателю, сегодня они становятся значимым явлением восточнославянской философской культуры.

В. А. Бодяко, М. А. Можейко

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский философ. Окончил Петербургский университет, где впоследствии стал профессором. Доктор философии (1907). В 1922 выслан из России. Профессор в Праге, Братиславе (с 1942), с 1946 живет в США (профессор Русской духовной академии в Нью-Йорке в 1947—1950). С 1955 — во Франции. Основные сочинения: “Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма” (1903), “Обоснование интуитивизма” (1906), “Введение в философию, ч. I” (1911), “Интуитивная философия Бергсона” (1914), “Материя в системе органического мировоззрения” (1916), “Мир как органическое целое” (1917), “Основные вопросы гносеологии” (1919), “Конкретный и отвлеченный идеализм” (1922), “Современный витализм” (1922), “Логика” (1923), “О единстве церкви. Проблемы русского религиозного сознания” (1924), “Свобода воли” (1927), “Русская философия в XX веке” (1931), “Ценность и бытие” (1931), “Типы мировоззрений. Введение в метафизику”

(1931), “Диалектический материализм в СССР” (1934), “Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция” (1938), “Условия абсолютного добра (основы этики)” (1949), “История русской философии” (1951), “Достоевский и его христианское миропонимание” (1953), “Общедоступное введение в философию” (1956), “Характер русского народа” (1957) и др. Начав работу в рамках чистой гносеологии (в контексте лейбницеанства), Л. в конечном счете вошел в русло русской религиозно-философской традиции, где ощущал себя наиболее близким к метафизике В. Соловьева. Свою философскую систему Л. называет идеал-реализмом. Признавая в духе Лейбница принципиальный плюрализм бытия и одновременно стремясь обосновать его единство, Л. кладет в основу своей метафизики принцип имманентности всего всему, снимающий, по его мнению, противоположность номинализма и реализма. Л. различает в составе мира реальное и идеальное бытие. Реальное бытие включает все явления, данные в форме времени или пространства. Идеальное бытие находится выше реального бытия и придает ему единство и осмысленность; оно включает отвлеченно-идеальное бытие (совокупность идеальных форм) и более высокое конкретное-идеальное бытие. Последнее есть субстанция или субстанциональный деятель — центральное понятие философии Л. Будучи неповторимыми и незаменимыми индивидуумами (действительными или потенциальными личностями), бесконечно богатыми по содержанию, субстанциональные деятели являются сверхвременными и сверхпространственными носителями реальных процессов, их активной причиной. Сотворенные Абсолютом, деятели в своей жизни проявляют собственное творчество, переводя на основе совместной (соборной) деятельности и взаимоотношения друг в друга (в этом их отличие от монад Лейбница) отвлеченное единство идеальных форм в конкретное единующее (консубстанциональность) бесконечно многообразного мира. Следовательно, различие между психическим и физическим носит относительный характер, ибо всякий субстанциональный деятель изначально является носителем духовных основ своего бытия и деятельности и потому даже самые простейшие процессы в силу их телеологичности психо-материальны (психоидны). Это позволяет выявить в духе иерархического персонализма целостность эволюции мира, состоящей в том, что достигший высшей ступени развития деятель объединяет подчиненных ему деятелей в своем теле так, что возводит их низшие процессы на более высокую ступень. Каждый деятель вечен, и его опыт сохраняется даже при разрушении определенного тела. Основой единства системы мира является Бог как металогическое бытие, свободный от мира сверхкос-

мический принцип, всеобщая норма творчества деятелей. Онтологический имманентизм является основой гносеологии Л., названной им интуитивизмом (мистическим эмпиризмом), посредством которого устраняется разобщенность субъекта и объекта. Интуитивизм означает, что объекты знания даны сознанию не в виде копий, а непосредственно, в подлиннике, т. е. имманентны процессу знания (хотя и могут быть трансцендентными по отношению к Я), и потому объект познается именно так, как он есть. Возможность познания дана, таким образом, гносеологической координатой, снимающей причинную теорию восприятия; координатой есть такая связь субстанциональных деятелей, когда переживания одного деятеля существуют не только для него, но и для всех других деятелей всего мира. При этом только интенциональные познавательные акты субъекта есть его индивидуальные переживания, предмет же, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия; знание есть не копия, не символ, но сама действительность, сама жизнь. Онтологические и гносеологические построения Л. являются основой его практической философии — «христианской теонимной этики любви», включающей и историософскую концепцию. Л. разработал онтологическую теорию ценностей. Ценность, по Л., есть органическое единство существования и смысла, определяющее наше отношение к абсолютной полноте жизни. Вершиной аксиологической пирамиды является абсолютная положительная ценность, имеющая характер безусловного добра в любом отношении и для любого субъекта и выступающая на двух уровнях: Бог как всеобъемлющая и первичная самоценность, абсолютная полнота бытия; тварная личность и необходимые аспекты полноты бытия (любовь, красота, истина и т. п.) как частичные абсолютные ценности. Субстанциональный деятель в своем выборе ценностей свободен, сам детерминирует события. Л. различает формальную и материальную свободу. В первом случае речь идет об абсолютной свободе выбора направления действий, во втором — о бесконечной творческой силе для осуществления абсолютных ценностей. Направление социальной эволюции определяется свободным нравственным выбором личности между душевно-материальным царством (царством вражды) и проникнутым любовью Царством Духа (Царством Божиим). В Царстве Божиим преодолевается онтологическая пропасть между Богом и миром, деятели освобождаются от материальности, приобретают духоносное (преображенное) тело, совершенную свободу действий, достигается взаимопроникновение индивидуального и вселенского бытия в форме конкретного единосущия субстанциональных деятелей.

Г. Я. Миненков

ЛОТМАН Юрий Михайлович (1922—1993) — русский культуролог, семиотик, филолог. С 1939 — студент филологического факультета Ленинградского университета; с 1940 — в Советской армии, участник войны. В 1950—1954 работал в Тартусском учительском институте, с 1954 — в Тартусском университете (в 1960—1977 заведовал кафедрой русской литературы). С 1951 — кандидат, с 1961 — доктор филологических наук. Член-корреспондент Британской академии Норвежской, Шведской, Эстонской (1990) академий. Был вице-президентом Всемирной ассоциации семиотики. Лауреат Пушкинской премии РАН. Организатор серии «Труды по знаковым системам» в «Учебных записках Тартуского университета», руководитель регулярных «летних школ» (по вторичным моделирующим системам). Один из фигурантов «Тартусско-Московской школы семиотики» (глава тартусской школы). Основные работы: «Лекции по структурной поэтике» (1964) «Структура художественного текста» (1970); «Анализ поэтического текста» (1972); «Статья по типологии культуры» (вып. 1—2, 1970—1973); «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1973); «Сотворение Карамзина» (1987); «Культура и взрыв» (1992) и др. С начала 1960-х Л. разрабатывает структурно-семиотический подход к изучению художественных произведений (опираясь на традиции русской «формальной школы», особенно Ю. Н. Тынянова, и учитывая опыт развития семиотического структурализма). За исходную точку любой семиотической системы Л. принят не отдельный знак (слово), но отношение минимально двух знаков, что позволило иначе взглянуть на фундаментальные основы семиозиса. Объектом анализа оказывается не единичная модель, а семиотическое пространство («семиосфера»), внутри которого реализуются коммуникационные процессы и вырабатывается новая информация. Семиосфера строится как концентрическая система, в центре которой находятся наиболее очевидные и последовательные структуры, представляющие мир упорядоченным и наделенным высшим смыслом. Ядерная структура («мифообразующий механизм») презентует семиотическую систему с реализованными структурами всех уровней. Движение к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции, свойственные внешнему по отношению к семиосфере миру, и подчеркивает значимость одного из главных понятий — границы. Граница семиосферы понимается Л. как сумма билингвальных переводчиков-фильтров, обозначающих также тип социальных ролей и обеспечивающих семиотизацию поступающего извне и превращение его в сообщение. Ситуация, при которой пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, но только их совокупностью,

есть не недостаток, а условие существования языка и культуры, так как диктует необходимость другого — человека, языка, культуры. Граница имеет и другую функцию — места ускоренных семиотических процессов, которые затем устремляются в ядерные структуры, чтобы вытеснить их. Введение противоположных и взаимно альтернативных структурных принципов придает динамизм семиотическому механизму культуры. Моделирование неопределенности связано с типологическим описанием различных культур и набором допустимых перекодировок, с теоретической проблемой переводимости-непереводимости. Заложены в культуре альтернативные коды превращают семиотическое пространство в диалогическое: все уровни семиосферы, как бы вложенные друг в друга, являются одновременно и участниками диалога (частью семиосферы), и пространством диалога (целым семиосферы). Семиотика культуры не ограничивается представлением культуры в качестве знаковой системы, — само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры. Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая, а если она уже имела знаковый (или квазнаковый) характер, то становится знаком знака (вторичной моделирующей системой). В социальном отношении культура понимается как сумма ненаследственной информации или сверхиндивидуальный интеллект, восполняющий недостатки индивидуального сознания. Л. сопоставляет функционально и структурно близкие «интеллектуальные объекты» — естественное сознание человека как синтез деятельности двух полушарий и культуру как идею би- и полиполярной структуры и делает вывод об изоморфизме процессов порождения языка, культуры и текста. Основная функция культуры заключается в структурной организации мира — создании вокруг человека социальной сферы, которая делает возможной общественную жизнь. Для нормального функционирования культуры, как многофакторный семиотический механизм, должна понимать себя целостной и упорядоченной. Требование целостности (наличия единого принципа конструирования) реализуется в автodesкриптивных образованиях метакультурного уровня, которые можно представить как совокупность текстов или грамматик («культура текстов» и «культура грамматик»). Понятие текста дано не как метафизическая, отдельная от истории «реальность», а как определенное, исторически данное субъектно-объектное отношение. От понимания текста как манифестации языка Л. приходит к понятию текста, порождающе-

го свой язык. Таким образом, в программе изучения культуры, по Л., входит различение субтекстовых (общезыковых) значений, текстовых значений и функций текста в системе культуры. Культура есть сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию “текстов в тексте” и образующий их сложные переплетения. (См. также Автокоммуникация.)

Д. М. Булышко, С. А. Радионова

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817—1881) — немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене — той самой местности, откуда происходили Лессинг и Фихте. В Лейпцигском университете изучал медицину, физику и философию. Философия не была, впрочем, первой его специальностью, в университете он готовился к званию врача. Но, как говорил сам Л., “склонность к искусству и любовь к изящному” увлекли его занятиями философией. Л. с таким успехом занялся ею, что получил приглашение читать лекции на обоих факультетах: медицинском и философском (1842). В 1844 Л. был приглашен в Геттинген, где занял кафедру философии, сменив Гербарта. За год до смерти был приглашен в Берлин, где вскоре и умер от болезни. Л. вел тихую жизнь, посвященную науке, размышлениям и академическому преподаванию. От строго научных трудов Л. отдыхал в занятиях искусством и литературой. Так, он перевел в стихах “Антигону” Софокла на латинский язык. Основные сочинения Л.: “Метафизика” (1841), “Общая патология и терапия как естественные науки” (1842), “Логика” (1843), “Общая физиология телесной жизни” (1851), “Медицинская психология или психология души” (1852), “Микрокосм” (тт. 1—3, 1856—1864), “История эстетики в Германии” (1868), “Система философии” (1874—1879, ч. 1: Логика; ч. 2: Метафизика). Кроме того, в разное время Л. были написаны небольшие по объему, но очень важные по содержанию сочинения: “О понятии прекрасного”, “Условия прекрасного”, “Полемические сочинения”, статьи в “Физиологическом словаре”: “Жизнь”, “Жизненная сила”, “Душа”, “Душевная жизнь”, “Инстинкты”. Несмотря на обширную ученую деятельность, Л. не оставил особой философской школы (подобно Гегелю или Гербарту). Одна из причин состоит в том, что свои сочинения Л. предназначал или для врачей, которые не имели особых симпатий к метафизике, или для обыкновенной образованной публики, для которой было затруднительным усвоение вышних философских понятий. Во-вторых, философская система Л. с точки зрения современников, не отличалась от систем, например, Гегеля или Гербарта. Это

стало ясно только к концу 19 и в 20 в. В этой связи Л. долго считался последователем Гербарта и Гегеля. Хотя сам Л. неоднократно заявлял, что он не разделяет многие тезисы этих авторов. В свою очередь, ряд идей Л., не востребованных современниками, оказали влияние на представителей самых различных философских направлений. В методологии неокантианства значимую смысловую нагрузку несли термины философии Л. “жизнь” и “ценность”. Такие мыслители 19—20 вв., как Вундт, Дильтей, Brentano, Джемс, Виндельбанд, Фреге, К. Штупф, Гуссерль, Э. Ласк, Хайдеггер и др., испытывали значительное воздействие учения Л. Заметно воздействие идей Л. и на американскую философию первой половины 20 в. — Сантаяна, Уайтхед. Русские философы также благосклонно восприняли учение Л. Так, М. Каринский, будучи современником и исследователем творчества Л., признавал его “одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей нашего времени в Германии: он и поныне состоит профессором Геттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Йене Куно Фишер, хотя Л. и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производит такой сильный эффект при чтении Куно Фишера”. Философское развитие и образование Л. началось под влиянием трансцендентальной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Они были первыми философами, к изучению которых обратился Л. И хотя рано, буквально в первые же годы своей философской деятельности, Л. стал независим по отношению к их идеям, тем не менее влияние Гегеля на его убеждения весьма заметно. Это проявляется в первом философском произведении Л. — “Метафизика”. Гегелевская логика здесь присутствует явно: за общими понятиями (или “основаниями”, как их обозначал Л.) признавалось истинное бытие. Однако, признавая заслуги Гегеля в работе над понятиями, Л. в то же время видел недостатки как абсолютного метода Гегеля, так и его философской системы в целом. Во Введении к “Метафизике” Л. замечает: “Много говорят о какой-то особенной спекулятивной методе. Но как ни в ходу это слово, — она такая же неясная мысль, как если бы кто-нибудь стал обещать такую методу действий, которая делала бы только хорошие дела, а не худые и посредственные. Она есть не что иное, как результат смутных разглазлений от двойстве познания, по которым только важное спекулятивное познание может приближаться к высшим таинствам, а обыкновенное гражданское — не философской интеллигенции — оставляется на всякого рода употребления”. Уже тогда Л. отрицал возможность какого-либо исключительного метода,

типа спекулятивного, который существенно отличался бы от общих форм и методов обыкновенного познания. А относительно способности понятий переходить в свою противоположность и примиряться затем в высшем единстве Л. замечал: “Чем более понятия общи, отвлечены, тем более можно находить противоположные ему: следовательно, тем более может быть здесь произвола и тем менее имманентного движения понятий”. Гегельянство оказало влияние на Л. более всего тем, что побудило его к умственной критической работе. Еще менее Л. обязан своему философскому развитию философии Гербарта, хотя самого Л. долгое время и считали его последователем. Во всех главных пунктах “Метафизики” Л. — в учении о бытии и первичных качествах, субстанции, формах пространства и времени, движении, взглядах на материю, происхождение и значение категорий — Л. оказался в оппозиции Гербарту. Противоречие это позднее смягчилось, но лишь потому, что Л. подчинился влиянию Лейбница, который, в свою очередь, повлиял на гербартовскую систему. Положительное влияние на развитие взглядов Л. оказало “младогегельянство”: Л. сам себя постоянно причислял именно к этой школе, называя ее “идеально-реальной”. Развитие философских взглядов Л. показывает, что он являлся человеком, который воплотил в себе как идеальные мотивы, на которые опиралась философия романтизма, так и строгое проведение механистического миропонимания, выработанное наукой в середине 19 в. Его идеалом в философии было то же, что представлялось и романтикам: вывести развитие и смысл мира из вечной идеи, которая заключала бы в себе конечную основу как всех явлений, так и того значения, каким обладали эти явления. В целом у Л. художественный, естественно-научный и философский элементы творчества тесно соединены. Тем самым в его системе представлена попытка воссоздания идеалистической философии на реалистической основе. Одно из главных сочинений Л. — “Микрокосм”. Оно имеет подзаголовок: “Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии”. Это богатое мыслями и увлекательно написанное сочинение достаточно оперативно было переведено и на русский язык (1870). Общая структура данного произведения выглядит следующим образом: Часть 1.: Тело. Душа. Жизнь. Часть 2.: Человек. Дух. Дух мира. Часть 3.: История. Прогресс. Общая связь вещей между собой. Произведение задумано Л. наподобие произведений Гердера “Идеи к философии истории человечества” и Гумбольдта “Космос”. В трехтомном произведении Л. прослеживается тесная связь психологии с физиологией и историей культуры и заканчивается изложением космологических и религиозно-фи-

лософских идей. Проблемы, которые волнуют Л. в “Микрокосме”, он формулирует следующим образом: “Какое значение имеют во Вселенной человек и его жизнь?”. “Что грозит разложением самому человеку (“микрокосму”)?”. Общий ответ Л. на второй вопрос: это раздвоенность “микрокосма” между “сердцем и званием и преданность чему-то”. Поэтому Л. подвергает сомнению абсолютную ценность и науки, и души, не выступая при этом против них абсолютно: “Нельзя облажаться верою в задушенный мир, не пользуясь на каждом шагу действительной жизнью годами, предоставляемыми наукой и, стало быть, не признавая вихо-молку ее истины; точно так же нельзя жить и наукой, не ощущая радостей и бед существования и не чувствуя себя опутанным со всех сторон нитями иного миропорядка, на который наука едва дает нам только самые скудные пояснения». Л. хочет убедить читателя, что систематика положительного знания является всегда поздно, жизнь и история не ждут ее. Люди давно говорили, прежде чем сложилась грамматика; давно жили земледелием, прежде чем сложилась наука сельского хозяйства. Таким образом, по Л., наука только завершает жизненный подвиг, и будь это иначе, она бы не содействовала ему, а скорее перечила бы и мешала. Идея Л. — подчиненность антропологическому вопросу всех тех проблем, которые предопределили программу трансцендентальной философии. Иначе говоря: все производно от целостности человеческой жизни как высшей ценности бытия. В этом контексте специфично, по Л., и понимание сути природы: “Природа вовсе не какой-нибудь сбор разных приспособлений и орудий, пригодных к удовлетворению тех или других требований идеального мира: она, прежде всего, связано в себе целое — организм, домохозяйство в огромных размерах, готовое, правда, всею совокупностью своей служить и совокупности идей, принимать от них предначертание задач общей своей деятельности, но с тем, что распорядок выполнения представляет оно самому себе и удовлетворяет каждой отдельной потребности не вдруг и не особым мгновенным усилием или напряжением; напротив, события, по-видимому, совсем не помня своих задач, долго предаются разнообразной игре в свои собственные формы, часто проходят как бы неуказанным путем мимо предначертанных им целей, или даже наперекор тому направлению, какое, в интересе высших идеалов, хотела бы придать им наша торопливая фантазия. Кто вместо маленького лоскутка природы, доступного в пространстве и времени нашему наблюдению, мог бы окинуть одним взглядом все целое, только тот заметил бы окончательное согласие этой кажущейся сумятицы с великими целями, имеющими свою цену”. Л. убежден, что

механическое понимание природы — это основа мировоззрения. “Механизм”, “организм”, “целое” — вот основные понятия его понимания природы. Защита механического воззрения на природу и вытекающих из него следствий представляет значительную часть философии Л. Однако, по Л., наряду с механическим мировоззрением, есть и другой взгляд на действительность. Он называет его “истолковательным” (а механическое — “разъяснительным”), мировоззрение же — “идеальным”. Согласно Л., “идеальное толкование” выдвигает всегда на первый план внутреннюю связность и последовательность, “разумный смысл” внешней природы. Л. замечает, что между двумя этими взглядами следует видеть не столько борьбу, сколько соответствие и взаимосвязь. “Эстетическое впечатление картины не зависит, конечно, от знания тех приемов, благодаря которым удалось художнику ее выполнить”. Итак, мысль Л. имеет две исходные точки: он глубоко чувствует значение духовной жизни, чувствует, что самое высокое для нас связано с духовным развитием и его идеалами. И в то же время он убежден, что система механических причин и законов необходима для осуществления даже самых высоких идеалов. Система Л. имела своей задачей соединение двух направлений мысли середины 19 в.: механического объяснения и идеального истолкования мировой жизни — “Метафизику” Л. заканчивает словами: “начало метафизики не в ней самой, а в этике”. А позже Л. охотно пользовался для выражения своих убеждений формулой: мир ценностей есть ключ к пониманию мира форм. Истина познания заключается в том, что оно раскрывает смысл и назначение мира. То, что должно быть, является причиной всего существующего, а существующее служит для того, чтобы в нем реализовались ценности. Отсюда и своеобразное понимание человека у Л. Книга четвертая “Микрокосма” так и озаглавлена: “Человек”. Основные главы этой книги таковы: Глава 1. Природа и идеи; Глава 2. Природа из хаоса; Глава 3. Единство природы; Глава 4. Человек и животные; Глава 5. Разности человеческого рода. “Определить человеку существование его место в ряду созданий”, — такова в этом плане цель философии Л. С его позиций, “...о человеке будем мы судить не иначе... как в своеобразности, в сравнительных выгодах и невыгодах той обстановки, с которой организации его назначено быть во взаимодействии». Т. е. Л. отказывается от сложившейся традиции (“сильно укоренившейся привычки”), когда все живые создания расположены на иерархической лестнице и каждое подчиняется распоряжку и очерчивается кругом этой зависимости. Л. отрицает сложившийся философский предрассудок о том, что “будто нельзя познать хорошо

человека, не изучив наперед всех низших членов животной череды, во главе которой стоять ему предназначено. Что за педантство воображать себе, будто человека поймет только тот, кто прежде понял инфузорию, насекомое и лягушку!». Познание человеком самого себя есть, прежде всего, познание его предназначения; средств, данных ему для достижения последнего и перечисляющих тому препятствий; если же и помимо этого есть еще какой-нибудь интерес сравнивать человека... с жизнью тех окружающих нас созданий, которые идут каждые своим особенным путем, то это уже малочеловечное занятие...” Человечник (человек) возвышается над всяким животным развитием, по мысли Л., прежде всего потому, что она ставит вопрос о своем собственном существовании, своем существе и своем предназначении. Какова “значимость” человека? — вопрос, который мучает Л. Этим термином Л. стремится расширить содержание таких понятий, как “действительность”, “данность”. По Л., кроме того, что “действительность” дана, “события происходят”, они еще и что-то “значат” (Geltung). Иначе говоря, помимо “бытия”, существует принципиально иной мир — мир постижения “смысла бытия”. Размышления на данную тему Л. излагает в пятой книге “Микрокосма”, которая называется “Дух”. Отличительный дар человеческого духа, с точки зрения Л., — способность внутренне постигать бесконечное. Но закономерен вопрос: кто привил нам эту способность? По мнению Л., не опыт дал нам такую способность (не среда формирует человека). Эта способность непосредственно внедрена в природу нашего существа. Но для своего развития она (“способность человека постигать бесконечное”) нуждается в благоприятных условиях опыта. Отсюда и те радикальные для своей эпохи выводы о роли личности, к которым приходит Л.: “Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противоположении между Я и не-Я, но состоит в непосредственном бытии-для-себя (Fürsichsein), которое есть наоборот причина возможности этого противоположения там, где оно действительно наступает. Самосознание не что иное, как уяснение бытия-для-себя, состоявшееся с помощью средств познания, да и оно вовсе не необходимо связано с саморазличием Я от противоположного ему не-Я. Совершенная личность — в одном Боге, всем конечным духам дано... только слабое его подобие: конечное конечного — не порождающее условие личности, а, наоборот, предел, положенный ее выработке”. В логике Л. считал, что всякое суждение есть отношение между содер-

жаниями двух понятий или представлений. Такое понимание суждения было основано на предпосылке, утверждающей, что предмет суждения существует только в понятии или представлении (субъект суждения), но не объективно. Таким образом, соединенные в одном лице всесторонность и основательность сделали Л. одной из ключевых фигур истории философии 19 в.

А. А. Легчилин

ЛУКАСЕВИЧ (Lukasiewicz) Ян (1878—1956) — польский логик и философ, профессор Львовского и Варшавского университетов (1915—1939), с 1949 — Дублинского университета (Эйре), где он читал лекции по логике Аристотеля. Л. разработал первую систему многозначной логики — трехзначную логику высказываний (1920). Методология Л. основополагалась на критическом переосмыслении концепции детерминизма в лапласовском представлении. Принцип детерминизма в толковании Лапласа сводился к тому, что все сущее в мире детерминировано, каждое будущее состояние мира с необходимостью предопределено его прошлым или настоящим. Л. пересмотрел принцип причинности в индетерминистском модусе, при котором будущие события свободны от необходимой предопределяющей связи с прошлыми или настоящими состояниями мира. Будущие события могут иметь свои причины, отсутствующие в настоящее время. В качестве третьего логического значения высказывания о будущем событии Л. ввел значение, выражаемое словами “вероятно”, “нейтрально”. О каждом высказывании в его системе можно сказать: оно либо истинно (1), либо ложно (0), либо нейтрально (1/2). Это стало возможным благодаря тому, что Л. одним из первых, независимо от русского логика Васильева, выдвинул тезис о возможности построения логических исчислений, в которых не действует принцип непротиворечивости. Л. осуществил формально-логическую экспликацию идеи детерминизма. Используя законы классической логики — исключенного третьего, контрапозиции и др., Л. вывел основную формулу, из которой следовало обоснование логического детерминизма. Л. показал, что закон исключенного третьего при каузальной интерпретации не является общезначимым, ибо в некоторый момент времени не существуют причины для событий, составляющих содержание высказываний P и $\neg P$. Используя более адекватную методологию статистического анализа причинных зависимостей, Л. описал возможные альтернативные подходы к интерпретации связи между логикой и причинностью. Например, закон контрапозиции (“Если A , то B ,

следовательно, если не- B , то не- A) нельзя рассматривать в качестве адекватной логической модели каузальности (“если солнце — причина засухи, то, согласно закону контрапозиции, отсутствие засухи причина того, что нет солнца”). В рамках реализации программы формального воплощения идеи логического детерминизма Л. сформулировал допущения-аксиомы каузальной интерпретации: 1) Первопричина каузальной цепи не актуализирована; 2) Момент актуализации отделен от настоящего времени бесконечным расстоянием; 3) Множество событий, разделяющих причину и следствие, бесконечно, так как предполагается непрерывное порождение событий в каждый момент времени; 4) Все события, имеющие место после первопричины и до появления следствия, являются для последнего дополнительными причинами; 5) Отношение причинности является транзитивным (т. е. если A есть причина B , а B есть причина C , то A есть причина C). Л. разделил выводы на дедуктивные и редуктивные в зависимости от отношения направления вывода к направлению логического следования вывода. В редукции вывод и логическое следование имеют противоположное дедукции направление: из следствия выводится основание. В зависимости от того, определено логическое значение следствия или нет, редуктивные выводы делятся на объяснение (подбор основания к истинному высказыванию, разновидностью которого является неполная индукция) и подтверждение (поиск истинного основания к неопределенному следствию). На основании трехзначной логики Л. построил систему модальной логики, в которой наряду с исследованием логических операций над ассерторическими высказываниями (утверждениями и отрицаниями) исследуются так называемые модальные высказывания (сильные и слабые утверждения и отрицания). В 1929 выходит “Элементы математической логики”, в 1930 — совместный с Тарским труд “Исследование по исчислению высказываний”, в 1938 — “Логика и ее основные проблемы”. В 1954 Л. разработал четырехзначную систему логики, а затем — бесконечнозначные (n -значные) логические системы, в которых множество истинных значений счетно-бесконечно или имеет мощность континуума (множества). В качестве истинных значений выступают рациональные числа из отрезка $(0, 1)$. Моделями бесконечнозначных логик Л. являются им же разработанные алгебры. Л. разработал способ формализации аристотелевской силлогистики, изложив ее в терминах, принятых современной математической логикой. Формализованная система дает представление силлогистики в виде логического исчисления естественного (натурального) вывода. В своих логических исследо-

ваниях Л. применял разработанную им бессклобную символику (для исключения из формализованного языка скобок), в которой элементарные высказывания обозначаются малыми буквами латинского алфавита, а логические операторы — большими буквами того же алфавита (N — отрицание, K — конъюнкция, A — неисключающая дизъюнкция, C — импликация, R — эквивалентность).

С. В. Воробьева

ЛУКАЧ (Lukach) Дьердь (Георг) (1885—1971) — венгерский философ, эстетик, политический деятель. Философское образование получил в Будапеште, Берлине, Гейдельберге. Находился под влиянием Зиммеля и М. Вебера. Затем изучал работы Гегеля и Маркса. В 1918 вступил в Коммунистическую партию Венгрии. Активно участвовал в создании Венгерской Советской республики, нарком по культуре. После жил в Вене (1919—1929). В 1929 переехал в Москву, где жил по 1945 (в 1931—1933 работал в Берлине). Был сотрудником Института Маркса — Энгельса — Ленина, работал в журналах. Член Союза писателей СССР. В 1945 вернулся в Венгрию, был профессором эстетики и философии Будапештского университета. С 1949 член Венгерской академии наук. В 1956 вошел в состав правительства И. Надя, за что был обвинен в ревизионизме и исключен из партии (восстановлен во второй половине 1960-х). Основные сочинения: “Душа и формы” (1911), “Теория романа” (1914—1916), “История и классовое сознание” (1923), “Исторический роман” (1936), “Литературные теории и марксизм” (1937), “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества” (1938, опубликована в 1948), “К истории реализма” (1939), “Экзистенциализм или марксизм” (1948), “Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру” (1954), “Своеобразие эстетического” (тт. 1—4, русское издание — 1985—1987), “Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей” (русское издание — 1990), “К онтологии общественного бытия” (русское издание — 1991) и др. Работа Л. “История и классовое сознание”, содержащая его “теорию овеществления”, по мнению Мерло-Понти, “долгое время была библией того, что можно назвать западным марксизмом”. Теория овеществления Л. явилась первой комплексной попыткой философского осмысления марксовской диалектики в 20 в. В ней нашел отражение ряд принципиально важных характеристик современных общественных процессов: очевидная неспособность общество- и человековедения выработать осмысленное представление об эволюции социального целого; возрастающая и всеобъемлющая рационализация мира, делающая избыточными метафизику и онтологию классического типа; как следствие — диссонанс между иррациональным характером эволюции

социума (нередко сопровождающей экономическими катаклизмами) и достижением весьма изощренной степени рационализации при конструировании приватного мира “вещей, удобных для жизни”. В интерпретации Л., аутентичный марксизм должен трактоваться и пониматься как определенная систематизированная совокупность критически интерпретированных феноменов отчуждения в мире вкупе с сопряженными диалектическими парафразами на эту тему. (Впоследствии Хабермас отмечал, что концепция Л. является собой не что иное, как связующее звено между схемами рациональности М. Вебера и идеями “овеществления” Хоркхаймера и Адорно.) Л., введя и обосновав категорию “овеществления”, вывел веберовский анализ социальной рационализации за пределы теории действия, связав его с безличными экономическими процессами. Сам Л. усматривал значимость этих разработок М. Вебера в том, что последний сумел продемонстрировать процесс распада метафизически осмысляемого Разума в его единстве на автономные ценностные сферы. Л. полагал, что отождествляя такие параметры общества, как социальность и тотальность, Маркс осознанно уделял особое внимание такому феномену, как предметность (в его ипостаси результата взаимодействия людей), овеществлению и отчуждению его. По мнению Л., особый статус “овеществления” в иерархии общественных процессов основан на том, что товарообмен в индустриальном обществе действительно стал господствующей социальной формой — универсальной категорией бытия социума. Современный рационализированный трудовой процесс, по Л., не должен интерпретироваться иначе, чем парциальный специализированный труд без индивидуальных качественных характеристик. Являя собой агрегат случайных друг по отношению к другу, чисто калькуляторски рационализированных трудовых операций различного уровня, современный труд, согласно Л., трансформируется из качественно определенного в чисто количественный феномен, когда любая потребительская стоимость становится товаром. В дополнение к закономерностям социально-природного бытия, угнетающим индивида, по мнению Л., тем больше, чем глубже они познаны, “овеществление” вещей составляет угрозу собственно бытию человека, ибо вещами становятся самые интимные проявления духовной и душевной жизни людей. “Индивид встраивается в качестве механической части в механическую систему”, личность “овеществляется” и “отоваривается”. Сопряженный тип мышления — “овеществленный” — является собой инструментальный господства над деятельностью человека, что одновременно результируется в стремлении людей дистанцироваться, самоустраниться от объекта порабощения

(в данном контексте — от результатов своего труда). Так, наука более не выступает, по Л., в облике личного устремления ученых к постижению объективной истины, а, напротив, минимизируется познанием рационализированного, а не подлинного бытия предметов. Подчеркивая то, что эксперимент в современной науке воспроизводит характеристики предмета или явления в жестких рамках изначально заданных и калькулированных предположений предметности, Л. утверждал, что исследователь сводит материальный субстрат своего наблюдения к искусственной “интеллигибельной материи”. Таким образом, согласно Л., в современной философии господствует принцип калькуляции, когда “предмет познания в такой мере и постольку может быть нами познан, в какой мере и поскольку он производится нами самими”. По мнению Л., процесс овеществления человеческого особо “бруталеен” и унизителен. Применительно к историческим судьбам пролетариата (“экзистенциально потерянной” общественной группировки) лишь его “революционный порыв”, его мессианская практика “рациональной гуманизации” “фактов и вещей” — практика в подлинном диалектическом и философском измерении — могут выступить средством радикального преодоления отчуждения людей вообще.

А. А. Грицанов

ЛУКМАН (Luckmann) Томас (р. 1927) — немецкий социолог, ученик и последователь Шюца, ведущий представитель феноменологически ориентированной социологии, профессор социологии университета в Констанце (ФРГ). Основные сочинения: “Проблема религии в современном обществе” (1963), “Социальное конструирование реальности” (совместно с Бергером, 1966); “Невидимая религия” (1967); “Структуры жизненного мира” (совместный проект с Шюцем, опубликовано после смерти последнего в 1973) и др. В книге “Социальное конструирование реальности” развил идеи Шюца (“Структуры жизненного мира”) о потенциале феноменологического анализа реальности повседневной жизни. “Социальное конструирование реальности” предлагает феноменологическую версию социологии знания, предмет интереса которой составляют не “идеи” или теории, но то, что считается “знанием” в обществе, в повседневной, дотеоретической жизни. Иначе — она должна понять процессы, в результате которых человеческое знание развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях, в результате чего знание становится основополагающей реальностью для рядового человека, т. е. социология знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности. Теоретическое знание, традиционный предмет анализа, представляет собой, по Л., лишь часть существующего знания и должно пониматься в контексте об-

щего “запаса знания”, существующего в обществе. Феноменологический анализ повседневной жизни — ее субъективного восприятия — позволяет воздержаться от причинных и генетических гипотез, а также от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов. При описании повседневной реальности особый интерес представляет до- и квазинаучные интерпретации повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися, но в рамках феноменологических скобок. Мир осознается как состоящий из множества реальностей, высшая из которых — реальность повседневной жизни, представляющая собой интерсубъективный мир, разделяемый с другими людьми. По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, отмеченными характерными способами восприятия. Реальность повседневной жизни воспринимается и понимается в континууме типизаций, анонимность которых возрастает по мере их удаления от ситуации “здесь и сейчас”. Таким образом, социальная структура — это вся сумма типизаций и основанных на них повторяющихся образцов взаимодействия, т. е. реальность повседневной жизни, ее ясность и устойчивость, становится возможной благодаря процессам объективации, важнейший из которых — процесс сигнификации. Общество, по Л., производится в процессе объективирования субъектов, которые затем повторно присваивают или интернализируют его (через сигнификацию), что образует непрерывный диалектический процесс. В дальнейшем Л. продолжил исследования влияния языка на сознание и конструирование социальных структур. Социология знания предполагает разработку проблем социологии языка и социологии религии, которые перестают считаться периферийными специальностями, но, напротив, представляют непосредственный интерес для социологии как таковой. Основная работа Л. в данной области — “Проблема религии в современном обществе”, а главное понятие — “трансцендирование”, понимаемое как конструирование символического универсума, основная функция которого заключается в легитимации и интеграции всего социального порядка. Трансцендирование — необходимая сторона человеческой жизни, наиболее ярко проявляющаяся в религиозности, истоки которой коренятся в конституции человека. Исторически меняются формы ее проявления. При упадке церковной религиозности внецерковная (или “неспецифическая”), представляющая собой всеобщую социальную форму религия дает возможность личной самореализации, формируя “невидимую религию”.

С. А. Радионова

ЛУМАН (Luhmann) Никлас (1927—1998) — немецкий социолог, представитель системного и функционального подходов, профессор общей социологии и социологии права Билефельдского университета. Основные работы: “Социальные системы: очерк общей теории” (1984), “Наблюдения современности” (1992) и др. В своем творчестве пытается ассимилировать идеи различных социологических ориентаций (структурного функционализма, феноменологии, философской антропологии). Предмет социологии, по Л., — социальные системы, определяемые не как вид объектов, а как форма различения системы и среды. Самореференция, в отличие от инореференции, устанавливает тождественность системы через отношения между ее элементами, только внутри системы может быть установлено, что к ней относится, а что — нет. Как только появляется потребность управлять самонаблюдениями, не ставя их всецело в зависимости от наличных ситуаций, можно говорить о самоописаниях. Самоописания фиксируют структуру, “текст” для возможных наблюдений, проходят проверку в эволюции идей и существуют как традиция. Между комплексностью системы и традициями самоописания (социальной структурой и семантикой) нет синхронизированного соответствия, в чем Л. видит большинство теоретических трудностей социологии. Положение осложняется тем, что современное общество, основанное на функциональной дифференциации, утратило бесконкурентную репрезентацию тождества. Функциональные системы (политика, хозяйство, наука, право, воспитание, уход за больными, религия и семья) оперативно замкнуты и обладают каждой своим способом рефлексии, опирающимся на то, что функционально важно и имеет смысл для системы. Отсутствие в обществе независимой позиции, исходя из которой можно было бы описать его обязательным для других образом, приводит к увеличению степени контингентности (“возможности быть по-другому”). Но современное общество не признается в своих проблемах и вырабатывает темпоральные и идеологические различия, благодаря которым оказывается в состоянии образовывать теории общества. Для европейской рациональности характерно также систематическое наблюдение второго порядка (рынок, общественное мнение), определяющее, какое именно различение используется и что может или не может видеть наблюдатель. Способность видеть различия как различения, а не просто объекты, лежит в основе воспроизводства (аутолойесиса) системы. Аутолойетическая операция не предполагает воспроизводимости причин и условий произ-

водства, поэтому социальная система состоит из коммуникаций как ограничителей, допустимых в системе отношений. Понятие коммуникации существенно для теории систем, так как у Л. оно тождественно определению социального: с помощью коммуникации система выделяет себя из среды и отличается от всего, что не является коммуникацией, коммуникация служит и элементом, и операцией системы, коммуникация о коммуникации создает самоописание общества и одновременно воспроизводит его. Для того, чтобы коммуникация могла занимать сама собой, она должна быть достаточной степени сложности, т. е. различать информацию, сообщение и понимание. Значение языка проявляется в том, что он обеспечивает структурное соединение коммуникации и сознания, возбудимость общества посредством сознания.

Д. М. Булышко

ЛУРИЯ Александр Романович (1902—1977) — российский психолог и философ, теоретик гносеологии. Доктор педагогических (1937) и медицинских (1943) наук. Профессор МГУ (с 1945). Академик АПН РСФСР (1947) и АПН СССР (1968). Член национальной Академии США, Американской Академии наук и искусств. Окончил факультет общественных наук Казанского университета (1921). Работал в Институте научной организации труда и учился на медицинском факультете Казанского университета. Окончил 1-й Московский медицинский институт (1937). В начале 1920-х увлекся психоаналитическими идеями Фрейда, Адлера и Юнга. В 1922 организовал и возглавил Казанскую психоаналитическую ассоциацию. В 1923 опубликовал работу “Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии”. В 1923 переехал в Москву. Работал в Институте психологии и Академии коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской. В 1924—1925 одновременно состоял внештатным научным сотрудником, сверхштатным научным секретарем Государственного психоаналитического института и ученым секретарем Русского психоаналитического общества. Опубликовал несколько работ, основанных на идеях психоанализа. Изучал возможности создания объективного психоанализа, в границах которого аффективные переживания и комплексы выражались бы в измеряемых показателях (реакциях и пр.). В 1925 издал статью “Психоанализ как система монистической психологии”. Подготовил книгу об объективном подходе к психоанализу, которая не издавалась. В 1924—1926 совместно с Выготским исследовал проблемы развития психики. В 1926 (в соавторстве с А. Н. Леонтьевым) опубликовал книгу “Исследование объективных симптомов аффективных реакций”, в которой изложил сопряженную моторную методку,

направленную на вскрытие аффективных травм и подтвердил некоторые моменты учения Фрейда. Л. принял активное участие в разработке теории культурно-исторического функционирования и развития человеческой психики: проблемы общественно-исторической и биологической (генетической) детерминации психики человека, опосредствования высших психических функций речью и иными совокупностями знаков и символов, системной организации сознания и психики, соотношения последней и мозга и т. д. Изучал также нарушения высших психических функций при локальных поражениях мозга. Исследовал проблемы нейропсихологии, нейролингвистики и др. В 1969—1972 был вице-президентом Международного союза научной психологии. Автор книг “Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок” (1930, совместно с Выготским), “Природа человеческого конфликта” (1932), “Мозг человека и психические процессы” (тт. 1—2, 1963—1970), “Основы нейропсихологии” (1973), “Об историческом развитии познавательных процессов” (1974), “Язык и сознание” (1979), “Этапы пройденного пути. Научная автобиография” (1982) и др. работ по различным проблемам психологии.

В. И. Овчаренко

ЛЫЩИНСКИЙ Казимир (1634—1689, казнен в Варшаве) — философ Беларуси, легендарный мученик за атеистические убеждения, известный по пяти фрагментам трактата “О несуществовании Бога”, случайно сохранившимся после сурового приговора духовного суда, а также по материалам следствия и суда над “атеистом”. За 350 лет о Л. накоплена достаточно обширная литература. Большинство авторов сходятся в том, что казненный в самом деле был атеистом, материалистом и, следовательно, врагом церкви и Речи Посполитой. Даже сохранившиеся несколько десятков строк трактата “О несуществовании Бога” дают основания для таких выводов. Л. был воспитан в школах иезуитов, в 1658 вступил в орден иезуитов и работал в иезуитских коллегиумах. В 1666 вышел из ордена и стал вести частную жизнь, исполняя некоторое время должность брестского подсудка. Открыл школу, над входом в которую была надпись: “Не знающий математики да не войдет...”, относящая школу к традиции платоновской Академии и классического философского образования. Исследователи не без оснований отмечают высокую мыслительную культуру Л., его высокий уровень знаний европейской философии (Кампанелла, философы Возрождения и, вероятно, философы 17 в.). Бог, судя по трактату, не существует, являясь химерой человеческого сознания, используемой церковью и государством в своих целях. Теологи в обосновании догм ре-

лигии впадают в неразрешимые противоречия и тем самым “продуцируют” сознательный обман. Нет врожденной идеи Бога (“...мы не находим ни в нас самих, ни в других этого влечения разума, укрепляющего нас в откровении божьем”). Библия написана людьми, которые с ее помощью поддерживают обман. Материалистический подход проявляется также в отрицании бессмертия души, загробной жизни, чистилища, ада и рая. Есть и интенция раскрытия социальной заданности и роли религии, при этом Л. ненавидел свою судьбу, утверждая, что истину ослепшим в пещере открывать опасно: открывшего ослепленные светом разорвут на части (возможно Л. знал учение Платона об алетейе и образах, известный миф пещеры). Жизнь и учение Л. — свидетельство трагичности выступления против религиозного фундаментализма.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКАЯ ШКОЛА — польская школа аналитической философии, расцвет которой пришелся на период между двумя мировыми войнами. Ее основатель — К. Твардовский, основные представители — Тарский, Лукасевич, Лесьневский, Айдукевич, Котарбинский, К. Куратовский, А. Мостовский, Л. Борковский, Р. Сикорский, Л. Хвостек, Т. Чижевский, З. Завирский, В. Витвицкий, Татаркевич, С. и М. Оссовские, Б. Собоцинский, М. Кокошинская, И. Домбска и др. Сфера интересов представителей Л.-В. ш. находится главным образом в области формальной логики. Основной их вклад в науку связан с разработкой именно важнейших разделов современной логической теории множеств, теории моделей, логической семантики, неклассической логики и т. д., хотя некоторые из них посвятили свои исследования также науковедению, истории логики, социологии и психологии. Свой нынешний вид теория множеств приобрела во многом благодаря работам польских логиков — Куратовского, Мостовского, Сикорского и др., тогда как Лесьневский и Хвостек были созданы наиболее перспективные из неклассических теоретико-множественных подходов. Тарским было доказано множество принципиальных теорем теории моделей. Первая система многозначной логики была построена Лукасевичем. Семантическая теория, разработанная Лесьневским и Айдукевичем и получившая название теории синтаксических категорий, до сих пор остается основной метаязыковой теорией, приложимой как к формализованным языкам, так и к языкам естественным. И это только некоторые результаты, полученные представителями Л.-В. ш. Польские философы не разделяли того неприятия традиционной логики, которое было характерно для аналитических философов остальных школ (для Рассела, Карна-

па и др.). Многие среди польских логиков склонялись к мысли, что традиционные логические системы суть не что иное, как различные варианты особого типа исчисления — так называемого “исчисления имен”. В свете этих идей Лукасевич одним из первых предпринял попытку соответствующей аксиоматизации силлогистики Аристотеля, а Лесьневский построил модернизированную систему исчисления имен — онтологию Лесьневского, которая представляла собой исчисление, аналогичное по функциям теории множеств. В целом представители Л.-В. ш. основываются на номиналистической теории, близкой позиции конструтивизма в математике и логике. В соответствии с данной концепцией, взаимодействия предметного мира, изучаемые логикой (например, в семантике), могут сопоставляться формально заданным логическим отношениям без дополнительных ссылок на “протокольные предложения” — “логические атомы” Рассела, “описания состояния” Карнапа, “предложения Рамсея” и т. д. Например, логическая константа онтологии Лесьневского обозначает одновременно и понятие универсального класса теории множеств, и понятие “предмет”, сохраняя вместе с тем и чисто формальный смысл, и все связанные с последним понятием естественные корреляции, существующие в обыденном мышлении. Руководствуясь этой всеобщей идеей, логико-семантические теории выстраиваются уже не на принципах эмпиризма, как это имеет место в логическом позитивизме, а на принципах априоризма. Традиция Локка оказывается для Л.-В. ш. неприемлемой, ее представители скорее неявно склоняются к точке зрения классической философии. Из номиналистической установки проистекает и конвенционалистская концепция научных теорий Айдукевича, и идея многозначных логик, предлагаемая Лукасевичем. Так, закон исключенного третьего из которого вытекает двузначность классической логики, последний связывал с принципом детерминизма и, основываясь на концепции непосредственной логичности мира, доказывал возможность, например, трехзначной логики, поскольку всегда найдется некоторый факт, который не является причиной другого факта. В классической логике, по утверждению Лукасевича, имплицитно принимается, что если предложение о будущем состоянии истинно уже в настоящее время, то его описание необходимо уже сегодня, в противном случае, если предложение сегодня ложно, то описание состояния уже сегодня невозможно. Пусть f_1 — будущий факт, тогда f_1 , f_2 , f_3 ... — последующая последовательность сменяющих друг друга фактов, имеющих причинную связь. Очевидно, что существует отрезок времени t_1 , отделяющий факты f_1 и f_2 . Несмотря на то, что последова-

тельность t_1, t_2, t_3 ... является возрастающей, она может стремиться к конечному пределу. Можно предположить, что этот предел будет меньше отрезка времени t_1 , отделяющего настоящий момент времени t_1 от момента, в котором наступил факт f_1 . Следовательно, не существует в настоящий момент факт, который был бы причиной факта f_1 , поэтому f_1 не является ни истинным (“1”), ни ложным (“0”), а имеет некоторое третье значение “1/2”. Такой ход рассуждений иллюстрирует как раз позицию априоризма: предметные отношения, акцентированные логикой, совпадают с отношениями логическими. Многие представители Л.-В. ш. впоследствии эмигрировали в США. Л.-В. ш. внесла наиболее ощутимый вклад в развитие современной логики.

А. Н. Шуман

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898—1963) — английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как “выдающийся моралист”, в христианских словарях — как “лучший апологет 20 в.”. С 1917 по 1954 — учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в первой мировой войне), с 1954 по 1963 — в Кембриджском университетах. Член Британской Академии Наук (1955). Основные сочинения: “Аллегория любви” (1936); “Страдание” (1939—1940); “Просто христианство” (1942—1943); “Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах” (1943); “Размышление о псалмах” (1958); “Любовь” (“Виды любви”, 1958—1960); философские эссе, притчи и романы: “Письма Баламута” (“От беса к бесу”, 1942), “Расторжение брака” (“Причина развода”, 1943), “Баламут предлагает тост” (1958); перу Л. принадлежат также сказочно-фантастические “Хроники Нарнии” и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической fantasy (по самоопределению Л., “благая утопия”); “За пределами безморвной планеты”, “Переландра”, “Мерзешая мощь”; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, централизованный на анализе семиотики культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовки любви в контексте средневековой культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фунда-

рованная христианской аксиологией концепция любви как практической милосердия. Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорической семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что — наряду с парадигмой христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа с Церковью, с одной стороны, и “непонятного” (misunderstood) в контексте овидианского возрождения Овидия — с другой, — представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парафраза феодального оммажа: “любтивное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви”, формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. “Веселая наука”). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.). Начало 1940-х знаменуется для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с “обращением”, описанным Августином в “Исповеди”, и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь “смутная неприязнь к жестокости и денежной нечестности”: по самооценке Л., до обращения к христианству “о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии”. Вера, по Л., выступает основой личной духовной состоятельности, обеспечивая человеку и возможность остаться на высоте в тех ситуациях социального выбора, “когда приходится летать”, и возможность утолить исконную эстетическую “тоску по прекрасному”, и психологическую возможность обретения глубокого душевного покоя (“не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе”). Однако главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий “добро и зло как ключ к пониманию Вселенной”. Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке “новое человечество”, определяемое как “хорошие люди” — во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого понятия. “Порою мы попадаем в карман, в тупик мира — в училище, в полк, в контору, где нравы очень дурны. Одни вещи здесь считают обычными (“все так делают”), другие — глупым донки-

хотством. Но, вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире “обычными вещами” гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья”. Так же, по Л., заблудился и 20 в.; и в этой связи Л. обращается к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным современной культурой “традиционными” в ретроспективном и, следовательно, упраздняющем смысле: “как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекрасодушным и невыполнимым... сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, наивным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве”. (В этом контексте сам Л., называвший себя “образчиком былого” и “динозавром”, в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного — а значит: непреходящего — плана). Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: “именно свобода воли сделала возможным зло”. Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, “почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?”. По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога, — наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: “счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, — это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными”, и в этой связи “без свободы воли, хотя она и обуславливает появление зла, невозможны истинная любовь, доброта, радость — все то, что представляет ценность в мире”. Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог “считал, что задуманное им стоит риска” (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В. Н. Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: “страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло”. В этом отношении “врата ада запяты изнутри”, т. е. желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желания делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья.) Избрание свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение,

напротив, — подлинным обретением себя: избравшие зло “обрели свою страшную свободу и стали рабами, тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее”. Аналогичным образом так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачивается для человека утратой глубинных изначальных ценностей культуры, т. е. фундаментальным стратегическим поражением: “природа играет с нами хитрую игру. Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло”, и, строго говоря, “победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы”. Таким образом, “победив природу, человек отменил человека”. Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено) выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на “малые” и “большие”: грех есть грех, и “малый” страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если “большому грешнику” легче увидеть в себе грех и раскаяться, то “малый грех” зачастую “не оплакивается”). В “Письмах Баламута” умудренный опытом бес наставляет новобранца: “набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей”, — добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например для беса существует возможность “обезвредить” молитвы его подопечного о матери, сделав так, чтобы он “всегда видел их “высокими и духовными”; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом”, — тем самым “внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, т. е. тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают”. Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова — вплоть до прямого его значения (“Причина развода”), но вместе с тем именно она открывает для человека безграничное поле возможности превращения бытового ада в “подобие рая”. По Л., если “Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся” (иначе “уверенность благополучия обратит наше сердце к временному”), то он “очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг”. Сознательное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: “если вы не помешаете Богу, все

в вас, кроме греха, достигнет радости”. Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, становясь основополагающим в его апологии (“Настигнут радость”), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л. в раннем периоде его творчества аналитикой нормативного требования радости (старопровансальское — *joï*) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джой Давидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в английских театрах пьесы). Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: “Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что счел культ любви литературной условностью”). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) “любовь-нужда”, основанная на глубинной потребности (“удовольствии-нужде”). Эта любовь “совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения. Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя”. Любовь к Богу также, “по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлема от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наше подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу... Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее — это она и есть”; 2) “любовь-дар”, основанная на желании и творении блага другому (“ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богоподобней”); 3) “другой вид любви, оценочный”, основанный на “удовольствии-оценке”, т. е. на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: “скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели — и удовольствие явилось как дар”. В удовольствии-оценке, по Л., “есть признание непреходящей ценности”: “когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: “Да, хотелось мне пить”. Пьяница, хлопнувший стаканчик, скажет: “Да, хотелось мне выпить!” Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: “Как

хорошо!” ...В самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало — ...мы просто любим...; мы произносим на секунду, как Бог, что это “хорошо весьма” (Быт. I, 31)”. Таким образом, “всегда “любовь-нужда” вызывает из глубин нашей немощи, “любовь-дар” дает от полноты, а эта, третья, любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: “Я не могу без тебя жить”, “Я защищу тебя” и “Как ты прекрасна!”. В этом, третьем, случае, любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него”. Анализируя в этом контексте такие виды любви, как “привязанность” (см. Сторге), “дружбу” (см. Филлия), “влюбленность” (см. Секс, Эрос) и “милосердие” (см. Агапе), и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное сredo: “в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь”, — и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой природы, тем не менее, оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глухота ко “внешнему”, выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (т. е. будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избежать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе “самиздата”, в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

М. А. Можейко

ЛЬЮИС (Lewis) Кларенс Ирвинг (1883—1964) — американский философ. Доктор философии (1911). Преподавал в Гарварде (1920—1953). Сторонник “концептуального прагматизма”. Основные сочинения: “Очерк по символической логике” (1918), “Мышление и мировой порядок” (1929), “Символическая логика” (в соавторстве с К. Лэнгфордом, 1931), “Альтернативные логические системы” (1932), “Анализ знания и оценки” (1941), “Онование и природа права” (1955), “Наше социальное наследие” (1957) и др. Философия, по Л., является собой “задачу для всех”. Она ориентирует человека на постижение того, что такое ценность, справедливость, добро, зло, благо; выявляет соотношения средств и целей. Согласно Л., “мысль непрерывным образом связана с действием”, “направляемое сознанием поведение есть не что иное, как высшая форма приспособительной реакции... без этой функции правильного руковод-

ства действием наши сложные способы познания не имели бы места”. С точки зрения Л., “познание является прагматическим, утилитарным, и его ценность, как и ценность той деятельности, которую оно непосредственно обслуживает, является внешней”. Хотя при этом любой оценке любого специалиста, предлагающего нам некий набор поведенческих решений, всегда предшествует наш личный целевой выбор. Философия же способствует его более ясно- осознанию. Процесс философствования (по Л., постижения природы реального), включает в себя рефлексию над такими понятиями, например, как “материя”, “мышление”, “жизнь” и т. д. Философия (как “постижение априорного”) не должна выходить за пределы установлений, коренящихся в практике разума, оставаясь тем самым в русле общего потока опыта людей. Л. считал, что поскольку философия ориентирована на индивидуацию и критический анализ категорий как тех априорных форм, из которых и состоит наш опыт, постольку в ее границах целесообразно разграничивать непосредственно чувственное данное, с одной стороны, и процедуру его мыслительной интерпретации, — с другой. “Данное”, по мнению Л., является непосредственно данным и не подлежащим исправлению; это — не объект, и не ощущение, и не нервный путь, поскольку каждое из этих понятий предполагает “данное” и в то же время содержит элементы интерпретации. “Данное” располагается в границах той сознательности, которой, по мысли Л., индивид бы обладал, если бы, лишенный интерпретационных способностей, “был ребенком или невежественным дикарем”; данное “не может быть создано или заменено никакой деятельностью мышления... неизменно независимо от наших интересов”, составляя “элемент грубого факта в восприятиях, иллюзиях и снах”. “Данное”, согласно Л., необходимо отличать от “найденного”, включающего в себя, помимо первого, также “все, что феноменологически может быть обнаружено непосредственно в опыте” (“зрительно наблюдаемую красоту”, “тактильно ощущаемую твердость”, “мое утреннее ощущение гнева или эйфории, или мое послеобеденное ощущение подавленности” и т. п.). “Данное” у Л., будучи непосредственным, является “невыразимым” и вводится посредством словиформ типа “звучит правдоподобно”: “Я вижу то, что похоже на гранитные ступеньки”. В итоге “данное” выступает “сухим остатком” следующей процедуры: “Вычти из того, что, по нашему мнению, мы видим, слышим или еще каким-то образом узнаем из непосредственного опыта, все, что мыслимо представить ошибочным; остатком будет

данное содержание опыта, порождающее рассматриваемое мнение". Без безусловной непосредственности данного, по схеме Л., эмпирическое знание "исчезло бы" в "бесконечном регрессе вероятностей" и было бы фактически невозможным. Разводя собственное мировоззрение с феноменалистическими моделями, Л. подчеркивал, что "данное" всецело независимо от нашего мышления, внутренняя связность сама по себе (без "данного") не продуцирует знания. Связи, находящиеся между "данными", являющиеся для них "реальными" связями, совершенно независимыми от наших идей и продолжающими существовать независимо от того, сталкиваемся мы с ними фактически или нет". Именно мышление, согласно Л., наделяет априорными смыслоформирующими значениями познавательный опыт человека: "понятия являют собой то, что мышление привносит в опыт... мы устанавливаем реальность наблюдаемых вещей, узнаем, что реальные объекты существуют, и постигаем основные вероятности, на основе которых признается существование мира возможных объектов". Из этого следовало, что априорное как продукт мышления — нечто относительное (хотя и не произвольное), и отнюдь не является чем-то неизменно зафиксированным в умах людей. Важен процесс выбора "априорных оснований" в контексте их корреляции с прагматическими критериями познавательной деятельности. По выводу Л., "...априори не столько продиктовано тем, что представлено в опыте, не столько сообщает человеческой природе надвременной компонент, сколько отвечает общим критериям прагматического характера... Это присуще как категориальному мышлению, так и иным видам практической деятельности. Здесь... результат достигается конкуренцией различных типов поведения, неудача в достижении определенных определенных целей корректирует и удерживает определенные черты поведения". Л. полагал, что, хотя априорные суждения как своеобразные несущие конструкции познания принято полагать верными, любое эмпирическое обобщение всегда зависит от будущего (и постольку лишь вероятного) опыта: эмпирические истины в процессе их изучения перманентно подвержены содержательной ревизии. Значимость научной практики обусловлена, по мысли Л., именно потенциальной неистинностью всех налично существующих обобщений. Концепция "данного" у Л., содержит достаточные критерии для опознания его конкретных случаев, подтвердила насущную необходимость уснения этого "данного" для адекватного познания; одновременно Л. сумел ("Мышление и мировой порядок") продемонстрировать то, каким именно образом мы отби-

раем предпочтительные понятия и концептуальные схемы. Л. подчеркивал в работе "Анализ знания и оценки" (в тот период такой акцент выступал важной преградой на пути избыточного конвенционализма), что как только определены значения в дедуктивной системе, ее следствия уже не являются предметом выбора; что, несмотря на свободу выбора систем, следствия внутри систем определенным образом связаны и это существенно ограничивает дальнейший выбор; что основания для таких порядков располагаются в связях между значениями.

А. А. Грицанов

ЛЮБОВЬ — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Л. называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя Л. она выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить Л., ни переадресовать ее на другой предмет. Атрибутивным аспектом Л. является особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окращенности мировосприятия. Л. является сложным комплексным феноменом, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена Л. породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Так, древнекитайская типология Л., основанная на критерии ее предмета, включает в себя широкий спектр видов Л. от эротической влюбленности, чадолюбия и патриотизма до меломании и "Л. к небу, усеянному звездами". Классической типологией Л. по критерию формы ее проявления является античная типология, различающая такие виды Л., как филия, сторге, агапе и эрос. Из всех типологий Л., предложенных в историко-философской и культурной традиции, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение Л. на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характерно именно для западной культурной традиции и наложило на нее неизгладимый отпечаток. Исходно европейская культура в своей трактовке Л. не отличалась от других культурных традиций: Л. мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организа-

ции мироздания. Проблема возникновения мира разрешается в креационных мифах посредством сюжета об изначальной (или возникшей из изначального Хаоса) божественной брачной паре, прародителях Вселенной. Богиня-мать в данном случае, как правило, отождествляется с землей (реже — с морем), супруг — с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейер в скандинавской и т. д. Сакральный брак неба и земли интерпретируется как порождение оформленного мира (пространства между ними). Богиня Л. (древнеиндийская Лакшми, древнегреческая Афродита и др.) возникает как персонафикация этого процесса. Так, возникновение Афродиты из пены морской связывает ее с водной стихией, т. е. женскими силами плодородия и созидания; отнесенность же к мужскому началу (море вспенивается от крови оскопленного Урана) делает Афродиту причастной к животворной мужской силе. Афродита олицетворяет сам процесс сакрального брака, т. е. творения мира. В античном пантеоне она не просто персонафикация Л., но Л., отнесенной к сакральной паре прародителей мира, мыслимой как креационная сила. Эрос в архаической мифологической традиции трактуется в качестве одной из космических протопотенций (наряду с Хаосом и Геей) и персонализирует тот важный момент созидания, который мы сегодня назвали бы целеполаганием. Более поздняя мифологическая традиция делает Эроса сыном Афродиты, аналогично тому, как Кама, трактуемый в ведийской мифологии как "саморожденный", в более поздней традиции выступает как сын Лакшми. Подобно Эросу, он олицетворяет векторный аспект Л. как творчества (стремление, влечение, желание). Раздвоенность образа Эроса и Камы соответствует расхождению базовой мифологемы Афродиты и Лакшми. Как в Древней Греции, наряду с богиней Л., возникшей в акте космогенеза, фигурирует и другая Афродита — дочь Зевса и Дионы, так же и в Древней Индии Лакшми, с одной стороны, всплывает из первозданного океана на цветке лотоса, а с другой — появляется гораздо позднее как дочь Бхригу и Кхьяти. Такой семантический сдвиг связан с интерпретацией мифологическим сознанием такого феномена, как время. Для архаической его трактовки было характерно разделение времени сакрального, отраженного в креационных мифах, и профанного, события которого проецируются на время сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как цепи сменяющихся друг друга эпох: пройдя круг, мир оказывается перед лицом катастрофы, и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Такие реконструкции (сакральные даты календарных праздников) регулярно возвра-

щают вектор из прошлого в будущее к мифологическому времени креационного акта. Таким образом, космический брак неба и земли периодически воспроизводится в календарную дату, а значит вновь и вновь возрождаются все его атрибуты и персонализации — в том числе и богиня Л. В результате наложения оформляющейся линейной временной схемы на этот циклический процесс повторяющиеся события сакральных циклов выстраиваются в хронологическую последовательность. В рамках античной философии происходит дальнейшее расслоение образа Афродиты, т. е. дифференциация понятия “Л.”. Важнейшую роль сыграла в этом процессе философская концепция Платона. Основными компонентами креационного процесса выступают в его концепции “то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку” (Тимей, 50). Однако, мировоззренческие акценты позднеэпической культуры обусловили доминирование в креационной структуре мужского начала: креационный акт стал пониматься как деятельность, субъектом которой выступает мужское начало (активное, а значит — целеполагающее). Отцовский принцип выступает у Платона носителем цели генезиса, т. е. образа (идеи) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию. Мир идей-образцов тождествен с небом постольку, поскольку относится к мужскому началу; доминирование идеальных образцов над земными вещами выражает не идеалистические, но лишь патриархальные взгляды. Постичь мир совершенных идей, пребывая среди сотворенных подобий, можно лишь посредством приобретения к тем телесным предметам, где образы воплощены наиболее адекватно, т. е. к прекрасным. Подняться до царства нетленных образцов может лишь влекомый Эросом. Платон строит свою знаменитую лестницу Л. и красоты: от единичного прекрасного тела — к прекрасным телам вообще — затем к красоте души — затем к наукам и т. д. — “до самого прекрасного вверх” (Пир, 211 с). Платоном поставлена последняя точка в семантическом расслоении понятия Л.: Л., ведущая человека по первым, доступным большинству, ступеням означенного восхождения, он называет Афродитой Пандемос (Всенародной); поднимающую же на вершину упомянутой лестницы, к самой идее прекрасного, — Афродитой Уранией (Небесной). Аналогичные философские модели могут быть обнаружены и в других культурных традициях, как, например, полная семантическая параллель платонизму в учении о бхакти (“Бхагавад-марга”). Однако семантическая раздвоенность образа Лакшми в философском умозрении

не породила в восточной культуре двух взаимоисключающих трактовок Л. В европейской культуре это тоже произошло не в хронологических рамках классической античности: эстетический идеал калокагатии, характерный для классического полиса, задавал установку на изначальное единство и имманентную гармонию тела и духа. Грек любил и — был он счастлив в своей Л. или нет — не терзался вопросом о ее природе и сущности (см. Сафо, Архилох, Гелиодор, Лукман и др.). Греческий роман — это всегда история преодоления сугубо внешних препятствий (Харитон, Лонг, Гелиодор — ср. с личными письмами А. Блока или В. Соловьева, чье содержание центрировано проблемой интерпретации Л. как внутренним препятствием между любящими). Оформление двух взаимоисключающих аксиологических трактовок Л. в европейской культуре правомерно связывать с эволюцией неоплатонизма. Согласно Плотину, “всякая душа — Афродита”, ибо причастна обоим (и дольнему, и горнему) миров. А поскольку речь идет о божественном восхождении, постольку — в платоновской терминологии — душа мыслится именно как Урания, небесная. Пандемос же, оказавшись отлученной от божественного восхождения, приобрела аксиологически негативную семантику: “при восхождении души к Богу она имеет небесный эрос... здесь же она становится низменной подобно блуднице” (Плотин), семантическая раздвоенность образа Л. дополняется раздвоенным аксиологическим, что радикально трансформирует платоновскую лестницу Л. и красоты: эрос ведет по ней человека вниз. Понятнейшие структуры неоплатоников послужили фактически готовым инструментом для выражения идей христианской аскезы. Фома Аквинский окончательно расставляет “точки над и”, полагая чувственную Л. несовместимой с добродетелью. Христианской ортодоксией жестко противопоставлена возвышенная жертвенная Л. к Господу (Л. небесная) и Л. земная, рассматриваемая лишь в аспекте греховности. Эта антитеза серьезно сказалась на дальнейшем развитии европейской культуры, задав попытки ее преодоления в качестве важнейшей доминанты эволюции европейского искусства, европейской морали и европейской философии. Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, могут быть объединены в четыре большие группы. 1. Модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким моделям может быть отнесена ренессансная парадигма истолкования Л., дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис

о безгрешии плоти в качестве аксиомы. 2. Модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной Л. К таковым можно отнести позднее францисканство (в частности, его Провансальскую “книжную школу”), где феномен красоты рассматривался как свечение божественной благодати Творца в творении (своего рода “перевод” платоновского эстетизма на язык теологии). 3. Периферические (по отношению к ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений “легализовать” феномен телесности, задав ему особую, символическую интерпретацию. Сюда относятся: трактовка эротического вектора Л. как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция “amor-entrave”), погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров), корреляция Л. и ратной славы (Л. как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе “артуровского цикла”), культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монашеская литература Овидианского возрождения), а главное — сопряжение Л. со стремлением к знанию истины и к истинному знанию (повсеместно — от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Бруно). 4. Особое место среди рассматриваемых попыток преодолеть разорванность представлений о Л. в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета) занимают модели, предлагающие отказаться от попыток такого преодоления. Подобная позиция может, на первый взгляд, показаться экстравагантной, на деле же она базируется на мужестве не закрывать глаза на наличие упомянутой разорванности, не уповать идилически на беспроблемное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации Л., а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного мирозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (типа Декарта) до страстных воззваний пламенных проповедников (типа Савонаролы). Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции Л. как целостного феномена. Проблема противостояния телесного и духовного аспектов Л. дает о себе знать и в рамках философии 20 в. С одной стороны, в 20 в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации Л.: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма Райха, теория “биологической недостаточности” человека Гелена, трактовка Плеснером телесности как сферы ре-

ализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Рорти и др. Однако, столь же ярко представлены в философии 20 в. и альтернативные концепции, продолжающие традиции трансцендентализма в интерпретации Л. Так, в концепции Тиллиха, Л. оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: “вспышка” сакральной истории в профанную, открывающая подлинный смысл повседневных событий, требует кайроса, т. е. выдающегося, масштабного деяния, обнажающего сакральную подоплеку повседневной событийности. Большой кайрос — это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос — это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу. Аналогично в рамках тенденции аджорнаменто Л. рассматривается как личностно-созидающая сила (“новая антропология” Гвардини, “философия интегральности” М. Ф. Шакка). Сюда же примыкает и концепция Шелера, в понимании которого Л. является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвитальных ценностей, отличающих личность от так называемого “эмпирического индивида”. Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации Л. Прежде всего, она включает в себя программу декогнитизации Л., основную пафос которой заключается в отказе от классических парадигм “Л. к знанию” и “знания посредством Л.” (П. Слотердаjk). Радикально новую ориентацию получает в постмодернизме и семиотический подход к феномену Л. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия “новой телесности”: “телесность текста” (Р. Барт), “мышление интенсивностей” (Лиотар), “игра сингулярностей” (Батай). В рамках философии “новой телесности” бессознательное оказывается естественным, но не органическим, а желание телесным, но не физиологией. В терминологии А. Шеридана, если классика была культурой аппетита, то постмодерн — культура неутоленности (ср. “мышление соблазна” у Бодрийара и “философию желания” Делёза и Гваттари). Контуры новой парадигмы интерпретации Л. очерчиваются в современной философии

постмодернизма на стыке таких тенденций, как постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Батай, Бланшо, Джеймисон, Эко), новая — расширительная — трактовка дискурса как средства коммуникации (от Хабермаса к Гоулднеру), синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии (концепция “бытия-друг-с-другом” как нераздельного и неслиянного у Бинсвангера), разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайюа), развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик (“история сексуальности” Фуко). (См. также Секс, Эрос, Агапе, Филлиа, Сторге, “Веселая наука”, Соблазн, Желание, Эротика текста.)

М. А. Можейко

ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма. Магистр “свободных искусств” Эрфуртского университета (1505). Возглавил кафедру моральной философии (с 1508), доктор теологии (1512) Виттенбергского университета. Осуществил перевод Библии на немецкий язык (“Библия, которая есть полное Священное писание на немецком”, 1534), сыгравший важнейшую роль в конституировании немецкого литературного языка: при жизни Л. было продано более 100000 экземпляров этой книги. Основные сочинения: “Лекции о Послании к Римлянам” (1515—1516); “Девяносто пять тезисов” (1517); “Разговор об отпущениях и милости” (1518 — первое произведение, написанное Л. на немецком языке); “К христианскому дворянству немецкой нации” (1520); “О вавилонском пленении Церкви” (1520); “О свободе христианина” (1520); “О монашеском обете” (1521); “Верное предостережение всем христианам беречься мятежа и возмущения” (1522); “О светской власти, в какой мере мы обязаны ей повиноваться” (1523); “Против небесных пророков” (1524); “О рабстве воли” (1525) и др. Полное издание произведений Л. на немецком языке насчитывает 67 томов, на латыни издано 38 томов. В истории культуры и религии Западной Европы Л. инициировал возрождение пророчески-библейского, “израильско-христианского” типа религиозной веры: примитивно-чувственные культ и обрядности античного канона были им отвергнуты и замещены духовно-словесными репертуарами служения Богу. (Об учении Дионисия Ареопагита и его школы, согласно которой Бог — “жених” души, а душа — “невеста” Бога, Л. писал: “Это лишь собственные учения авторов, которые они

принимают за высшую мудрость. И я когда-то этим занимался, конечно, не без большого вреда. Я говорю Вам: “Ненавидьте это “Мистическое богословие” Дионисия и подобные книги, в которых содержатся подобные басни, как чуму... Своим “Мистическим богословием”, вокруг которого невежественные теологи поднимают так много шума, он принес самые большие неприятности. В нем больше платонизма, чем христианства, и я не хотел бы, чтобы чья-нибудь святая душа когда-нибудь знакоилась с этой книжицей”. Как “пустую фантазию и мечтание” обозначил Л. представления Бонавентуры о мыслимых сценариях соединения души с Богом.) По мысли Хайлера, Л. не пытался (в духе сект первоначального христианства) слепо и механически подражать образцам павло-иоанновского Евангелия — он освободился от католической мистики, заменив ее набожностью, ориентированной на классическую библейскую, пророческо-евангелическую религию. 1) Л. поставил во главу угла религиозного мировоззрения утверждение мира и личности (ср. у Гёте: “высшее счастье для детей земли — это личность”). 2) Л. провозгласил в качестве подлинной веры собственную убежденность верующего. Христианство у Л. выступило как личный ответ грешной человеческой природы исполненному любви Богу, познаваемому из Библии благодаря вере: “Мы готовы доказать всему миру, что наше учение — не поэтический соблазн и не мечтание, но писание и ясное Слово Бога. Мы не призываем следовать ничему другому, кроме спасения, и еще мы учим верить или быть твердыми”. 3) Л. обратился к Богу как к личному господину и отцу, признав в качестве единственного мыслимого авторитета — личность религиозного гения. Ответа на новозаветный вопрос: “Что мне делать, чтобы унаследовать жизнь вечную?” (Лк. 10:25), Л. заявлял: “...Мы не обновили проповедь, а лишь возродили старое и твердое учение апостолов; мы не создали нового крещения и причастия, Отче наш, веры, мы ничего нового не хотели узнать или привнести в христианство, мы лишь поспорили и поговорили о старом (о том, что Христос и апостолы оставили и передали нам). Но это мы сделали: мы нашли все то, что Папа скрыл своим лишь человеческим учением. Все, что было скрыто толстым слоем пыли и оплетено паутиной, мы милостью Божией воскресили, очистили, стряхнули пыль и вывели сор, чтобы оно вновь засверкало и все смогли увидеть, что есть Евангелие, Крещение, Причастие, Таинство, Ключ, Молитва, — есть все, что дал Христос и как нужно для спасения”. 4) Л. сформулировал цель спасения в милости Бога. По Л., Бог в справедливости своей мог осудить людей на гибель, но по любви своей, наиболее полно явившей себя в распятии Христа, Он

избрал путь спасения грешников. (Эта идея Л. — плод так называемого “Башенного переживания” или “Turmerlebnis” — впоследствии была обозначена как концепция “вмешательной праведности”, согласно которой все мыслимые грехи людские затмеваются заслугами Христа.) По мнению Л., неисповедимость Бога, являющая себя в нелепости креста, такова, что мера Его милосердия — милосердие без меры. В учении Л. любовь эта непосредственно связует человечество с Богом: такое предстояние Богу (Согам Deo) и именовалась Л. оправданием. (Ср. у апостола Павла: “Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его”.) 5) Л. свел общественный религиозный культ к объединению личностей для лишнего жертвенности общения с Богом. По мнению Л., никакие нравственные и должные дела не могут гарантировать спасение. В труде “О рабстве воли” Л. писал: величие Бога — всепожирающий огонь, Он неподвластен никакому воздействию человеческой воли или разума. Деяния (т. е. дела, изначально замыслимые как “добрые”), по Л., составляют самую суть греха, ибо их основание — желание сделать себя, а не Бога центром Вселенной. Согласно Л., они (добрые дела. — А. Г.) даже не в состоянии создать высшую “предрасположенность” для спасительной милости: “Никаким другим трудом нельзя достичь Бога или потерять его, кроме как верой или безверием, доверием или сомнением; другие дела не доходят до Бога”. Л. конституировал нравственно-теологические основания “чистой” религии милости: нравственная деятельность выступала лишь как само собой разумеющееся следствие сильного религиозного переживания. По мысли Л., “не следует спрашивать, нужно ли делать добрые дела, они должны твориться без каких-либо требований” (ср. с позднеиудейскими религиозными законами). Л. первым произнес добросердечные слова о священности и ценности честной профессиональной жизни (“повседневных добрых дел”), открыв тем самым “новую эпоху в отношениях между религией и культурой” (Хайлер и др.). 6) Л. усмотрел смысл откровения в осуществлении личности Иисуса Христа (лютеровская христология предельно акцентирована: “...и так софисты изобразили Христа, как будто бы он был человек и Бог; посчитали его ноги и руки, странным образом смешали обе его природы, что является лишь софистическим познанием Господа Иисуса Христа. Христос же был назван Христом не потому, что имел две природы. Как меня это касается?

Он носит свое утешительное имя за свои дела, которые он принял на себя. То, что он по природе своей человек и Бог, касается только Его, но то, что он творит в мире, распространяет свою любовь на всех и на меня и становится моим спасителем и утешителем, — это происходит мне в утешение”). Главным пафосом работы “Деяностию пять тезисов” Л. был отказ от организационной архитектоники католицизма, от лежащего в ее основании принципа незыблемого авторитета высших церковных иерархов, от ее догматики и теологии, фундированных мистическим приматом безличного. Согласно Л.: а) Подлинное покаяние правомерно понимать как исключительно внутренний процесс, осуществляющийся на протяжении всей жизни истинного христианина (тезисы 1—4). б) Ни от каких небесных кар церковь освободить не может (тезисы 5—7). в) Римский первосвященник не располагает какой-либо властью над чистилищем — к его отпущению грехов умершим Бог может и не прислушаться (тезисы 8—29). г) Институт индульгенций греховен и богопротивен: раскаяние вплоть до готовности принять муку за грехи результируется для верующего в прощение без всяких индульгенций (тезисы 30—40). д) Если и существует сокровищница заслуг, накопленных Иисусом Христом и всеми святыми во спасение грешного человечества, то она — как крест, смерть и ад — спешествует грешнику отнюдь не по милости папы (тезис 58); “ключи от царства” (Мф 16:19) принадлежат, по Л., не римскому первосвященнику, но всей общине верующих (ср.: где двое или трое соберутся во имя Его, там будет и Он среди них — Мф 18:19—20). е) Уверенность в спасительной силе отпущения грехов не может замещать и заместить веру в спасительность креста (ср. с будущей формулой Л.: “sola fide” — лат. “только верой”) (тезисы 53—55). Л. неоднократно подчеркивал и сформулировал в качестве своеобразного символа собственного мировоззрения тезис о том, что “церковь наличествует всюду, где проповедуется и исповедуется слово Божие (Священное писание. — А. Г.); церковь потому именуется царством веры, что ее глава невидим и является объектом веры. Превращает церковь в видимое царство есть заблуждение... Вера не может терпеть иного главы, помимо Христа”. Л. сумел сформулировать и ритуально очертить для верующих новое, принципиально нетрадиционное чувство жизненной основы, резко контрастирующее с ортодоксально-мистическим. Вера для Л. — как для героев и фигурантов Ветхого и Нового Заветов — “живая отважная надежда на милость Божию, надежда, настолько определенная, что он не устает об этом повторять. Такая надежда и сознание милости Бога делает его радостным, упрямым и веселым по отношению к Творцу и сотво-

ренному миру”. По мысли Л., “верить в Бога... значит в борьбе обрести такое сердце, которое станет сильным и не отчаивающимся по отношению ко всему, что могут черт и мир, к нищете, несчастью, грехам и стыду... Истинная вера — это доверие к Христу в сердце, и это доверие пробуждает в нас только Бог”. Согласно учению Л., вера не может и не должна пониматься как эстатическое блаженство мистика в сфере сакрального бессознательного, она не есть опустошение естественной душевной жизни как итог ее религиозной сублимации — вера проявляется ежечасно, в повседневной, обыденной жизни, в привычных обстоятельствах “постороннего” бодрствования. Если для католического мистика Бог — “сам в себе пребывающий и сам для себя достаточный”, то для Л. Бог есть “открывшийся”, “тот, Кто помогает в беде” и “тот, Кто внимает молитве”, чья сущность — откровение и который проявляет свою волю и распаивает свое сердце в истории: “Бог — это не какой-то неизвестный и неопределенный Бог, но тот, который сам открыл себя в определенном месте и через свое собственное слово и посредством известных знамений и чудес отобразил себя, равно как возвестил, запечатлел и утвердил для того, чтобы можно было определенно узнать Его и достичь”. Как утверждал Л.: “Во всем, посредством всего и над всем осуществляется Его власть, и более не действует ничего... Словечко “власть” не означает здесь покоящуюся силу, какой обычно обладают преходящие цари, о которых говорят: “он силен, хотя спокойно сидит и ничего не делает”; но силу действующую и деятельность постоянную, которая непрерывно встречается нас и воздействует. Поэтому Бог не покоится, а постоянно действует... Бог — огонь, который изнуряет, съедает и усердствует”. Принципы, выдвинутые Л., — “sola fide, sola gratia, sola scriptura” (лат. “только верой, только милостью, только писанием”) — не только знаменовали восстановление в правах предельных форм выражения религиозного чувства ветхозаветного и новозаветного образа, но и провозгласили радикальнейший подход, в границах которого все крещеные христиане полагались священниками в силу самого их крещения. Была задана поворотная идея “священства всех верующих”: каждый христианин был обязан не только с верой принимать слово Божие, но и служить ближнему своему. В конечном итоге Л. заместил католический принцип традиции и сопряженный с ним авторитет живой учительской службы — личным авторитетом пророческих гениев Ветхого и Нового Заветов. Полемизируя с Августином, утверждавшим, что он “даже Евангелию ве-

рит лишь потому, что его побуждает верить авторитет католической церкви”, Л. заявлял: “...это было бы ложно и не по-христиански. Каждый сам по себе должен верить потому, что это слово Бога, и потому, что он сам внутренне чувствует, что это истина... Ты должен сам в своей совести чувствовать Христа и непоколебимо верить, что это слово Бога”. Л. не устранил постулировать неординарную религиозную ценность различных фрагментов Ветхого и Нового Заветов, полагая, что истинное право каждого истинно верующего “четко выбрать из всех книг те, которые являются наилучшими”. По сути, становление западноевропейской цивилизации как социума, поместившего в свои основания идеалы всестороннего раскрепощения человека и обретения им прав и свобод в полном мыслимом объеме, было инициировано последующими высокоэвристическими интерпретациями идей Л., внешне носившими “все-го лишь реформаторский” характер. Горизонт радикальной личностной свободы был задан Л. как предельная ценность: для него оказалось принципиально допустимым истолкование писания через призму “основной событийности” библейско-пророческой веры. Каждый верующий христианин обретал личный религиозно-нравственный индикатор: искренняя опора на учение Павла и Иоанна обуславливала, по Л., абсолютное право любого человека во Христе на собственный выбор, на тот “единственный пробный камень, позволяющий придирчиво рассмотреть все книги, чтобы увидеть, возвращаются ли они вокруг Христа или нет”. События Библии, как полагал Л., переживаются истинно верующим при его встрече с текстом как вновь и вновь происходящие — происходящие неизбежно, здесь и сейчас. С другой стороны, императив личной свободы исполнял в идейной системе Л. также и роль значимой парадигмы мышления. Л. был убежден в том, что человеческая природа слаба и эгоистична, подвержена воздействию пороков, способна восставать против Бога; род же человеческий “поражен неизлечимой проказой и несмыаемой скверной”. Тем не менее он считал (в отличие от Аристотеля, этические максимы которого воспроизводились в томистской и оккамистской теологии), что не все поступки людей изначально расчетливы: по мнению Л., фундированному мыслями Протагора, Парменида и Платона, самые важные решения человека не связаны с непосредственной выгодой, они — спонтанны и “богводхновенны”. Л. признавал плодотворность и оправданность сочетания в душе человека естественного знания о Боге, с одной стороны, и моральных принципов, фундированных разумом. — с другой. По Л.,

разум может лишь непрестанно подготавливать веру, но никогда не может заменить ее или превзойти. (При этом Л. полагал, что первозаданная людям созерцательная сила естественного познания постепенно ослабевает.) Формулируя первые в Европе программные стратегии религиозного просвещения, Л. ратовал за формальное обучение мышлению посредством логики: по его мнению, человеку должно “раздельно и четко называть вещь короткими и ясными словами” — причем на родном ему языке. Отстаивая на императорском рейхстаге в Вормсе (1521) принцип автономии совести, Л. подчеркивал, что совесть сопутствует “Божьему гласу в душе”, она суть “действенность Бога в душе”: “никто не может меня спросить, должен ли он делать то и другое; но он сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что делать. Я не могу ему советовать и, тем более, приказывать” (Письмо Л. курфюрсту Иоганну от 25 мая 1529). Восстанавливая изначальное звучание библейской мудрости, Л. предвосхитил основной спектр концепций гражданских прав и свобод, впоследствии обогативших западный мир: “Мысли и чаяния души не могут быть никому подвластны, кроме Бога; поэтому нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе... И если светский владыка твой все же делает это, то скажи ему: “Не подобает Люциферу восседать вместе с Господом; тебе, государь, я обязан служить и телом, и добром своим... но если велиши мне верить иначе, чем я верю, то не послушаюсь я тебя; в этом случае ты тиран и слишком высоко заносишься, — повелеваешь там, где нет у тебя ни права, ни власти”. В историю немецкой мысли Л. вошел также как реформатор образования, языка, музыки и т. д. Инициированный Л. синтез жестко-рефлективных оснований классически-римского мировоззрения (читай: права. — А. Г.), его сакрализация повседневной хозяйственной деятельности вкупе с освящением данной интеллектуальной “амальгамы” пафосностью личного выбора индивида очертил условия возможности вовлечения в сценарии человеческой практики как научной (формально-рациональной) компоненты, так и стоического по сути начала, жизненно необходимого для пребывания в рамках стихии “юного” буржуазного строя: по Л., “Бог означает то, чем следует записаться, чтобы во всех несчастьях иметь прибежище и находить благо во всех страданиях”. (См. также Протестантизм, Протестантская этика.)

А. А. Грицанов

Das MAN (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в “Бытии и времени” Хайдеггера (1927) при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существ-

вует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в “боязливые хлопоты”, в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-действенного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличный мир (М.), где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. Анонимность М. “подкашивает” человека отказывая от своей свободы (толпа как выразитель М. не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестает быть самим собой, стать “как все”. Мир М. строится на практике отчуждения; в этом мире все — “другие”, даже по отношению к самому себе человек является “другим”; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности. “Мы наслаждаемся и забавляемся, как наслаждаются; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как видят и судят; мы удаляемся от “толпы”, как удаляются; мы находим “возмутительным” то, что находим возмутительным.” Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т. е. смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть — это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется бессодержательным говорением, любопытством и двусмысленностью, которые формируют “обреченность миру”, растворение в совместном бытии, в среднечеловеческом, попытка вырваться из беспочвенности М., прояснить условия и возможности своего существования, может осуществляться лишь благодаря совести, которая вызывает существо человека из потерянности в анонимном, призывает человека к “собственной способности быть самостью”.

В. Н. Семенова

МАЙЕВТИКА (греч. maieutike — повивальное искусство) — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода философствования, специфицирующего сократический диалог прежде всего по отношению к софистическому. М. базируется на отождествлении философа с носителем чистого сознания, функция которого — лишь вопрошать. Это фиксируется в принципе “знаю, что не знаю ничего”. Вместе с тем полагается, что знание можно найти только через самопознание другого, но для этого необхо-

димы процедуры очищения и уточнения, что осуществляется посредством постановки вопросов о сути тех или иных (прежде всего социальных) феноменов. Последнее выступает образцом для рассуждений Платона об эйдосах. (См. также Сократ.)

Д. В. Майборода

МАЙМОН (Хейман) Соломон (1753—1800) — философ-просветитель. Родился в местечке Мир, в Беларуси. Учился в Ивенце в талмудической школе. В возрасте около двадцати лет пешком отправился через Польшу в Германию. Философские способности «юноши из Литвы» привлекли внимание М. Мендельсона, а затем Гёте, Шиллера, Гумбольдта, Фихте и Канта, который счел М. одним из немногих понявших суть его идей. Считая иудаизм в догматическом плане более чистым, чем христианство, М., однако, выступил против мистицизма Каббалы, дал критический анализ идеям и практике хасидизма. М. был сторонником философии Маймонида (см. Маймонид), что и послужило поводом для изменения фамилии. Написал комментарий к его работе «Наставник заблудших», дав ей рационалистическую интерпретацию. Через Маймонида М. пришел к аристотелизму, результатом чего стала его работа «Категории Аристотеля»; М. признавал и влияние на себя философии Спинозы, под воздействием которого была предпринята попытка создания чистой аналитической системы. Начало следующего этапа творчества М. датируется 1780, когда он увлекся философией Канта, написав замечания к «Критике чистого разума». Позже (1790) им написана фундаментальная работа «Опыт трансцендентальной философии». По мысли М., сознание по собственным законам создает свой предмет, придавая ему тем самым реальность, всеобщий и необходимый характер. Познание есть познание процесса возникновения предмета. Категории логики — условия существования предметов возможного опыта. «Вещь в себе» М. характеризовал как проявление метафизического догматизма, отрицающая возможность чего-либо вне творческой работы сознания. М. пытался провести принцип монизма в своей философии. Стремился реализовать ряд издательских и просветительских проектов, ориентированных на еврейское население Речи Посполитой, но не нашел должной поддержки своим начинаниям. М. принадлежат также работы «О тропах», «О значении Бэкона Веруламского и Канта для новейшей философии», «О мировой душе», «Опыт новой логики, или Теория мышления», «Очерки по истории философии» и др. Историки философии считают, что М. подготовил то понимание Канта, которое развили неокантианцы (особенно Коген).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

МАЙМОНИД (Maimonides) Моисей (настоящее имя Моше бен Маймон или сокращенно на иврите Рамбам) (1135—1204) — еврейский мыслитель, врач — лейб-медик египетского султана Саладина, философ и теолог. Один из наиболее авторитетных раввинов средневековья. Основные философские сочинения: «Наставник заблудших» («Путеводитель колеблющихся») (ок. 1190, написано на арабском языке, позже переведено на древнееврейский), «Книга заповедей» и др. Упорядочил, опираясь, в частности, на ряд подходов философии Аристотеля, трудно понимаемые до того времени предания Талмуда, осуществив оптимальное их истолкование. М. — автор первого полного систематизированного кодекса еврейского права — «Мишнэ Тора», позволявшего избежать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма, выраженного в 13 пунктах, адаптированный текст которого помещен во многих еврейских молитвенниках (двенадцатый пункт гласит: «Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его»). Согласно М., высшие принципы Истины, отраженные в постулатах еврейской религии, нуждаются в строгом и рациональном обосновании. Аргументы М. оказали определенное влияние на организацию мышления Фомы Аквинского (много раз цитировавшего «Раби Моисея») и Спинозы. Неоднократно подвергался критике со стороны еврейских и мусульманских ортодоксов. М., видимо, единственный философ нашей эры, символизирующий единение четырех культур: греко-романской, западной, еврейской и арабской.

А. А. Грицанов

МАЙТРЕЙЯ (санскр. Maitreya, палийское Metteyya — связанный дружбой) — «Владыка, нареченный Состраданием», грядущий Учитель человечества, в буддийской философии — бодхисатва и Будда нового мирового порядка эпохи Сатья-Юги. То же, что и Калки-Аватар (воплощение Вишну в индуизме), Сосоиш в мадьянской религии и другие Мессии в религиях народов мира (единственная разница между ними заключается в датировке их появления). М. — единственный бодхисатва, которого почитают все школы буддизма. Упоминание о М. встречается в палийском каноне «Трипитака» («Три корзины»), в жизнеописании Будды «Лалитавистара» и других произведений буддизма. М. был последователем Будды, известным Архатом, хотя и не прямым Его учеником, а также основателем эзотерической философской школы. Эзотерическое, или популярное, учение утверждает, что Шакьямуни (Гаутама, Будда) навестил М. в Тушите (небесной обители) и поручил прийти на Землю в качестве своего приемни-

ка по истечении пяти тысячелетий после Его (Будды) смерти. О приходе и Учении М. говорит Агни-Йога: «Если Будду назовем Причиною, то Майтрейя — Следствие». Грядущий Учитель человечества дает новое Учение и является выразителем учения Будды и Христа. По эзотерической доктрине, новая эпоха на Земле будет проходить под лучами Урана и принесет возрождение женщины. Поэтому эпоха М. называется Эпохой Матери Мира. Культ М. имеет древнюю традицию и особенно развит в Центральной Азии и Гималаях, где в Его честь сооружено множество статуй (см. труды С. Ф. Ольденбурга, материалиста гималайской экспедиции Н. К. Рериха), которые воздвигались уже за 350 лет до н. э. Он изображается сидящим на царском троне, золотого цвета с колесом дхармы, ступой и вазой.

В. В. Лобач

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Николо ди Бернардо (1469—1527) — итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик. Секретарь Совета десяти Флоренции (1498—1512), отвечавший за дипломатические связи республики. Основные сочинения: «Государь» (1513, впервые опубликован в 1532), «Расуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» (1516—1517), «О военном искусстве» (1519—1521), «История Флоренции» (1520—1525) и др. Отдавая симпатии «народу» (активным и зажиточным горожанам) в отличие от нелюбимых им городских низов, плебса и церковно-клерикальных кругов папского Рима, М. разрабатывал правила политического поведения людей и превозносил этику и мощь «гордой» дохристианской Римской империи. С точки зрения М., наиболее жизнеспособными государствами в истории являлись те республики, граждане которых обладали максимально возможной степенью свободы, самостоятельно определяя собственную судьбу. М. характеризовал самостоятельность, величие и мощь государства как идеал для достижения которого политики должны использовать всевозможные средства, не думая о моральной стороне своих поступков и о гражданских свободах. М. ввел понятие «государственный интерес» для выражения претензий государства на право не обращать внимания на законы, которые оно призвано гарантировать, в случае если этого требуют так называемые «высшие государственные интересы». Целью действий правителя безусловно, таким образом, является успех, а не добродетельность или порочность. (Согласно М., «правление заключается главным образом в том, чтобы твои подданные не могли и не желали причинить тебе вред, а это достигается тогда, когда ты лишишь их

любой возможности как-нибудь тебе навредить или осыпешь их такими милостями, что с их стороны будет неразумием желать перемены участи". "Государь" М. — это своеобразное технологическое руководство по захвату, удержанию и использованию государственной власти. Будучи сторонником республиканского устройства государства, М. не видел перспектив для него в масштабах всей Италии и советовал "новому государю" "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла". Преступления, совершенные во имя Родины, по мнению М., это "славные преступления". С точки зрения М., "ни один порядочный человек не упрекнет другого, если тот пытается защитить свою страну всеми возможными средствами". При этом М. призывает уделять особое внимание "общему благу" — общенациональным интересам, ибо широкие народные массы при известных условиях мудрее любого государственного лидера. (По М., истинная земная мудрость достижима посредством тщательного наблюдения за поступками людей и при помощи изучения истории.) Разделяя тезис христианства об изначальном зле человеческой природы, М. настаивал на целесообразности осуществления воспитательных функций в обществе государством, а не церковью. При этом М. был убежден, что максимам традиционных религии и морали не должно придаваться никакого значения, если они не в состоянии содействовать усилению потенциала благоустроенного социума. Выступая в Древнем Риме как "необходимейший инструмент поддержания цивилизованного государства", религия, согласно убеждению М., утратила эту функцию по мере насаждения христианством идеалов смирения и послушания: римскую этику самосохранения и самоутверждения М. ставил безусловно выше христианского идеала смирения. основополагающей особенностью всякого общества М. полагал борьбу и жестокую конкуренцию между людьми. По М., именно человеческий эгоизм и потребность в его насильственном обуздании породили государство как особый социальный институт: "Добрые примеры порождают добрым воспитанием, доброе воспитание — хорошиими законами, а хорошие законы — теми самыми смутами, которые многими безрассудно осуждаются". Стяжательство, по мнению М., это не только атрибут природы современных ему людей, но и неизменный человеческий жребий: человек у М. "скорее забудет убийство отца, нежели конфискацию наследуемого имущества". Рассудительный государь поэтому может позволить себе убивать, но отнюдь не грабить. Доблесть результативной преобразующей деятельности людей М. предлагал опре-

делять с помощью набора понятий *virtu* — основополагающего достоинства удачливого правителя — способности интеллекта и воли человека поступать бодро и динамично. М. считал, что одной частью собственной жизни мы можем распоряжаться самостоятельно, другая же — удел факторов и сил, неподвластных нам. Итогом этого является то обстоятельство, что одинаковые действия, осуществленные в разные времена, результируются принципиально разнокачественно. Счастливая фортуна, таким образом, гармония политического действия и окружающей эпохи. После замены республиканской администрации Флоренции тиранией Медичи М. был изгнан. М. испытал тюремное заключение, подвергался пыткам. Среди первых критиков М. были Т. Кампанелла и Ж. Боден. В 1546 среди "отцов" Тридентского собора был распространён мемориал, в котором было сказано, что «"Государь" написан рукой Сатаны». В 1559 все сочинения М. были включены в первый "Индекс запрещенных книг". М. писал: "Пусть судьба растопчет меня, я посмотрю, не станет ли ей стыдно". (Самой известной попыткой литературного опровержения М. было сочинение Фридриха Великого "Антимакиавелли", написанное в 1740; в нем отмечалось: "Я дерзаю ныне выступить на защиту человечества от чудовища, которое желает его уничтожить; вооружившись разумом и справедливостью, я осмеливаюсь бросить вызов софистике и преступлению; и я излагаю свои размышления о "Государе" Макиавелли — главу за главой, — чтобы после принятия отравы незамедлительно могло бы быть найдено и противоядие".) В церкви Санта Кроче на могильном памятнике М. находится надпись: "Никакая эпитафия не выразит всего величия этого имени". Труды М. знаменовали начало нового этапа развития политической философии Запада: рефлексия над проблемами политики, по убеждению М., должна была перестать коррелироваться нормами богословия либо максимами нравственной философии. Произшел окончательный разрыв с мировоззрением св. Августина: все помыслы и все творчество М. увязывались с пафосом Града Человеческого, а не Града Божьего. Политика тем самым утвердила себя самое как самостоятельный объект исследования — как искусство создания и усиления государственной власти.

А. А. Грицанов

МАКЛЕС Сильвия — актриса. Жена Батая, позднее — Лакана.

В. Л. Абушенко, М. А. Можейко

МАК-ЛЮЭН (McLuhan) Херберт Маршалл (1911—1980) — канадский философ и социолог, теоретик коммуникационных технологий, автор работ по истории философии и литературы, культурологии, психофизиологии. Профессор университета в Торонто (с 1952). Основные произведения: "Галактика Гутенберга" (1962), "Понимающая коммуникация" (1963), "Город как аудито-

рия" (1977, в соавторстве). М.-Л. создана концептуальная модель исторической динамики общества, в центре которой лежит проблема типа и способа коммуникаций; смена коммуникационных технологий положена М.-Л. в основу социальной типологии и выступает критерием периодизации истории. Типологически может быть отнесен к методологической традиции технологического детерминизма, однако семантически философские идеи М.-Л. выходят далеко за рамки философии техники. Произведения М.-Л. характеризуются своеобразным метафорическим стилем, в рамках которого выстраивается своего рода аксиоматическая система "проб" (семантических срезов) проблемы, задающая одновременно всестороннее стереоскопическое и образно-ощутимое восприятие последней. Семантическим центром философской концепции общества выступает у М.-Л. способ и тип коммуникаций, который, с одной стороны, обеспечивает целостность и специфику социальной организации, а с другой — выступает механизмом ее понимания и культурной интерпретации. Определенный тип коммуникаций (коммуникационная технология) не просто задает, но создает социальный мир — "галактику", которая имеет свой ареал и, несмотря на возможность расширения или изменения конфигураций, наложения галактик друг на друга или взаимного прохождения сквозь, обладает тем не менее четко фиксированными границами. К "средствам общения" М.-Л. относит все культурные феномены, так или иначе могущие выполнять коммуникативные функции: язык (письмо и речь), печать, TV, компьютерные системы, а также дороги, транспорт, деньги, религию, науку и др. Формирование новых "средств общения", связи и информации инспирирует радикально новый "сенсорный баланс" общества, задавая новое мироощущение и мироуяснение, новый стиль мышления, новый образ жизни и, в конечном итоге, новые формы социальной организации. М.-Л. понимает коммуникацию как экстериоризацию чувственной способности человека к восприятию, выделяя на основе этого критерия аудио- или (речевую) коммуникацию и видео- (или зрительную) коммуникацию, что, в свою очередь, ложится в основу дифференциации аудио- и видеокультур, т. е. "культур слуха" и "культур зрения". Такое разделение является семантически весьма сильным и значимым. По подсчетам современных психологов, избирательность зрения на несколько порядков превышает избирательность слуха. Каждый видит свое, звуковой же ряд — один на всех. Более того, именно звук обладает суггестивным потенциалом: для того чтобы ввести пациента в гипнотическое состояние, врач должен устранить бдительный контроль зрительного анализатора (например,

утомить его с помощью блестящего шарика перед глазами). Мы слушаемся, если не имеем своей точки зрения. Как показано М.-Л., исторически первой является эпоха устной речи (аудио-культура), в связи с чем “сенсорный баланс племенного человека” характеризуется синкретизмом и включенностью во взаиморезонирующую речь членов общины, чему соответствует мифологический синкретизм сознания и растворенность индивида в родовом коллективе. Кроме того, “культура слуха” порождает стиль мышления, в выраженном виде демонстрирующий патерналистские установки массового сознания. (Уместно вспомнить, что Жанна д’Арк не только канонизирована католической церковью как покровительница Франции, — она считается также покровительницей радио и телеграфа: двигавшие Жанной патриотические чувства осознавались ею как внушение свыше, сакральная весть, переданная святыми “голосами”. История мистики свидетельствует: видения нуждаются в истолковании, голоса же слушают и их слушаются. В упаниадах откровение изначально обозначалось как “шрути” — букв. “услышанное”, суфийский аналог — “шатх”.) Именно общая зависимость от авторитета и выступает основой той сплоченности, которая отличает социальные группы в аудиокультуре. Формирование фонетического алфавита — как первый толчок — и изобретение наборного шрифта (И. Гутенберг, 15 в.) — как главный импульс — породили новый тип культуры — видеокультуру, “культуру зрения”, которую М.-Л. называет “галактикой Гутенберга”. Типографское тиражирование создает, по М.-Л., первый культурный образец стандарта как такового и образец стандартно воспроизводимого товара, задавая тем самым стандарт массового производства. Именно в изобретении печатного станка коренятся, по М.-Л., истоки и всеобщей грамотности и промышленной революции. Печать как “стандарт стандарта” выступает также и образцом стандартной (штатной) коммуникации, — “племенной человек” заменяется “типографским и индустриальным”, племенной строй — индустриализмом. Кроме того, письменный текст, тиражируемый печатью, выступает в качестве основы рефлексии над языком (позволяет “увидеть язык”), что инспирирует формирование и дистанцирование наций. Все эти трансформации задают истории вектор, который М.-Л. обозначает как “эмплизию” — мощную интенцию к механической технологии и механистическому фрагментарному псевдоединству видео-культуры, пришедшему на смену аудиоорганичному единству. Печатное слово, сделавшее письменность основой массовых коммуникаций, предоставило индивиду такие права, как селекция информации (в то время как от звучащего голоса не уйти,

читать можно то, что угодно), свободная ее интерпретация (своя точка зрения в противоположность послушанию), критицизм и возможность поступать с этой информацией по своему усмотрению — собственно, право на индивидуальность. Человек заплатил за это право утратой чувства общности (общины), — исходное единение с родом сменяется неутолимим желанием преодоления разобщенности, задав культурную традицию поиска путей этого преодоления: от констатации Фроммом неадекватности традиционных средств (совместная принадлежность к экономической группе, общие знаки престижа, одновременно пережитые оргиастические состояния) до парадигмы “бытия-друг-с-другом” в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера. Однако основная семантическая ось истории ориентирована, согласно модели М.-Л., как вектор от “эксплозии” к “имплозии”, т. е. к новому синтетизму на основе компьютерных средств коммуникации. Если аудио- и видеокультуры репрезентировали и объективировали в средствах массовой коммуникации, соответственно, слуховые и зрительные анализаторы, то компьютерная техника объективирует (“выводит наружу”) саму нервную систему, экстраполированную на все человечество. Наступающая “электронная эпоха”, по М.-Л., будет характеризоваться “тотальным объятием”: mass-media на новой технологической основе возвращают человеку утраченную включенность в общность, только теперь эта общность приобретает всечеловеческий масштаб, ибо предоставленная компьютерной техникой возможность мгновенной передачи информации и мгновенного же на нее реагирования фактически упраздняет пространство и время (“имплозия” как мгновенное сжатие информационного и пространственно-временного континуумов), позволяя человеку не только осознать, но и прочувствовать свое единство с человечеством. Кроме того, компьютерные возможности позволяют “обойти язык”, т. е. устранить барьер перевода, сняв тем самым национальные перегородки между людьми. Более того, сенсорная комплексность компьютерной коммуникации ликвидирует доминирование тотального критицизма и мозаичной избирательности визуальности, возвращая мировоззрению утраченные синтетизм и образность, а сознанию — цельность. Общество как единое человечество (“раскрепощенный и беззаботный мир”) характеризуется М.-Л. в качестве “глобальной деревни”, в силу ощутимости реального для каждого ее представителя единения со всеми и с целым, непосредственности коммуникации, синтетизма восприятия и стиля мышления. На общем мажорном фоне картины “электронного общества” М.-Л. фиксирует и некоторые тревожащие штрихи — интенцию компьютерной коммуникации в рамках

mass-media к доминированию формальных средств коммуникации над ее содержанием. Очевидно, что компьютерный синтетизм порождает как большие возможности, так и связанные с ним большие проблемы, артикулируемые как проблемы коммуникационного и информационного порядка. Компьютеризация общества заставляет по-новому взглянуть на многие функции и аспекты коммуникаций, высвечивая ранее не фиксируемые моменты. Так, анализ когнитивной психологией того обстоятельства, что индекс генерации новых идей научными конференциями, проведенными на базе компьютерной техники вне непосредственного пространственно-временного контакта между их участниками, близок к нулю, позволил установить, что наибольшим креативным потенциалом обладает не “штатное”, а “кулуарное” научное общение. Что же касается проблем информационного плана, то наложение звучащего текста на видеоряд создает весьма сильное (сколь и нередко обманчивое) впечатление полной достоверности информации, в то время как голос как был, так и остается авторитарным, с прежним успехом используя свой суггестивный потенциал. Диктор, разумеется, не становится диктатором, но факт наличия изображения создает иллюзию “демократичности” восприятия информации, усиливая возможности для социального манипулирования.

М. А. Можейко

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК (ок. 580—662) — византийский православный богослов и религиозный деятель. Причислен к лику святых. Был монахом, некоторое время — секретарем византийского императора Ираклия; участвовал в богословском диспуте с экс-Патриархом Пирром; был осужден за исповедание диоритизма (учения о двух волях во Христе), заточен в монастыре во Фракме, где и скончался. М. был высокообразованным человеком, прекрасно знал не только богословие, но и античную философию и римское право. Из богословских трудов, дошедших до нас, бесспорно принадлежат М.: «Амбигва к Иоанну», «Амбигва к Фоме», «Вопросы и недоумения», «Толкование на 59 псалом» и «Толкование на Молитву Господню» — экзегетические сочинения, где М. пользуется аллегорическим и аналогическим методами толкования; «Мистагогия», представляющая собой литургический комментарий, по настроению примыкающий к аскетической литуре; «Главы», написанные в жанре «сотниц», разнообразные по своей богословской тематике, из них наиболее известны «Главы о любви» — произведение аскетического характера. Вероятно, им были подготовлены основные положения Латеранского со-

бора против монофелитов. Несомненное влияние на творчество М. оказали Ориген и Евагрий Понтийский, хотя он оценивал их идеи как ереси и предлагал развить их мысль в строго православном ключе. Главной богословской заслугой М. считается его противостояние монофелитам, основными тезисами которых выступали: 1) человеческая воля во Христе полностью подчинена Божественной и, растворяясь в высшей воле, не существует; 2) если допустить наличие двух волей, то это приводит к противоречию, так как две воли предполагают две ипостаси (двух водящих). На это М. отвечал, что: 1) Христос как Бог хотел Божественного, но как человек хотел человеческого. Это видно, по М., на примере Гефсиманского борения, когда Христос не хотел своей человеческой смерти; 2) если две воли предполагают две ипостаси, то и обратно — каждая ипостась предполагает свою волю. Но в Отце, Сыне и Свя. Духе одна воля и три ипостаси. Значит, для Бога возможно и обратное — наличие двух волей в одном лице Богочеловека Иисуса. Как и во всех предыдущих случаях богословских споров церкви с еретиками, последние рассуждали о Боге, следуя законам формальной логики. Церковь же всегда стремилась выйти за рамки человеческого рассудка, руководствуясь прежде всего истиной откровения, а не законами логики Аристотеля. Развивавшаяся в каноне православного богословия мысль М. тем не менее антиномична и парадоксальна.

И. А. Воробьева

МАЛИНОВСКИЙ (Malinowski) Бронислав Каспер (1884—1942) — британский антрополог, основатель функционального направления. Родился в Кракове, поляк по происхождению. Изучал математику, физику, философию, экономику и психологию в Ягеллонском, Лейпцигском и Лондонском университетах. В 1914—1917 проводил полевые исследования на Новой Гвинее и Тробиандских островах. Профессор и глава кафедры антропологии Лондонского университета (1927—1938), в котором стал своего рода харизматическим “гуру” для студентов из континентальной Европы, Китая и британских колоний, включая Африку. С 1938 — в США, преподавал в Йельском университете. Интересовался чрезвычайно широким кругом проблем, включая традиционную экономику, теорию культуры, право, религию и магию и т. д. Наибольшую известность приобрел благодаря разработке функционального подхода к изучению культуры. Исходным моментом формирования этой концепции стала резкая критика эволюционизма и диффузионизма за их понимание элементов культуры как механического, изолированного набора яв-

ний, а также — за внимание к исключительно экзотическим, с позиций европейца, чертам культуры. В своих теоретических построениях М. исходил из того, что человеку для поддержания своего существования необходимо удовлетворять ряд “базовых” (биологических) потребностей, включая потребности в пище, воспроизводстве и т. д. В различных культурах эти потребности удовлетворяются различным способом, в зависимости от чего формируется вторичный уровень “производных” потребностей. Каждое общество устанавливает свои санкционированные пути их удовлетворения. Поведение личности, удовлетворяющей свои базовые потребности, должно соответствовать культурным ожиданиям общества. Эта норма обусловлена тем, что многие потребности (например, воспроизводство) не могут быть удовлетворены вне сотрудничества с другими членами общества. Такое сотрудничество порождает общественные институты, ориентированные на удовлетворение определенных потребностей. М. выделял следующие принципы, на основании которых различные формы активности интегрируются в специфические типы институтов: репродуктивные; территориальные; произвольные; ассоциации, основанные на профессиональной принадлежности, ранге и статусе, и т. д. М. подчеркивал, что в реальной общественной системе не существует простого соответствия между институтом и какой-либо потребностью. Каждый институт может удовлетворять одновременно несколько потребностей. Семья, например, обеспечивает не только репродуктивные функции, но физиологические, экономические и т. д. Социокультурные институты, таким образом, представляют собой сложное переплетение взаимосвязей. Культура, по М., спаяна не только этими взаимосвязями, но и такими дополнительными “интегративными” средствами, как язык, самосознание и религия. Для того чтобы быть познанный, культура должна быть проанализирована на трех уровнях: индивидуальном, институциональном и как интегрированное целое. Отсюда выводился принцип необходимости целостного подхода к изучению культуры. Характерным примером функционального подхода был анализ М. роли традиций в современном обществе. По М., все традиции имеют новые функции, даже те из них, которые, как принято считать, призваны способствовать консервации традиционных моделей поведения. Культура не есть историческая одежда из “лоскутков и заплат”, а интегрированное, действующее современное целое. М. полностью отрицал тайлоровскую концепцию пережитков, подчеркивая, что такие явления должны быть поняты в контексте настоящего. Существенным элементом функционального подхода М. была почти исключительная ориентация

на исследование современности. По М., в дописьменных обществах реальное прошлое остается неизвестным. Вербальная информация о нем должна быть рассмотрена как форма мифа, функцией которого является объяснение и оправдание порядка распределения политической власти в настоящем. Такой подход стал основанием впоследствии для обвинения М. в антиисторизме. Наибольшей критике подверглась непригодность функционального подхода М. к объяснению социальных перемен. Вместе с тем концепция М. выдержала испытание временем, ее основные положения составили неотъемлемую часть теоретической базы современной культурной антропологии. Основные сочинения: “Аргонавты Западной Океании” (1922), “Преступление и обычай в традиционном обществе” (1926), “Секс и подавление в жизни дикарей” (1927), “Сексуальная жизнь аборигенов Северо-Западной Меланезии” (1929), “Основания веры и морали” (1936), “Свобода и цивилизация” (1944), “Секс, культура и миф” (1962) и др.

П. В. Терешкович

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (1638—1715) — французский философ, главный представитель окказионализма. Основные произведения: “Разыскания истины” (1675), “Христианские размышления” (1683), “Беседы о метафизике” (1688) и др. Отправным пунктом учения М. стала неспособность картезианского дуализма объяснить проблему взаимодействия души и тела. Многие понятия Декарта, такие, как субстанциальный дуализм, интеллектуальная интуиция и др., связанные с окказионалистской проблемой, приобретает в трактовке М. христианско-августинианское звучание. Утверждая принципиальную невозможность взаимодействия души и тела в силу их абсолютного разграничения, М. считал, что эти две субстанции имеют принципиально различную природу и потому под так называемой телесной причиной или причиной волевого акта следует понимать не что иное, как лишь “повод” для истинно “действующей” причины, т. е. Бога, с помощью которого только и возможно такое взаимодействие. Таким образом, взаимодействие тела и духа может быть, по М., объяснена как результат непрерывного непосредственного вмешательства Божественной воли, понятого как чудо. В своей идеалистической интерпретации основных идей Декарта М. дошел до утверждения о невозможности естественного влияния не только тела на душу, но и тела на тело. В гносеологии М. различает четыре вида или пути познания объектов: познание бытия Бога через посредство самих вещей; познание материальных тел через идеи вещей; познание своей собственной души через так называемое внутреннее чувство и познание душ других людей и чистых духов

через познание по аналогии. Согласно М., знания людей о своей душе и душах других людей, а также о Боге являются все же областью веры, а не разума, поэтому к ним не могут быть применены критерии ясности и отчетливости, как это возможно в знании о материальных вещах. В толковании идей М. был близок к Платону, считая, что, созерцая последние, человек видит их в Боге; не Бог существует в мире, а мир в Боге. “Все существует в Боге”, “Бог есть место духов” — эти и подобные им высказывания М. были близки к спиритуализму, в то время как признание им “материальных творений” придавало его учению пантеистическую окраску (“Бог находится повсюду в мире”). М. оказал большое влияние на Беркли, который довел до логического завершения ряд идей М., направив их на отрицание материальности как таковой. В 18 в. идеи М. были подвергнуты резкой критике со стороны английских материалистов-сенсуалистов, особенно Локка, и французских просветителей.

Т. Г. Румянцева

МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (1766—1834) — английский экономист, священник англиканской церкви. Изучал теологию, историю, литературу, древние и новые языки в Джебзус-колледже Кембриджского университета (1784—1788). Магистр (1791), помощник священника в одном из приходов графства Суррей. В 1795—1804 преподавал в Джебзус-колледже. С 1805 до конца жизни — профессор современной истории и политической экономии в колледже Ост-Индской компании, где совмещал преподавание с деятельностью священника. По политическим убеждениям — умеренный виг. Член Королевского научного общества (1819), сооснователь Лондонского клуба политической экономии (1821), член Королевского литературного общества (1824) и Лондонского статистического общества (1834). М. стал широко известен благодаря книге “Опыт о законе народонаселения, или Изложение прошедшего и настоящего действия этого закона на благоденствие человеческого рода”, первое издание которой было опубликовано (анонимно) в 1798. Взгляды, изложенные в этой книге, выработал в полемике со своим отцом. Отец М. был другом и поклонником Руссо, с энтузиазмом воспринял реформистские идеи У. Годвина, считавшего причиной социальных проблем недостатки общественного строя и выступавшего за упразднение частной собственности. Скептически относясь к целесообразности радикальных реформ, М. попытался указать проблему, с которой человечество должно неминимум столкнуться вне зависимости от общественного устройства. По его мнению, численность населения, если тому не возникает помех, имеет тенденцию возрастать в геометрической прогрессии,

в то время как средства существования увеличиваются, в лучшем случае, лишь в арифметической, что создает неустранимую основу существования социальных проблем. В этой связи М. рассматривал нищету, голод, преступность, войны и социальные катаклизмы как симптомы перенаселенности и выступал против благотворительности, считая, что она лишь подхлестывает рост численности беднейших слоев населения и тем самым усугубляет трагизм ситуации. Стремясь смягчить мрачную и безысходную картину, обрисованную в первом издании “Опыта...”, М., начиная со второго издания (1803), попытался указать средство, способное уменьшить ужасы нищеты, болезней и голода, усматривая таковое в нравственном воздержании и обуздании полового инстинкта. Настаивал на “строгом исполнении требования целомудрия” до вступления в брак, а саму возможность брака ставил в зависимость от наличия средств для содержания семьи. Считал, что институты частной собственности и моногамного брака возникли как результат инстинктивной борьбы человечества с бедствием чрезмерного размножения, так как они возлагают на каждого человека индивидуальную ответственность за содержание потомства, сдерживая в определенной мере рост населения. Труды М. вызвали широкий общественный резонанс, получив главным образом негативную оценку. Несмотря на это, они оказали существенное воздействие на развитие различных отраслей знания. Заметное влияние М. на свои взгляды признавали, например, Д. Рикардо и Ч. Дарвин.

А. А. Баканов

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930—1990) — грузинский и российский философ. Работал в редакциях журналов “Вопросы философии” и “Проблемы мира и социализма” (Прага), в Институте международного рабочего движения. В 1968—1974 — зам. главного редактора журнала “Вопросы философии”. В 1974 был уволен по идеологическим причинам. С 1980 — научный сотрудник Института философии АН Грузии (Тбилиси). Философская и публично-просветительская деятельность М. сыграла важную роль в становлении независимой философской мысли в Советском Союзе. Большое духовное и образовательное значение имели курсы лекций по философии, прочитанные им в 1970—1980-х в различных вузах страны, а также многочисленные интервью и беседы с ним, записанные и опубликованные в годы перестройки. Сквозная тема философии М. — феномен сознания и его значение для становления человека, культуры, познания. Сознание М. рассматривал как космологическое явление, связанное с самими основаниями бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой струк-

турой современной парадигмы рациональности (онтология рассматривалась М. конструктивно — как предельная форма мыслимости и практикования, а не репрезентативно). Ранние работы М. связаны с деятельностью Московского логического кружка, который сложился в начале 1950-х на философском факультете МГУ. Кружок стремился исследовать мышление как исторически развивающееся органичное целое. Средством такого исследования должна была стать особая содержательно-генетическая логика, разработка которой предполагалась в кружке. Первоначально такая логика разрабатывалась на пути экспликации и описания метода и логики “Капитала” Маркса. В этой связи М. исследовал процессы анализа и синтеза “диалектического целого” (системы), взаимосвязь формы и содержания мышления, соотношение логического и исторического в исследовании систем и др. Проблемы, поставленные логическим кружком и этими исследованиями, получили своеобразное отражение в более поздней работе М. “Формы и содержание мышления” (1968), где на материале немецкой трансцендентально-критической философии М., по существу, воспроизводятся фрагменты актуальных дискуссий 1950-х о путях построения содержательно-генетической логики и демонстрируется собственный подход к этим проблемам. Однако вскоре логический кружок вплотную столкнулся с проблемой онтологии мышления, т. е. с проблемой выбора предельных объяснительных категорий по отношению к феноменам мышления. Результатом осознания этого стала формулировка участниками кружка различных подходов и исследовательских программ. М. занял последовательную картезианскую позицию, положив в основание трактовки мышления представление о нем как состоянии сознания. Эта позиция во многом определила стиль и направление его последующих исследований, а категория сознания стала центральной в его философии. Построение позитивной теории сознания М. полагал невозможным, поскольку сознание как таковое в силу своей интенциональности не может быть схвачено в категориях “предмета” или “вещи”. Возможным решением он считал разработку метатеории, направленной на различные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Эту задачу можно обозначить как задачу экспликации и вычленения фундаментальных философских допущений относительно структуры сознания или задачу историко-философского метаописания сознания. Таким образом, историко-философское самоопределение становится другой отличительной чер-

той подхода М. Саму философию он полагал принципиально открытой культурной формой, в которой происходит экспериментирование с самими предельными формами и условиями мыслимости. Результатом этого экспериментирования, производимого с наличным языком и мыслительным материалом, является изобретение форм, открывающих новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. Реальное поле философии М. полагал единым как некоторый континуум философских актов, реализующих определенную мысленную неизбежность. Считал, что различия в философских системах возникают лишь на этапе языковой экспликации этих актов и их интерпретации. Таким образом, М. различал “реальную философию”, которая едина, и “философии учений и систем”, предметом которых является “реальная философия”. Принципиальной чертой реальной философии как онтологической основы философии является предельная персоналистичность, экземплифицированность и индивидуальность. М. полагал, что только в точках индивидуации и экземплификации актов сознания как реальных философских актов происходит онтологическое “доопределение мира”. За счет понятия реальной философии и принципа индивидуации осуществлял выход за рамки гносеологической трактовки сознания к онтологической постановке проблемы. Разработка метода истории философии как метатеории сознания осуществлялась М. на различном материале. Так, работа “Формы и содержание мышления” посвящена критике гегелевской теории познания и гегелевского метода истории (оппозиция гегельянству являлась общей установкой участников логического кружка). Вместе с тем кантовская априорная форма, гегелевская содержательная форма рассматриваются М. в ней как методологические структуры мышления, посредством которых разрешались реальные гносеологические проблемы классической философии. Эта книга особенно важна в плане понимания последующих работ философа, поскольку категория “формы” занимает в них фактически одно из центральных мест. В дальнейшем под “формой” вообще М. понимал некоторую генеративную структуру или “орган” мысли, познания, культуры. Имея некоторое обобщенное, но вместе с тем до конца аналитически не прослеживаемое содержание, “форма” всегда предполагает некоторую неопределенность, преодолеваемую только в экземплифицированных актах сознания. Доопределяемое в актах сознания конкретное содержание формы всегда исторично и в этом смысле случайно, однако сама форма не сводима к этим содержаниям,

поскольку обладает по отношению к ним порождающей функцией. Форма, по М., это порождающая конструкция мыслей, смыслов, переживаний, человеческих состояний вообще. Это своеобразная искусственная приставка к естественным способностям человека и “машина”, производящая предельные человеческие состояния. В 1960-х М. обращается к анализу сознания в работах Маркса, в ходе которого он показывает, что политэкономическая теория Маркса имплицитно содержит неклассическую концепцию сознания. Марксовы абстракции “практики”, “превращенной формы”, “идеологии”, “надстройки” существенно трансформировали классическое поле онтологии и эпистемологии. М. показывает, как с помощью этих абстракций и особого метода мышления Маркс вышел за рамки рефлексивной конструкции самосознания, заданной Декартом и немецкими классиками. Особенно глубоко разработку у М. получает категория “превращенной формы”. Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются развертке на уровне актов рефлексии. Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, при которой оно становится неузнаваемым прямо. В своих лекциях по античной философии, лекциях о Декарте (“Картезианские размышления”) и Канте (“Кантианские вариации”) М. анализирует аппарат философской мысли как язык “реальной философии”, за которым стоят определенные феномены сознания и структуры мышления. С одной стороны, это всегда экземплифицированные акты сознания тех или иных мыслителей и философов, а с другой — акты, в которых выкристаллизовывались порождающие структуры европейского мышления. Теория припоминания Платона и его абстракция рациональной структуры вещи (“идея”, принцип *сogito* и теория непрерывного творения Декарта, априорные формы и принцип интеллигибельности Канта, Марксова концепция превращенных форм сознания и понятие “практики” — эти философские парадигмы, с точки зрения М., являясь определенной трактовкой феномена сознания, в значительной степени конституировали онтологическое поле философии и европейский тип рациональности. Отличия классического и неклассического типов рациональности становятся темой специальной работы философа. Область философских интересов М. не ограничивалась историей философии. Возможности исследования феномена сознания обсуждались им в рамках гносеологии, социальной философии, методологии психологии, на материале психоанализа и, наконец, на материале искусства. В лекциях о Прусте и его романе “В поисках утраченного вре-

мени” М. анализирует художественное произведение как “производящее произведение”, в котором смыслы не предзаданы в авторском замысле, а устанавливаются по ходу создания самого произведения. Сама форма романа выступает здесь своеобразной “машиной” или “органом” сознания, позволяющей человеку отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания. Исходную бытийную структуру сознания М. полагал символической. Символ, в отличие от знака, не предполагает непосредственного референта, он указывает на бытийную структуру, а не на предметное содержание сознания. Символы — это своего рода “органы” или “орудия” сознания, структуры, изменяющие режимы сознательной жизни, то, с помощью чего организуются предельно когерированные состояния (например, символ смерти). Другим выделенным им принципом организации сознания является его иерархичность или полиструктурность. Сознание неомоготенно, его невозможно редуцировать к какой-то одной структуре. Различные структуры сознания накладываются друг на друга, переозначивают себя в семиотических процессах, а кроме того, еще и экранируются, т. е. проецируют себя на другие структуры как на экраны. Именно свойство экранирования создает иллюзию рефлексивной объективации сознания, когда вся сложная иерархическая структура сознания, включающая бытийно-символический уровень, процессы семиотизации и др., сводится к предметному содержанию. Вторичные структуры сознания, упаковывающие исходные структуры и несущие их в неузнаваемом, превращенном виде, становятся доступными для производства, технологизации, тиражирования, массовизации и т. д. Вместе с тем ставшее массовым производство сознания создает опасность его фрагментаризации, разрыва с генеративными структурами. Ответственность интеллектуала, философа и ученого сегодня состоит в “обязательности формы”, т. е. в постоянном усилии по выполнению полных и целостных актов мысли, воспроизводящих интеллигибельную форму мышления в целях воспроизводства и сохранения ее в культуре. Другой опасностью, которую обсуждал М. в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигибельных форм цивилизации, культуры, языка, онтологических структур сознания. М. рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления. Становление и самоосуществление человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию, и вместе с тем вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собст-

венных основаниях. Ситуация антропологической катастрофы была описана М. с помощью принципа “трех К”. Первые два “К”: Картезий (установление достоверности знания и соразмерности человеку миру в актах “Я есть”, “Я могу”), Кант (принцип формальной интеллигибельности) задают онтологическую основу рациональности, а третье “К” (Кафка) — неопишемую ситуацию абсурда, когда при всех тех же знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов не выполняется все то, что задается первыми двумя принципами. Третье “К” порождает “зомби-ситуации”, вполне человекоподобные, но в действительности для человека погусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т. е. от знающего добро и зло, является “человек странный”, “человек неопишемый”. Проблема человеческого бытия, с точки зрения К-принципа, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требуют человеческих усилий по осуществлению “актов мировой вместимости”, относящихся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому *cogito sum*. (См. также Сверх-Я.)

А. Ю. Бабайцев

МАНИХЕЙСТВО — религиозно-философское учение, возникшее в 3 в. на Ближнем Востоке и распространившееся в 3—11 вв. от Северной Африки до Китая. В поздней Римской империи и Византии подвергалось ожесточенным гонениям со стороны государства и ортодоксального христианства. В Средней и Центральной Азии нашло более благоприятную почву и в 8—9 вв. стало государственной религией уйгуров. М. основано на идее религиозного синкретизма и дуалистической природы бытия (свет — тьма, добро — зло); оно соединяет в себе идеи парсизма, христианства, буддизма, гностицизма и других древних верований Востока (область Месопотамии). Как религиозно-философское учение, М. представляло собой: 1) рационалистический подход; 2) радикальную форму материализма; 3) пафосный дуализм добра и зла, понимаемых в М. не просто как моральные, но также и как онтологические и космические начала. (По мысли Августина, “манихеи утверждают существование двух начал, во всем различных и противоположных, но, в то же время, вечных и взаимосвязанных, неразделимых ...эти две субстанции — в вечной борьбе и смешении”.) Основатель М. — Сураик, прозванный Мани (214—277), из персидского княжеского рода. Как утверждает сказание, в отрочестве он оставляет родной дом по указанию явившегося Ангела. Получает разностороннее

религиозное образование: от отца — в рамках парсийской веры, самостоятельно — через комплекс вавилонских учений. Мани выступает с проповедью своей религии при дворе царя Сапора (Сабура) (238). Подвергается гонениям. Уходит с миссионерством на Восток — в Китай, Индию, Восточный Туркестан (по другой версии, был казнен, а проповедническую деятельность вел уже другой человек, взявший то же имя). В 270 возвращается в Персию. Идейно противопоставляет мобедам — жрецам господствующей религии. В 277 вступил в диспут с великим мобедом Кирдзором при дворе Бахрама I и отказался доказывать истинность своей веры глотанием расплавленного свинца и показом чудес. По преданию, Мани был обезглавлен, а из его содранной кожи сделано чулок. По другой версии, основы М. были заложены за 100—150 лет до рождения Мани. Главные положения учения якобы сформировал купец Скиорианк (“Тайны”, “Главы”, “Евангелие”, “Сокровища”). Оставшееся после него состояние хранила некая вдова, у которой был раб по имени Кубрик. По смерти вдовы последний завладел этим состоянием, взял себе имя Манес, что означало либо “сосуд”, либо (греч.) “дух” или “ум”. К этому времени у Манеса уже было 22 ближайших ученика. Дальнейшие события жизни Мани совпадают с первой версией. Основное же различие заключается в том, что в первом случае Мани является непосредственным создателем религии, тогда как во втором он выступает, по всей видимости, адептом некоего тайного культа, чье учение он решает разгласить. Мани оставил много литературных трудов: “Сабуркан”, “Книга тайн”, “Евангелие”, “Книга гигантов”, “Свет достоверности” и др., из которых до 20 в. дошли только отдельные фрагменты, чем и обуславливается сложность систематизации учения Мани. Дуалистическое учение М. разворачивается в системе “трех времен”. В “первое время” существуют два вечных противостоящих принципа: Добро и Зло, Свет и Тьма. “Природа Света едина, проста и истинна”, поэтому не допускает слияния с Тьмою. “Второе время” — этап смешения двух принципов. Зло (материя) вторгается в царство Света. Благой Отец, Владыка Света, порождает Матерь Жизни, а та — Первочеловека, который вступает в борьбу с архонтами (духами зла), терпит поражение и пленяется тисками материи. Для спасения Благой Отец порождает через Матерь Жизни Духа животного (Логос), который побеждает архонтов и создает космос для очищения Света, поглощенного материей. Солнце и Луна способствуют освобождению Божественного Света: Луна принимает души умерших во время своего увеличения, а с убыванием отправляет их к Солнцу, которое пересылает их к Богу. “Третье время” — период окончательного раз-

деления Света от материи и торжества Добра. Люди в М. являются творениями Тьмы (материи), которая заключила их души — искры Света — в оковы плоти. Человек создан по образу Первочеловека, увиденного материей на Солнце, поэтому он божественен. Освобождение души — исторический процесс, происходящий через Великих посланников Благого Отца. Мировоззренческую и историко-религиозную доктрину характеризует следующий текст самого Мани: “Учение мудрости и добрых дел приносилось в мир время от времени, в непрерывной последовательности, через посланников Божиих. Так, в один круг времени пришло это истинное учение через посланного, называемого Буддою, в земле индийской; в другое время через Заратустра (Зороастра) — в стране персидской; еще в другое — через Иисуса, в краях западных. После того сошло на землю это нынешнее откровение ...через меня, Мани, посланника истинного Бога, в стране вавилонской”. С величайшим почитанием Мани относился к Иисусу, указывая, что через этого человека действовал небесный дух, Христос, просветивший низшую природу людей. Однако для манихеев Христос воплотился лишь внешним образом, такой же внешний и лишь видимой была Его смерть и воскресение. Мани разделял и свойственный гностицизму обычай противопоставления Бога Ветхого Завета Богу Нового Завета. Моисей, по Мани, не был вдохновлен Богом, это было теневое начало, именно поэтому Ветхий Завет надлежит отвергнуть. Очищение добра от зла среди людей происходит, согласно версии М., стараниями “избранных”, которые вместе с “послушниками” и образуют церковь. “Избранные” очищаются от зла не только посредством чистой жизни, безбрачия и отказа от семьи, но и воздерживаясь от материальных забот, занимаясь лишь самосовершенствованием. “Послушники” же ведут жизнь менее совершенную, заботясь об “избранных”, чтобы они ни в чем не нуждались. Согласно учению М., грех происходит не от свободной воли, а от универсального злого начала, которое проникает в нас. Из плоти и духа следуют две субстанции, две души и два разума, один благой, другой порочный, порождая борьбу между ними: плоть желает одного, дух — противоположного. По мысли Мани, “Сыны Света” имеют определенную многоступенчатую иерархию от Учителей — “Сынов кротости”, до рода оглашенных (мирян). Следование духовной иерархии, по Мани, позволит Свету одержать победу. Основу культа М. составляли молитвы, гимны и строгий этический аскетизм, с элементами ритуалов буддийской, стоической, пифагорейской жизни. Это позволяло тайно распростра-

няться учению Мани. В 3—4 вв. оно захватило огромную территорию от Китая до Африки. Во времена императора Диоклетиана начинаются карательные действия против манихеев со стороны государства и ортодоксального христианства. Движение продолжает существовать до 10—11 вв. Впоследствии существенно влияло на формирование павликянства и богомилства и — наряду с гностицизмом — легло в основу ересей альбигойцев и катаров. Сохранилось в Средней Азии до настоящего времени. Источниками являются сочинения Августина Блаженного, который 8 лет принадлежал М., но только лишь на первой из трех ступеней посвящения. Немецкий ориенталист Кесслер собрал фрагменты М. учения и издал отдельным трудом (1889).

В. В. Лобач, А. А. Легчилин

МАНКУРТИЗМ — феномен разрыва культурно-исторической преемственности между поколениями. Первоначально проблема М. фиксировалась только на уровне бытового сознания: старшее поколение сетовало на разращение нравов младшего (ср. проблему “отцов и детей” у И. С. Тургенева или известный текст древнеегипетского папируса: “...каждый хочет управлять государством, и дети не слушаются родителей”). С конца 19 в. данная тема начинает широко освещаться профессиональными философией (Зиммель, Шпенглер и др.), социологией и психологией в контексте анализа трансляции социального опыта на макро- и микроуровнях. Феномен М. имеет несколько измерений: разрыв передачи информации во времени (от поколения к поколению, от эпохи к эпохе) и в пространстве (историческом настоящем). Термин “М.” используется для фиксации как социально-исторических явлений, так и теоретических конструкций — в этой связи может нести нравственную, религиозную, политическую, культурологическую и историко-философскую нагрузку. Широкое распространение понятие “М.” получил в художественной традиции (роман Ч. Айтматова “Плаха” и др.).

о. Сергей Лепин

МАНН (Mann) Томас (1875—1955) — немецкий писатель, работавший в жанре философского романа. За “Волшебную гору” М. в 1929 была присуждена Нобелевская премия. В 1933 М. был вынужден эмигрировать из Германии в Швейцарию, а в 1938 — в США. Основные произведения: “Будденброки” (т. 1—2, 1901), “Тристан” (1903), “Волшебная гора” (1924), “Марио и волшебник” (1930), “Иосиф и его братья” (1933—1943), “Лотта в Веймаре” (1939), “Доктор Фаустус” (1947) и др. Вместе с Гессе М. является крупнейшим представителем немецкого философского рома-

на, в котором тесно переплетается литература с философией. (Единственное отличие философии, как литературного жанра, от такого романа состоит в форме изображения “истории идеи”. Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинены форме выражения абстрактной мысли, то в немецком философском романе раскрытие идеи отображается человеческим характером, его судьбой, его конкретными экзистенциальными переживаниями и размышлениями. Первой переходной ступенью между чистой литературой и чистой философией можно назвать произведения Ницше. Он первым стал рассматривать идею как своеобразную коммуникативную ситуацию, например, в “Так говорил Заратустра” идеи (“старые ценности”, “новые ценности”, “вечное возвращение”, “сверхчеловек”, “последний человек” и т. д.) — это конкретные встречи, диалог с вещами и людьми Заратустры. В соответствии уже только с этим, основоположником жанра немецкого философского романа, его провозвестником можно смело считать Ницше. Именно поэтому М. и Гессе непосредственно обращаются к творческому наследию этого философа, хотя идейное наследие, имплицитно отразившееся у М., скорее принадлежит Канту, а у Гессе — Гегелю. Как же оказалось возможным такое совпадение мыслительного содержания литературы и философии? В свое время Гейне писал о том, что в Германии “философия стала национальным делом”, при этом произошло совмещение теологического и философского знания: “Со времен Лютера перестали различать истину теологическую и философскую”. На выходе этого процесса, некогда заложенного протестантским движением, немецкая культура стала на удивление симметричной: одни феномены культуры могли быть с легкостью переведены на язык других феноменов. Представителем же, атомом этой культуры явился “немецкий человек”, или, по словам того же Гейне, “абсолютный человек, в котором нераздельны дух и материя”. Итак, своеобразие немецкого философского романа обусловлено уже самой возможностью перевода философии на язык литературы, которую предоставила постлютеровская культура. Принципиально общее мыслительное содержание с содержанием философии, такая же, по содержанию, экспликация и такое же разворачивание идей — это и есть узкий критерий выделения жанра чисто немецкого философского романа. Правомерность данного определения жанра можно подтвердить на примере интерпретации “Доктора Фаустуса” — центрального произведения М. В качестве поворотных моментов сюжета данного произведения автор использует, как прототип, действительно имевшие место события из биографии Ницше, даже выбор автором для главного ге-

роя, Адриана Леверкюна, призвания музыканта, а также связываемый М. с этим трагический конец героя, детерминированный философскими идеями Ницше. Под воздействием этих идей складывается общий характер произведения. Следуя утверждению Ницше, М. соглашается с тем, что трагическая судьба есть оплотнившаяся в мифе музыка. “Способность музыки рождать миф — это как раз миф трагический, миф, говорящий языком аллегории о дионисийском познании, т. е. о таком познании эстетического закона, которое, уничтожая конкретных индивидов, растворяет нас в единой природе.” Отсюда трагический конец Леверкюна, с учетом процитированной выше идеи, изначально закладывается в самом факте его призвания. Поэтапное раскрытие в нем музыкального таланта должно было сопровождаться становлением трагического мифа. Трагический характер мифа определяется тем, что в его истории фиксируется изоморфным образом замена старой “аполлоновской меры” (старого эстетического закона) на новую, — в итоге изображается “распад естества”. Данная идея “самораспада естества”, его самоизменения, идея перехода от одной “аполлоновской меры” через “дионисийское начало” к другой, у позднего Ницше получила название “вечное возвращение”. Итак, общее философско-эстетическое положение о единстве музыки, мифа и трагедии, почерпнутое из идей молодого Ницше, явилось основным мировоззренческим принципом “Доктора Фаустуса”. Однако своеобразие немецкого философского романа заключается как раз в поверхностном значении произвольно выбранного общего положения, им детерминируется скорее литературная форма. Идеи Ницше — только внешний контекст произведения, повлиявший исключительно на формальный характер сюжетной линии. Развитие основного ментального содержания образа главного героя увязывается М. с тезисом, что “музыка” и “богословие” (в немецкой культуре богословием называлась философия, а философией — богословие) являются “родственными сферами”. Этот тезис коррелирует с признанием ранних Ницше “таинственного единства немецкой музыки и немецкой философии”. Музыкальное “образование” Леверкюна сопровождалось “образованием” философским, начала которого были посеяны еще его отцом. Прямая же связь леверкюновской музыки (ее реальный прототип — музыка Шенберга) и его теологических убеждений, его особой моральной позиции, обнаруживается в университете, когда Леверкюн с особым интересом слушает лекции приват-доцента Шлепфуса. “Богословие этого мэтра больше напоминало “демонологию”... Он, если можно так выразиться, диалектически включал кощунственное отрицание

в самое понятие Божественного, преисподнюю — в эмпирию и признавал нечестивость неотъемлемым спутником святости, а святость — предметом неустанный сатанинского искушения, почти непреодолимым призывом к осквернению святости.” На этом этапе Леверкюн воплощает в себе идеал чистого разума (см. Трансцендентальный субъект), лекции Шлепфуса — пока только пример интеллектуальной игры; такая же игра — изучение, под руководством Кречмара, бетховенской композиции. Однако любое чистое сверхчеловеческое знание напоминает мудрость змеи-искусительницы, мудрость “маленькой приват-доцентки, за 6 тысяч лет до рождения Гегеля излагавшей всю гегелеву философию” (Гейне). В чем же заключается получившее впоследствии свое развитие особое теологическое убеждение Леверкюна? Для ответа на вопрос необходимо вспомнить одно противоречие этической системы Канта, вспомнить понятие радикального зла. Моральный закон выводится не из какого-либо предмета воли, а — в соответствии с кантовским требованием автономии морали — из самой “воли”, т. е. из чистого сверхчеловеческого разума. По причине нравственной самооткровенности идеального субъекта все моральное поведение сводится исключительно к императиву, согласно которому необходимо поступать из максимы своей чистой воли так, чтобы она мыслилась для себя вечным законом. Ницше развивает мысль Канта следующим образом. — Всяческое должностное, привносимое от чего-то внешнего по отношению к воле, иначе говоря, как бы наследуемое от “Духа Тяжести”, запечатлевает себя в тяжелых словах “добро” и “зло” и отныне должно быть заменено на положительное “хотение” идеального субъекта, который только и обладает действительным знанием (волением) добра и зла. Свобода “сверхчеловека” продвигает из себя любую мораль и тем самым делает (благодаря императиву) из субъективного поступок необходимый. Данная свобода заключается в любви к самому себе, но эта любовь открывается перед миром лишь в качестве голого разума чистого субъекта, который принуждает быть “мыслимым всему существу”. Итак, тотальное доверие чистому разуму, чистой интеллектуальной игре таит в себе семя радикального зла, на что обратил внимание Кант. Ведь добродетель (следование императивам чистого разума) практически никогда не совпадает со счастьем. Между ощущением счастья и состоянием внутреннего бытия, достойным того, чтобы его испытать, зияет тьма, вдыхающая в мир всякое зло, поэтому выполнение требований долга всегда сопрягается с прямой зависимостью от природного стремления к счастью (от неморального мотива). Так изначальное отчуждение заслуженного воздаяния от морального

поведения обращает автономию морали в автономию зла. Отсюда любое знание (от рождения несчастное) произрастает лишь в союзе со злой совестью (нежеланием быть счастливым): по словам Ницше, “для лучшего в Сверхчеловеке необходимо самое злое”, ибо только “последние люди” могут лепетать о том, что они “открыли счастье”. Леверкюн впервые “напустил” на себя радикальное зло, посетив публичный дом, куда его завел расслышный, “здорово похожий на Шлепфуса”. Этап интеллектуальных игр только подготовил Адриана, очистив его от всего человеческого. “Высокомерие духа болезненно столкнулось с бездушным инстинктом. Адриан не мог не вернуться туда, куда звал его обманщик.” Другими словами, идеальный субъект (Цейтблом, автор повествования, называет Леверкюна чуть ли не святым) сталкивается с животным желанием быть счастливым, впервые он сталкивается с неморальным мотивом, чтобы навсегда затем оттолкнуть его от себя. Но теперь, идя на поводу этого мотива, он разыскивает “Эсмеральду” и, отклоняя ее же предостережения, заболевает венерическим менингитом. Так Леверкюн получает “хмельную инъекцию”, нарушая субординацию между моральными и неморальными мотивами, радикальное зло (“союз с дьяволом”) полностью овладевает душой и телом Адриана. По определению Канта, если субъект принимает неморальные мотивы (“мотивы чувственности”) в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола (позитивного хотения чистой воли), не обращая внимания на моральный закон, существующий в нем, то он будет радикально злым. Нарушение субординации мотивов, при котором неморальный мотив делается условием мотива морального, и выражает состояние такого радикального зла. Отныне у Леверкюна переворачиваются все ценности, “целомудрие теперь идет не от этики чистоты, а от пагетички скверны”. — “Тот, кому от природы дано якшаться с искусителем, всегда не в ладу с людскими чувствами, его всегда подмывает смеяться, когда другие плачут, и плакать, когда они смеются.” Дьявол запретил Леверкюну то, что не является ни моральным, ни неморальным мотивом. Благодаря этому чувству Адриан мог бы из ледяного чистого субъекта вновь стать человеком, в этом случае радикальное зло должно было бы его оставить. Итак, по М., радикальное зло пребывает там, где действует идеальный субъект. Осознание этого тезиса и явилось теологическим убеждением Леверкюна. Именно этот тезис оказался ключевым для понимания феномена леверкюновской музыки, ее “квазицерковный”, “культовый” характер — специфическое отражение извращенной субординации радикально злой воли. Музыкальные произведения “Чудеса Все-

ленной”, “Apocalypsis cum figuris”, “Плач доктора Фаустуса” — все это яркие свидетельства “союза с дьяволом”. Например, в “Апокалипсисе” диссонанс выражает все высшее, благочастное, духовное, тогда как гармоническое — мир ада, толкуемый как мир банальности и общепринятости (такое же толкование добра и зла как “тяжелых слов” у Ницше). Музыка Леверкюна соединяет “кровавое варварство” с “бескровной интеллектуальностью”, т. е. постоянно вводит в горизонт чистого субъекта неправильно субординированные неморальные мотивы. Жизнь Леверкюна М., устами Цейтблома, называет “обобщением отечественного национального опыта”. Любопытно, что дьявол говорит о себе как о “природном немце” с характером космополита. Только немцы обладали божественно глубоким содержанием и дьявольски точной формой одновременно. “У европейцев есть форма, у русских — содержание, а у немцев — и то, и другое”, — говорит один из героев произведения. Особый параллелизм судьбы Германии в период второй мировой войны и творческой жизни Леверкюна не случаен. (“Фаустовская воля к власти”, т. е. радикальное зло немецкой культуры, это, по Шпенглеру, страшная “воля к мировому господству в военном, хозяйственном и интеллектуальном смысле”.) Идея “немецкой Европы”, приобретающая из леверкюнова “одиошества”, сверхчеловеческого интеллектуализма немецкого духа, есть особым образом трактуемый “космополитизм”, а именно — желание слиться с Европой через ее подчинение — это как раз тот “космополитизм”, который приписывает себе с долей иронии дьявол и который относится к Леверкюну. Трагический конец Адриана следует интерпретировать исходя из параллели — с точки зрения поражения Германии в войне. “Все, что жило на немецкой земле, отныне вызывает дрожь отвращения, служит примером беспросветного зла.” Рациональное утверждение, что власть должна принадлежать “целому” или, другими словами, что противоположностью буржуазной культуре и ее сменой является коллектив, не способно принести плоды, так как в одночасье рожденный радикально злой идеальный субъект обречен на исчезновение. В “Докторе Фаустусе”, кстати, идею о высшей миссии “коллектива” с явно национал-социалистским смыслом поддерживает, помимо Леверкюна, также Фоглер, Унруэ, Хольцшюэр, Брейзахер и др. — “люди науки, ученые, профессора”. Итак, фаустовская тема как тема радикального зла представляет собой основную идею, которую эксплицирует и разворачивает М. в “Докторе Фаустусе”. Вся постлютеровская немецкая культура — это монолит трансценденталь-

ной сверхфилософии и трансцендентальной сверхкультуры, необозримое сооружение которого открывается в фаустовской теме М.

А. Н. Шуман

МАНТРА (санскр. — стих, заклинание) — в древнеиндийской религиозной традиции магическая вербальная формула общения с богами, приватно транслируемая от учителя к ученику. Предполагалось наличие особой сверхъестественной связи между конкретной М. и соответствующим божеством. Коренной поворот в эволюции М. как вида специфической коммуникации “посою-” и “потустороннего” мира произошел, согласно легендам, тогда, когда одна из них была озвучена с крыши храма. Являясь определенным аналогом молитвенных словесных рядов в христианстве, многие М. начали исполнять также и роль одной из несущих конструкций процедур медитации. М. “ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ” (“О! Сокровище в лотосе!”) частично в этой своей ипостаси выступает также и как повседневная молитва многих приверженцев буддизма. Согласно традиции предполагается, что эта М. в состоянии “пронизывать” и “просвечивать” все шесть главных сфер бытия, а также обладает значимым потенциалом освобождения человека от мучительного цикла рождений и смертей.

А. А. Грицанов

МАНХЕЙМ (Mannheim) Карл (1893—1947) — немецкий социолог и философ. Учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. В 1919 эмигрировал из Венгрии в Германию. С 1925 — приват-доцент философии в Гейдельбергском университете. С 1929 — профессор социологии и национальной экономики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 эмигрировал в Великобританию, был профессором Лондонской экономической школы. С 1941 — в Институте образования при Лондонском университете, в котором в 1945 стал профессором педагогики. Незадолго до смерти возглавил один из отделов ЮНЕСКО. Инициатор и редактор “Международной библиотеки по социологии и социальной реконструкции”. Основные работы: “Историзм” (1924), “Проблема социологии знания” (1925), “Идеология и утопия. Введение в социологию знания” (1929), “Человек и общество в эпоху преобразования” (1935), “Диагноз нашего времени” (1943), “Свобода, власть и демократическое планирование” (1950), “Система социологии” (1959), “Эссе о социологии и культуре” (1956) и др. М. был знатоком современных ему философских и социологических идей, многие из которых органически использовал в своем творчестве (прежде всего это относится к неокантиан-

ству, феноменологии и марксизму). Отмечается непосредственное влияние на М. со стороны Лукача, Э. Ласка, Риккерт, Гуссерля, М. Вебера, Шелера. Резкое неприятие у М. встретили натуралистическая установка и методологические принципы позитивизма, а критическому разбору у него подверглись практически все эпистемологические концепции и ориентации общественно-политической мысли (либерализм, консерватизм, социализм, фашизм, коммунизм). Специально занимался анализом религиозного (христианского в целом, анабаптистского — в особенности) сознания. В целом творчество М. носит достаточный цельный характер, но отмечено изменением (существенным) акцентов, которое произошло в эмигрантский период его жизни. С проблем собственно социологии знания его внимание перемещается на диагностику европейской социокультурной ситуации. Кроме того, в этот период М. активно занимался проблемами культуры и образования. Концепция М. может быть определена как культурологическая методология с предельно широкой сферой возможных аппликаций. Культурно-исторические эпохи отличаются, согласно М., кроме прочего, наличием жизненных доминант, определяющих общий их стиль и господствующие в них “стили мышления” (“мыслительные позиции”). В этом отношении современная эпоха, по М., эпоха кризисная. По отношению к ней можно говорить об исчезновении единого интеллектуального мира с фиксированными и доминирующими ценностями и нормами. Более того, за рационально организованным мышлением обнаружилась его подоснова — “коллективное бессознательное”. Стала явной несостоятельность одной из основных абстракций европейской культуры — наличие внеисторического субъекта познания, мыслящего “с точки зрения вечности”, т. е. внешнего беспристрастного и объективного наблюдателя, выносящего окончательные истинные оценки. Мир, по М., это мир разных частных интересов, разных типов и стилей мышления, требующих своего выражения в системах взглядов и претендующих на статус “единственно верных”. Знание оказывается контекстуально и социально, а в конечном итоге — культурно обусловленным. История мысли у М. — это история столкновения классовых, групповых и иных мирозерцаний, стремящихся себя рационально оформить. Следовательно, необходимо различать несходные когнитивные системы по механизмам их социального обусловливания. Если за естествознанием и математикой еще можно признать статус объективного знания, то знание социогуманитарное, по М., не может быть адекватно проанализировано без учета его социальной детерминации. В общекультурной же рамке обнаруживается обуслов-

ленность любого знания: его параметры зависят от занятой в социокультурном пространстве позиции, заданного видения (“перспективы”). Анализ возможных “перспектив” и их соотношения между собой — задача социологии знания. Однако научное знание, по мысли М., не единственное духовное образование, продуцируемое в обществе. Следует выделять особые системы взглядов, которые обозначаются терминами “идеология” и “утопия” (по сути, негативный вариант той же идеологии). Изначальный критерий их выделения — непризнание тех или иных систем взглядов в качестве беспристрастных, оценка их как ангажированных и противопоставление им иной системы идей. Они не являются “диагнозами” ситуации, а, согласно М., “запускают” определенные системы деятельности. Идеология выражает такое состояние сознания, когда “правящие группы в своем мышлении могут быть настолько сильно привязаны посредством интересов к определенной ситуации, что они просто не способны видеть те факты, которые могли бы подорвать их господство”. Утопия же фиксирует то, что “определенные угнетенные группы столь сильно заинтересованы в разрушении и трансформации данных условий общества, что они помимо своей воли видят только те элементы в ситуации, которые имеют тенденцию отрицать ее”. Любая идеология есть апология, она ориентирована на сохранение сложившегося статус-кво. Именно в этом ей противостоит утопия, ориентированная на будущее, на занятие доминантной позиции в обществе той группой, интересы которой в ней (утопии) представлены. Приход такой группы во власть превращает утопию в идеологию. М. различает два типа идеологий. Партикулярные идеологии отражают интересы отдельных человеческих сообществ с их специфическими интересами. Они представляют собой сознательные или неосознаваемые фальсификации действительности, основанные на селекции нужных информационных фрагментов. Адекватное их понимание требует знания психологических механизмов коллективных действий и представлений. Тотальные идеологии предзадают сложившейся социальной системой, естественно складывающейся расстановкой социальных сил и удерживаются общей рамкой культуры. Они синтезируют и представляют целостное видение перспектив и обеспечиваются соответствующим понятийным аппаратом, способами мышления (аналитическими или мифологическими), моделями (схемами) мышления, требованиями к степени конкретизации видения (универсализм или эмпиризм), онтологическим обоснованием (возможные способы существования и структурирования). В этом отношении они — предмет социологии знания. Конечная задача последней —

через критическую работу по обнаружению различных идеологических искажений знания реализовать позитивную задачу. Суть последней — удерживая многообразие равноправных и равноправных перспектив (их “реляционность”), осуществить когнитивный синтез. Реализовать его (и то лишь потенциально) способна единственная, не вплетенная жестко в сеть социальных интересов и ресурсно (информационно) обеспеченная для решения подобной задачи социальная группа — интеллигенция (“социально свободно парящие интеллектуалы”). Синтез предполагает и наличие реальных механизмов в обществе, позволяющих находить баланс интересов. Однако кризис системы традиционных западных демократических ценностей при отсутствии общекультурной доминанты разрушил, по М., этот складывавшийся баланс. Противостоять полной ценностной дезинтеграции (анархии) и в то же время не впасть в другую крайность — обеспечения интеграции ценностей через тотальную регламентацию (диктатуру) — в современном обществе можно, согласно М., лишь на основе внедрения социальных технологий, направленных на поддержание “достаточного уровня” рефлексии (критического сознания) и предполагающих целенаправленность организационных усилий для реализации этой цели.

В. Л. Абушенко

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА — направление в русле неокантианства, предпринявшее попытку трансцендентально-логической интерпретации учения Канта. Свое название получила от имени города, в университете которого начал свою деятельность основатель школы — Коген, сплотивший вокруг себя группу последователей и единомышленников (Наторп, Кассирер и др.). Как и Кант, представители М. Ш. стремятся объяснить возможность научного знания (математического естествознания главным образом) и обосновать его общезначимость. При этом их не устраивает широко распространенная в то время благодаря Ф. Ланге психофизиологическая интерпретация кантовского трансцендентального субъекта, исходящая из его специфической структурной организации, тождественность которой якобы и обуславливает общезначимость научной картины мира. М. Ш. делает решающий акцент на само научное знание, существующее в форме математического естествознания, а в качестве решающей задачи философии провозглашает поиск логических оснований и предпосылок этого знания. Путь решения данной задачи идет, таким образом, от самого факта научного знания к его объективно-логическим предпосылкам. Аналогичная тенденция имела место уже в теоретической философии (трансцендентальной логике) Канта. Суть ее выражал

сам трансцендентальный метод Канта. От факта научного знания он шел к выявлению его логических условий и предпосылок, в роли которых у него выступали априорные, присутствующие самой мысли логические основания, осуществлявшие синтез всего многообразия ощущений. В результате этого синтеза и получалась так называемая картина природы как единственно возможная, т. е. построенная математическим естествознанием. Поэтому в качестве своей задачи Кант и ставил осуществление трансцендентальной дедукции этих априорно-логических форм — чистых понятий или категорий, — которая доказывала бы, что они являются необходимым и достаточным логическим условием математического естествознания и природы вообще. Считаю трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, марбургцы в то же время осознают, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода (имеется в виду субъективный характер кантовского трансцендентализма, когда предпосылки научного знания оказываются тесно связанными с организацией сознания познающего субъекта, а также метафизический принцип о реально-объективном существовании “вещей в себе”). Представители М. Ш. стремятся поэтому очистить трансцендентальный метод Канта от психологического и метафизического моментов и утвердить его в чисто логической форме. С этой целью они требовали подобно Канту для всякого философского положения какого-нибудь “трансцендентального” обоснования или оправдания. Это означает, что ничто не может быть принято просто как нечто данное, а должно быть сведено к имеющимся налицо исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии и т. д., т. е. культуры и всей ее творческой работы, в процессе которой человек строит себя и объективирует свою сущность. Более того, трансцендентальное обоснование предполагает, что такое объективирование не есть процесс произвольный; основой всякой работы объективирования является закон логоса, разума, *ratio*. Если установлены факты науки нравственности и т. п., то рядом с ними «должно быть доказано само основание их “возможности” и вместе с тем это должно быть “правовое основание»» (Наторп). Необходимо, таким образом, показать и сформулировать в чистом виде законосообразное основание, единство логоса во всякой творческой работе культуры, что в конечном счете означает сведение всех этих фактов к последней единой основе и источнику всякого познания, в роли которого у марбургцев выступает само мышление. Методом философии, с этой точки зрения, становится творческая работа созидания культуры и вместе с тем познание этой работы в ее чистом законном основании

и обоснование ее в этом познании. В деле оправдания научного знания марбургцы идут даже дальше своего учителя, так как стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры, включающей в себя, по их мнению, и познание природы, и морально-эстетические, и религиозные принципы. Другое дело, что все эти области культуры они жестко связывают с определенными науками, поэтому и сами логические основания культуры оказываются в конечном счете сведены вновь к основаниям науки. Таким образом философия становится логикой всего культурного творчества человечества, логикой, которая, по словам Наторпа, “должна установить единство человеческих познаний через выяснение того общего последнего фундамента, на который все они опираются”. В самой же этой логике доминирующее влияние приобретает “логика чистого познания”, исследующая основания истинной объективированной науки, ее логическую структуру. Проблема поиска логической структуры науки оказывается тесно связанной у марбургцев с обоснованием единого источника познания. Предполагается, что как бы ни отличались друг от друга научные дисциплины, их логическая структура в принципе должна быть тождественной, что, по Когену, является выражением систематического единства науки. Цель философии конкретизируется теперь следующим образом: установить и обосновать внутреннее систематическое единство знания через построение так называемой логики чистого познания, предметом которой (как, собственно, и философии в целом) становится вся система существенных закономерностей познания или чистое познание, осуществляемое трансцендентальным субъектом. Оно ограничивается исключительно сферой самого мышления, которое провозглашается началом всякого познания, а потому ничто не может и не должно попасть в него извне. Так принцип внутреннего систематического единства задал тон всей последующей исследовательской работе М. Ш., обуславливая трансформацию ортодоксальной кантовской трактовки “вещи в себе”, данности, ощущения, а также всю последующую реконструкцию процесса “построения предмета чистой мыслью”, являющую собой яркий образец так называемой беспредпосылочной гносеологической философии. Кантовская “вещь в себе” теряет свою метафизическую основу, и, хотя два неразрывно связанных между собой ее признака — объективность и полная независимость от сферы субъективного бытия — и здесь остаются неизменными, они ассоциируются у марбургцев с искомым, вечным идеалом философии и науки — знанием, которое цели-

ком складывается из определений самого объекта и не заключает в себе никаких сторонних субъективных элементов. В этом смысле “вещь в себе” превращается в объективную сторону регулятивной идеи разума, идею завершенной системы науки, что явно лежит за пределами эмпирического познания как трансцендентная цель, которая, хотя и направляет процесс познания, никогда не входит в его состав, оставаясь всегда заданным, пограничным понятием, с каждым шагом познания отодвигающимся вдаль, а потому его (познания) недостижимым идеалом. Так как чистое познание, по марбуржцам, может иметь дело только с тем, что оно само же и производит, то его предмет может быть только продуктом деятельности самого мышления. В этом смысле предмет познания трактуется в качестве своеобразной цели, результата познания, который в принципе не может быть данным. Он задан в качестве своеобразной проблемы, задачи, выдвигаемой опять же самим мышлением. Сутью процесса познания становится, таким образом, решение этой задачи, где неизвестное — X, проблема служит лишь импульсом для развертывания мышления, но не представляет собой никакого содержания. Так, параллельно с решением проблем “вещи в себе” и данности осуществляется своеобразная трансформация кантовского понятия ощущения, которое из основы познания превращается в форму самой же чистой мысли в виде неопределенного стремления, знака вопроса, проблемы, которая ставится и разрешается все тем же мышлением. Войдя таким образом в чистое познание в качестве вопроса, оно перестает быть противопоставленным мышлению фактором; более того, ощущение превращается в мышление, благодаря чему марбуржцы сохраняют единство происхождения знания и снимают противоречие двух уровней познания. Так процесс познания превращается в их философии в автономный, бесконечно саморазвивающийся процесс построения предмета чистой мыслью. Чистая мысль с ее априорными принципами становится единственным источником познания, его первоначалом, причем и по форме, и по содержанию, так как она не только ничего не черпает извне, но и сама задает свой предмет познания. Мысль сама создает свой материал, а не обрабатывает материал, данный чувствами извне... все имеет свое начало и конец в мысли. Остается, таким образом, чистое мышление, которое в процессе познания конструирует свой предмет; знание и предмет познания становятся здесь тождественны. Сущность мышления состоит в построении предмета; это, по словам Когена, мышле-

ние, конструирующее предметы и само протекающее в форме предметов. Отрицая традиционное представление о данности, М. Ш. считает главным принципом деятельности чистого мышления не аналитическую переработку заранее данного вещного содержания, а связь, взаимное проникновение логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа, непрерывность переходов от одного акта к другому, в процессе чего и создается единство предмета и многообразие его определений. Эта так называемая связь-синтез представляет собой как бы начало, лежащее в основе мышления. По словам Наторпа, Коген “выковал” для него специальное понятие — Ursprung — нечто вроде первоначала древних философов (только в гносеологическом смысле). Универсальную модель такого “первоначала” марбуржцы усматривают в заимствованном из математики понятии бесконечно малой величины, в которой им видится своеобразное единство логической единицы мышления и элементарного “атома” бытия. Именно в этой точке соприкосновения мышления и бытия, не имеющей пока никакой определенности, и начинает формироваться мысленный объект как предмет познания, который постепенно определяется в серии актов категориального синтеза, протекающего по априорным законам мышления. Построенный таким образом предмет познания всегда остается незавершенным, ибо каждый синтез открывает бесконечные возможности для всех последующих, а сам процесс познания предмета выглядит как бесконечный процесс становления этого предмета. Речь здесь, разумеется, идет не о созидании мышлением реального предмета объективной действительности, существующего вне и независимо от сознания (на манер гегельянства), а о конструировании человеческим мышлением науки в лице математического естествознания, бытия, как предмета этой науки, ее действительности и т. п. А эту действительность во многом созидает именно само научное мышление, которое всегда знает действительность науки такой, какой оно же ее и создало. Только в этом, чисто гносеологическом смысле и следует трактовать сакраментальную фразу Когена о том, что подлинная действительность содержится лишь в науке, “напечатанных книгах”. Это означает, что наука (соответствующая ей картина действительности) создается чистым мышлением. Что же касается объективного, реального мира и т. п., то логику все это вообще не должно волновать, ибо она, по марбуржцам, имеет дело лишь с познанием, осуществляемым в науке, с духом научности и т. д. Процесс построения предмета чистой мыслью — это таким образом построение мира, природы, как они построены наукой. Создав модель беспредпосылочной гносеологии, опирающейся

исключительно на логически необходимые положения самого объективного знания, вне его связи с предметами объективного мира и социокультурной деятельностью людей, марбуржцы сумели выявить целый ряд существенных закономерностей функционирования научного знания, объяснить его систематичную связанность, целостность и т. д., оказав тем самым влияние на дальнейшее развитие науки и философии, хотя такая ориентация философии только на факт науки оказалась явно недостаточной для обоснования истинности научного знания, так как при решении этой проблемы была акцентирована главным образом чисто формальная сторона дела, что привело к полному забвению содержательного момента. Работы основных представителей М. Ш. показывают их явную неудовлетворенность достигнутыми результатами, свидетельством чему служат более поздние попытки как Когена, так и Наторпа отыскать некий безусловный принцип оправдания науки. Эти поиски переносят философов из области теоретической философии и гносеологии сначала в область морали с ее регулятивной идеей блага, а затем и к запредельному опыту — сфере надприродного, метафизического абсолюта.

Т. Г. Румянцева

МАРГИНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА — совокупность локальных культур (субкультур), базисные принципы которых оцениваются с точки зрения господствующего культурного канона как чуждые или враждебные. Социокультурный статус М. К. определяется их размещением на “окраинах” соответствующих культурных систем, частичным пересечением с каждой из них и лишь частичным признанием с их стороны. Таким образом, маргинальность культурного образца всегда конкретно-исторична. Объективными условиями формирования М. К. являются процессы трансформации общества (модернизация, “перестройка” и т. п.), изменения социальной структуры (появление новых социальных групп или потеря ими прежнего статуса), различные формы взаимодействия культур (от военных конфликтов до экономического сотрудничества и культурного обмена). Ситуация маргинальности возникает при одновременном (вынужденном или добровольном) существовании группы или индивида в поле действия несовместимых или конфликтных культурных паттернов. Характерная для М. К. “нелинейность”, “коллажность”, как результат спонтанного усвоения разноплановых ценностей и стандартов, заимствованных из различных (нередко конфликтующих) социокультурных систем, препятствует процессу культурной самоидентификации в его привычной, “легитимной” форме. В то же время возможность прямого доступа к разнообразным

“архивам” культур разных стран и эпох создает в рамках М. К. условия для ролевых культурных экспериментов, построения специфической культурной среды из заимствованного или уже “отработанного” в рамках наличной культуры материала. Неоднородность и противоречивость “рабочего материала” маргинально осознаются нередко проявляясь в обострении внутреннего дискомфорта и актуализации различных форм девиантного (отклоняющегося) поведения. Последнее может проявляться в повышенно агрессивной социальной активности с ориентацией на самоутверждение (от одержимости художественным творчеством до угольно-криминальных проектов), увлеченности радикальными социальными движениями (националистического, конфессионального или политического плана) или, напротив, в обращении к отрешенности и пассивности, ведущим в итоге к культурной самоизоляции “подпольного” индивида. Различные формы М. К. служат своеобразной “игровой площадкой” новых языков культуры, тем полем, где в результате причудливого взаимопересечения “официальных” и “маргинальных” образов реальности формируется набор принципиально новых культурных предложений, возникающих как результат “неправильной”, нестандартной (а значит — спонтанной, неуправляемой) культурной коммуникации. Особенно заметным это становится в переходные или кризисные этапы развития общества, когда совокупность маргинальных культурных сценариев нередко приобретает статус контркультуры — реального конкурента актуального культурного стандарта. Таким образом, происходит “негативная легитимация” М. К. в качестве существенного фактора динамики культуры. Дальнейшие сценарии включения маргинальных культурных образцов в пространство “большой” культуры (превращение в новый культурный канон, трансформация в “приемлемую” субкультуру, полная ассимиляция в пространстве обновленной “большой” культуры) порождают в любом случае очередной Большой Стиль и, соответственно, его новые М. окраины. Однако происходящий в настоящее время переход от авторитарного, или “закрытого”, к “открытому”, или “мозаичному” (А. Моль), типу построения культурного пространства объективно способствует ослаблению традиционного конфликта руководящего “центра” и мятежной “периферии”. Последнее означает расширение “диапазона приемлемости”, трансформацию маргинальных культурных ценностей, прежде агрессивно вытеснявшихся из широкого употребления, в естественный компонент наличной культурной среды.

М. Р. Жбанков

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (лат. *margo* — край, граница) — понятие, традиционно используемое в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной общности, накладывающего при этом определенный отпечаток на ее психику и образ жизни. Категория М. была введена американским социологом Р. Парком с целью выявления социально-психологических последствий неадаптации мигрантов к условиям городской среды. В ситуации М. оказываются так называемые “культурные гибриды”, балансирующие между доминирующей в обществе группой, полностью никогда их не принимающей, и группой, из которой они выделились. Философское понятие М. характеризует специфичность различных культурных феноменов, часто асоциальных или антисоциальных, развивающихся вне доминирующих в ту или иную эпоху правил рациональности, не вписывающихся в современную им господствующую парадигму мышления и тем самым довольно часто обнажающих противоречия и парадоксы магистрального направления развития культуры. К представителям культурной М. принято относить таких мыслителей, как Ницше, маркиз де Сад, Л. фон Захер-Мазох, А. Арто, Батай, С. Малларме и др. Проблема культурной М. приобретает особое значение в философии постструктурализма и постмодернизма (“шизоанализ” Делеза и Гваттари, “генеалогия власти” Фуко, “деконструкция” Деррида и т. д.). Интерес к феномену М. обострил французский структурализм, использовавший понятие “маргинальный субъект”, “маргинальное пространство”, “маргинальное существование”, возникающие в “просвете”, “зоре” между структурами и обнаруживающие свою пограничную природу при любом изменении, сдвиге или взаимопереходе структур. Однако их функция в синхроничной перспективе бинарных оппозиций минимальна, ибо их присутствие, а точнее, заполнение пространства между последними является лишь индикатором нормального функционирования структурно упорядоченного универсума. В постструктурализме понятие М. претерпевает значительные изменения, подрывающие его самоидентичность. Благодаря идее децентрации Деррида, не просто меняющей местами привилегированный и подчиненный объекты, а уничтожающей саму идею первичности, отстаивающей идею “различения”, “инаковости”, сосуществования множества нетождественных друг другу, но вполне равноправных инстанций, — традиционное разграничение значимого и незначимого, обоснованного и эпифеноменального снижается. Отсутствие центра структуры (по Деррида, мысль о структуре исключает мысль о центре) предполагает отсутствие и главного, транс-

цендентального априорного означаемого. Уничтожается также представление об абсолютном смысле. С исчезновением “центра”, являвшегося средоточием и символом власти, исчезает и понятие господствующей, доминантной “высокой” культуры (эта установка “доминирует” в постмодернистском искусстве). Режим “деспотического означаемого” уступает место принципу детерриториализации, в результате чего изменяется маргинальное положение “носителя желания” в территориализованном пространстве. Наиболее адекватно передает новый образ постмодернистского пространства понятие “ризомы”. Для Барта М. синонимична стремлению к новому на пути отрицания всевозможных культурных стереотипов и запретов, унифицирующих власть всеобщности, “безразличия” над единичностью и уникальностью, легитимации наслаждения и удовольствия, реабилитации культурной традицией субъекта желания, — и является важным моментом в борьбе с тиранией дискурса власти. Фуко полагает, что невозможно рассуждать о подлинной М. в рамках бинарной оппозиции, ибо идентифицировать ее как таковую можно лишь в отсутствии всякой нормы и авторитарного образца. Так, анализируя антидезу норму — патологию и структуру властных отношений, он показывает, что аутсайдеры, “социальное дно”, психически больные, иначе говоря, все девианты, не являются маргиналами в собственном смысле слова, поскольку их существование обусловлено наличием нормы, а опыт маргинального существования не может быть вписан внутрь институциональных стратегий. Таким образом, в плюралистичном, ризомном постмодернистском мире стираются границы структур, а маргинальное пространство, существующее вне этих структур, но между их границами, меняет свой пограничный статус, размывая семантику М. и утрачивая специфику своего паракультурного функционирования.

А. Р. Усманова

МАРИНЕТТИ (Marinetti) Филиппо Томмазо (1876—1944) — итальянский поэт и писатель; основоположник, вождь и теоретик футуризма (см. **Футуризм**). Испытал влияние Бергсона, Кроче и Ницше (в упрощенно-редуцированном варианте культурного функционирования их идей в массовом сознании); на уровне самоощущения генетически возводил свою трактовку культуры и искусства к А. Данте и Э. По. Автор романа “Мафарка-футурист” (1910), сборника стихов “Занг-тум-тум” (1914) и основополагающих манифестов футуризма: “Первый манифест футуризма” (1909, опубликован в “Фигаро”; по оценке М. вызванного им резо-

нанса, “бешеной пудей просвистел над всей литературой”), “Убьем лунный свет” (1909), “Футуристический манифест по поводу итало-турецкой войны” (1911), “Технический манифест футуристской литературы” (1912), “Программа футуристской политики” (1913, совместно с У. Боччони и др.), “Великолепные геометрии и механики и новое численное восприятие” (1914), “Новая футуристическая живопись” (1930) и др. В 1909—1911 выступил организатором футуристических групп и массовых выступлений сторонников футуризма по всей Италии. Идейный вдохновитель создания практически всех манифестов футуризма, подписанных различными художниками, скульпторами, архитекторами, поэтами, музыкантами и др. В целях пропаганды футуризма посещал различные страны, в том числе и Россию (1910, 1914). В отличие от экспрессионизма и кубизма, эмоционально локализующихся на “минорном регистре восприятия нового века”, футуризм характеризуется предельным социальным оптимизмом, мажорным восприятием нового как будущего (по оценке М., “конец века” есть “начало нового”). В этой связи вдохновленный М. программный “Манифест футуристической живописи” 1910 (У. Боччони, Дж. Северини, К. Карра, Л. Руссо, Дж. Балла) формулирует цель футуристического движения как тотальное новаторство: “Нужно выместить все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты”. Вектор отрицания предшествующей традиции эксплицируется в футуризме в принципах антиэстетизма и антифилософизма, артикулируя само движение как антикультурное: по словам М., “мы хотим разрушить музеи, библиотеки, сражаться с морализмом”. Радикальное неприятие М. культурного наследия (“музеи и кладбища! Их не отличить друг от друга — мрачные скопища никому не известных и неразличимых трупов”) конституирует в его программе не только общенигилистическую установку и экстраполирование пафоса обновления на позитивную оценку войны как “естественной гигиены мира” (агитировал за вступление Италии в первую мировую войну и сам ушел добровольцем на фронт), но и идею “великого футуристического смеха”, который “омолодит лицо мира” (ср. с тезисом Маркса о том, что “смеясь, человечество прощается со своим прошлым”; статусом смеха у Кафки; живописным воплощением аллегории смеха в художественной практике футуризма: например, “Смех” У. Боччони). В означенном аксиологическом русле М. предлагает упразднить театр, заменив его мюзик-холлом, который противопоставляет морализму и психологизму классического театра “сумасбродно-

физическое”; в рамках этого же ценностного вектора футуризма формируется его программная установка на примитивизм как парадигму изобразительной техники (краски “крааасные, которые крикичат”), а также педалированная интенция М. на шокирующий эпатаж (известные формулировки: “без агрессии нет шедевра”, следует “плевать на алтарь искусства” и т. п.). Продолжая линию дадаизма (см. Дадаизм), М. выдвигал идею освобождения сознания от логики-языкового диктата: “нужно восстать против слов”, что возможно лишь посредством освобождения самих слов от выраженной в синтаксисе логики (“заговорим свободными словами”), ибо “старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп”. — “Слова на свободе” М. (ср. со “словом-новшеством” в русском кубофутуризме: Крученых и др.) — это слова, выпущенные “из клетки фразы-периода. Как у всякого придурка, у этой фразы есть крепкая голова, живот, ноги и две плоские ступни. Так еще можно разве что ходить, даже бежать, но тут же, запыхавшись, остановиться... А крыльев у нее не будет никогда”. Следовательно, по М., необходимо уничтожение синтаксиса (“ставить” слова “как они приходят на ум”) и пунктуации (“сплестать образы нужно беспорядочно и вразнобой”, забрасывая “частый невод ассоциаций... в темную пучину жизни” и не давая ему зацепиться “за рифы логики”). Согласно М., именно логика стоит между человеком и бытием, делая невозможной их гармонизацию; в силу этого, как только “поэт-освободитель выпустит на свободу слова”, он “проникнет в суть явления”, и тогда “не будет больше вражды и непонимания между людьми и окружающей действительностью”. Под последней М. понимает в первую очередь техническое окружение, негативно воспринимаемое, по его оценке, в рациональности традиционного сознания: “в человеке засела непреодолимая неприязнь к железному мотору”. А поскольку преодолеть эту неприязнь, по М., может “только интуиция, но не разум”, — он выдвигает программу преодоления разума: “Врожденная интуиция — ...я хотел разбудить ее в вас и вызвать отвращение к разуму”, — “вырвемся из насковозь прогнившей скорлупы Здравого Смысла”, и тогда, “когда будет покончено с логикой, возникнет интуитивная психология материи”. — Результатом отказа от стереотипов старой рациональности должно стать осознание того, что на смену “господства человека” настанет “век техники”. Техническая утопия М. предполагает финальный и непротиворечивый синтез человека и машины, находящий свое аксиологическое выражение в оформлении новой мифологии (“На наших глазах рождается новый кентавр — человек на мотоцикле, — а первые ангелы взмывают в небо на крыльях

аэропланов”). В этом контексте машина понимается М. как “нужнейшее удлинение человеческого тела” (ср. с базовой идеей философии техники о технической эволюции как процессе объективации в технике функций человеческих органов). В соотношении “человек — машина” примат отдается М. машине, что задает в футуризме программу антипсихологизма. По формулировке М., необходимо “полностью и окончательно освободить литературу от собственного “я” автора”, “заменить психологию человека, отныне исчерпанную”, ориентацией на постижение “души неживой материи” (т. е. техники); “сквозь нервное биение моторов услышать дыхание металлов, камня, дерева” (ср. с идеей выражения сущности объектов в позднем экспрессионизме). В этом аксиологическом пространстве оформляются: парадигмальные тезисы М. относительно основоположения нового “машинного искусства” (“горячий металл и... деревянный брусок волнуют нас теперь больше, чем улыбка и слезы женщины”); предложенная М. программа создания “механического человека в комплекте с запчастями”, резко воспринятая традицией как воплощение антигуманизма; получившая широкий культурный резонанс и распространение идея человека как “штифтика” или “винтика” в общей системе целерационального взаимодействия, понятием М. по аналогии с отлаженной машиной — “единственной учительницей одновременности действий” (ср. с образом мегамашины у Мэмфорда), — в отличие от воплощающей внеморальную силу новизны выдающейся личности, персонифицирующей у М. в образе вымышленного восточного деспота — Мафарки (роман “Мафарка-футурист”), представляющего собой профанированный вариант ницшеанского Заратустры — вне рафинированной рефлексивности и литературно-стилевого изыска Ницше. Парадигма нивелировки индивида как “штифтика” в механизме “всеобщего счастья” оказала влияние на формирование идеологии всех ранних базовых форм тоталитаризма от социализма до фашизма. В 1914—1919 М. сблизился с Б. Муссолини; с приходом фашизма к власти М. получает от дуче звание академика, а футуризм становится официальным художественным выражением итальянского фашизма (тезис М. о доминировании “слова Италия” над “словом Свобода”; “брутальные” портреты Муссолини авторства У. Боччони; напумевшая картина Дж. Северини “Бронепоезд”, воплощающая идею человека как “штифтика” в военной машине; программная перероентация позднего футуризма на идеалы социальной стабильности, конструктивной идеологии и отказа от “ниспровергания основ”: см. у М. в манифесте 1930 — “одна лишь радость динамична и способна изображать новые формы”). М. оказал зна-

чительное влияние на становление модернистской концепции художественного творчества: его программа презентации "интуитивной психологии материи" в "лирике состояний" находит свое воплощение — в рамках футуризма — в динамизме и дивизионизме Дж. Балла и У. Боччони и в симультанизме Дж. Северини, позднее — в программе "делая вещей" в искусстве поп-арт; программное требование М. "вслушиваться в пульс материи" инспирирует в "авангарде новой волны" линию *arte rovera* (ит. — "бедное искусство"), ориентированную на "работу со средами, изменчивостью материалов (...): земля, вода, медь, цинк, реки, суша, снег, огонь, трава, воздух, камень, электричество, уран, небо, вес, сила тяжести, высота, вегетация и т. д. Художника привлекает субстанция естественности, события — ...он отождествляет себя с ними" (программный текст теоретика и практика *arte rovera* Дж. Челента) и воспроизведение "естественных сред" в условиях галереи (цикл модификаций и комбинаций грунта с нефтью, дегтем, желатином и т. п. — "Земля прекрасна" Р. Морриса в галерее Двен и др.). Выступления М. против станковой живописи (идея фресок, создаваемых с помощью проектора на облаках) фундирует собой эстетическую программу и художественную технику "авангарда новой волны" — прежде всего в ветви "невозможного искусства": *Eathwork* или *Landart* (траншеи "Двойное отрицание" в Неваде и "Гибкие круги" М. Хейзера; новая конфигурация побережья океана в штате Мэн, "Поле, засеянное овсом" и знаменитая "Соленая плоскость" Д. Опенгейма; фигурно организованная с помощью вертолетов пылевая буря в Канзасе как произведение искусства Р. Серры; "Круги на побережье" Р. Лонга; структурирование песчаных дюн в Сахаре В. де Мориа и др.), *Seawork* ("Белая линия на море" Я. Диббета, плавучие выпилы из льда в океане Д. Опенгейма и др.) и *Skywork* (световые, дымовые и лазерные конструкции над Нью-Йорком Ф. Майерса и др.).

М. А. Можейко

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882—1973) — французский философ, крупнейший представитель неотомизма. Получил воспитание в духе либерального протестантизма, в юности испытал влияние социалистических идей. С 1899 изучал естествознание и философию в Сорбонне. С 1901 под влиянием философа Ш. Пегги перешел на позиции христианского социализма. После принятия католичества в 1906, М. — приверженец системы Фомы Аквинского. В 1914 М. становится профессором философии Католического института в Париже. В 1919 он организует кружок по изучению томизма, просуществовавший до 1939. В заседаниях кружка участвовали Ж. Кокто, М. Жа-

коб, М. Шагал, И. Стравинский, Н. Бердяев. В 1940 М. эмигрирует в США, где живет до 1945, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов. С 1945 по 1948 он выполняет обязанности посла Франции в Ватикане, в 1948—1960 вновь преподает в Принстонском университете, а с 1960 безвыездно живет во Франции, занимаясь написанием философских произведений. На II Ватиканском Соборе его философия получает признание в связи с обновленческой политикой Иоанна XXIII и Павла VI. Основные философские произведения: "Интегральный гуманизм" (1936), "Символ веры" (1941), "Краткий трактат о существовании и существующем" (1947), "О философии истории" (1957), "Философ во граде" (1960), "О милосердии и гуманности Иисуса" (1967), "О церкви Христовой" (1970). Согласно М., деструктивность философии Нового времени выступила причиной утери ценностного фундамента средневековой культуры. Вслед за Лютером, по мысли М., эту разрушительную линию продолжил Декарт, иницировавший акцентированный антропоцентризм, культ разума и ориентацию на манипулирование окружающей реальностью. Бэконовско-локковская традиция, согласно М., фундировала установки на нравственный релятивизм и стремление к получению прибыли любой ценой. Искаженная же трактовка Руссо "естественной природы" людей результировалась в успехе буржуазно-демократического эгалитаризма. Причисляя себя к представителям "вечной философии", в наиболее полном виде изложенной Фомой Аквинским, М. тем не менее не стал адептом средневекового томизма, стремясь дополнить его рядом тезисов Фрейда, Бергсона, Сартра, Камю и др. Задача неотомистского варианта "вечной философии" состоит, по М., в том, чтобы принять вызов своего времени, осветить с католической точки зрения культурные, исторические и социально-политические феномены 20 в., дать ответы на жгучие вопросы, поставленные эпохой революций, мировых войн, технических свершений и научных открытий. Основная проблема Фомы Аквинского — проблема гармонии веры и знания — соотношения религии и философии разрешается М. в связи с тем глубочайшим переворотом в познании и социальной жизни, который преподнес человечеству 20 в. Именно христианство, по М., внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, как бы они ни был развит. Христианство выразило естественное стремление человека к высшей свободе и его истинное предназначение, заключающееся в труде, служении ближнему, создании ценностей культуры, совершенствовании, милосердии и искуплении грехов. В основе онтологии М. лежит учение о различии между бытием, сущностью и сущест-

вованием. Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать, — по М., — Бог наделяет бытие свободой становления. Бог творит существующие (экзистенциальные) субъекты, которые свободно, в соответствии со своей индивидуальной природой, в своем действии и взаимодействии, образуют реальное бытие. Бог знает все вещи и всех существ изнутри в качестве субъектов. Люди познают все сущее извне, превращая эти субъекты в объекты. Лишь одно существо в целом мире мы знаем как субъект — самих себя, свое собственное "я". Для каждого из нас "я" — это как бы центр Вселенной, и в то же время если бы меня не было, во Вселенной почти ничего бы не изменилось. Философия, конечно, познает в объектах субъекты, но она объясняет их в качестве объектов. Это и определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии. Только религия входит в отношения субъектов к субъектам, постигает таинственное бытие объектов в качестве субъектов. М. критикует Гегеля за тоталитаризм разума, за попытку включения религии в философское знание. Он критикует и экзистенциализм за представление о радикальной абсурдности существования. Опираясь понятиями "экзистенция" и "свобода", экзистенциализм, по мнению М., не дает истинного понятия ни о том, ни о другом. Религиозное видение мира христианством показывает, что осмысление мира приходит не извне, а изнутри, что существование человека не абсурдно, а имеет глубокий смысл, исходящий из основ творения, из его субъектов, а не только из существующих объектов. Неправы поэтому и те экзистенциалисты, которые унижают разум перед лицом Создателя. Разум достаточно хорошо познает субъекты создания мира через созданные объекты. Этим и обусловлены возможности философии, когда она мыслит во взаимодействии с религией. Отвергая марксову идею о роли философии как средства радикального изменения мира, М. выдвигает и обосновывает свою собственную концепцию роли философа "во граде", т. е. в обществе. Философия есть, по существу, незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, а не на утилитарную активность для овладения вещами и общественными процессами. И только поэтому философия выступает как одна из тех сил, которые способствуют движению истории. "Философ во граде" — это человек, который напоминает людям об истине и свободе. Преодолевая привязанность к интересам политических и социальных групп, философ требует возврата к независимой и непоколебимой истине. Даже когда философ заблуждается, он приносит пользу,

свободно критикуя то, к чему привязаны современники. Становясь же властным дум, философ не имеет права навязывать свои рецепты решения социальных проблем, чтобы не стать диктатором от идеологии. Все диктаторы ненавидят философов, поскольку последние раскрывают людям глаза на то, что общественное благо без свободы всего лишь идеологическая фикция. Прогресс опытных наук идет путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познаний явлений, другой, которая обладает большей объяснительной силой. Прогресс метафизики идет главным образом путем углубления. Различные философские системы составляют в своей совокупности становящуюся философию, поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Люди получают возможность свободно отбирать из противоположных доктрин то, что в наибольшей степени соответствует их стремлению к добру и, таким образом, строить свою жизнь на верной основе. Прогресс философии отражает те горизонты истины и свободы, которые предстают человеческой цивилизации и культуре на пути ее никогда не завершающегося развития. М. считает необходимым четко различать свободу человеческую и свободу Божественную. На уровне социальных и политических проблем проявляет себя стремление к человеческой свободе, являющейся необходимой предпосылкой для свободы Божественной. Человеческая свобода — это свобода выбора каждого человека, необходимая для расцвета личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Достижение такой свободы позволяет личностям обрести ту степень независимости, которая обеспечивает экономические гарантии народа и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру. Воззрения М. на человеческую свободу положены в основу многих программ современной христианской демократии. Фашизм и коммунизм, по мнению философа, пытаются искоренить из общества человеческую свободу, преследуют конечную цель в виде искоренения свободы Божественной. Развитие буржуазного либерализма, открывая возможности для человеческой свободы, в то же время поощряют эгоизм и индивидуализм, препятствующий достижению Божественной гуманности. Коммунизм является отчасти реакцией на этот индивидуализм, но, претендуя на абсолютное освобождение коллективного человека, он освобождает человека от его индивидуальной свободы. Перед лицом буржуазного либерализма, коммунизма и фашизма необходимо новое решение проблемы свободы, учитывающее не только человеческие, но и Божественные цен-

ности. Такое решение призвана осуществить выдвинутая М. концепция интегрального гуманизма. Интегральный гуманизм рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного бытия, а его свободу — как органическое единство человеческой и Божественной составляющей. Благо человека связано не только с уровнем материальной жизни, но и с уровнем жизни духовной, с торжеством Божественных ценностей — истины, добра, красоты, милосердия, взаимопомощи. Драма современных демократий как раз и состоит в неспособности замкнувшегося в себе индивида прийти к чему-то хорошему, к гармонии и расцвету личности, к ценностям справедливости и сотрудничества, которые провозглашаются конечными целями демократического развития. Осуществление идеи интегрального гуманизма ведет к становлению нового, более высокого типа демократии, основанного на торжестве христианских ценностей и преодолении классовых антагонизмов, к расцвету культуры. По М., это не означает установления порядка, при котором исчезло бы все зло и всякая несправедливость. Работа христианина состоит не в осуществлении утопии, в чем-то похожей на коммунистическую, а в постоянном поддержании и усилении в мире внутреннего напряжения, медленню и болезненно ведущего к освобождению. Интегральный гуманизм, в понимании М., есть в значительной степени новый гуманизм, базирующийся на новом понимании христианства, на новом христианстве, уже не чисто сакральном, а секуляризованном, земном, соединившем в себе Божеское и человеческое. Этот неогуманизм возникает и как ответ на вызов марксистского понимания истории и советского тоталитаризма, поставившего своей целью формирование нового человека и торжество так называемого социалистического гуманизма. Анализ М. глубоко вскрывает религиозную подоплеку коммунистической веры, показывает, что коммунизм является в своих истоках именно религией, относящейся к числу наиболее властных и догматических. Это атеистическая религия, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание. Интегральный гуманизм, по М., соединяет в себе и органически сочетает все истинно гуманное, что содержалось в предшествующих, односторонних типах гуманизма, и в то же время отбрасывает все негативное, бесчеловечное. Если марксистский гуманизм связан с представлением о конце истории после победы коммунизма во всемирном масштабе и создании коммунистического рая, то интегральный гуманизм утверждает себя в реально продолжающемся историческом процессе, в котором постоянно существует про-

блема преодоления зла. Из социалистического гуманизма он берет веру в силу взаимопомощи, но отвергает механический коллективизм. Из буржуазного либерализма он заимствует понимание важности индивидуального развития, но не доводит его до апологии индивидуализма и эгоизма. Новый гуманизм не требует самопожертвования ради лучшей, более праведной жизни людей и их сообществ. Он не навязывает истории чего-то абсолютно нового, а призывает к обновлению человека в рамках возможного, с восстановлением ценностей, уже достигнутых в прошлом. Он стремится органично сочетать осторожное обновленчество с консерватизмом, с новым консерватизмом в политике, который позволяет восстанавливать утерянные в чем-то традиционные ценности и идеалы. Таковы, по М., практические итоги современного прочтения томизма как “вечной философии”.

Л. В. Кривицкий

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus) (121—180) — римский консул (с 140), римский император (161—180) династии Антонинов, философ, представитель позднего стоицизма. Автор сочинения “Наедине с собой. Размышления”. Бог у М. А. А. — первооснова всего сущего, мировой разум, в котором после смерти тела растворяется всякое индивидуальное сознание. Вселенная — тесно связанное целое, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. В центре антиматериалистического учения М. А. А. стоит частичное обладание человека своим телом, душой и духом. Носитель последних — благочестивая, мужественная и руководимая разумом личность — воспитатель чувства долга и обитель испытующей совести. Посредством духа всякий человек сопричастен Божественному и тем самым создает идейную общность, преодолевающую все ограничения. Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители. Этике М. А. А. был присущ фатализм, проповедь смирения и аскетизма: “Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним. Самая продолжительная жизнь ничем не отличается от самой краткой. Ведь настоящее для всех равно, а следовательно, равны и потери — и сводятся они всего-навсего к мгновению. Никто не может лишиться ни минувшего, ни грядущего. Ибо кто мог бы отнять у меня то, чего я не имею?”. Вопреки собственному высокому положению в римском государстве М. А. А. стоически верил в человеческий род как единое сообщество: “Для меня, как Антонина, град и отечество — Рим, как человека — мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня”.

А. А. Грицанов

МАРКЕС Габриэль Гарсиа (р. 1928) — колумбийский писатель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1982). Учился в иезуитской школе (Сан-Хосе, 1940—1942) и на юридическом факультете Национального университета в Боготе (1947—1950). Основные произведения: “Сто лет одиночества” (1967), “Осень патриарха” (1975), “История одной смерти, о которой знали заранее” (1981), “Палая листва” (1955), “Полковнику никто не пишет” (1958), “Недобрый час” (1962) и др. Книга М. “Сто лет одиночества” характеризовалась критиками как “роман-миф”, выступающий (в соответствии с рядом различных версий его интерпретации) в качестве: трагедии античного типа с сюжетными ходами рока (см. Судьба) и инцеста (см. Инцест); библейского мифа с описанием сотворения мира, казнями и бедствиями египетскими, апокалипсисом (см. Апокалипсис); мифа психоаналитического типа; мифа, подчиненного культурным структуралистским кодам, и т. д. В контексте трансформационных процессов на посткоммунистическом пространстве советского типа особый интерес приобретают сюжеты творчества М., связанные с реконструкцией образов “всенародно избранных”/“обожаемых-всеми-безисключения-простыми-людьми” авторитарных политических лидеров. Описывая судьбу последних, М. обращал особое внимание: 1) на их харизматическую аморальность (“Когда его оставили наедине с отечеством и властью, он решил, что не стоит портить себе кровь крючкотворными писаными законами, требующими щепетильности, и стал править страной как бог на душу положит, и стал вездесущ и непрерывае, проявляя на вершинах власти осматрительность скалолаза и в то же время невероятную для своего возраста прыть, и вечно был осажден толпой прокаженных, слепых и паралитиков, которые вымалывали у него щепотку соли, ибо считалось, что в его руках она становится целительной, и был окружен сомнищем дипломированных политиканов, наглых пройдох и подхалимов, провозгласивших его коррехидором землетрясений, небесных знамений, високосных годов и прочих ошибок Господа...”); 2) присутую им ориентацию на процедуры удержания-любой-ценой власти в собственной стране, а не на отстранение автономных и самодостаточных институтов гражданского общества (“...О том же свидетельствовали жестокие методы его правления, его постоянная мрачность и то злорадство, с которым он продал иностранной державе наше море и приговорил нас к жизни в этой бескрайней пустынной долине, покрытой шершавой пылью, подобной мертвой пыли Луны...”); 3) их принадлежность к деклассированном/маргинальным социальным слоям (“... Что же касается его происхождения, то, хотя все печатные упоминания об этом были

изъяты, люди были убеждены, что родом он с плоскогорья, о чем свидетельствовала его ненасытная жажда власти, отличающая уроженцев плоскогорья.”); 4) их атрибутивную склонность к антиправовым и силовым процедурам разрешения внутривнутриполитических и общественных конфликтов — в том числе и внутри собственного окружения (“... Так сподвижники и уходили один за другим, а он с грустью говорил о каждом: “Бедняга!” — и разве можно было подумать, что он имеет хоть малейшее отношение ко всем этим внезапным бесславным смертям?”); 5) их страсть к помпезности и гигантомании в рамках осуществления безудержной саморекламы (“... Он... построил самый большой в Карибских странах крытый стадион с прекрасной гандбольной площадкой, обьяв наш командой играть под девизом “Победа или смерть”»); 6) традиционная для них готовность разговаривать с низшими слоями общества на соответствующе-примитивном языке, реально результирующуюся в отторжении от себя и собственной системы личной власти подавляющего большинства образованных людей (“... Столь же просто и скоро, как в делах житейских, вершил он суд и расправу в делах общественных, приказыывая мяснику публично отрубить руку проворовавшемуся казначею, с видом знатока судил обо всем на свете, даже о помидорах и о почве, на которой они выросли; распробовав помидор с чьего-либо огорода, он авторитетно заявлял сопровождавшим его агрономам: “Этой почве недостает навоза, и не какого-нибудь там, а помета ослов. Не ослиц! Я распоряжусь, чтобы завезли за счет правительства!” И со смехом шел дальше.); 7) их неприязнь к независимым судебной и законодательной ветвям власти (“... Сон оказался в руку, ибо на той же неделе было совершено бандитское нападение на сенат и на верховный суд при равнодушном попустительстве вооруженных сил; нападавшие разрушили до основания нашу национальную святыню — здание сената, в котором герои борьбы за независимость провозгласили некогда суверенитет нашей страны; пламя пожара бушевало до поздней ночи, его хорошо было видно с президентского балкона, однако президента нимало не опечалила весть, что от исторического здания не осталось даже фундамента, что саму память об этом здании кто-то постарался вырвать с корнем; нам было обещано примерно наказать преступников, которые так никогда и не были найдены... что же касается сенаторов и служителей правосудия, то он и не думал утаивать от них дурные предзнаменования своего сна, а, напротив, был рад случаю, оправдывая свои действия полученным во сне предостережением, разогнать законодателей и разрушить судебный аппарат старой республики...”); 8) карнавализацию ими публичной жизни, направленной

трансформации последней в “спектакль одного актера” (“... Жизнь превратилась в каждодневный праздник, который не нужно было подогревать искусственно, как в прежние времена, ибо все шло прекрасно: государственные дела разрешались сами собой, родина шагала вперед, правительством был он один, никто не мешал ни словом, ни делом осуществлению его замыслов; казалось, даже врагов не оставалось у него, пребывающего в одиночестве на вершине славы.”). В социально-гражданском измерении творчество М. репрезентирует извечное и пафосное противостояние носителей либерально-демократических ценностей, с одной стороны, и диктаторов, никогда не имеющих конкретной национальности и опирающихся на низменные инстинкты и неспростенность разобщенных и искусственно расчеловеченных людей, — с другой.

А. А. Грицанов, И. А. Белоус

МАРКС (Marx) Карл (1818—1883) — немецкий социолог, философ, экономист. Изучал право, философию, историю, искусство искусств в Бонне и Берлине (1835—1841). Докторская степень философского факультета Йенского университета (1841). Основные сочинения: “К критике гегелевской философии права. Введение” (1844); “К еврейскому вопросу” (1843); “Экономическо-философские рукописи” (условное название необработанных черновиков молодого М., написанных в 1844, опубликованы в 1932 одновременно Д. Розановым и на немецком языке под названием “Исторический материализм” С. Ландшуттом и И. Майером); “Святое семейство” (1844—1845); “Немецкая идеология” (1845—1846); “Нищета философии: реплика на книгу Прудона “Философия нищеты”» (1847); “Манифест Коммунистической партии” (совместно с Энгельсом, 1848); “Классовая борьба во Франции” (1850); “Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта” (1852); “К критике политической экономии. Предисловие” (1859); “Господин Фогт” (1860); “Капитал” (т. 1—3: 1-й том опубликован в 1867, 2-й — в 1885, 3-й — в 1894); “Гражданская война во Франции” (1871); “Критика Готской программы” (1875) и др. (В 1905—1910 Каутский отредактировал и издал под названием “Теории прибавочной стоимости” 4-томные заметки и черновые наброски М. — видимо, предполагавшийся им 4 том “Капитала”.) Адекватный анализ содержания работ М. затруднен рядом нетрадиционных (для процедур историко-философских реконструкций) обстоятельств: 1) Десятки тысяч профессиональных ученых и просветителей конца 19—20 вв. обозначили собственную философско-социологическую и иногда даже профессиональную принадлежность как “марксист”, тем самым стремясь при-

своить себе исключительное право “аутентичной” трактовки концепции М. 2) Отсутствие объемлющего корпуса опубликованных произведений, ряд из которых (особенно в СССР) в процессе переизданий подвергались существенным трансформациям идеологического порядка. 3) Придание учению М. статуса одного из компонентов государственной идеологии в одних случаях и опорного элемента идеологий политических движений — в других неизбежно результировалось, соответственно, либо в его упрощении и схематизации для усвоения народными массами, либо в его бесчисленных модернизациях и эстетизациях гурманами от политики. 4) “Разноадресность” работ М., могущих выступать и как предмет полемики в ученых кругах (“Капитал”), и как пропедевтические заметки для близких по устремлениям неопитов (“Критика Готской программы”, статьи в периодической печати). Столь же условное, сколь и распространенное в неортодоксальной марксоведческой традиции вычленение творчества “молодого” (до “Немецкой идеологии” и “Манифеста...”) и “зрелого” М. не может заретушировать то, что несущей конструкцией всей его интеллектуальной деятельности оставалась высокая философская проблема поиска и обретения человеческого сообществом самого себя через создание неантагонистического социального строя. (Хотя этот вопрос из проблемного поля философии истории М. нередко пытался решать неадекватным социологическим и экономическим инструментарием.) Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном и объективном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельностного подхода. В отличие от Конта, исследовавшего индустриальные общества и трактовавшего противоречия между предпринимателем и рабочим как переходящие, М. изначально постулировал их значимость как центральных в социуме, более того — как ведущего фактора социальных изменений. Таким образом, по М., социально-философское исследование противоречий современного ему общества оказывалось неизбежно сопряженным с прогнозами об его исторических судьбах. (М. не употреблял в своих трудах понятия “капитализм”, ставшего популярным на рубеже 19—20 вв.) Полагая человеческую историю историей борьбы между собой больших общественных групп (“Манифест...”), М. пришел к выводу о том, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым в собственной основе процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция последнего,

по мнению М., будет впервые в истории революцией большинства для всех, а не меньшинства ради себя самого. “Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.” Сформулировав всеобщую теорию общества (см. Исторический материализм), М. не сумел корректно преодолеть заметный европоцентризм своей концепции, оставив открытым вопрос о соотношении “азиатского”, с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства — с другой. (Это позволило в дальнейшем некоторым критикам М. не без оснований проинтерпретировать главную особенность “азиатского” общественного устройства — зависимость всех без исключения трудящихся от государства, а не от класса эксплуататоров — как закономерный итог марксовской идеи обобществления средств производства и, следовательно, как реальную перспективу социальных экспериментов такого рода.) Исторический опыт показал, что в индустриальном обществе (тем более планируемом) немалыми редукциями политической организации к экономической системе. Даже в качестве экономических мечтаний идея “превращения пролетариата в господствующий класс” не может выступить моделью аналогичного переустройства властных и управленческих институтов, обязательно основанных на разделении труда. Революционный императивизм неизбежного саморазрушения буржуазного строя в границах своей философско-социологической доктрины М. выводил из концепции всевозрастающей пауперизации населения, сопряженной с ростом производительных сил общества. Эта идея, дополняемая тезисами о “технологической” безработице и росте “резервной армии” труда, оказалась не вполне корректной как в экономическом, так и в историческом аспектах. (Хотя, безусловно, ведущие “болевые точки” буржуазного общества именно 19 в. М. обозначил

точно.) Сформулированный “молодым” М. вопрос путей и средств достижения человеком, искалеченным общественным разделением труда, гармоничной целостности обрел более счастливую судьбу. Выступив в дальнейшем в облике проблемы человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка), эта идея спровоцировала появление весьма мощной интеллектуальной традиции, в значительной мере обусловившей состав доминирующих парадигм человековедения 20 в. Не будучи особо влиятельными при жизни М., его идеи, пройдя региональную и национальную адаптацию и модернизацию (зачастую весьма кардинальную): Лабриола в Италии, Плеханов и Ленин в России, Каутский и Люксембург в Германии и др., — стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционных движений 20 в., провозглашавших собственные мессианизм и социальную исключительность. Организациям такого типа оказался более чем приемлем по-таенный дискурс доктрины М.: мир людей атрибутивно делим на “своих” и “несвоих”, находящийся в состоянии антагонистического конфликта; ситуация эта кардинально разрешима только через захват “своими” государственной власти. Достижим последний посредством “перманентной” революции, т. е. гражданской войны планетарного масштаба.

А. А. Грицанов

МАРКСИЗМ — идейное течение второй половины 19—20 вв., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса. Центральной для М. самого Маркса выступала идея коммунизма — процедуры уничтожения частной собственности, в результате которой общество будущего возьмет в свои руки централизованное управление средствами производства; сопряженное упразднение капитала будет, согласно М., означать также упразднение наемного труда. Экспроприация буржуазии и национализация промышленности и сельского хозяйства приведут, по мысли Маркса, к окончательному освобождению человечества. В этом контексте М. осуществлял функцию религии — как доктрина, основанная на слепой вере в то, что рай абсолютного удовлетворения человеческих желаний принципиально достижим посредством силовых процедур социального переустройства. Унаследовав в своем творчестве романтический идеал “солидарного” общества, основанный на идеализированном образе небольшого древнегреческого города-государства, популярно в немецкой трансцендентально-критической философии, Маркс особо акцентировал перспективную значимость удовлетворения централизо-

ванно определяемых и регулируемых “истинных” или “насуточных” потребностей индивидов. М. отказывал индивиду в праве принимать самостоятельные экономические решения, заклеивив эту сферу как “негативную свободу”. Источник подобных теоретических иллюзий заключался, в частности, в том, что владение частной собственностью предполагалось единственным источником экономической власти. Становление олигархического класса номенклатуры в СССР, соединившего экономическую власть с политической, исторически опровергло этот догмат Маркса — М. приобрел распространенность повсюду, где артикулируемые властью несправедливость и неравенство воздвигали преграды на пути человеческого желаний, направляя недовольство и агрессию людей на “злоумышленников”, которыми любая социальная группа могла оказаться практически в любой момент. В своей эволюции М. преодолел ряд разнокачественных этапов и состояний. 1) М. ортодоксального толка, адаптируемый различными мыслителями к региональным особенностям и условиям (Плеханов, Лабриола и др.). 2) М. “ревизионистского” толка, сохраняющий понятийный строй учения Маркса и одновременно отвергающий его революционистско-насильственный пафос (Каутский, Бернштейн и др.). (Не случайно концепция М. в версии Каутского оказалась весьма значимой даже текстуальное воздействие на терминологический облик философского катехизиса временно стабилизировавшегося социализма конца 1930-х — например, сталинский “Краткий курс истории ВКП(б)” и его раздел “О диалектическом и историческом материализме”). 3) М. ленинского типа, доводящий до крайне радикальных форм те аспекты учения М., которые были посвящены проблеме активного субъекта исторического процесса (социальный класс, трудящиеся массы, образованное меньшинство и т. п.). Пролетарский мессианизм марксовской парадигмы представители этого направления замещали идеей об организации профессиональных революционеров, о революционной партии нового типа, способной возглавить и направить процессы радикального революционного общественного переустройства (Ленин, Троцкий, Сталин, Мао Цзедун и др.). Персонально именно эти адепты М., придя к власти, трансформировали его в идеологию, основанную на национализме (Мао Цзедун) и империализме (Ленин, Сталин). М. в данной версии практически реализовывался как источник обучения, финансирования и поддержки тоталитарно ориентированных террористических политических течений. (Революционно-волюнтаристские амбиции этой категории теоретиков и практиков М. в значительной степени фундировались состоявшимся в 1870—1880-х отказом самого Маркса от

традиционалистской для обществоведения 19 в. концепции социального прогресса — в частности, от идеи, согласно которой передовая страна “показывает менее развитой лишь картину ее собственного будущего.”) 4) М., стремящийся совместить категориально-понятийные комплексы Маркса с парадигмой деятельности, практического подхода в его философском измерении (Лукач, Грамши, Корш и др.). 5) Версии М., связанные со стремлением их представителей, сохраняя марксовскую парадигму в ее классическом издании (материалистическая субординация системных элементов социальной жизни в их статике и динамике и т. п.), выйти за пределы проблемного поля, задаваемого ортодоксальной марксовской трактовкой сущности человека, которая якобы “в своей действительности” есть “совокупность всех общественных отношений”. Выступая философией индустриализма, философией техногенной цивилизации, философией преобразующей человеческой практики, М. продемонстрировал уникальный потенциал самообновления в 20 в. — ряд современных философских течений в той или иной мере фундируются идеями и подходами М.: структурализм (Гольдман, Альтюссер и др.); фрейд- и лакано-марксизмы (С. Жижек и Люблянская школа психоанализа); “гуманистическая школа” (Блох, югославский журнал “Праксис” — Г. Петрович, М. Маркович, С. Стоянович и др., польская “философия человека” — Л. Колаковский, А. Шафф и др.); линия деконструктивизма (Джеймсон и др.). Высокая степень жизнеспособности М. обусловлена его (по сути, чисто гегельянской) установкой на постижение интегрированными научным знанием общества и человека как целостной системы, а также его обликом особого вида знания “для посвященных”. Доступ к истинным знаниям полагается в рамках М. зависимым от обладания некоей подчеркнута целостной и элитарной формой миропонимания (традиционно — “научным социализмом” и “научным коммунизмом”), которая и делает общественную группу, этими представлениями обладающей, выше всех остальных людей. Демократия, свобода индивида, процедуры убеждения и компромиссы как условия нормального существования общества и социальные максимы имманентно противопоставлены М., реально настаивающему на организованной коммунистической идейной индоктринации как центральному условию обретения людьми “царства свободы”. (См. Неомарксизм.)

А. А. Грицанов

МАРКСИЗМ-ЛЕНИНИЗМ — самообозначение правящих идеологий в странах социализма в 20 в. Первоначально характеризуемые в персонализирующей стилистике (учение “Маркса — Энгельса — Ленина —

Сталина” и т. п.), эти конгломераты идей под воздействием процессов “преодоления культа личности и его последствий” начали описываться как продукт коллективного руководства правящих партий с акцентированным дистанцированием от любых признаков харизматической окрашенности. В структуру М.-Л. традиционно входили ортодоксальный марксизм, ленинизм и сопряженные учения региональных идеологических апостолов, постоянно трансформируемые в интересах властвующей в тот или иной момент элиты.

А. А. Грицанов

МАРКУЗЕ (Marcuse) Герберт (1898—1979) — немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Сооснователь Франкфуртского института социальных исследований вместе с Адорно и Хоркхаймером (с 1933). В 1933 эмигрировал в Женеву. В США с 1934. В 1939—1950 работал на правительство США, в информационных органах Управления стратегической разведки. Преподавал в Колумбийском (1934—1941, 1951—1954), Калифорнийском (1955—1964) университетах и университете в Сан-Диего (1965—1976). Основные труды: “Онтология Гегеля и основание теории историчности” (1932), “Разум и революция. Гегель и становление социальной теории” (1940), “Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда” (1955), “Советский марксизм. Критическое исследование” (1958), “Одномерный человек: исследование по идеологии развитого индустриального общества” (1964), “Конец утопии: Герберт Маркузе ведет дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине” (1967), “Негации. Эссе по критической теории” (1968), “Психоанализ и политика” (1968), “Эссе об освобождении” (1969), “Идеи к критической теории общества” (1969), “Контр-революция и восстание” (1972), “Эстетическое измерение: к критике марксистской эстетики” (1977) и др. На начальном этапе своего философского творчества, часто квалифицируемом как “хайдеггерианский марксизм” и совпавшем с пребыванием М. во Фрейбургском университете (1928—1932), мыслитель находился под влиянием идей Хайдеггера. К периоду знакомства с ним М. уже имел ученую степень доктора немецкой литературы (1922), серьезно штудировал тексты Маркса и располагал солидным политическим опытом участия в Ноябрьской (1918) революции в Германии, примыкая к СДПГ. Однако М. не устраивала ортодоксальная марксовская доктрина социал-демократов, недооценивавшая философские аспекты этого учения. Испытывая настоящую по-

требность в придании историческому материализму Маркса подлинно философского фундамента, М. обращается к хайдеггеровской аналитике Dasein, видя в ней радикально новую точку отсчета для современной социальной философии. В синтезе экзистенциальной онтологии и исторического материализма, осуществленном в контексте философской антропологии, М. усмотрел искомый идеал так называемой “конкретной философии”. Однако после знакомства с ранее не опубликованными “Экономическо-философскими рукописями 1844 года” Маркса наметился радикальный разрыв М. с идеями Хайдеггера, которые кажутся ему крайне абстрактными и не способными охватить реально-исторические структуры современности. При этом влияние Хайдеггера будет иметь место и в более поздних работах М. Следующий период творчества М. характеризуется отходом от марксизма и переходом к философствованию без экономических категорий Маркса. В качестве объекта исследования у М. выступила новая квазиреальность в виде “технологической рациональности”: на первый план выдвигалось уже не экономическое содержание социальности, не природа экономического господства и т. п., а сам тип западной цивилизации с имманентно присущим ему подчинением природы. Последнее обстоятельство, в свою очередь, согласно М., порождает и подчинение внутренней природы всего импульсивного и, как результат, — господство человека над человеком. На данном этапе своего творчества М. активно применял категориально-понятийные ряды и некоторые гипотезы наиболее спорной части фрейдистского учения (идеи о неизбежном конфликте между природой человека и его общественной формой существования) в качестве методологического фундамента для критического рассматривания и диагностики современного общества. Предлагая современное философское толкование взглядов Фрейда, М. признавал психоаналитическую идею о детерминации культуры архаическим наследием, но утверждал, что прогресс все же возможен при самосублимации сексуальности в Эрос и установлении либидинозных трудовых отношений (социально полезной деятельности, не сопровождающейся репрессивной сублимацией). С точки зрения М., конфликт между инстинктами людей и цивилизацией не неизбежен, он присущ лишь “специфически исторической организации человеческого существования”. “Влечение к жизни” (Эрос) и “влечение к смерти” (Танатос) несовместимы с “правилами игры” цивилизации. Они подавляются обществом и сублимируются (Эрос) либо переориентируются (Танатос) на внешний мир в форме тру-

да — покорения природы и на внутренний мир — в истосасти совести. “Принцип реальности” Фрейда, в основе которого лежит факт нужды и результирующий в борьбе людей за существование, согласно М., в настоящее время трансформировался. Общественно значима не только и не столько сама нужда, сколько то, как она распределена между членами общества. В интересах привилегированных групп, по мнению М., на плечи большинства индивидов падает дополнительное социальное давление (“прибавочная репрессия”). Принцип реальности эволюционирует в “принцип производительности”. По мнению М., достигнутый уровень науки и техники создает принципиально новую систему удовлетворения зачастую “ложных” материальных потребностей людей в высокоразвитых обществах. Становится возможным освободить инстинкты от ненужного подавления, тело может стать самостоятельной целью, труд в состоянии превратиться в свободную игру человеческих способностей. Но необходимость сохранения существующего социального порядка диктует, по М., всевозрастающее усиление репрессий в облике несоизмеримо выросшего общественного контроля. Результатом этого процесса в условиях современной индустриальной цивилизации выступило формирование “одномерного человека” — объекта духовного манипулирования с пониженным критическим отношением к социуму и включенного в потребительскую гонку. Общественные изменения в этих условиях могут осуществляться, по М., только через “Великий отказ” от господствующих ценностей как капитализма, так и тоталитарного социализма (“культурная революция”), а революционные инициативы становятся уделом социальных аутсайдеров (ломпенизированных слоев) вкуче с радикальной интеллигенцией и студентами. М. принадлежал к идеологам “новых левых”, но позже отверг наиболее одиозные положения своего миропонимания и дистанцировался от леворадикального движения. В конце жизни М. безуспешно пытался осуществить разработку новых моделей и типов рациональности, призванных освободить чувственность из-под гнета культуры. В ряде поздних работ, в которых М. анализировал глубинные истоки человеческого бытия, вновь сказались некоторое влияние взглядов Хайдеггера. В основании современной индустриальной цивилизации, по М., лежит определенный исторический проект в виде вполне конкретного отношения человека к миру, мышления — к деятельности в нем. Этот проект М. именовал “технологическим проектом” или технологической рациональностью, суть которой в том, что категории поработить природу и приспособить ее к человеку. Но это стремление, согласно М., оборачивается против самого человека как части природы,

в чем и заключается иррациональность репрессивной рациональности, глубоко укорененной в самом бытии.

А. А. Грищанов, Т. Г. Румянцева

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриель Оноре (1889—1973) — французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, М. окрестил свое учение “христианским сократизмом, или неосократизмом”. Основные философские произведения: “Метафизический дневник” (1925), “Быть и иметь” (1935), “Человек-скиталец” (1945), “Люди против человеческого” (1951), “Метафизика Ройса” (1945), “Таинство бытия” (в 2-х томах, 1951), “Эссе по конкретной философии” (1967) и др. Все сочинения М. состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенного раскрытия сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди — передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по М., излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал “одиноким голос человека”, слышимый “здесь” и “теперь”. Будучи убежденным католиком, М. в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, которая заложена в человеческой психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой — тем хуже для ортодоксии. М. построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самоубийство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема — таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров — мира он-

тологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующийся на них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость души человека от Бога. Центральные понятия философии М. — бытие и обладание. Это тоже взаимоисключающие друг друга, внеположенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни — противоречие между “быть” и “иметь”. Я имею — значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания — еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит — вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т. д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по М., является идеология — власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог — раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, обладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, — это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, т. е. мистичес-

кой связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию — исходный пункт экзистенциальной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Неизбежность смерти и связанные с нею бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособности к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению М., совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по М., только в мире, где есть место чуду. Истоки “реки надежды” не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступление от подлинного бытия, его действительное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действительно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действительно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилия, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него. Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступничество от Бога. Теперь,

когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по М., подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в. с религиозной точки зрения — привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам. Эпистемологи, как и позитивисты вообще, не замечают тайны познания, они пытаются трансформировать их в проблемы. Проблема — это то, с чем сталкивается познание, то, что преграждает ему путь. Напротив, тайна есть то, во что человек вовлечен сам. Зона природного совпадает с зоной проблем. Прогресс существует лишь в сфере проблем. Постоянная связь существует между проблемностью и техникой. Всякое же индивидуальное бытие есть символ и выражение трансцендентной тайны. Оно погружено в мир, который превосходит всякое понимание. Поэтому научная психология не дает подлинного постижения человека, она рассматривает каждого человека не как “я”, а как “он”, как живой объект, который функционирует определенным образом. Человек есть свобода, а не только природа; тайна, а не только совокупность проблем. Всегда можно логически и психологически свести тайну к проблеме, но это будет порочная процедура. Субъектом научного познания является мышление вообще, сознание как таковое. Но тайна человека может быть постигнута только всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной. Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточения. Это медитативное состояние глубокой сосредоточенности позволяет ощущать свою свободу и свою связь с Богом. Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем. Конкретные подходы к онтологической тайне следуют искать не в логическом мышлении, а в выявлении духовных данностей — таких, как верность, надежда, любовь. Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя.

Л. В. Кривицкий

МАСЛОУ (Maslow) Абрахам Харольд (1908—1970) — американский психолог, профессор психологии, один из лидеров гуманистической психологии (гуманистическое направление). Основатель Американской ассоциации гуманистической психологии. Основные работы: “Теория человеческой мотивации” (1934), “Мотивация и личность” (1954), “Философия психологии” (1956), “Религия, ценности и пиковые переживания” (1964), “Эзпсихологический метод управления” (1965), “Психология бытия” (1968), “Психология науки” (1969), “Мотивация и индивидуальность” (1970), “Высшие устремления человеческой природы” (1971) и др. Персоналогия М. детерминируется целостным взглядом на психически здорового человека, мотивированного на достижение личных целей и раскрывающего в этом свой творческий потенциал. Создал иерархическую теорию потребностей, разделив потребности на базисные — постоянные (потребность в воспроизводстве, безопасности, позитивной самооценке и др.) и производные, или мета-потребности, — изменяющиеся (в справедливости, благополучии, организации социальной жизни). Мета-потребности, по М., ценностно равнозначны и не имеют иерархии. Базисные потребности, согласно принципу иерархии, расположены в восходящем порядке от “низших” материальных до “высших” духовных и на каждом новом уровне становятся актуальными (насущими, доминантными, требующими удовлетворения) для индивида лишь по мере их удовлетворения. Первые два типа базисных потребностей в своей иерархии М. называл врожденными, три остальных — приобретенными: 1) потребности непосредственного биологического выживания — физиологические; 2) потребности безопасности и защиты — экзистенциальные; 3) потребности привязанности и любви — социальные; 4) потребности самоуважения и признания — персональные; 5) потребности самоактуализации — духовные. М. не рассматривает “персонализацию” как завершение развития “Я”, а считает ее промежуточной целью, шагом на пути к “трансценденции индивида”. Он рассматривает потребность в самотрансценденции (самоактуализации) как более значимую, чем потребность в самореализации и независимости. Исследование процесса самоактуализации (в качестве объектов исследования М. выбрал, в частности, ряд выдающихся современников и исторических личностей, таких, как А. Эйнштейн, У. Джемс, А. Линкольн, У. Уитмен, Л. Бетховен и др.) привело к созданию обобщенного образа “самоактуализировавшейся” личности. Согласно этой концепции, такая личность отличается реалистическими ориентациями и целеустремленностью, воспринимает себя,

других и мир такими, какие они есть. Она сосредоточена на решении конкретных проблем, а не на самой себе; ведет себя непосредственно и независимо; имеет тенденцию к сильному эмоциональным, а не поверхностным связям со своими близкими и друзьями; имеет большой запас творческой энергии и т. д. Раскрывая картину личностного роста индивида, М. признает, что большинство людей обладает способностью самоактуализации, но лишь у небольшого их меньшинства (менее 1 %, по оценке М.) эта способность в какой-то степени реализуется. Психологический рост М. рассматривает как последовательное удовлетворение все более высоких потребностей. Движение к самоактуализации не может начаться, пока индивид не освободится от доминирования низших потребностей, таких, как потребности в безопасности или уважении. Стремление к более высоким целям, согласно М., само по себе указывает на психологическое здоровье. Самоактуализация предполагает: 1) полное, живое и беззаветное переживание своего внутреннего мира; 2) выбор в пользу развития, а не безопасности; 3) предоставление своему “Я” реальной возможности проявиться; 4) честность и принятие ответственности за свои действия; 5) развитие способности “лучшего жизненного выбора”; 6) постоянное развитие своих потенциальных возможностей ради естественной связи с миром, а не единичного достижения; 7) “пик переживаний”, ощущение себя более интегрированным, целостным, гармонично организованным, способным к творчеству; 8) обнаружение своих границ и работу по их преодолению с целью раскрытия своего “Я”. “Трансперсональность” мотивов, т. е. мотивов, лежащих за сферой персональных интересов самоактуализирующихся людей, порождает гуманистический образ цивилизации, который предполагает не только требование индивидуальной самореализации (достижение личного успеха за счет потерь и неудач другого), но и требование “синергии” — объединенного действия, кооперации и гармонии людей. Согласно М., при высокой социальной синергии культурная система ценностей усиливает кооперацию и позитивные чувства между индивидами, помогает минимизировать конфликты и разногласия между ними. Опыт исследования самоактуализации, рассматриваемой как эгоцентрический личностный рост, вне определяющей роли социально-исторического развития личности показал значительные ограничения данной теории. Однако сами идеи М. благодаря своим универсальным объяснительным возможностям послужили основой для многих современных моделей образования, организации труда и др.

Д. В. Ермолович

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА — термин, используемый в современной культурологии для обозначения специфической разновидности духовного производства, ориентированного на “среднего” потребителя и предполагающего возможность широкого тиражирования оригинального продукта. Появление М. К. принято связывать с эпохой становления крупного промышленного производства, потребовавшего для своего обслуживания создания армии наемных рабочих. Происходившая одновременно ломка традиционной социальной структуры феодального общества также способствовала возникновению массы людей, оторванных от привычных форм деятельности и связанных с ними духовных традиций. М. К. возникает, с одной стороны, как попытка новых социальных слоев (наемных рабочих и служащих) создать собственную разновидность городской народной культуры, с другой — как средство манипулирования массовым сознанием в интересах господствующих политических и экономических структур. М. К. стремится утолить естественную человеческую тоску по идеалу при помощи набора устойчивых мировоззренческих клише, формирующих неявный кодекс миропонимания и модели поведения. М. К. оперирует, как правило, базисными архетипическими представлениями и чувствами (желание любви, страх перед неведомым, стремление к успеху, надежда на чудо и т. п.), создавая на их основе продукцию, рассчитанную на немедленную эмоциональную реакцию потребителя, аналогичную детскому непосредственному восприятию реальности. М. К. создает современную мифологию, конструируя собственный мир, который нередко воспринимается ее потребителями как более реальный, чем их собственное быденное существование. Существенной стороной М. К. является точный выбор адресата-потребителя (возрастной, социальной и национальной групп), что определяет выбор соответствующих художественных и технических приемов и, в случае успеха, приносит значительный доход. М. К. традиционно противопоставляется элитарной культуре, способной создавать уникальные по художественной ценности продукты, требующие для своего восприятия определенных интеллектуальных усилий и исходного культурного багажа. Элемент новаторства в М. К. незначителен, поскольку ее творцы занимаются в основном созданием упрощенных, адаптированных для массового сознания версий достижений “высокой” культуры. В то же время неправомерно считать М. К. заповедником пошлости и дурного вкуса, не имеющим ничего общего с подлинным искусством. В действительности М. К. служит своеобразным посредником между общепринятыми ценностями элитарной культуры, авангардистским “подпольем” и традиционной народ-

ной культурой. Превращая эзотерические откровения и маргинальные художественные эксперименты в часть “наивного” сознания, М. К. способствует его обогащению и развитию. Во то же время, фиксируя существующие в обществе массовые умонастроения и ориентации, М. К. оказывает обратное влияние на элитарное культуротворчество и в значительной степени задает ракурс современного прочтения культурной традиции. Динамика М. К. способна дать достаточно точную картину эволюции социальных идеалов и мировоззренческих моделей, основных тенденций духовной жизни общества. М. К. представляет собой естественное порождение современной цивилизации. Наиболее яркие феномены М. К. (комикс, “черный” криминальный роман, семейная сага) нередко рассматриваются как разновидности урбанистического фольклора. Поэтому значимость конкретного продукта М. К. определяется не его общечеловеческой ценностью, а способностью выразить иллюзии, надежды и проблемы эпохи на языке своего времени.

М. Р. Жбанков

МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ — термин, используемый в социальной философии для обозначения шаблонного, деперсонализированного сознания субъектов развитого индустриального общества, формирующегося под массивным воздействием средств массовой информации и стереотипов массовой культуры, а также для обозначения одной из форм дотеоретического миропонимания, основанной на сходном жизненном опыте людей, включенных в однотипные структуры практической деятельности и занимающих одинаковое место в социальной иерархии. М. С. возникает стихийно как результат естественного стремления человека упорядочить разнородный эмпирический материал, сложить из противоречивых элементов житейского опыта относительно целостную картину мира. Основные установки М. С. представляют собой набор эмоционально-образных суждений о реальности и конкретно-практических моделей поведения, исторически предшествующая появлению развитых форм теоретического знания. В качестве основных составляющих М. С. можно выделить: 1) конкретно-ситуативные программы деятельности, неявное знание, непосредственно воплощенное в практику; 2) обыденные житейские установки и рецепты, суммирующие повседневный бытовой и профессиональный опыт в виде свода простых частных утверждений и рекомендаций; 3) картина мира в целом, основанная на данных, выходящих за рамки непосредственного опыта и представляющих господствующую в данной культуре системой ценностей, культурной традицией, а также различными специализированными областями знания (как нор-

мативными для данного типа культуры, так и маргинальными). В отличие от примитивного “стадного” сознания толпы, М. С. имеет сложную структуру и является своеобразным “подсознанием” общества, аккумулирующим обширный пласт неявных мировоззренческих моделей и сценариев поведения различного происхождения и направленности — от авангардно-инновационных до радикально-деструктивных. Образы реальности, складывающиеся в М. С., существуют за пределами теоретической рефлексии и воспринимаются их носителями как нечто естественное и самоочевидное, полностью тождественное настоящему положению дел. Динамика М. С. определяется в первую очередь эволюцией форм духовно-практического освоения мира, развитием социальных отношений, деформацией социальной структуры и лишь затем — преобразованиями в сфере теоретического знания. При этом М. С. не только организует intersubъективный предметно-практический опыт, создавая и транслируя наиболее характерные образцы дотеоретического миропонимания, но служит также одним из факторов культурной динамики. Открытое воздействию самых разнообразных пластов культуры, причудливо монтирующее фрагменты “высокой” и “низкой” традиций в соответствии с наличной культурной ситуацией, М. С. представляет собой своеобразный “смысловой фон” любого концептуального поиска. Многообразие мировоззренческих моделей, форм практического знания и стилей жизни, присущее М. С. и отражающее реальную полифонию социальной практики, приобретает особое значение в переходные периоды общественного развития. Распад привычной системы ценностей порождает стихийный поиск новых путей адаптации к динамично меняющейся социальной реальности. Естественным основанием подобного поиска становится М. С., оперирующее в ходе становления очередной общекультурной мировоззренческой парадигмы всем набором присущих ему альтернативных способов освоения мира. Таким образом, оформление любой культурной инновации предполагает соотнесение осмысленного теоретического поиска профессионалов со стихийно складывающимися ориентациями М. С.

М. Р. Жбанков

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. materialis — вещественный) — философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия — материальное начало, материю. Включая в собственную структуру в качестве самостоятельных версий натурализм, эмпиризм, ряд школ аналитической философии и др., европейский М.

восходит своими истоками еще к античному атомизму. Внес значительный вклад в полемику с радикальными версиями философии идеализма, М. достигает пикового значения своего позитивного воздействия на жизнь общества в эпоху Просвещения (Дидро, Гольбах и др.), осуществляя уничтожающую критику реакционно-религиозной идеологии католицизма эпохи буржуазных революций. 19 в. в истории М. ознаменовался, с одной стороны, утратой им доминирующего положения в среде философской интеллигенции Западной Европы, с другой — приданием ему (усилиями ряда радикальных его представителей — Маркс, Энгельс, Дюринг и др.) статуса особой самоосознающей “магистральной линии”, “партии” в истории философского знания, “от века” противостоящего идеализму (см. Основной вопрос философии). Вследствие избыточного акцента представителей философского М. конца 19 — первой четверти 20 в. на задачах теоретического обоснования беспрецедентно популярных в этот период идей революционизма и силовых сценариев макроэкономических трансформаций, М. 1920-х остановился в своем развитии на жестко замкнутой системе теоретических догматов и упрощенной онтологии. В дальнейшем усилиями мыслителей философского М. “новой волны” (Лукач, Грамши и др.) разрабатывается деятельностная парадигма М., сочетающая в себе диалектико-материалистические подходы Маркса с категориально-понятийными изысками и поисками новейших философских систем 1920—1930-х (Хайдеггер и др.). Определенный дополнительный импульс эволюции школ М. в 1930—1940-х придали теоретические реконструкции фрагментов ранних рукописей Маркса, посвященных проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, объясняемые через философскую рефлексию над процессом отчуждения труда. В конце 20 в. догматы философского М. нередко исполняют роль философско-идеологической пропедевтики для категорий социальных аутсайдеров, разделяющих идеалы позитивности массовых общественных действий деструктивного типа.

А. А. Грицанов

МАТЕРИАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО МИРА — базисный принцип материалистического монизма, находящийся в неразрывной связи с другими его принципами: детерминизма, причинности, отражения и т. д. Фундирует собою классические системы материалистического монизма от античной натурфилософии до марксизма. Принцип М. Е. М. исходит из признания единства (общности) всех явлений мира (природных и социальных), отражаемых в человеческой психике и сознании. Противо-

стоит как дуализму и плюрализму, так и идеалистическим версиям монизма. Материалистически принцип М. Е. М. предполагает, во-первых, субстанциональное его единство: субстанцией всех явлений и процессов мира полагается материя. Во-вторых, М. Е. М. понимается как атрибутивное его единство (какую бы его часть (вид, фрагмент) материи ни рассматривать, она, как и все другие части материи, будет обладать полным набором известных свойств, называемых атрибутами). В-третьих, генетическое единство (какие бы ни были перед нами виды (формы, фрагменты) материи, как бы они ни отличались друг от друга — все эти виды, как об этом свидетельствует наука, имеют общие истоки и корни). В-четвертых, номологическое единство мира: все в мире (как природные и социальные процессы, так и мир человеческого познания) подчиняется одним и тем же всеобщим законам. (См. также Монизм, Дуализм, Плюрализм.)

Г. В. Беляев

МАТЕРИЯ (лат. *materia* — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции (см. **Материализм**) обозначает субстанцию, обладающую статусом первоначала (объективной реальностью) по отношению к сознанию (субъективной реальности). Данное понятие включает в себя два основных смысла: 1) категориальный, выражающий наиболее глубокую сущность мира (его объективное бытие); 2) некатегориальный, в пределах которого М. отождествляется со всем Универсумом. Историко-философский экскурс в генезис и развитие категории “М.” осуществляется, как правило, путем анализа трех основных этапов ее эволюции, для которых характерна трактовка М. как: 1) вещи, 2) свойства, 3) отношения. Первый этап был связан с поиском некоторой конкретной, но всеобщей вещи, составляющей первооснову всех существующих явлений. Впервые такую попытку постижения мира предприняли ионийские философы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), которые тем самым внесли коренные изменения в мифологическую картину мира. Они пришли к знаменательному заключению, что за текучестью, изменчивостью и многообразием мира стоит некое рациональное единство и порядок, поэтому задача состоит в том, чтобы обнаружить этот основополагающий принцип, или начало — *архе*, которое правит природой и составляет ее суть. Роль такой первоосновы М. как субстанции выполнял тот или иной субстрат (лат. *sub* — под и *stratum* — слой) — то, что является материальной основой единства всех процессов и явлений): у Фалеса вода (“Все есть вода, и мир полон богов”), у Анаксимандра “апей-

рон” (буквально “бесконечное”), у Анаксимена воздух. Каждое из первоначал указывает на вариативный ход рассуждений их авторов, стремящихся во многом обнаружить единое, но вместе с тем демонстрирующих разный уровень философствования. Так, позиции Фалеса и Анаксимена не выходят за пределы зримого мира, ибо и вода, и воздух — это субстанции, в первую очередь близкие человеку в его повседневном опыте и широко распространенные в мире природы, хотя каждая из этих первоусобстанций может в некотором смысле претендовать на статус метафизической сущности, исходного и определяющего все принципы бытия. В то же время попытка теоретического построения мира на подобной субстратной основе встретила серьезные трудности, поэтому Анаксимандр предложил на роль основы бытия некое бескачественное начало, способное выступить строительным материалом для мысленного проектирования Вселенной. Этим понятием Анаксимандр вводил мысль от зримых феноменов к более элементарной и недоступной напрямую восприятию субстанции, чья природа хотя и была более неопределенной по сравнению с привычными субстанциями эмпирической реальности, зато потенциальной была ближе к философской категории. В результате ионийские философы расширили контекст мифологического понимания за счет включения в него безличных и концептуальных объяснений, базирующихся на наблюдениях за природными явлениями. Таким образом, учение о стихиях явилось первой натурфилософской стратегией определения первоначала (*архе*) мира, которое представлялось недифференцированным и неструктурированным. В рамках субстанционального подхода новой стратегией интерпретации устройства Вселенной стал атомизм как учение об особенном строении М. Эта концепция развивалась через учение Анаксагора о качестве различных гомемерий к представлению Левкиппа и Демокрита, согласно которым мир состоит из несотворенных и неизменных материальных атомов — единой субстанции, где число их бесконечно. В отличие от недифференцированных стихий, атомы уже рассматриваются как дифференцированные, различающиеся между собой количественными характеристиками — величиной, формой, весом и пространственным расположением в пустоте. Позднее его учение развивалось Эпикуром и Лукрецием. Атомистическая версия строения материального мира развивалась на основе выявления общего в нем. В результате атомы стали тем рациональным средством, с помощью которого можно познать механизм Вселенной. Рациональный смысл вещного понимания М. усматривается: во-первых, в том, что существование природного мира в самом деле связано с наличием некоторых

всеобщих первоначал (естественно, обладающих не абсолютным, а относительным характером), бесконечные комбинации которых составляют неисчерпаемое множество наблюдаемых объектов. Так, органическая химия выявила четыре органических элемента — (С) углерод, Н (водород), О (кислород) и N (азот), выступившие аналогами четырех “корней” Эмпедокла (огонь, воздух, вода, земля); во-вторых, в вещном подходе, несмотря на его нефилософский характер, видели большое мировоззренческое и методологическое значение, ибо он ориентировал человека на реальный поиск и изучение первичных элементарных структур, существующих в самой природе, а не в иллюзорном мире абсолютных идей. Второй этап становления категории М. связывают с эпохой Нового времени, периодом зарождения классической науки, цель которой состояла в том, чтобы дать истинную картину природы как таковой путем выявления очевидных, наглядных, вытекающих из опыта принципов бытия. Для познающего разума этого времени объекты природы представлялись в качестве малых систем как своеобразные механические устройства. Такие системы состояли из относительно небольшого количества элементов и характеризовались силовыми взаимодействиями и жестко детерминированными связями. В результате вещь стала представляться как относительно устойчивое тело, перемещающееся в пространстве с течением времени, поведение которого можно предсказать, зная его начальные условия (т. е. координаты и силы, действующие на тело). Таким образом, наука Нового времени качественно не изменила субстанционального представления о М., она его лишь несколько углубила, ибо М., равную субстанции, наделила атрибутивными свойствами, которые были выявлены в ходе научных исследований. В данном случае всеобщая сущность вещей видится не столько в наличии у них единого субстрата, сколько некоторых атрибутивных свойств — массы, протяженности, непроницаемости и т. д. Реальным же носителем этих атрибутов выступает та или иная структура первоначала (“начало”, “элементы”: “корпускулы”, “атомы” и т. п.). В этот период было разработано представление о М., которая может быть количественно определена как масса. Такое понятие М. обнаруживается в работах у Галилея и в “Математических началах натуральной философии” Ньютона, где излагаются основы первой научной теории природы. Таким образом, особое механическое свойство макротел — масса — становится определяющим признаком М. В связи с этим особое значение приобретает вес как признак материальности тела, поскольку масса проявляется в виде веса. Отсюда и сформулированный впоследствии М. В. Ломоносо-

вым и Лавуазье закон сохранения М. как закон сохранения массы, или веса, тел. В свою очередь Д. И. Менделеев в “Основах химии” выдвигает понятие вещества с его признаком весомости как тождественной категории М.: “Вещество или М. есть то, что, наполняя пространство, имеет вес, т. е. представляет массы, то — из чего состоят тела природы и с чем совершаются движения и явления природы”. Таким образом, для второго этапа характерно то, что, во-первых, М. интерпретируется в границах механистического мышления как первичная субстанция, первооснова вещей; во-вторых, она определяется прежде всего “сама по себе” вне ее отношения к сознанию; в-третьих, понятие М. обозначает только природный мир, а социальный остается за скобками данного понимания. Вместе с тем и новоевропейская цивилизация была насыщена разнообразными взглядами, которые пытались преодолеть телесность как определяющий признак М. В результате это приводило к выходу за границы традиционного понимания М., в том случае, когда, например, Локк или Гольбах определяли М. на основе фиксации отношения субъекта и объекта. Подготовительным этапом новой трактовки категории М. может рассматриваться концепция марксизма, формирующаяся как рационалистическая теория, которая ассимилировала диалектический метод Гегеля, и как философская программа для метатеоретического обеспечения дисциплинарного естествознания (результат научной революции первой половины 19 в.). Поэтому Маркс и Энгельс подвергают ревизию концепцию первоэволюции, указывая на ее конкретно-научный, а не философский смысл; трактуют М. уже как философскую абстракцию; определяют статус М. в рамках основного вопроса философии (об отношении мышления к бытию); вводят практику как критерий познания и образования понятий. В условиях фундаментальной революции в естествознании конца 19 — начала 20 в., радикально меняющей представления человека о мироздании и его устройстве, вводится представление о М. как о том, “что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения” (Плеханов). Согласно позиции Ленина, М. — это философская категория, которая обозначает лишь единственное всеобщее свойство вещей и явлений — быть объективной реальностью; данное понятие может быть определено не иначе как только через отношение М. к сознанию: понятие М. “не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им”. В рамках современной философии проблема М. уходит на второй план; лишь некоторые философы и в большей степени естествоиспытатели продолжают использо-

вать в своей деятельности понимание М. как субстратной первоосновы вещей, т. е. вещества. Современная философия ориентирована на построение принципиально новых онтологических (см. *Онтология, Материализм*).

А. В. Барковская

МАХ (Mach) Эрнст (1838—1916) — австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860). С 1861 приват-доцент Венского университета. Профессор физики университета в Граце (1864—1867). Профессор физики (с 1867) и ректор (с 1879) Пражского (с 1882 — Немецкого в Праге) университета. Профессор философии Венского университета (1895—1901). Автор книг “Принцип сохранения работы, история и корень его” (1871), “Механика. Историко-критический очерк ее развития” (1883), “Анализ ощущений и отношение физического к психическому” (1886), “Принципы учения о теплоте” (1896), “Научно-популярные лекции” (1896), “Познание и заблуждение” (1905), “Культура и механика” (1915) и др. Полагая необходимым для современного ему научного познания жестко отграничиться от спекулятивной метафизики, М. находил соответствующие подходы в неокантианстве. “Критика чистого разума”, — отмечал М., — изгнала в царство теней ложные идеи старой метафизики.” Собственную задачу М. усматривал в аналогичной процедуре по отношению к старой механике. По мнению М., наука суть попытка экономного обращения с опытом. “Задача науки — искать константу в естественных явлениях, способ их связи и взаимозависимости. Ясное и полное научное описание делает бесполезным повторный опыт, экономит тем самым на мышлении. При выявленной взаимозависимости двух феноменов, наблюдение одного делает ненужным наблюдение другого, определенное первым. Также и в описании может быть сэкономлен труд благодаря методам, позволяющим описывать один раз и кратчайшим путем наибольшее количество фактов... Всякая наука имеет целью заменить, т. е. сэкономить, опыт, мысленно репродуцируя и предвосхищая факты... И язык как средство общения есть инструмент экономии.” В границах процедуры описания огромного количества различных опытов посредством одной краткой формулы с широкой областью применения наука минимизирует для человека шанс оказаться в абсолютно нетривиальной ситуации. Наука “срывает волшебный покров с вещей”, разрушая наши иллюзии: все незнакомое и необычное, по мысли М., оказывается в итоге всего лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Вне такого сценария, был убежден М., “руководство жизнью” (Беркли) неосуществимо. Познание у М. — всего лишь процесс прогрессивной

адаптации человека к среде. “Наука возникает всегда как процесс адаптации идей к определенной сфере опыта. Результаты процесса — элементы мышления, способные представить эту сферу как целое. Результаты, естественно, получаются разные, в зависимости от типа и широты опытной сферы. Если опытный сектор расширяется или объединяются до того разобщенные сферы, элементы привычного мышления показывают свою недостаточность, чтобы представить более широкую сферу. В борьбе между приобретенной привычкой и адаптивным усилием возникают проблемы, исчезающие после завершения адаптации и через некоторое время возникающие вновь... Наибольшая часть концептуальной адаптации состоялась бессознательно и невольно, ведомая сенсорными фактами. Эта адаптация стала достаточно широкой и соответствует большей части представляемых фактов. Если мы встречаемся с фактом, значимо контрастирующим с обычным ходом нашего мышления, и не можем непосредственно ощутить его определяющий фактор (повод для новой дифференциации), то возникает проблема. Новое, непривычное, удивительное действует как стимул, притягивая к себе внимание. Практические мотивы, интеллектуальный дискомфорт вызывают желание избавиться от противоречия, и это ведет к новой концептуальной адаптации. Так возникает интенциональная понятийная адаптация, т. е. исследование.” Источником проблем М. полагал “разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями”. В таком контексте М. и проводит критическую линию по отношению к механике начала 20 в. Он полагает, что, хотя в качестве математической модели атомистическая теория и пригодна для оптимизации эмпирических исследований, признание за атомами реального существования заводит ученого в дебри метафизических спекуляций. По версии М., абсолютные средневекового миропонимания и “концептуальные чудовища”) в купе с причинностью и атомизмом должны быть элиминированы из научного знания: бессмысленно рассуждать о пространственном и временном положении тела безотносительно к какому-либо другому телу. (Именно этот посыл М. оказал заметное воздействие на идеи А. Эйнштейна и логических позитивистов.) Природа не содержит “причин” и “следствий”, в ней все просто “случается” — и это может быть зафиксировано формулами функциональных взаимоотношений. Согласно модели М., “остается один тип устойчивости — связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы на-

зывается материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя”. М. (и это впоследствии оказалось весьма интересной постановкой проблемы) жестко критиковал физиков за их чрезмерную приверженность к доказательству (в духе платоновско-картезианских трактовок). Такой выбор идеала (“строгость”) был, по мнению М., “ложным и ошибочным”. Научную гипотезу (по обозначению М., “новое правило”) вовсе не обязательно искусственным образом дедуцировать из так называемых “первопринципов”; вполне достаточно того, что она выдерживает соответствующую проверку. По мысли М., “главная роль гипотезы — вести к новым наблюдениям и новым исследованиям, способным подтвердить, опровергнуть или изменить наши построения... гипотезы суть усовершенствование инстинктивного мышления, в них можно найти все звенья цепочки... Короче, значение гипотезы — в расширении нашего опыта”. Как подчеркивал М., “если в течение приемлемого периода времени гипотеза достаточно часто подвергалась прямой проверке, то наука должна признать совершенно излишним любое другое доказательство”, — утверждал М. В основании явлений, по М., располагаются ощущения, факты чувственного мира, сопряженные с соответствующими настроениями и чувствами. Природа, о которой рассуждает наука, согласно мысли М., и не “вещь в себе” и не истинная объективная данность. “Мир, — писал М., — не заключается в таинственных сущностях, которые, также загадочно действуя одна на другую, порождают доступные нам ощущения. Цвета, звуки, пространство, время и т. п. связаны между собой, как по-разному связаны чувства и волевая предрасположенность. Из столь пестрой ткани выделяется то, что относительно стабильнее и продолжительнее, вследствие чего отпечатано в памяти и выражено в словах. Так относительно устойчивые комплексы, функционально распределенные в пространстве и во времени, именно поэтому обретают специфические имена и обозначаются как тела (Körper). Но эти комплексы непродолжительны и неабсолютны... Относительно устойчивым представляется комплекс воспоминаний, чувственных предпочтений, связанных с определенным телом (Leib), который можно обозначить как Я.” Именно комплексы неразложимых элементов (например, цвет и форма) и ощущений, согласно М., конституируют тела, а не наоборот. Отвергая как декартовский дуализм, так и претензии субстанции (как метафизической сущности) на

действительное существование, М. трактовал “элементы” как не принадлежащие ни к сфере психического, ни к сфере физического. Ощущение, по схеме М., суть глобальный факт, форма приспосабливания живого организма к окружающей среде; настройка слуха и зрения, а в целом — итог эволюции видов. Как отмечал М., “становится понятным феномен памяти... которая выше индивида. Психология спенсеровского и дарвиновского типа, вдохновенная эволюционной теорией, но основанная на частных позитивных исследованиях, обещает результаты более богатые, чем все предыдущие спекуляции... Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т. п., не что иное, как так называемые знаки (Merkmale)”. Заменяя “ощущения” элементами, М. стремился преодолеть интенцию мышления, согласно которой составление фактов создается сознанием. “Элементы” призваны осуществить переход от физического к психическому в рамках единой системы знания. Базовые категории современной науки (атом, абсолютное пространство, время, причинность, масса, сила и т. п.) М. интерпретировал как метки комплексов ощущений, находящихся в функциональной взаимосвязи и фундированных биологическими потребностями. Осуществил ряд важных физических исследований в области механики, акустики, оптики и др. Широкая известность имени М. в границах советского философского ликбеза была обусловлена существенным воздействием его идей на ментальность российской социал-демократии начала 20 в., за чем последовала скандальная критика Ленина в издании парафилологического порядка — книге “Материализм и эмпириокритицизм”. На эти обвинения М. отвечал следующим образом: “В моих словах просто отражены общепринятые мнения, и если я превратился в идеалиста и берклианца, то в этих грехах вряд ли повинен”.

А. А. Грицанов

“МАШИНЫ ЖЕЛАНИЯ” — базовое понятие концепции шизоанализа (см. Шизоанализ), фиксирующее в своем содержании самодостаточную спонтанную креативность субъективности (в контексте моделирования социальной процессуальности понятие “М. Ж.” выступает парным по отношению к понятию “социальные машины”). Уже в “Логике смысла” Делёз фиксирует то обстоятельство, что характерное для трансцендентализма понимание индивидуальности “Я” как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) в рамках классической европейской культуры уже не подвергается рефлексивному критическому осмыслению, выступая имплицитным основанием любой концепции личности: “Для метафизи-

димо, полагать высшее Эго”. Однако, по мнению Делёза, с точки зрения мета-оценки “такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безсформенность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайная персонализированная Форма”. Фактически эта классическая модель рассмотрения индивидуальности основана на глубинной идее внешней каузальности как причинения, что бы ни понималось в каждом конкретном случае в качестве абсолютного Бытия — персонифицированный Бог религиозной философии, имперсональный Абсолют классического рационализма или Социум социологизированных философских концепций. Принципиально новизна предлагаемой шизоанализом модели заключается в том, что Делёз и Гваттари отказываются от идеи внешней причинности (в русле общей постмодернистской презумпции отказа от идеи принудительной каузальности — см. “Смерть Бога”), акцентируя внимание на самопроизвольной и автохтонной процессуальности самоорганизации “Я” (сингулярные субъективности “не объясняются никакой целью, они сами — производители всех целей”), и первый шаг заключается в данном случае в том, чтобы принять за основу исходный хаос как имманентное состояние субъективности: “Только ленты интенсивностей, пороги, потенциалы и перепады. Разрывающий, волнующий опыт”. Исходное до-индивидуальное и до-персональное состояние субъективности фактически представляет собой лишь постоянно воспроизводящуюся процессуальность желания, отнесенного Делёзом и Гваттари к наиболее “глубокому бессознательному пластику” и понятого не только и не столько в качестве переживаемой “недостачи” желаемого объекта (напротив, как раз “желанию ничего не недостает”), сколько в качестве потенциальной креативности (в терминологии Делёза и Гваттари — “производства”): по формулировке последних, “желание производит, оно производит реальное” и, собственно, самим “объективным бытием желания является Реальность как таковая”. — Это значит, что бытие “М. Ж.” есть не что иное, как “постоянное производство самого производства, привития производства к продукту”. В данной системе отсчета, например, «бред просто записывает процесс производства “М. Ж.”». В целом социальность мыслится в шизоанализе как процесс, причем не просто как процессуальный акт со своим началом и финалом, но как перманентная процессуальность, в рамках которой “нет изначального и производного, но есть об-

щий дрейф”. — Процессы конституирования как индивидуального “Я”, так и универсальной социальности (специфицируемой в так называемых “социальных машинах”) есть в данном контексте результирующий продукт деятельности “М. Ж.”. Оформление конкретных конфигураций социальности — как на индивидуальном, так и на интегральном уровнях — моделируется в шизоанализе как принципиально нелинейное: в общем для постмодернизма контексте критики традиционного для классической культуры бинаризма Делёз и Гваттари отмечают, что исследуемая ими процессуальность реализуется вне линейной бинарности — “в третьем времени бинарно-линейной серии”, образуя “третий термин линейной серии” и тем самым нарушая (разрушая) самый принцип бинарной оппозиции. Креативный потенциал “М. Ж.” (неинтегрированных потоков сингулярностей) результируется в конкретных структурных конфигурациях этих потоков, что задает конституирование определенным образом структурированных социальных сред. Источником и условием возможности этого конфигурирования выступает для Делёза и Гваттари неравновесность состояния, атрибутивно характеризующего “М. Ж.”: “неравновесие изначально” (ср. с фундаментальным статусом понятия “неравновесная система” в рамках современного естествознания: теория катастроф Р. Тома и парадигма синергетики). В системе принятой в шизоанализе метафоры, “в отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде”, только и “исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаясь”. Аналогично и “социальная машина”, “чтобы работать... должна недостаточно хорошо работать”. Собственно, только этим требованием исходной неравновесности как условия для своей актуализации и сходны между собой “М. Ж.” и “социальные машины”, только “здесь возникает идентичность социальной машины и машины желания, последняя функционирует лишь скрипя, лишь разлаживаясь, лишь содрогаясь от мелких взрывов”. Для шизоанализа существенно значимо, что “М. Ж.” и “социальные машины” выступают, с одной стороны (в функциональном своем аспекте), как неразрывно связанные и взаимообусловленные, а с другой (в аспекте содержательном) — как принципиально альтернативные друг другу. Если “социальные машины” представляют собой константные структуры, характеризующиеся в своем функционировании интенцией на определенность, постоянство и — тем самым — на консервацию, то “М. Ж.”, напротив, есть по самой своей природе источник перманентной креативности, стремящейся конституировать социальность в качестве процессуальной. Соотношение “М. Ж.” и “социальных машин” ос-

мысливается Делёзом и Гваттари как соотношение соответственно микро- и макроуровней социальности: в принципе “нет желающих машин, которые существовали бы вне социальных машин, которые они образуют на макроуровне; точно так же, как нет и социальных машин без желающих машин, которые населяют их на микроуровне”. Делёз и Гваттари в переносном смысле используют понятия молекулярности и молярности: так, согласно шизоаналитической модели, уровень определенным образом структурированных “социальных машин” есть уровень “молярных ансамблей” (или “стадных совокупностей”), т. е. характеризуется “теми молярными структурированными совокупностями, которые подавляют сингулярности, производят среди них отбор и регулируют те, которые они сохраняют в кодах и аксиоматиках”, в то время как уровень неинтегрированных единичных индивидуальностей, напротив, характеризуется “молекулярными множествами сингулярностей, которые, наоборот, используют эти большие агрегаты как весьма полезный материал для своей деятельности”. Таким образом, так называемый “микроуровень” или “молекулярный уровень” социальности определяется в шизоанализе посредством понятия “сингулярности” или “частичного объекта”, т. е. сугубо индивидуальной неинтегрированной единичности, и в этом отношении данный уровень реально представляет собой потенциально креативный, но актуально не оформленный в стабильную структуру “хаос импульсов”, где возможны только случайные и мгновенные (“алеаторные”) комбинации последних. Именно в перманентности этих алеаторных событий и реализуется нестабильное и неравновесное бытие “молекулярного уровня” субъективности: “Частичные объекты — это мир взрывов, ротаций, вибраций”. В этом отношении “молекулярная цепь желания не имеет кода, предполагающего: а) территориальность, б) деспотическое означающее. Поэтому аксиоматика противостоит коду как процесс детерриториализации... Молекулярная цепь — это чистая детерриториализация потоков, выведение их за пределы означающего, т. е. происходит разрушение кодов... Это — цепь ускользания, а не кода... Эта молекулярная цепь... состоит из знаков желания, но эти знаки совсем не являются значащими... Эти знаки представляют собой любого рода точки, абстрактные... фигуры, которые свободно играют, не образуя никакой структурированной конфигурации”. — Таким образом, эти знаки ничего не означают и не являются означающим: “Производить желание — во всех смыслах, в каких это только делается, — таково единственное призвание знака”. Следовательно, источник социальной процессуальности коренится, по Делёзу и Гваттари, “в лоне молекулярного

производства желания”. — В обрисованном контексте фактически можно говорить о микро- и макроуровнях разворачивания процессуальной социальности как о взаимодействии индивидуального (сингулярного, порождаемого “М. Ж.”, т. е. — в терминологии шизоанализа — “шизофренического”) и собственно социального. Последнее хотя и порождается непосредственно “социальными машинами”, но генетически восходит все к той же креативности желания, ибо собственной креативности в подлинном смысле этого слова “социальные машины” лишены, — как пишут Делёз и Гваттари, “есть только желание и социальность, и ничего другого”. В данной системе отсчета “социальные машины” интерпретируются шизоанализом как продукт определенной интеграции, конфигурирования относительно друг друга молекулярных “импульсов”, т. е. тех индивидуальных сингулярностей, которые составляют микроуровень социальности. — В данном контексте “социальные машины” могут быть рассмотрены в качестве функционального аналога временных “плато” ризоморфной социальной среды (см. Ризома, Номадология): не случайно такие “социальные машины”, как семья, государство и т. п., Делёз и Гваттари рассматривают как “псевдоструктуры”, подчеркивая их относительный и преходящий характер, хотя в своем актуальном функционировании они могут проявлять и проявляют интенции к жесткому доминированию и претензии на собственную консервацию. Возникновение “социальных машин” предполагает в качестве необходимого своего условия нарушение функционирования “М. Ж.” (то, что Делёз и Гваттари называют “дисфункцией”): применительно к “производящим машинам” даже “сами сами... функциональны”, применительно к социальности “дисфункция составляет часть самого ее функционирования... Несоответствие и дисфункция никогда не были предвестниками гибели социальной машины, которая, напротив, приучена питаться вызываемыми ею противоречиями и кризисами, порождаемыми ею самой видами тревожности... Никто никогда не умер от противоречий. И чем это все больше разлаживается... тем лучше работает”. В качестве конкретного приложения данного принципа креативности социальных дисфункций у Делёза и Гваттари фигурируют шизоаналитические интерпретации таких исторических феноменов, как христианство и капитализм: там, например, “чем меньше верят в капитализм, тем лучше: он, как и христианство, живет спадом веры в него”. Механизм разворачивания социальнойности носит в шизоаналитическом истолковании принципиально нелинейный характер, что предполагает перманентно акту-

ализирующуюся возможность версификации путей его разворачивания (разветвления эволюционных траекторий). В этом контексте классический тип рациональности критически оценивается шизоанализом как традиционен основанный на “признании первичности конденсации перед разделением”. Более того, по мнению Делёза и Гваттари, классический стиль мышления всей своей нормативностью фактически “угрожает, что если мы не примем исключаящую манеру разделять, то мы впадем в не дифференцированный хаос; он грозит хаосом”. — Разумеется, для шизоаналитика (которого хаосом никак не испугать, ибо идея хаоса изначально входит в число его парадигматических основоположений) ситуация видится радикально по-иному. Важнейшей презумпцией шизоанализа является презумпция “Полноты Бытия, из которой путем разделения следуют производные реальности”. — Делёз и Гваттари вводят в данном контексте понятие “дизъюнктивного силлогизма”, фиксирующее универсальный принцип ветвления, заключающийся в том, что все теоретически возможные версии (перспективы) процесса являются и практически возможными, т. е. ни одна из них не может рассматриваться как исключенная каким-либо общим правилом (в этом отношении показательна шизоаналитическая интерпретация фигуры Бога: “Не Бог, но безотчетное есть пронизывающая... энергия... Верите ли вы в Бога? — ...Да, конечно, но только в Бога как в хозяина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма”). Многократное последовательное ветвление возможных путей эволюции системы выводит ее, согласно Делёзу и Гваттари, к тому уровню, где диапазон возможного оказывается, в сущности, неограниченным: шизоанализ отмечает по этому поводу, что важнейшей характеристикой “мира желания” выступает то, что это мир, где “все возможно”. В этом отношении “мир желания... приравнивается к миру шизофренического опыта, нетождественного клиническим формам шизофрении”. Именно в рамках этого опыта и обнаруживают себя в первую очередь каскадные ветвления процесса: перманентно генерируемые “М. Ж.” детерриториализированные и детерриториализирующие “прорывы или шизы, порождающие новые потоки, порождают свои собственные нефигуративные потоки или шизы, порождающие новые потоки” и т. д., безгранично — сквозь все ограничения и безо всяких границ. Между тем рассмотрению указанных ограничений шизоанализ уделяет серьезное внимание. Это связано с тем, что, поскольку в реальном функционировании социальности “М. Ж.” встроены в “социаль-

ные машины”, постольку со стороны последних “машинами желания навязывается структурное единство, которое объединяет их в молярный ансамбль; частичные объекты сводят к тотальности”, и это неизбежно “мешает производящим молекулярным элементам следовать линиям собственного ускользания”, ибо по отношению к микропроцессам происходит их “насильственное подчинение... макросоциальности”. В целом процессуальность социума интерпретируется шизоанализом как реализующая себя в режиме последовательных смен организованных и неорганизованных (и по-иному организованных) состояний. — Так, согласно Делёзу и Гваттари, эта процессуальность может быть описана как перманентные осцилляции между двумя взаимноисключающими полюсами: “Один характеризуется порабощением производства и желающих машин стадными совокупностями, которые они образуют в больших масштабах в условиях данной формы власти или избирательной суверенности; другой — обратной формой и ниспровержением власти”. В реальном функционировании конкретного социума описанный процесс обретает свою идеологическую и, в силу этого, аксиологическую размерность, — в этом контексте обозначенные векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются в рамках шизоанализа как соответственно “реакционный, фашистский” и “шизоидный, революционный”. Реализация функционирования социальности, по Делёзу и Гваттари, проявляет себя как перманентное взаимодействие двух указанных векторов: “Первый идет по пути интеграции и территориализации, останавливая потоки, удушая их, обращая их вспять и расчленяя их в соответствии с внутренними ограничениями системы... второй — по пути бегства (от системы), которым следуют декодированные и детерриториализированные прорывы или шизы... всегда находящие брешь в закодированной стене или детерриториализированном пределе, которые отделяют их от производства желания”. Таким образом, “шизопотоки” конституируют среду, отрицающую (разрушающую) сложившуюся макросоциальную структуру и в силу этого вновь открытую для нового конфигурирования (ср. с состоянием “вторичного” или “достигнутого хаоса” в синергетике). В этом контексте шизоанализ конституирует фундаментальную разницу между “шизофренией” как свободным излиянием креативности, ориентированным на новизну, изменение и в конечном счете свободу, и “паранойей” как доминантой стабильности, установкой на константное бытие сложившейся структуры, консервацию наличной данности (навязчивый образ паранойи как попытка остановить процессуальность, превратить социум как историю в социум как “мегафабрику”). В социальном контексте “па-

ранойей” стремится аксиологически утвердить наличный порядок вещей, санкционировать его в качестве так называемой “нормы”; “шизофрения” же, напротив, предполагает стремление к инновациям, в том числе и идеологического плана: “Желание не “желает” революцию, но революционно само по себе”. Таким образом, при переводе на язык социальной практики, “шизофреник — не революционер, но шизофренический процесс (перерывом или продолжением которого в пустоте он является) составляет потенциал революции”. Соответственно, если “паранойей” предполагает акцентуацию общего, универсального, т. е. инвариантной нормы, то “шизофрения”, напротив, акцентирует неповторимое, индивидуальное, автохтонное, спонтанное (как не могущее быть выведенным из общих оснований) и “незакодированное” (как не следующее общеобязательной матрице). В этом отношении шизофреник может быть интерпретирован как носитель инновационного, не оглядывающегося на наличный опыт и сложившуюся традицию (а значит — нелинейного по своим установкам) сознания: как пишут Делёз и Гваттари, “шизофреник... смешивает все коды, будучи декодированным потоком желания... Шизофреник — это производство желания как предел общественного производства”. (В обрисованном контексте созвучность идеям шизоанализа может быть обнаружена в современных интерпретациях девиантного поведения: в настоящее время в социологии находят широкое распространение трактовки девиации не как аномального поведения индивида, а как результата стигмации, т. е. “клеяния” индивидуально нестандартного, неожиданного поведения со стороны носителей культурной традиции, понятой в качестве консервативной, — Д. Силвермен, Д. Уолш, П. Филмер, М. Филлипсон, а также школы Г. П. Беккера, Ф. Таненбаума, Э. Лемерта, Г. Хофнагеля.) В противоположность этому “социальные машины”, “псевдоструктуры” социальности пытаются остановить эти потоки, внешним насильственным усилием санкционировать вынужденную интеграцию принципиально неинтегрируемых (если понимать интеграцию как претендующую на финальность) шизопотоков, т. е. установить “поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях”. — Соответственно, “параноик” интерпретируется в шизоанализе как тот, кто “фабрикует массы, он — мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп... Он инвестирует все на основе больших чисел, он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направле-

нии волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел". — Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур", освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делёза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации". Шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, т. е. фактически от линейной понятого детерминизма (см. Неодетерминизм). — Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующей процессуальности, т. е. как "нечто, порождающее самого себя". В системе отсчета шизоанализа именно "шизофреник сопротивляется невротизации", а потому он фактически персонализирует свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, включая семью — и, может быть, в первую очередь семью (см. Анти-Эдип). Вместе с тем, поскольку в число "псевдоструктур" входят социальные институты идеологической ортодоксии (и прежде всего государство), постольку Делёз и Гваттари формулируют также тезис о необходимости "превратить шизоанализ в необходимую деталь революционного аппарата". Синтезируя изложенное выше, шизоанализ констатирует, что желание, фундирующее шизофреническое бессознательное, является фундаментально свободным — свободным от любой силы, претендующей на внешнее причинение: "желание — сирота, анархист и атеист". И в системе шизоаналитической системе отсчета это выступает условием возможности того, что, несмотря на демонстрируемый "социальными машинами" мощный "параноидальный" потенциал интегративности, жесткой нормативности и линейного детерминизма, шизофренически организованное бессознательное посредством "М. Ж." способно реализовать свой потенциал свободы. (См. также Тело без органов.)

М. А. Можейко

МЁБИУС (Möbius) Пауль (1853—1907) — немецкий невропатолог, клиницист. Создатель и автор серии патобиографий (патографий). Занимался терапией и исследованием различных пограничных состояний. Практиковал и пропагандировал привлечение к труду как основной метод терапии различных функциональных нарушений психики. Осу-

ществил подразделение этиологических факторов (причин и условий возникновения болезней) на экзогенные (внешнего происхождения) и эндогенные (внутреннего происхождения). Отстаивал идею психологической природы истерических симптомов. Но вместе с тем полагал, что на основе психологии невозможно создать эффективные лечебные методики. Значительное внимание уделил исследованию проблем творчества, в том числе художественного. Сформулировал и развил концепцию выдающегося дегенерата как творческой личности. Выделил и создал специфическую разновидность научных исследований человеческой жизнедеятельности патобиографий (патографий), являющие собой преимущественно аналитические жизнеописания выдающихся людей, осуществляемые с позиций психопатологии и медицинской психологии. М. — автор патографий Гёте, Руссо, Шопенгауэра, Р. А. Шумана и др.

В. И. Овчаренко

МЕГАМАШИНА — понятие, употребляемое для обозначения обезличенной, технократически оптимизированной, предельно централизованной организации, сливающей в единое целое в качестве равнозначных компонентов машины (механизмы) и работающих при них людей (Мэмфорд). Только посредством сознательного изобретения таких высокомоощных М., составленных из человеческих и орудийных частей, могли быть осуществлены, часто в течение жизни одного поколения, колоссальные инженерные сооружения, наподобие пирамид в Древнем Египте. Такая М. представляет собой, по существу, изобретение социальной организации нового типа, иерархически подчиняющейся единому тоталитарному центру, воплощенному в верховном правителе, которому абсолютно подчинены политические, экономические, военные и бюрократические компоненты. Технические средства, используемые такой М., становятся "мегатехникой", в отличие от обычной техники, используемой вплоть до последних десятилетий в промышленности и аграрном производстве. В отличие от машин индустриального общества, являющихся трудосберегающими устройствами, М. древности была трудиспользующим устройством, ибо экономия труда в них не играла никакой роли. М. представляет невидимую структуру, социальную пирамиду, составленную из живых человеческих элементов, каждому из которых предназначается определенная должность, роль и задача, но все они подчинены бюрократизированной системе управления из единого центра, обладающего абсолютной властью. Такую антигуманную социальную организацию характеризуют два фактора: один — негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой —

позитивный, жизненный, конструктивный. И хотя архетипической моделью М. стало, по Мэмфорду, сооружение крупнейшей пирамиды Хеопса — первого и самого долговечного из семи чудес древнего мира, которое было осуществлено культурой, только выходящей из каменного века и долго еще пользовавшейся каменными орудиями наряду с бронзовыми, совершеннейшая точность ее размеров и пропорций, сами масштабы сооружения, равно как техническая виртуозность проекта и его исполнения, не превзойдены ни в одном техническом сооружении нашего времени. Крупномасштабное разделение и специализация труда в современном индустриальном обществе, считает Мэмфорд, берут начало именно в этой точке. Оттуда же проистекает и свойственная индустриальному обществу бюрократизация как интегральная часть М. Хотя создание М. связано с многочисленными творческими начинаниями, наиболее значительный и разрушительный результат их использования был достигнут в военной сфере, в колоссальных актах разрушения городов, культуры, уничтожения людей (от разграбления Шумера до атомного взрыва над Хиросимой). Поэтому Мэмфорд считал своим долгом активно выступать против злоупотреблений М., приводящих к "интеллектуальному империализму". Изобретателей и руководителей М. начиная со времен пирамид и вплоть до сегодняшнего дня, по утверждению Мэмфорда, постоянно преследовали иллюзии всезнания и всемогущества, которые не стали менее иррациональными в наши дни, когда они имеют в своем распоряжении внушительные ресурсы точной науки и технологию больших энергий, но которые становятся все более опасными для человечества. Поэтому, согласно Мэмфорду, необходимо произвести обдуманное, широкомасштабное разрушение М. во всех ее институциональных формах, с перераспределением силы и власти к меньшим единицам — социальным общностям, более открытым прямому человеческому воздействию и социальному контролю. Только таким путем можно вновь обратиться к технике на службу человеческому развитию, ориентировать ее на сознательное культивирование тех частей органической и социальной среды, самой человеческой личности, которые были подавлены мегамашинным технократическим монстром. Многообразные требования гуманного и полного человеческого развития могут быть удовлетворены только тогда, считает Мэмфорд, когда игра и работа образуют часть органического культурного целого: нужна не столько трудо-, сколько жизне- и человекоориентированная технология, только тогда она станет

выполнять важную роль в гуманизации общества и в человеческом развитии.

Е. М. Бабосов

МЕГАРСКАЯ ШКОЛА — см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

МЕГРЕЛИДЗЕ Кита (1900—1944) — грузинский философ и социолог. В 1923 окончил Тбилисский университет. С 1923 по 1927 — в Германии, где посещал лекции Э. Гуссерля (Фрейбург) и М. Вертгеймера (Берлин). По возвращении преподавал в Грузии, работал начальником управления Главнауки Наркомпроса Грузии. С 1932 — в Ленинграде, в Институте языка и мышления АН СССР. Заведовал также национальным отделом Ленинградской публичной библиотеки. В 1938 вернулся в Грузию, работал в Грузинском филиале АН СССР. Погиб в 1944 (есть версия, что М. умер в Сибири, куда был сослан в 1940). Реабилитирован в 1958. При жизни печаталось мало (несколько статей). Почти все рукописи пропали, в том числе и большой труд, над которым он работал в конце жизни. Сохранились лишь рукописи статей “От животного сознания к человеческому” и “О ходячих суевериях и прагматическом способе мышления (реплика Леви-Брюля)”, а главное — экземпляр книги “Основные проблемы социологии мышления” (куда вошла и последняя из названных статей). Книга М. подписывалась в печать и набиралась неоднократно в 1936, 1938 (сохранившийся экземпляр), 1940, однако опубликована была лишь в 1965 (2-е изд. — 1973). Книга и интересы М. в целом концентрировались вокруг создания концепции социологии мышления, которую он противопоставлял подходу к проблематике мышления классической европейской философии. В последней, по М., в целом отсутствовала историческая постановка вопроса, а в центре внимания находились поиск границ познания и определение его априорных условий. Критически относился М. и к психологизации понимания мышления; он противопоставляет сущностно-гносеологическому реально-исторический анализ мышления. В этой связи М. дает и развернутую критику натуралистических установок физиологии и рефлексологии Павлова (согласно М., мышление по своей сути социально, а не природно, разгадка его тайн не в мозгу, а в социокультурных условиях), органицизма Спенсера (разум существует лишь как объективированный в культуре). Ситуация человеческой жизни определяются, по М., господством в них осознанного (промысливаемого) над неосознанным (непромысленным). Однако ситуация подсказывает решение только тому сознанию, которое может под-

няться до уровня этого разумения. Поэтому не сознание обуславливает, а оно само обуславливается предметной ситуацией субъекта. Чтобы сознание не угасло, необходимо наличие предметного окружения, провоцирующего сознание в определенном направлении, а также наличие ситуации задачи, требующей все новых опосредований (процесс “озадачивания сознания”). Последнее возможно прежде всего не в непосредственных взаимодействиях-контактах, а в опосредовании, задаваемом общением. Общение должно стать проблемой, чтобы в нем возникла потребность. Тем самым М. выходит на необходимость структур языка (еще одну его лейтмотивную тему). Язык (“тело мысли”), по М., “идеаторное содержание сознания”. Способность идеации — это возможность свободного представления, а не выявления состояний собственного организма: “...идея не есть какое-то особое в себе сущее готовое образование, которое прибавляется к содержанию сознания, а лишь известное строение поля сознания”. Концепт “поля сознания” — утверждение сопряженности всего со всем. М. говорит об осознании посредника как осознании ситуации — вещь теряет свою естественность, принимая атрибутивность искусственности и поднимаясь тем самым до разумной формы существования. Идея овеществляется, вещь рационализируется. Разносторонностью своей деятельности, фиксируемой как разносторонность труда и его орудий, человек окончательно преодолевает биоограниченность как физической, так и духовной своей природы. Свою задачу М. видит в конечном счете в преодолении теоретически зафиксированного в западной традиции разделения двух миров — имманентного и трансцендентного, мира чистых форм, идей, сущностей, а также психического мира и мира вещей (принципиально трансцендентного). Это преодоление реально происходит в “акте деятельности”, в котором “трансцендентный” сознанию внешний объект делается “имманентным” (т. е. “человеческим, разумным объектом”), а “имманентная сознанию” идея (мысль) делается “трансцендентной” (т. е. овеществляется). Снятие противопоставления имманентного и трансцендентного влечет за собой преодоление антиномий субъективного и объективного, реального и идеального, индивидуального и общеобязательного, свободы и обусловленности. Уже восприятие не есть чисто субъективный феномен, так как мое отношение к моей среде есть акт моего сознания. В этом отношении М. критикует Леви-Брюля, считающего, что примитивное сознание только думает иначе, чем наше, а понимает и видит так же, — оно и воспринимает и видит по-другому, хотя и делает это одним и тем же “мыслительным аппаратом”. Рефлексия направлена прежде

всего на себя, а не на объект, однако любое сознание должно быть предметным, иначе любая рефлексия становится бесполезной, так как она ничего не обнаруживает. Объекты же (вещи) осознаются по их социальной значимости. Таким образом, мышление не исчерпывается субъективно-исследовательским процессом: 1) оно еще относится к объекту и выражает отношения вещей; 2) с возникновением идеи оно не заканчивается, а только начинается (это только стадия проекта действия как акта осуществления мысли); 3) индивидуальный акт мысли есть лишь частный акт общественно назревшей мысли. Условия реализации мышления (фактор объекта, наводящего на мысль, и фактор субъекта, “озадачивающего” сознание) требуют анализа, с одной стороны, понимания и понятия, а с другой — развертывания феноменологии общественной мысли. Понимание М. трактует как усмотрение строя вещи или ситуации (структуры) и ее места или значения в системе задач, занимающих сознание. Он не видит принципиальной разницы между понятием и всегда нагруженным содержанием сознания представлением, не считает возможным дискредитировать одно за счет другого как средства познания. Их различие задается прежде всего в материале мышления и задачах осмысления. Представление дает образную целостность, а понятие схватывает отношения и связи. При этом, как правило, формируются разные понятия об одном и том же в разных исторических и социокультурных контекстах. Частное есть общее, являющееся при различных условиях, случайное есть необходимое в более универсальной системе. Отсюда, по М., три картины мира, сложившиеся и осмысленные в европейской философии: картина механической причинности (принципиально историческая картина, но в своей “простоте” снимающая, по сути, эту историчность); картина телеологической причинности (в которой все завершено изначально, а следовательно, в ней также нет места актуальному развитию); “актуалистская” картина мира, в которой будущего нет и как предопределенности (первая картина мира), и как идеально свершившегося (вторая картина). В последнем случае будущее принципиально создается как новое, актуально только настоящее (прошлое же сохраняется в настоящем). Отсюда вновь повторяема идея “объекта как тела мысли”, еще более усиленная: “Беспредметное сознание, беспредметная мысль — это чудовищное сознание, чудовищная мысль”. В этом же послы М. вводит тезис о интерсубъективности как условия сознания и внутренней рефлексии субъекта, устанавливающей его связь с другими субъектами, как обязательном компоненте объект-субъектного отношения. Мышление не просто воспроизводит, а действует каждый раз согласно

смыслу объектов и производит мыслительные построения, разрешающие данные задачи. Подлинная идея рождается в социогенезе, тот или иной индивид выражает ее достаточно "случайно". Там, где невозможно центрирование (консолидация) действительных интересов вокруг общих целей, задач и интересов, не существует также и подлинного сознания, а происходит фетишизация и отчуждение его продуктов, идеи становятся выражением не действительных, а иллюзорных интересов. Любые сдвиги в сознании соотносятся со сдвигами в социуме и культуре, порождающими новые интересы субъектов.

В. Л. Абушенко

МЕДИТАЦИЯ (лат. *meditatio* — размышление, обдумывание, инд. аналог — *дхиана*, кит. — *цзинь лу* — "размышление в тиши") — форма психической активности, обеспечивающая погружение человека в особые трансовые состояния. Физиологической основой *М.* является способность коры головного мозга человека под воздействием медитативной тренировки вырабатывать необычные сочетания очагов возбуждения и торможения, продуцировать яркие образы, вызывать посредством внушения материальные сдвиги в организме, оперировать эндорфинами (внутренними наркотиками) и гормонами, вырабатываемыми железами внутренней секреции человека. В религиозной практике *М.* применяется в контексте мистики с целью духовного лицемерия объектов веры и непосредственного общения с ними. Тем самым обеспечивается стремление всякой религии сделать символы своей веры чувственно воспринимаемыми. В качестве культурного феномена *М.* могут функционировать также в качестве духовных упражнений, позволяющих усовершенствовать способности человека, выступая в качестве психической первоосновы различных форм физической культуры. Всестороннее развитие получили *М.* на Востоке, став неотъемлемой частью не только религии, но и всей культуры, наложив отпечаток на все виды деятельности. Родиной наиболее разветвленных, многогранных и всесторонне разработанных религиозно-медитативных систем была и остается Индия. Медитативностью проникнута практика йоги, состоящая из этической и физической подготовки, дыхательных и психоэнергетических упражнений, отключения чувств и мыслей от внешнего мира, их концентрации и сосредоточения на отдельных объектах, медитативного умозрения и созерцания. Целью йоги, ее высшей ступенью является состояние "самадхи", экстатического озарения и просветления, обеспечивающее, согласно учению йоги, непосредственное слияние человеческой души с духовной сущностью Вселенной. Другую всеобъемлющую религиозно-меди-

тативную систему предложил буддизм. Он рассматривает *М.* как одно из важнейших средств предотвращения сопутствующих жизни страданий и достижения нирваны — нематериального состояния души. Медитативная практика буддизма направлена на последовательное преодоление жажды телесной жизни для жизни вечной и складывается из целенаправленного подавления, вытравления эмоций, воли, словесного мышления. Идя этим путем, буддистский арият (посвященный, монах) стремится вступить в состояние сатори (озарение, прозрение), в котором стать способным узреть свое истинное "Я" и мир духовных сущностей, открытый Буддой. В Китае не без индийского влияния также сформировались две высокоразвитые религиозно-медитативные системы — даосизм и чань-буддизм. Даосская техника *М.* заключается в овладении психической энергией "ци", выработке в организме человека различных веществ здоровья и достижение на этой основе физического бессмертия. Чань-буддизм, именуемый в Японии дзэн-буддизмом, представляет собой неиндийский вариант буддизма, само название которого "чань", "дзэн" скопировано с санскритского слова "дхьяна" и означает не что иное, как *М.* Чаньские (дзэнские) способы медитирования делают упор на двигательную активность, вчувствование в природу и так называемое мгновенное озарение, возникающее под действием стресса. Особое направление медитативной практики возникло в индийском и китайском тантризме. Основными медитативными приемами тантризма были углубленное чтение священных текстов (тантр), перемежаемое видениями (даршанами), произнесение и пение особых сочетаний звуков (мантр), экстатические танцы, сопровождаемые магическими жестами (мудрами), длительное вглядывание в символические изображения (янтры), особая психосексуальная практика. В мусульманском суфизме также содержится определенная система медитативного тренинга. Развитые системы медитативной практики содержались также в иудейской каббале и христианском исихазме. В Европе *М.* систематически являлись в мистериях Древней Греции, в языческих культах Рима. С приходом эры христианства в роли *М.* используется молитва. В Европе *М.* с самого начала имели коренные отличия от медитативных практик стран Востока. Они не абстрагировались от словесного мышления с его логикой и использовали формулы словесных внушений. С возникновением конкретной науки и ее обращением к человеческой психике феномен *М.* стал предметом специального исследования: стала изучаться роль целенаправленного внушения в лечении болезней, была создана гипнология как наука о гипнозе, в 19 в. аптекарь Куэ предложил систему

психотерапевтического самовнушения. Первая такая научно-медитативная психотехника была создана психотерапевтом И. Шульцем и получила название аутотренинга. Источниками аутотренинга послужили современная теория гипноза и индийская йога. Основным отличием психотренинга Шульца от восточной *М.* явился вербальный, словесный характер внушений. Во второй половине 20 в. на Западе резко усилился интерес к культурному наследию Востока, в том числе и к *М.*, осмысленной в западном культурном контексте в качестве психотерапевтического средства и элемента практической деятельности человека. (См. также Мистика, Исихазм, Тантризм, Йога, Буддизм, Суфизм.)

Л. В. Кривицкий

МЕЙЕР Александр Александрович (1875—1939) — русский философ и культуролог. Родился в лютеранской семье, где домашним языком был немецкий, но в зрелые годы считал себя православным. Учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета. Увлёкся революционной деятельностью, был арестован и выслан в Архангельскую губернию. В последующем еще не раз арестовывался и ссылался. В 1904 выслан из Баку в Среднюю Азию. Сотрудничал в газете "Русский Туркестан". Вернувшись, в 1906 сближился в Петербурге с кругом писателей и философов, сотрудничавших в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни". Активно занимался переводческой деятельностью, которую начал еще в годы архангельской ссылки (переводил Э. Маха, Р. Барта, Ф. Йодля, Р. Штаммлера и др.), читал лекции в Обществе народных университетов (с 1908), в Вольной высшей школе П. Ф. Лесгафта (с 1910). На эти годы приходится перелом в мировоззрении *М.*, он отходит от революционной деятельности. В начале 1910-х сближился с Дм. Мережковским и З. Гиппиус. С 1914 по 1928 служил в публичной библиотеке. После Февральской революции вернулся к пропагандистской работе. В августе 1917 участвовал в работе Всероссийского Церковного Поместного Собора. С 1918 по 1928 работал на вновь открывшихся Высших научных курсах Лесгафта, преподавал в ряде других учебных заведений. К 1918 вокруг *М.* образовался религиозный кружок петроградской интеллигенции, в который в разное время входили А. С. Аскольдов-Алексеев, М. М. Бахтин, Н. П. Анциферов и др. Кружок существовал до 1929. В 1928 за деятельность в кружке *М.* арестован (в 1928—1929 арестованы и другие члены кружка, в частности Бахтин). В 1929 приговорен к расстрелу, замененному по ходатайству А. С. Енукидзе (с которым семья *М.* была знакома по под-

полной работе в Баку) 10 годами заключения. Срок отбывал на Соловках, затем на Беломорканале. В 1935 амнистирован, жил в Калязине, активно писал. Умер в 1939. При жизни печатался мало (в основном статьи и доклады), значительная часть работ осталась в рукописях. Основные сочинения: “Бакунин и Маркс” (1907), “Прошлое и настоящее анархизма” (1907), “Религия и культура” (1909), “Религиозный смысл мессианизма” (1916), “Что такое свобода” (1917), последняя прижизненная публикация — “Принудительный труд как метод перевоспитания” (1929), написанная на Соловках. Среди неопубликованных при жизни работ: “Что такое религия?” (1926), “Эстетический подход” (1927), “Звон и слово в “Фаусте” Гёте” (1931), “Revelatia (Об Откровении)” (1931—1935), “Жертва. Заметки о смысле мистерии” (1932—1933), “Gloria (О славе)” (1932—1936), “Три истока. Мысли про себя” (1937) и др. В первый период творчества М. увлекся марксизмом, но выступил и его критиком с позиций анархизма. Однако последний истолковал через идею мистериального переживания действительности. В творчестве и жизни Бакунина М. увидел прежде всего творение новых элементов жизни, эстетику (артистизм) революционного дерзания, единство слова и поступка. Фактически раннее творчество М. — это нащупывание идей и тем собственного философствования, подступы к проблеме личности и ее предназначения. Складывание же собственной концепции связано с поворотом М. к христианству, которое он никогда не толковал институционально и конфессионально, а видел в нем истоки философии человека. Основные темы зрелого М. — универсальное общение и онтология поступка, актуализм и персонализм как исходные принципы философствования. М. создал собственную концепцию диалогического общения, перекликающуюся с концепцией М.М. Бахтина и близкую идеям М. Бубера. На пути к утверждению принципа личности как абсолютной ценности М. должен был решить как минимум две проблемы: переформулировать свою же позицию “революционного дерзания”, закрепленную еще со времен Ницше идею своеволия индивида, и “укоренить” человека в мире. Поработив природу, человек (“будущий бог”) впал в культуртреггерский соблазн — осознав свою силу, прельщенный властью, человек обрел себя на одиночество, т. е. на небытие (во всяком случае, как личности). М. неоднократно в работах “переходного” периода предупреждает об опасности ложного самоутверждения “Я” в культурном идеале. В споре с Бердяевым М. отрицает возможность оправдания человека через творчество (творческую само-

реализацию), предполагая тезис о необходимости овнешнения человека через его разностороннее включение в общение как предпосылку внутренней свободы человека, как возможность самой идеи личности. В этом же ключе М. дан анализ философии Фихте (которая рассмотрена им как проекция протестантизма в вопросах личностной проблематики). Согласно М., чистое “Я” Фихте присутствует в акте, не становясь плотью, не воплощаясь, без чего не может быть личности. Фихтевское “Я” — «пустое “Я”» (“попрание личности в индивиде”), так как не предусматривает и встречи с другими “Я” (имеет дело только с “не-Я”). В этом же русле лежит и анализ языческого и вселенского начал в “душе нации”, который может быть распространен и на отдельную конкретную человеческую душу. Преобладание “языческого” ведет через утверждение национализма к принципу мессианского искупления чужой, но не своей души, т. е. ко лжи. Преобладание “вселенского” — путь христианский, ведущий к осознанию своей миссии (жертвенной) в жизни. Таким образом, согласно М., необходима гипотеза о Сущем, без которой человек не знает, кому адресовать свои запросы о личной судьбе, которая дает конечное основание для любых оценок и без которой человек впадает в ложный мессионизм, ведущий к краю бездны. Именно «Верховное “Я”» (Сущее) своей любовью рождает в нас личность, когда мы ему открыты, делает возможным общение с другими людьми. Человек, не покидая почвы конкретной истории и актуализируясь в современности, должен откликаться на голос Сущего. Однако люди не способны удерживать полностью истины откровения. Это неизбежно ведет к превращению церкви в “механическую”, закрывающуюся в своей институциональности и конфессиональности, догматизирует доктрину. В результате религиозные ценности уходят в культуру и требуется новое религиозное сознание, способное воспринять новое откровение. Для этого необходимо снять с “Я” присвоенную им атрибутику ложной божественности, не отрицая культуру, преодолеть ее во имя высших религиозных ценностей, признать мистериальный (жертвенный) характер культурного творчества. “Жертвенность” несет в себе онтологический (причинность жертвенного обмена), актуалистски-деятельностный (единство слова и поступка как условие устройства бытия по “мере правды”) и символически-мифологический (встреча горнего с дольным) аспекты. Каждый в мире жертвенно предстает каждому в творческом пространстве диалога “я” с “ты”, “я” с “мы”, Бога с миром. Диалог, как основа практической нравственной философии, проникнут “личностностью” и “тайнностью”, дает жизнь любому содержанию и идее, но до конца не рационализи-

руем. С темой диалога в философию М. вводится и проблематика “другого”. Замкнутость отдельного “Я” преодолевается в интенциональной устремленности сознания его напряжением до степени Эроса. “Я” реализует себя, лишь спасая “другого”, вступая в диалог с чужой субъективностью “ты” (жертвенность по отношению к другому как структурирующий диалог признак). (“Другое Я”, как противостоящее “чужое”, М. фиксирует термином “он”). Находя “творческий отклик” друг в друге, “Я” и “ты” способны структурировать “мы”, породить новую “общественность”, задаваемую не принципами государства и общества, а строимую по принципам церкви диалогической духовности. Пространство между “Я” и “другим” структурировано. Оно заложено “откликами”, т. е. высказываниями и волевыми действиями, направленными на обнаружение смысла жизни, закрепленными в мифах, символах, мистериях, задающих предпосылки общения. Личность обретает себя, проходя “сквозь” культуру, “сквозь” всех “других”, включаясь в переживание жертвенной встречи с Абсолютом. Так М. выходит на онтологизацию слова как поступка, как прорыва мысли к существу, через превращение жизни в подвиг восхождения к правде о самом себе, через синхронизацию идеи и биографии. Сам М. этот путь прошел в полной мере, увлекая многогранностью своих идей и поражая “гениальностью самой своей личности” (Д. С. Лихачев).

В. Л. Абушенко

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексис фон (1853—1920) — австрийский философ и психолог, ученик Brentano. Профессор (1882). Преподавал философию в университетах Вены (1878—1882) и Граца (с 1882), где им была основана первая в Австрии лаборатория экспериментальной психологии (1886—1887). Основные сочинения: “Исследования Юма” (1—2 т., 1877—1882), “По поводу предположений” (1902), “Исследования по теории предметов и психологии” (1904) и др. Разделяя тезис британского эмпиризма, усматривавшего в “отношениях” и “универсалиях” “продукты сознания”, М. полагал, что теории отношений, истины, значения, суждения принадлежат к сфере психологии. М. разделил выводы своего ученика, польского философа К. Твардовского (“К учению о содержании и предмете представлений”, 1894), вычленившего в структуре “психического феномена” три отдельных элемента: ментальный акт, содержание этого акта и его предмет. По мысли М., недопустимо считать содержание и предмет тождественными, ибо в этом случае то, что расположено перед сознанием (собственно предмет) непонятным образом оказывается частью (содержанием) схватывания этого предмета. Физические же тела не могут являться компо-

нением ментального акта. Даже в случае размышления о несуществующем предмете (гном или квадратный корень, например) ментальный акт мышления действительно существует. Соответственно, с точки зрения М., все, что является частью содержания последнего, тоже должно существовать: русалка не может быть содержанием ментального акта, но может выступать его предметом. Одновременно, по модели М., в ментальном акте присутствует нечто такое — его содержание, что обусловлено его направленностью на данный (а не какой-то иной) предмет. “Содержание” у М. не есть ни подобие предмета, ни разновидность ощущения, оно суть качество ментального акта, позволяющее ему быть направленным на определенный предмет. Амбивалентность человеческого познания, включающая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает, по мысли М., атрибутивной частью гносеологии психологию познания и теорию предметов. Последняя, согласно М., являет собой “совершенно новую философскую дисциплину” — учение о чистом предмете как о таковом — эмпирическое учение, не допускающее каких-либо ограничений на включение в свою сферу тех или иных предметов. По М., “все есть предмет”. М. ориентировался на косвенное осмысление предмета, указывая на “схватывающие” его “переживания” (соответствующие психические события), основными классами которых выступают представление, суждение, чувствование и желание. Все они не способны конституировать либо модифицировать предмет: предмет всегда логически первичен по отношению к собственному “схватыванию”. По версии М., всегда существует некоторое психическое “переживание”, ответственное за презентацию мышления того или иного предмета. М. выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т. п.); 2) предметы более высокого порядка, к которым им причисляются формы или структуры. Простые предметы конституируются на основе функционирования периферийных органов чувств, предметы же высшего порядка — результат продуцирующей активности субъекта. Так, “желтый лист”, по М., есть предмет существующий. Есть предметы “реальные”, но “несуществующие”: различие между “желтым” и “красным” реально, но оно “не существует” в том смысле, в каком существует красная книга и красный лист. “Реальные несуществующие” (например, “число три”) М. именует “логически существующими”. Есть и иные варианты — “круглый квадрат” нельзя полагать ни существующим, ни логически существующим, его место “вне бытия”. Согласно схеме М., правомерно говорить о “внебытии чистого предмета”, т. е. о том, что “имеются” предметы,

не имеющие бытия, но имеющие определенные характеристики. “Необоснованная благожелательность по отношению к действительности”, предполагающая действительность всех предметов, по мысли М., неоправданна: по его мысли, имеются виды бытия, принципиально отличные от конкретных единичных сущностей. М. разграничивает предметы “объективы” (objectives) и “предметы” (“объективное”), могущие существовать либо не существовать (алмазная гора, например), но о которых бессмысленно говорить, являются ли они “фактами” или “событиями”. И наоборот, об “объективах” (существовании алмазных гор) недопустимо осмысленно утверждать, что они существуют, но в качестве предметов высшего порядка они “существуют логически”, при этом они либо есть факт, либо не есть факт. По мысли М., мы можем “предполагать” “объектив”, мыслить его существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения). Твердо настаивая на объективности (т. е. на том, что они не являются характеристикой утверждающего или созерцающего сознания) фактов, модальных различий, отношений, вещей и чисел, М. был вынужден постулировать реальное существование во Вселенной совершенно фантастических и — мягко выражаясь — странных ее ингредиентов. Дополняя “объективы” и “объективное” такими классами предметов, как “достойное” (истинное, доброе и прекрасное) и “желаемое” (“предметы” долженствования и надобности цели), М. сформулировал ряд перспективных подходов к теории ценностей. Парадоксальные выводы онтологии М., базирующиеся на допущении истинности высказывания “А не имеет бытия”, приобрели позднее широкую популярность в контексте эволюции неклассических логик. В 1968—1978 в Граце было издано 8-томное собрание сочинений М.

А. А. Грицанов

МЕНЬ Александр Владимирович, о. Александр (1935—1990) — российский богослов и историк. Получил высшее светское образование. Закончил Московскую духовную академию. С 1960 — священник русской православной церкви. Убит 9.09.1990. М. известен как историк религии, проповедник и комментатор Библии. Как проповедника М. отличало умение доходчиво толковать сложные вопросы культуры и веры. На религиозные темы начал писать рано. (Издания работ М. советского периода выходили под псевдонимом Эммануил Светлов.) Наиболее известные сочинения: “Сын человеческий” (первый вариант этого произведения М. написал в 14 лет), “История религии” (1—7 т.), “Таинство, слово, образ”, “Как читать Библию”; ряд статей в “Богословских трудах” и церковных журналах России, Болгарии, Франции, Германии. Отдельными

изданиями выходили устные выступления (проповеди, лекции, диспуты). Из богословского наследия М. центральной является его концепция религиозной истории человечества и связанная с ней гносеология (богопознание) и понимание религии, наиболее полно выраженные в его фундаментальном труде “История религии”. По мнению М., человек познает мир через ощущения, отвлеченную мысль и интуицию, синтез которых порождает высший тип познания, которому подвластно проникнуть в сферу парадоксального и антиномического. Солидаризируясь с Платином, М. считает, что “духовное познание есть плод живой интуиции”, с переживания которой начинается религиозная история человечества, история богопознания, которая проходит ряд этапов: магический, этап поиска “духовного” божества, которое требует нефизической жертвы, и этап Богочеловека (христианского откровения). Таким образом, Бог “открывается человеку постепенно, в соответствии с уровнем человеческого сознания”. История богопознания суть история человеческой духовности. М. определяет религию как “преломление Бытия в сознании людей”, которые пытаются постичь Божественную сущность (замысел) этого самого Бытия; “религия — это связь человека с самим Источником бытия...”. “Религия включает в себя формы, в которые облекается вера (догматы) — молитвословия, обряды, каноны...”, которые “служат средством богообщения и средствами единения верующих”. По мысли М., “религии в мире есть часть культуры. Они вырастают вместе с порывом человеческого духа к вечности, к непреходящим ценностям”. Христианство, считал М., является “динамической силой, всеобъемлющей все стороны жизни...”. Через “утверждение, охват и полноту” оно содержит практически все идеи многих религиозных и философских систем (буддизма, ислама, брахманизма, индуизма, конфуцианства, пантеизма), но не является попыткой их синтеза, а выступает как новый (последний) этап богопознания; его сущность — встреча с “человеческим ликом Бесконечного” (встреча с Богом-Личностью). М. считает, что “история христианства только начинается”; “мы еще неандертальцы духа и нравственности” и две тысячи лет христианства — “это наполовину неумелые и неудачные попытки реализовать его”. Разделение христианских церквей — “общий грех и нарушение воли Христовой” — должно быть преодолено в будущем в духе братской любви. Причины расхождения в 11 в. западных и восточных христиан, полагает М., являются “преимущественно культурно-политическими” и в принципе преодолимы в рамках

богословского диалога. М. выступал против придания православию статуса государственной религии; христианство не может санкционировать какой-либо политический режим как специфически христианский. Основная черта любой политической системы, согласно М., целесообразность и гуманность. Гуманизм — достоинство личности, ценность жизни и творчества, свобода — оправдан тем, что человек — творение Божие, его подобие и образ. По вопросу отношения “наука — религия” М. был уверен, что научное исследование Библии и церковной истории — важное средство для уяснения смысла откровения. По убеждению М., “познавание мира, изучение природы есть один из способов познания мудрости Творца”. Русским православным духовенством богословская и общественная деятельность М. оценивается неоднозначно. Основной критике подвергаются следующие положения: возможность снятия принципиального разногласия в символах веры католиков и православных (догмат о нисхождении Св. Духа); признание ценности нехристианского религиозного опыта, что влечет признание необходимости экуменического диалога с нехристианскими религиями и грозит догматической “нечистотой” христианской церкви; также М. обвиняют в терпимом отношении к оккультизму (поводом к этому послужила лекция М. “О духовном целительстве”).

Д. К. Безнюк

МЕРА — философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений. Подобный подход в трактовке М. был конституирован и легитимизирован в историко-философской традиции Гегелем: “Все вещи имеют свою меру, т. е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие также имеет свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были”. М., таким образом, трактуется как интервал или диапазон, в границах которых вещи и явления, изменяясь, сохраняют тем не менее, единство своих качественных и количественных параметров, т. е. остаются идентичными сами себе, самождественными. М. у Гегеля тем самым исполняет роль соединительного логического звена между категориально-понятийными комплексами, описывающими, с одной стороны, непосредственное бытие и сферу сущности — с другой. Выступая также в качестве несущей конструкции гносеологической процедуры перехода от абстрактного к конкретному,

М. в своем развертывании в рамках схемы Гегеля могла приобретать статус мерила “особости” либо даже “индивидуальности” того или иного объекта или явления. Классическая философия различает простую или непосредственную М. (как М. отдельного объекта вне системных взаимодействий), системную М. (как М. объекта, понятого в качестве элемента некоей целостности) и реальную М. (как М. объекта, рассматриваемого с точки зрения всех его возможных систем взаимодействий, где репрезентируется его качество). Проблема “горизонта”, “предела” конкретизации М. применительно к феноменам действительности оказывается тесно сопряженной с философским вопросом о возможности аппликации М. к миру человека и его деятельности. Тезис Протагора о том, что человек есть М. всех вещей, остается противопоставлен пониманию М. как элементу объективной и общезначимой совокупности характеристик природного и социального бытия. Особую смысловую нагрузку в этом плане приобретает также основополагающая философская проблема принципиальной возможности не только выявления, но и создания человеком определенной “мерности” бытия. Несовпадение “мерности” программ человеческой деятельности и “мерности” существования определенных природных систем породило, в частности, совокупность экзистенциальных вопросов бытия человеческой цивилизации, именуемых “глобальными проблемами”.

А. А. Грицанов

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1866—1941) — русский писатель и поэт, философ. Муж З. Н. Гиппиус. В качестве поэта, эссеиста и романиста выступил одним из зачинателей символизма в русской литературе. Один из организаторов (1901) Религиозно-философского общества, стремившегося гармонизировать отношения интеллигенции и церкви. Будучи воинствующим антикоммунистом и противником большевизма, эмигрировал из России в 1920. Основные сочинения: “О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы” (1893), “Л. Толстой и Достоевский (1901—1902)”, “Христос и Антихрист” (1895—1905), “Грядущий хам” (1906), “Не мир, но меч. К будущей критике христианства” (1908), “Большая Россия” (1910), “Зачем воскрес? (Религиозная личность и общечеловечность)” (1916), “Тайна трех. Египет и Вавилон” (1925), “Тайна Запада. Атлантида и Европа” (1930), “Иисус неизвестный” (1932) и др. (Собрание сочинений М. было издано в Москве в 1914—1915 и уже тогда включало 24 тома.) М. провозгласил жизненно важным для России создание “нового религиозного сознания”. Согласно его убеждению, эволюционирующее христианство

(в отличие от “истинного” или “первоначального”), иерархируя начала человеческого мира, допустило неоправданный перекокс в направлении сакрализации духовного начала, сопряженного с отрицанием святости плоти и ее проявлений. (Язычество же, царство Антихриста по сути своей, по М., допускало явную переоценку плотского начала в ущерб духу.) Истинное же положение дел, по М., таково, что обе эти ипостаси человека находятся в неразрывном мистическом единстве, что находит свое выражение во всех великих таинствах раннего христианства: воплощении Бога во Христе, при котором слово становится плотью; евхаристии — причащении святых тайн и освящении плоти и крови; воскресении — обретении плотью вечной жизни. “Новое религиозное сознание” (или “религия третьего Завета”) поэтому органично обрелось у М. не просто плотские, физические измерения, но также и явно очерчиваемую мыслителем сексуальную доминанту — М. всегда был демонстративно чужд “бесплотному идеализму”, именуя свою позицию “мистическим реализмом” или “мистическим материализмом”. (Согласно М., логика историко-философского процесса включает в себя “догматический идеализм” как тезис, “догматический материализм” как антитезис и “мистический материализм” как синтез.) По мысли М., “...христианство — правда о небе, язычество — правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд — полнота религиозной истины...”. Традиционную модель познания, включающую эмпирический (получение знаний о физической Вселенной) и метафизический (выработка разумом репертуаров поведения и деятельности, аппликация которых на действительность делала бы принципиально осуществимой ее познаваемость для человека) аспекты, М. стремился дополнить познанием мистическим (мгновенным, интуитивным), направленным на приобщение к сверхрациональным истинам. Результатом изысков М. явилась его идея о том, что политическая революция в России необходимо будет сопряжена с духовным переворотом (“революцией духа”), итогом которых выступит устранение самодержавия царя-Бога (согласно М., в Московской России церковь оказалась подчиненной государству, а царь в результате приобрел статус земного божества) в пользу установления теократии Бога истинного. Вновь следуя базовым схемам гегелевской диалектики, М. четко определил реальное призвание и историческую роль коммунистической России исключительно как антитезиса России православной. Синтезом же данных стадий эволюции своей Родины М. полагал конституирование “третьей” России — истинно религиозной, теократической и мистически неуязвимой.

А. А. Грицанов

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908—1961) — французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма. Профессор философии в Коллеж де Франс, профессор детской психологии в Сорбонне. Испытал влияние идей гештальтпсихологии, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Главные темы творчества М.-П. — специфичность человеческого бытия как открытого диалога с миром; характер и механизмы “жизненной коммуникации” между сознанием, поведением человека и предметным миром; присутствие и конституирование в опыте экзистенции фундаментальных смыслообразующих структур и содержаний, организующих опыт как целостность и мир как конкретную ситуацию; способы феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни сознания и экзистенции и др. При рассмотрении специфики существования субъективности и ее отношений с миром М.-П. отвергает как “реализм” (отождествляя его с эмпиризмом и механицизмом, редуцирующим следствие к причине, “материальную взятую стимулу” и объясняющим жизнь сознания “действием социологической или физиологической каузальности”), так и “критическую философию” (классический трансцендентализм, философию рефлексивного анализа). Последнюю философ упрекает в сосредоточении на анализе “возможного” (“чистого”) сознания, или “чистых сущностей сознания”, и игнорировании проблемы “непрозрачности” и сопротивляемости мира, онтологической устойчивости и конститутивности феноменального слоя, разнообразия фактических модусов сознания. Выдвигая требование “придать конечности позитивное значение”, М.-П. ставит своей целью исследовать человеческий опыт в реальном синкретизме рационального (необходимого) и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его “случайными содержаниями” и тем, что в нем содержится “бессмысленным”. Человек с необходимостью является “взглядом” на ситуацию, продуцированием ее смысла (значения), что позволяет ему преодолевать созданные структуры, производить новые, отвергать наличное и “ориентироваться по отношению к возможному” (“Структура поведения”, 1942). Ввести в сознание “коэффициент реальности” и трансформировать трансцендентальную философию посредством интегрирования в ее корпус “феномена реального” М.-П. предполагает на пути разработки феноменологической идеи сознания как “сети значащих интенций”, то прозрачных для самих себя, то скорее переживаемых, чем познаваемых. Анализ онтологически первичных “синтезов” опыта, выявление продуктивной деятельности дорефлексивных и допредикативных его форм позволяет, по мнению философа, “растянуть” интенциональные нити, связываю-

щие нас с миром, прояснить их и показать тем самым, как происходит “встреча”, “наивный контакт” человека с миром, как рождается, конституируется смысл в глубинах дорефлексивного опыта экзистенции. Именно перцептивный опыт в его “перспективизме” (акт восприятия всегда выполняется “здесь и теперь”, т. е. в определенной перспективе, которая обусловлена местом, телом и прошлым опытом человека, задающими ему его “ситуацию”, “точку зрения”) является, по мнению М.-П., тем “типом первоначального опыта человека”, в котором конституируется “реальный мир в его специфичности”. Философское же “Я” не должно позволять фактическим условиям “действовать без его ведома” (“Наука о человеке и феноменология”, 1954). Философская рефлексия должна стать более радикальной, делая себя причастной к “фактичности иррефлексивного” и проясняя свои собственные основания и истоки; она должна “поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах”, перед его собственной историей, которую оно “забыло”. “Феноменология восприятия” М.-П. (1945) есть попытка найти ответ на вопрос: “где рождается значение?”. Анализ опыта тела воспринимающего субъекта, его навыков показывает нередуцируемость смыслов феноменального слоя сознания и доказывает его фундаментальный онтологический характер. Феномены, которые интеллектуалистская философия сводила к “простому заблуждению”, должны быть прочитаны в качестве “модальностей и вариаций тотального бытия”, считает М.-П. Истолкование этого “слоя живого опыта”, через который первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, позволит понять систему “Я — Другой — вещи” в стадии становления, т. е. “раскрыть действительную проблему конституирования”. В понятии экзистенции М.-П. стремится реинтегрировать психическое и физиологическое. “Первоначальная операция означивания” осуществляется в пространстве феноменального тела (лишь в абстракции двумя полюсами которого являются субъект и мир) как “значащего ядра”, “узла живых значений”. Тело порождает смысл, проецируя его на свое материальное окружение и определяя тем самым горизонт экзистенциального пространства человека, его возможности понимания мира, других и себя самого. Тело открывает субъективности мир, располагая ее в нем. Этот третий, по мнению М.-П., род бытия между “чистым субъектом” и объектом трактуется как “застывшая экзистенция”, а экзистенция — как “постоянное воплощение”. Перцептивное сознание всегда “засорено” своими объектами, оно увязает, застревает в них, имеет свое “тело” в культуре, истории, прошлом опыте человека. Характеризуя сознание одновременно как спонтанное и отложенное в нем прошлого

опыта, М.-П. делает вывод об “анонимности тела”, невозможности “абсолютно центрировать” экзистенцию, наличии деперсонализации в центре сознания, относящейся не только к генезису мысли субъекта, но и к ее смыслу. Не прозрачная для сознания интенциональность тела, синтезирующая опыт, “дологическое единство телесной схемы” — такие описания процесса конституирования опыта и значения дает М.-П. Вместе с тем его “философия двусмысленности” пытается сохранить идею открытости ситуации, экзистенции как “движения принятия фактов на себя”. М.-П. стремится задать движению означивания одновременно как “центростремительную и центробежную силу” и заявляет о предпочтении “неоспоримого понятия опыта” неоднозначному понятию “сознание”. В последний период творчества М.-П. занимался поисками оснований самого перцептивного опыта, истоков и механизмов изначальной включенности человека (как телесности) в мир, свидетельством которой и является перцепция. Задавая вопрос: “как наш опыт открывает нас тому, что не есть мы?”, он замышляет разработку онтологии, которая дала бы новое понимание внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, перцепции (не являющейся ни объектом, ни “операцией” субъекта, как бы его ни интерпретировали, но представляющей собой “архетип первоначальной встречи”) и “плоти” (отсутствующего в предшествующей философии предельного понятия, не составяемого соединением тела и духа, этих двух субстанций, но являющегося “элементом”, “конкретной эмблемой” некоего “общего способа бытия” (“Видимое и невидимое”, 1964). Понимая философию как “разъяснение человеческого опыта”, М.-П. уделяет большое внимание также анализу проблем политики; литературы и искусства; истории и методологии ее понимания; интерсубъективности и онтологии исторического праксиса; языка, его природы, истории и патологии. В разработке проблем истории и языка М.-П. опирается на идеи структурной лингвистики и структурной антропологии. Он исходит из различия языка “сказанного” (закрепившегося в сложившихся формах выражения и в качестве такового представляющего собой определенный порядок и систему) и “говорящего” (речевой практики, живого, подвижного, творческого языкового акта, в котором осуществляется трансцендирование, преодоление говорящим субъектом наличных значений, “к чему его побуждает происходящий вокруг него износ слов”). Язык для М.-П. есть “динамическая реальность”, неустойчивая совокупность наличных (общепризнанных) и нарождающихся значений, откры-

тое предприятие говорящих субъектов, “которые хотят понимать и быть понятыми”. Анализ отношений между языком и мыслью, словом и его смыслом (значением, которое должно поддерживаться “всеми другими словами”, т. е. гештальтом языка, языком как целым, тотальностью) и др. позволяет М.-П. говорить о “перспективном” характере смысла: смысл слова “находится не позади, а впереди”, он “не является с необходимостью результирующей всех предыдущих смыслов”. Соответственно, история языка — которая для М.-П. является лишь одним из примеров “всей истории в целом” — исследуется им как принципиально незавершенное стремление к обретению и расширению смысла. Создание новых языковых форм, сменяющих омертвевшие, — это непредсказуемое переплетение “случайностей и порядка”, “одновременно случайное и логичное движение вещей”. Таким образом, идет ли речь о человеке и его теле, или о мире, истории, языке, искусстве и др., экзистенциальная феноменология М.-П. рассматривает их через анализ динамического слияния (срачивания, переплетения, взаимопревращения) субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого, смысла и бессмыслицы, логики и случайного. При анализе “этой странной системы взаимоотношения” — в результате которого “вещи и мое тело сплетены в единую ткань”, ибо я внутри участвую в артикуляции Бытия, — экзистенциальная феноменология М.-П. пытается понять эту артикуляцию Бытия в стадии зарождения и оформления и, в этом онтологическом контексте, осознать: что значит воспринимать, осмыслить, ощущать, представлять, видеть? Философские идеи М.-П. продолжают оказывать влияние на представителей феноменологии, герменевтики и постструктурализма. Другие работы М.-П. — “Гуманизм и террор” (1947), “Смысл и бессмыслица” (1948), “Язык несказанного и голоса молчания” (1952), “В защиту философии и другие эссе” (1953), “Приключения диалектики” (1955), “Знаки” (1960), “Око и дух” (1961), “Проза мира” (1969). (См. также *Плоть мира*.)

Т. М. Тузова

тике фигура “мертвой руки” означает владение без права посредничества по наследству). В контексте парадигмальной установки “заката метанарраций” (см. “Закат метанарраций”) культурная среда обретает децентрированный характер (см. Акцентризм), утрачивая стабильность дифференциации на идеологически санкционированный центр и оппозиционно-еретическую периферию (см. Ортодоксия). — Дискурс легитимации уступает место дискурсивному плюрализму, в контексте которого любой вариант культурного предпочтения утрачивает статус приоритетного: речь идет не только об утрате референциально обеспеченных культурных предпочтений (см. Пустой знак), — даже “консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью” (Лиотар). По оценке Х. Брук-Роуз, “все наши представления о реальности оказались производными от наших же многочисленных систем репрезентации”. В этом контексте и вступает в силу “М. Р.” П.: постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи традиции: ни одна из возможных форм рациональности (Дж. О’Нийл), ни одна этическая система (Д. МакКенс), ни одна языковая игра (К.-О. Апель — см. Апель, *Языковые игры*), ни одна религиозная доктрина (Г. Кюнг) и т. д. не могут конституироваться в качестве приоритетной (в перспективе — нормативной и, наконец, единственно легитимной, т. е. ортодоксальной). В отличие от модернизма (см. Модернизм), постмодернизм не борется с традицией (см. Авангардизм), полагая, что в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти традиций, он отрицает саму возможность конституирования традиции как таковой. — Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры (см. Коллаж, Пластиш), — таким образом, универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма, практически античному принципу исономии “не более так, чем иначе” (Э. Бауман, С. Лаш, Дж. Урри). — В качестве единственной традиции культуры постмодерна, может быть зафиксирована традиция отказа от традиции (Э. Джеллернер). (См. также “Закат метанарраций”, *Нонселекции принцип*.)

М. А. Можейко

“МЕРТВОЙ РУКИ” ПРИНЦИП — конститутивный принцип постмодернистской философии, фиксирующий отношение культуры постмодерна к феномену традиции в качестве тотального отрицания возможности последней. Фундирует собою базисные основоположения постмодернистской философской парадигмы; эксплицитно сформулирован Х. Брук-Роуз на основе имплантации в философский понятийный аппарат правовой терминологии (в юридической практи-

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (р. 1910) — американский социолог, почетный профессор Колумбийского университета, президент Американской социологической ассоциации (с 1957). Учился в Гарвардском университете. Докторская диссертация: “Пуританизм, пиетизм и наука” (1936). В 1940-е был содиректором (с П. Лазарфельдом) Бюро прикладных исследований Колумбийского университета. Основные работы: “Наука, техника и общество в Англии 17 в.”

(1938); “Социальная теория и социальная структура” (1957, 1968); “О теоретической социологии” (1967); “Социология науки” (1973); “Структурный анализ в социологии” (1975); “Подходы к изучению социальной структуры” (1975) и др. В ранний период творчества на М. заметно влияние идей М. Вебера, особенно его работы “Протестантская этика и дух капитализма”, и Дюркгейма, что оправдано исследовательской установкой М. на преодоление эмпиризма американской социологии через синтез ее с европейской традицией. Тема науки (как социального института со специфическими ценностно-нормативными регулятивами) — одна из сквозных у М., заложившего основы американской социологии науки. В качестве “институциональных императивов” науки выделял: универсализм (любое знание открыто для критики и оценки), общность (“коммунизм”) — доступность результатов исследования для анализа другими учеными, бескорыстность (исследования подвергаются контролю на предмет мотивации деятельности исследователей), организационный скептицизм (блокирование тенденций к абсолютизации и догматизации концепций и подходов). С конца 1940-х можно говорить о втором периоде творчества М., характеризующемся развитием структурно-функциональной теории. М. создал свой вариант концепции, которую, в отличие от функционального империализма Парсонса, квалифицируют как функциональный структурализм (Дж. Тернер). М. подверг структурный функционализм критике изнутри, пересмотрев (с позиций “организационного скептицизма”) его основные методологические установки и теоретические положения. С позиций социологии знания и науки М. выдвинул тезис о том, что любые общие теории являются лишь теоретико-методологическими ориентациями, т. е., по сути, философскими концепциями, не предназначенными для эмпирической работы. Попытки построения всеобъемлющей социологической теории не имеют под собой оснований. С другой стороны, остается необходимость теоретического ориентирования эмпирической практики. В этой связи М. предложил в 1948 программу создания теорий среднего уровня (ранга). Они, согласно М., позволяют в рамках структурно-функционального анализа ввести ограничения на организационные построения теории и концептуализировать исследовательскую практику. Отсюда стратегия упорядочения понятийного аппарата, который должен позволять отделять “существенные” социальные явления от “несущественных”. “Организационный скептицизм” позволил М. вскрыть и три неэксплицированных (а соответственно, достаточно не обоснованных) постулата структурного функционализма: 1) постулат интеграционного единства со-

циальных систем: все виды социальной деятельности и элементы культуры стандартизируются и являются функционально нагруженными внутри социального или культурного целого (функция при этом рассматривается как вклад элемента в тотальность системы); М. смещает акцент с тотальности на дифференцированность систем, на анализ многообразия типов, форм, сфер и уровней социальной интеграции, степень которой можно установить только эмпирически; 2) постулат функциональной универсальности социальных вопросов (все социальные и культурные элементы системы выполняют эксплицированные функции через целерациональные стратегии действий); М. поставил под сомнение как эксплицированность функций, так и тотальность целерациональных стратегий действия; 3) постулат неизбежности функциональной проблематики (в силу того, что все является частью чего-либо, что существуют незаменимые функции, требующие вполне конкретных форм, и т. д.); М. выдвинул тезис о том, что репертуар функций должен устанавливаться эмпирически в конкретных социокультурных контекстах (отсюда, в частности, анализ инверсий культурных образцов). На основании проделанного анализа им был сделан вывод (который иногда называется теоремой функционального анализа М.): точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, одна и та же функция может по-разному выполняться. Отсюда задачи уже “структурного функционализма” на выделение в тотальностях общества: 1) социальных форм (систем и их частей); 2) типов влияния форм на уровень непосредственной жизни; 3) процессов, вызывающих к жизни именно эти формы, а также методологическая установка на разделение причин и функций. Если классический “функциональный императивизм” (Парсонс) вычленяет особенности социальных феноменов (через их функции) в структурных контекстах, то подход М. “оборачивает” это отношение. Структура характеризуется через: а) организованность рядов социальных отношений; б) регулярность (периодичность) этих отношений; в) наличие в ней глубинного (неэксплицированного) уровня отношений; г) сдерживание (иницирование этих отношений системами норм и культурных образцов). Тогда статус и функция приписываются элементу через его локализацию в структуре как: 1) нормативность (ожидаемость поведения по предписанному образцу); 2) потенциальность (определенность возможных вариантов выбора стратегии поведения, наличных ресурсов, легитимных способов достижения целей); 3) идеальность (реквизит верований и идей). Кроме того, в традиции Сорокина, М. разводит культурную (нормы, ценности, институты, роли) и социальную

(ресурсы, возможности, социальные ценности, как-то: здоровье, власть, престиж, образование) структуры. Структура через механизмы согласования/рассогласования проблематизируется в своем качестве задавать интегративные состояния общества, и это качество переходит к переинтерпретированной в терминах культуры социальной организации. Последняя принимается как интегрированная совокупность социальных ролей (нормативных правил и ожиданий), подчиненная целям, которые могут и не осознаваться. Социальная организация максимизирует внутри себя рациональность формирования образцов действия и стремится к комплексному (тотальному) воздействию на личность. Такая постановка проблем структурно-функционального анализа потребовала введения в него новых (как минимум) четырех “тем”, которые стали после работ М. классическими для этой научной парадигмы. М. ввел представление о дисфункциях системы — негативных последствиях воздействия одной части системы на другую (дисфункция — показатель степени интегрированности той или иной системы). М. ввел понятие баланса функциональных и дисфункциональных следствий, которые вытекают из реализации того или иного образца, институционально закрепляемого в системе (в действительной норме функциональные следствия перевешивают дисфункциональные). М. ввел, для онтологизации своей “теоремы”, понятия “функциональные эквиваленты” и “функциональные альтернативы”, т. е. предложил исходить из варибельности организационного воплощения социальных структур, удовлетворяющих конкретной функции. М., наконец, ввел различие явных и скрытых (латентных) функций. Последние неинтенциональны и неосознаваемы, они проявляются через непрограммируемые и не контролируемые участниками следствия их рационализированных действий. В результате М. динамизировал структурно-функциональный анализ, рассматривал социальные изменения и их направленность как отдельную задачу социологического изучения. В итоге были созданы теория ролевого конфликта, развитая Козером, и мертоновская версия концепции социальной аномии Дюркгейма. Изменения социальной структуры — следствия адаптивных процессов воспроизводства системы на уровне повседневной жизни и трансформационных процессов общества, ведущих к установлению нового социального порядка. В результате социальных изменений в системе происходит накопление дисфункций (проблема допустимого порога, перехода нормативно допустимого в патологическое) и инноваций (проблема изменения мерности и эталонности, т. е. механизмов нормирования). Дисфункции, по М., вызываются: рассогласованностью

элемента, побочными следствиями и эффектами структурных действий, разладом в подсистеме. Отсюда возможности нарастания аномии в системе и роста девиантного поведения, когда культурные нормы — цели начинают расходиться с институциональной их поддержкой (санкционированием) системой. Отклонение, следовательно, — любое отступление от линии конформистского поведения. Развитие концепции М. явилось одним из важнейших содержательных этапов в эволюции структурно-функционального метода в социальной философии и социологии. (См. Структурно-функциональный анализ.)

В. Л. Абушенко

МЕТАЛОГИКА (греч. meta — после, за, позади; logos — мысль, речь, разум) — теоретическое направление в развитии логики, связанное с исследованием структуры, формальных средств, возможностей логических теорий, их отношений с описываемой их средствами реальностью. Разделами М. являются: 1) логический синтаксис; 2) логическая семантика; 3) логическая прагматика. Моррис впервые (1938) разделил семиотику (или семиозис) на три раздела: 1) синтаксис, в рамках которого исследуются только отношения между языковыми выражениями; 2) семантику, в которой исследуются отношения между выражениями и объектами, обозначаемыми данными выражениями; 3) прагматику, изучающую отношения между выражениями, объектами, к которым относятся данные выражения, и лицами, использующими эти выражения, или теми ситуациями, в которых они используются. Синтаксический аспект металогических исследований в качестве основной своей задачи предусматривает разработку принципов построения логических метаисчислений и общей теории доказательств, семантический аспект — разработку теории логического следования, прагматический аспект, наименее разработанный в М., — формализацию аспектов языка, связанных с отношениями между пользователем языка и смыслом языковых символов. К наиболее значимым металогическим результатам относятся теоремы Гёделя и Тарского.

С. В. Воробьева

МЕТАНАРРАЦИЯ — см. “ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ”

МЕТАПСИХОЛОГИЯ (греч. meta — после, за, через, над; психология — наука о психике) — 1) В буквальном и наименее распространенном значении — теория (или система), предметом исследования которой является теория психологии (и/или системы и понятия психологии). 2) Введенное Фрейдом понятие, которым он на протяжении ряда лет именовал

свою психоаналитическую теорию. 3) В наиболее распространенном смысле — термин Фрейда для обозначения психоаналитической психологии, описывающей психические процессы в динамическом, топическом (топографическом) и экономическом (энергетическом) отношениях. 4) В психоаналитической традиции понятие М. зачастую используется как синоним понятий “общая теория”, “психоаналитическая теория”, “теория (учение) Фрейда” и др.; 5) В современном психоанализе М. понимается и трактуется преимущественно как минимальное количество допущений, на которых основывается система психоаналитической теории (Д. Рапапорт и др.) или как совокупность различных точек зрения и походов, комплексное и корректное использование которых позволяет понимать психические события и импульсы, инициировавшие их (Р. Гринсон и др.). Современная психоаналитическая М. включает в себя 6 планов анализа психических явлений: динамический, топический, экономический, генетический (ввели Г. Гартман, Е. Крис, Р. Левенштейн и др.), структурный (ввели Дж. Арлоу, С. Бренер, Д. Рапапорт и др.) и адаптивный (ввели Д. Рапапорт, Партманн и др.).

В. И. Овчаренко

МЕТАТЕОРИЯ — теория, анализирующая различные свойства, структуру и закономерности другой теории, называемой в таком контексте предметной. Применяется М. главным образом в исследовании логических теорий (металогика) и оснований математики (метаматематика). Понятие М. впервые ввел Д. Гильберт в связи с программой обоснования математики. Метаматематика была им представлена как теория, которая содержит все утверждения о том, что то или иное математическое выражение доказуемо. С именем Геделя связывается новая программа обоснования математического знания — метод так называемой арифметизации метаматематики. В узком смысле М. — это теория, изучающая синтаксические, семантические и логические (специальные правила вывода) свойства систем с формализованным языком методами аксиоматизации, алгоритмизации, конструктивизации и т. д. Например, в аспекте аксиоматического метода проблемами М. выступают проблемы непротиворечивости, независимости и полноты системы логических и нелогических аксиом предметной теории, а также проблема определения того, является ли список аксиом конечным или бесконечным. В аспекте алгоритмизации решается, в частности, проблема разрешимости объектной теории. Положительное решение этой проблемы для А означает, что можно или найти разрешающий метод для

А в Е, или доказать, что такого метода не существует. Разрешающий же метод для А в Е — это метод, с помощью которого для каждого данного элемента а из Е можно рекурсивно установить, принадлежит или нет элемент а множеству А. Так, предметная теория считается разрешимой только в том случае, если множество номеров теорем этой теории является рекурсивным. Методы аксиоматизации и алгоритмизации предполагают друг друга. Например, доказано, что если теория Т — рекурсивно аксиоматизированная и обладает свойством полноты, то Т разрешима. В аспекте конструктивизации для предметной теории выстраивается модель. Метод конструктивизации, в свою очередь, также неотделим от методов аксиоматизации и алгоритмизации. Теорема полноты формализованной теории, к примеру, может иметь следующую формулировку: теория Т непротиворечива тогда и только тогда, когда она имеет модель. Противоречивое множество К вовсе не может иметь модели. Пусть Z, обозначающее “У и не-У”, — элемент К. Если К истинно в некоторой модели М, то Z в ней также истинно. Следовательно, У одновременно истинно и ложно в М, что по определению модели невозможно. Отсюда очевидно важное свойство моделей — принцип локализации, согласно которому множество высказываний К обладает моделью, если обладает моделью каждое его конечное подмножество. Синтаксис анализируемой теории описывается на так называемом синтаксическом языке, а семантика — на семантическом. Дедуктивные средства предметной теории формулируются в виде метааксиом и метатеорем, к которым следует относиться не только исходные и производные правила вывода, но также синтаксические и семантические теоремы. Синтаксический и семантический языки вместе с метааксиомами и метатеоремами составляют метаязык. В метаязыке формулируются специальные аксиомы и теоремы, касающиеся синтаксических, семантических и дедуктивных свойств формализма. Как правило, метаязык включает в себя определенный фрагмент естественного языка, например русского, если все пояснения, относящиеся к формальной теории, ведутся на этом языке. Собственной частью синтаксического языка могут быть названы, например, переменные по пропозициональным функциям. Собственной частью семантического языка являются переменные по выражениям различных синтаксических категорий. Зачастую семантический язык включает в себя язык синтаксический, как в семантике Карнапа, хотя они, по замечанию А. Черча, могут и совпадать. Введение производных логических констант посредством дефиниций осуществляется в семантическом языке. На метаязыке строится теория моделей того или иного логического исчисления. На этом

языке формулируются все теоремы о свойствах логических формализмов — теорема компактности, теорема Геделя о полноте и неполноте и т. д. Наиболее распространенной метаязыковой теорией является теория синтаксических категорий. Более специализированное рассмотрение М. имеет место в разделе математической логики — теории моделей. В этой теории прослеживается связь между дедуктивными и семантическими (алгебраическими) понятиями. Пример подобной связи — элементарная теорема, по которой каждое высказывание У, выводимое из множества высказываний К, истинных в модели М, само истинно в М. Допустим, что У выводимо из высказываний X_1, X_2, \dots, X_n , истинных в М, т. е. сложное высказывание “если X_1 и X_2 и ... X_n , то У” является теоремой. Отсюда У должно быть истинным в М, в противном случае данное сложное высказывание не будет теоремой (по смыслу импликации). Известно также, что если высказывание У определено и истинно в каждой структуре М, являющейся моделью множества высказываний К, то У выводимо из К. Наиболее важными теоремами теории моделей, эксплицирующими метатеоретические свойства логики первого порядка (непротиворечивых и полных логик), являются теоремы компактности и Левенгейма—Сколема. В соответствии с первой теоремой, если для каждого конечного подмножества T_0 произвольного множества аксиом логики первого порядка Т существует модель для всех аксиом из T_0 , то существует модель для всех аксиом из Т. Другими словами, формула У теории Т является истинной в Т тогда и только тогда, когда У является истинной в некоторой конечно аксиоматизируемой части теории Т. Вторая теорема выражает тот алгебраический факт, что если непротиворечивое множество К конечно, то оно обладает конечной или счетной моделью М. Если К бесконечно с кардинальным числом (мощностью) k , то оно обладает моделью, кардинальное число которой не превосходит k . По теореме Линдстрема, логика первого порядка является единственной логикой, замкнутой относительно конъюнкции, отрицания и квантора существования и удовлетворяющей теоремам компактности и Левенгейма—Сколема. В теории моделей формулируется также теорема Геделя—Россера о неполноте: если теория Т является рекурсивно аксиоматизированным расширением системы аксиом для натуральных чисел, то теория Т неполна.

А. Н. Шуман

МЕТАФИЗИКА (греч. *metá tá physiká* — после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве названия трактата Аристотеля о “первых родах сущего”) — понятие фи-

лософской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте вплоть до первой половины 18 в. (а именно: вплоть до экспликации содержания ряда понятий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. **Онтология**). Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком веере от Бога (см. **Бог**, **Теология**) до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. **Логос**, **Трансцендентное** и **Трансцендентальное**). Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундаментально презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как “естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого или Логоса”). Понимание М. как учения “о первоосновах” приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина “М.” в значении “общая теория”, “общее учение” (вплоть до “М. любви” у Шопенгауэра или “М. секса” у Дж. Ч. А. Эволы); 2) в неклассической философии М. — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме — см. **Диалектика**, **Марксизм**, **Неомарксизм**, неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному моделированию реальности (в феноменологии — см. **Феноменология**, **Гуссерль**) и т. д. Так, “позитивная философия” Контта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства “псевдопроблем” и бессодержательных суждений, не подлежащих верификации (см. **Верификация**); Ленин противопоставляет “метафизическому решению раз навсегда (“объяснили!”) вечный процесс познания глубже и глубже”; феноменология расценивает М. как “преднайденность мира”, основанную на “некритическом объективизме”, пресекающем возможность конструирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, “метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм”. Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина “М.” для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантовской

интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего рода кризисом статуса философии как “царицы наук” в системе культуры (см. **Методология**, **Философия**). Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям сциентизма “строгой науки” (Э. Гуссерль), “индуктивной науки” (Х. Дриш — см. **Витализм**), “точной науки” (Г. Шнейдер), “фундаментальной науки” (Й. Ремке) и т. п.; 3) в постнеклассической интерпретации М. — это классическая философия как таковая (прежде всего в идеалистической своей артикуляции), т. е. философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. **Логос**, **Логоцентризм**) и б) презумпция единства бытия и мышления (см. **Идеализм**). В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как “философия тождества”, в отличие от современной философии как “философии различия” (см. **Тождества философия**, **Различия философия**, **Идентичность**). Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: 1) радикальная критика сциентистски-техногенной цивилизации (см. **Философия техники**, **Франкфуртская школа**), фундаментальной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. **Бинаризм**), и 2) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве “ситуативного” (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как “последний метафизик”, и если в его учении “преодоление М.” конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т. С. Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть “метафизическую теорию субстанционального единства души” (см. **Аналитическая философия**, **Реализм**, **Хайдеггер**, **Гадамер**, **Витгенштейн**, **Куайн**, **Селларс** и др.) и в целом “остановиться у границы метафизики”. Современная философия если и использует концепт “М.”, то исключи-

тельно в нетрадиционных аспектах (например, М. как “глубинная грамматика” в аналитической философии, “метафизика без онтологии” у Коллингвуда или “сослагательная М.” у В. Е. Кемерова). Постмодернизм (см. **Постмодернизм**) продолжает начатую неклассической философией традицию “критики М.”, а именно “ницшеанскую критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т. е. критику самосознания, субъекта, самоотчужденности и самообладания; хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онтоэологии, определения бытия как наличия” (Деррида). Предметом постмодернистской критики становится, по выражению Делёза, “божественное бытие старой метафизики”. Согласно программной позиции постмодернизма, современный “теоретический дискурс” призван окончательно “заклеймить... метафизические модели” (Джеймисон). Философия постмодернизма конституирует предметность своей рефлексии как опыт не бытия, но становления (см. **Перспектива времени**). — По оценке Сартром Батая как одного из основоположников постмодернистского типа философствования (см. **Батай**), его “оригинальность... в том, что он... поставил не на метафизику, а на историю”. (Во многом аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: отказ от попыток объединения единичных фактов в единую метафизическую систему в теории катастроф Р. Тома, синергетическое видение мира как конституируемое, по оценке И. Пригожина и И. Стенгерс, “за пределами тавтологии” — см. **Неодетерминизм**, **Синергетика**, **Пригожин**.) Дистанцирование от самой презумпции возможности М. выступает в качестве практически универсальной позиции постмодернистских авторов: Кристева отмечает, что “любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго” (см. **Кристева**, **Означивание**, **Трансцендентальное означаемое**); Деррида конституирует совершающийся постмодернизмом “поворот против метафизической традиции концепта знака” (см. **Пустой знак**); Фуко строит модель познавательного процесса как “максимально удаленного от постулатов классической метафизики” с ее презумпциями имманентности смысла бытию и его умопостигаемости в усилении незаинтересованного (так называемого “чистого”) сознания и определяет современную когнитивную ориентацию как стремление “скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику” (см. **Фуко**, **Генеалогия**). В контексте постмодернистской философии языка в принципе невоз-

можно конституирование “метафизических концептов самих по себе”: согласно позиции Деррида, “никакой... концепт... не является метафизическим вне всей той текстуальной проработки, в которую он вписан”. В рефлексивной оценке Крестовой используемый постмодернистской философией понятийный инструментарий выступает как “система обозначений, стремящаяся избежать метафизики”. В контексте разрушения традиционного концептуально-ряда объект — феномен — ноумен посредством фигуры “онтологической видимости” постмодернистская философия осмысливает себя скорее как “патафизика (начиная от “патафизики” А. Жарри. — М. М.), ...как преодоление метафизики, которая определено основана на бытии феномена” (Делёз). В условиях аксиологической приоритетности в современной культуре презумпции идиографизма (см. **Идиографизм**) в философии постмодернизма понятие “М.” как фундаментальное идеями Единого, общности и универсализма, вытесняется понятием “микрофизики” как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности (см. “Постмодернистская чувствительность”): например, в посвященном исследованию творчества Фуко сборнике “Microfisica del potere: interventi politici” (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не “М. власти”, но ее “микрофизики” (ср. с “микрорепубликой” у Джеймсона и у Делёза — см. **Событийность**). В свете данных установок постмодернизм осмысливает свой стиль мышления как “постметафизический” (см. **Постметафизическое мышление**). Однако поскольку, по оценке постмодернизма, “история М.” в определенном смысле есть и “история Запада”, постольку — при программном радикализме постмодернистской антиметафизичности — “во всякой системе семиотического исследования... метафизические презумпции сожительствуют с критическими мотивами” (Деррида). (В качестве примера может служить использование концепта “Метафизическое желание” в философии Другого Левинаса — см. Другой, Левинас, “Воскрешение субъекта”; аналогична, по оценке Рорти, “безнадежная” попытка конституирования Хайдеггером “универсальной поэзии” как специфического варианта М.) В контексте западной культурной традиции даже “общепотребительный язык”, согласно оценке Деррида, “вещь не невинная и не нейтральная. Это язык западной метафизики, и он несет в себе не просто значительное число презумпций всякого рода”, но, что наиболее важно, “презумпций... завязанных в систему”, т. е. задающих жестко определенную парадигмальную матрицу видения мира. В связи с этим

свою задачу постмодернистская философия определяет как освобождение от этой жесткой однозначности (см. **Тождества философия, Различия философия**), ради которого “предстоит пройти через трудную деконструкцию всей истории метафизики, которая навязала и не перестает навязывать всей семиологической науке... фундаментальную апелляцию к “трансцендентальному означаемому” и к какому-то независимому от языка концепту; апелляция эта не навязана извне чем-то вроде “философии”, но внушена всем тем, что привязывает наш язык, нашу культуру. Нашу систему мысли к истории и системе метафизики” (Деррида). В этих условиях сама критика М. может оказаться процедурой, выполняемой сугубо метафизически, и единственным методом, позволяющим избежать этого, является, согласно позиции Деррида, метод “косвенных движений и действий, непременно из засады”, в силу чего постмодернизм последовательно подвергает деконструкции практически все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления (см. **Ацентризм, Бинаризм, Номадология, Плоскость, Поверхность**). (См. также **Метафизика отсутствия**.)

М. А. Можейко

МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ — понятие постмодернистской философии, конституирующееся в концептуальном пространстве постметафизического мышления (см. **Постметафизическое мышление**) и фиксирующее в своем содержании парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как не-финальной процессуальности. В постмодернистской ретроспективе классическая философия предстает как метафизика “наличия” или “присутствия” (см. **Метафизика**), в то время как неклассический тип философствования (начиная с критики “натуралистического объективизма” Гуссерлем и исключая интерпретацию Хайдеггером Бытия как чистого присутствия, подвергнутой Деррида критике в качестве метафизического “рецидива”) оценивается философией постмодернизма как инициировавший “критику... определения бытия как наличия” (Деррида). Уже пред-постмодернистские авторы демонстрируют смену аксиологических приоритетов: семантически нагруженным оказывается в их системе отсчета не данное (“присутствующее” или “наличное”), но, напротив, — отсутствующее. Так, у Ингардена в семантическом пространстве текста центральную смысловую (смыслообразующую) нагрузку несут так называемые “места неполной определенности”. Собственно, “полное, исчерпывающее определение предметов” в литературном или музыкальном произведении (см. **Конструкция**) оценивается им как “нечто, выходящее за пределы... эстетического”, — именно “множество воз-

можностей, обозначенных местами неполной определенности”, открывают горизонт “актуализации” тех версий смысла, которые не являются наличными, но “пробывают лишь в потенциальном состоянии” (Ингарден). В семантико-аксиологической системе постнеклассического (постмодернистского) типа философствования понятие “presens” подвергается деконструкции во всех возможных аспектах своего содержания: и как presens как “наличие” в смысле завершенной данности “наличного” бытия, и presens как “присутствие” в смысле бытия в present continuous. Постмодернизм отвергает возможность метафизического учения о “смысле бытия вообще со всеми подопределениями, которые зависят от этой общей формы и которые организуют в ней свою систему и свою историческую связь (наличие вещи взгляду на нее как eidos, наличие как субстанция/сущность/существование (ousia), временное наличие как точка (stigma) данного мгновения или момента (nun), наличие cogito самому себе, своему сознанию, своей субъективности, солицие другого и себя, интерсубъективность как интенциональный феномен эго)” (Деррида). Постмодернистская текстология фундирована презумпцией “пустого знака”, выражающей постмодернистский отказ от идеи референции как гаранта наличия смысла знаковых структур (см. **Пустой знак, Трансцендентальное означаемое**): смысл не эксплицитируется (что предполагало бы его исходное наличие), но конституируется в процессе означивания (см. **Означивание**) как надделения текста ситуативно актуальным значением, не претендующим на статус ни имманентного, ни предпочтительного (правильного, корректного и т. п.). Таким образом, отсутствие исходного значения делает текстовое пространство незначимым (в смысле наличия одного, “наличного”, смысла), но открытым для означивания, предполагающего версифицированную плюральность возможных семантик. Аналогична и постмодернистская концепция “нонсенса” как отсутствия смысла, являющегося условием возможности смыслогенеза (см. **Нонсенс**). Конституирование в философии постмодернизма М. О. в качестве одной из парадигмальных презумпций во многом конгруэнтно переориентации современного естествознания “от бытия к становлению”: так, возможные версии упорядочивания неравновесных сред трактуются синергетикой в качестве диссипативных, т. е., с одной стороны, оформляющихся за счет энергетических потерь системы (энергетического отсутствия), а с другой — принципиально неатрибутивных, имеющих лишь ситуативно актуальную значимость (см. **Синергетика, Пригожин**).

М. А. Можейко

МЕТАФОРА (греч. *metaphorá* — перенесение) — перенесение свойств одного предмета (явления или грани

бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. Первобытное мифологическое сознание синкретично, оно не разделяет познаваемый мир и человека, который его познает. Поэтому М. возникает в период разложения мифологического сознания: в процессе абстрагирования конкретных представлений развивается образное мышление. Средневековый монотеистический универсум насквозь метафоричен: для него весь мир полон тайного символического смысла. Народная культура, с ее календарем, предсказаниями, знаменами, приметами, создает свою версию метафорической символики. Рационалистическая философия Нового времени (Гоббс, Локк) отрицательно относится к М. Причина в том, что М. не может непосредственно выражать мысль и передавать знания, не может адекватно сообщать истину. Всевозможные варианты такой оценки М. в познании характерны для философских рефлексий субъективизма, интуитивизма, антропоцентризма. Противоположных взглядов придерживается романтическая философия, которая считает, что процесс познания метафоричен, а М. — единственный способ толкования мира и мышления о мире. В 20 в. М. используется в рамках художественного, повседневного, научного дискурса, что связано с расширением трактовки этого понятия — как любого способа выражения смысла текста. Так, Кассирер полагал, что в человеческом сознании существуют основополагающие М., которые предопределяют видение мира и стиль мышления. Способность человека видеть и фиксировать сходство различных предметов, его способность к метафоризации мира — начальная точка мыслительного процесса. М. не ограничена семантически, в предложении она выполняет характеризующую функцию. При изучении языка науки процедура вербализации нового допускает разработку новых языковых средств для адекватной интерпретации полученной информации и введения ее в общую систему знания. Первоначальный период вербализации совершается, по сути, в метафорической форме, почему поиск плодотворных, эвристических М. всегда актуален. Последние десятилетия изучением М. занимается философия, логика, семиотика, психология, психоанализ, филология, литературоведение, герменевтика, риторика и т. д.

И. К. Игнатьева

МЕТАЯЗЫК — некоторое множество символов вместе с правилами их построения и использования, посредством которого выражаются свойства формальной теории. О необходимости введения особого М. при создании логических формализмов впервые заявил Тарский. Только таким образом оказалось возможным устранить целый ряд семантических

антиномий, возникающих в результате смещения свойств различных логических уровней. Примером одной из семантических антиномий может служить “антиномия лжеца” в формулировке, близкой Лукасевичу. “Это подчеркнутое предложение, написанное на этой странице, не является истинным.” Обозначим данное предложение через S. Тогда можно утверждать, что S является истинным только в том случае, если это предложение, написанное на этой странице и подчеркнутое, не является истинным. Отсюда S является истинным тогда и только тогда, когда S не является истинным, — явное противоречие. Для того чтобы избежать подобных противоречий в формальных теориях, прибегают к различным принципам иерархии синтаксических и семантических понятий — это может быть и теория типов Рассела, и теория синтаксических категорий, и др. Более общим принципом, который позволяет уйти от антиномий, является требование различения самих выражений языка и их семантических оценок. Первые должны содержаться в объектном языке, вторые — в М. Вместе с тем между несемантической частью М. и языком-объектом должен существовать изоморфизм — отношение, благодаря которому на М. можно перевести все выражения объектного языка. Поэтому М. всегда должен быть богаче языка-объекта. Интересно, что Д. Гильберт теоремы Геделя о неполноте формализованного исчисления с богатями выразительными возможностями интерпретирует как “модификацию антиномии лжеца”. И неудивительно, ведь в этих теоремах формулируются высказывания, выражающие свою собственную недоказуемость. Можно просто сказать: “Предложение, которое я записал на этой странице, не может быть получено в результате какого-либо доказательства”. Но если построить предложение о том, что вышеприведенное предложение может быть получено в результате некоторого доказательства, то мы неминуемо придем к противоречию. Если же мы отвергнем последнее предложение, то обнаружим, что имеет место именно то, о чем говорится в первом предложении; следовательно, оно все-таки получается в результате определенного доказательства. Отсюда теоремы о неполноте доказывают главным образом отсутствие изоморфизма между семантической частью М. и языком-объектом богатых теорий, т. е. свидетельствуют о необходимости различия для них используемого языка и языка, на котором описываются свойства последнего. Свойства языка объектной теории изучаются в логической семантике, которая представляет собой, таким образом, метатеорию формальных исчислений и строится на определенном М. В семантике изучаются свойства выражений языка-объекта, не выражимые в нем:

значение, смысл, истинность, ложность и т. д. В традиционной логике функции логической семантики выполняла метафизическая логика. В современной философии для исчисления имен различного типа, к которым следует относить и системы традиционной логики, разработана теория синтаксических категорий. Затем она была экстраполирована и на исчисление других видов. В этой теории можно проверять выражения на их осмысленность, безотносительно того, являются ли они выражениями естественного или формализованного языка. Теория синтаксических категорий считается наиболее распространенной метаязыковой теорией. В математической логике формальная экспликация большинства семантических свойств проводится в теории моделей, в которой эти свойства изучаются независимо от сложности языка логической системы. (См. также Синтаксических категорий теория, Семантических категорий теория, Метатеория.)

А. Н. Шуман

МЕТЕМПСИХОЗА (греч. *metempsychōsis* — переселение душ) — понятие позднегреческой традиции для обозначения реинкарнации (Диодор Сицилийский, 1 век до н. э.; неоплатоники и др.). Классическая традиция античной философии использовала термин “одевания”, “облачения” души в тело (Аристотель). Первые спорадические описания ображаемого процесса М. можно обнаружить у представителей орфизма и пифагореизма, в учении Гераклита о роковом нисхождении и восхождении душ как незооморфных элементов — участников круговорота космоса. В облике философско-мифологического допущения, сопряженного с постулатами о нравственном воздаянии и пренатальном знании идей (“анамнесис”), учение о М. присутствовало в творчестве Платона.

А. А. Грицанов

МЕТОД (греч. *méthodos* — путь к чему-либо, проследивание, исследование) — способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной определенным образом. М. в науке — это также и заданный сопряженной гипотезой путь ученого к постижению предмета изучения. В границах античной философии было впервые обращено внимание на взаимосвязь результата и М. познания. Систематическое исследование М. связано с генезисом экспериментальной науки. Поиски универсального М., приложимого к любым ипостасям действительности (идеал “методологического монизма”), не увенчались успехом. М. общенаучного характера принято считать ин-

дукцию и дедукцию, анализ и синтез, аналогию, обобщение, идеализацию, типологизацию, сравнение и др. Философские М. в науке, как правило, опосредуются другими, более приватными, тем не менее именно они (не всегда явно осознаваемые учеными) задают общую направленность исследования, принципы подхода к изучаемому объекту, характер интерпретации полученных результатов. М. складываются в ходе рефлексии над объектной (предметной) теорией в некоторой метатеоретической области внутри определенных парадигматических ориентаций и закрепляются в принципах, нормах и методиках исследования, реализуются через навыки, умения и т. д. конкретных исследователей и обеспечиваются соответствующими инструментальными средствами. Предметное разрывание М. осуществляется в процедуре, доводящей действие факторов, синтезированных в М., до отдельных операций. Следование М. обеспечивает регуляцию и контроль в исследовательской (как и любой иной) деятельности, задает ее логику.

А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

МЕТОД СВОБОДНЫХ АССОЦИАЦИЙ (лат. *associatio* — соединение, присоединение) — исследовательский, диагностический и терапевтический прием психоанализа. Основан на использовании феномена ассоциативности мышления для познания глубинных (преимущественно бессознательных) психических процессов и явлений и применения полученной информации для коррекции и лечения функциональных расстройств психики, посредством осознания пациентами причин, источников и характера их проблем. Особенностью М. С. А. является совместная, осознанная и целенаправленная борьба психоаналитика (врача, психотерапевта) и пациента против состояния психического дискомфорта или (и) заболевания. Применение М. С. А. осуществляется в ходе сеанса психоаналитической терапии, во время которого между пациентом (лежащим на кушетке) и психоаналитиком (сидящим у его изголовья таким образом, чтобы пациент не видел выражения его лица) происходит доверительная беседа о жизни и самочувствии пациента в различных ситуациях бодрствования и сна. Непременным условием этой беседы является открытость пациента, который должен свободно, не считаясь ни с какими ограничениями, высказывать все то, что ему приходит в голову. (При этом психоаналитик предпринимает целенаправленные усилия для преодоления бессознательного и сознательного сопротивления пациента.) В процессе беседы такого рода пациент, в силу ассоциативности мышления, сам того не осознавая, “проговаривается”, т. е. спонтанно произносит фразы

и слова, прямо или косвенно указывающие на невольно возникающие (и часто доминирующие) мысли. Осуществляемый по определенной методике анализ этих мыслей и ассоциаций указывает на причину, источник и характер заблуждения или тревоги. При этом в качестве дополнительных маркеров для психоаналитика выступают темы разговора, темп речи, лексика, ослышки, оговорки, заминки и т. д. После анализа свободных ассоциаций и выявления сути расстройств или заблуждения психоаналитик объясняет пациенту сущность его проблем и помогает ему осознать бессознательные причины его страданий, их реальное содержание и подлинную ценность. Осознание этих моментов влечет за собой соответствующий терапевтический эффект. Использование М. С. А., независимо от профессиональной квалификации психоаналитика, само по себе обладает определенной психотерапевтической ценностью, поскольку позволяет пациенту рассказать о своих страданиях, поделиться ими и тем самым облегчить их. С момента разработки М. С. А. он является основным методом психоаналитической терапии. Первое применение М. С. А. было осуществлено его творцом, Фрейдом, в 1896, который именно поэтому считается годом создания психоанализа.

В. И. Овчаренко

МЕТОДОЛОГИЯ — учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека. Философия выявляет общественно-историческую зависимость репертуаров и средств деятельности людей от уровня их развития и от характера разрешаемых ими проблем. В границах обслуживания типовых программ деятельности смысл М. сводим к обеспечению их нормативно-рационального построения. Общественно-историческая и культурная обусловленность М. выявляется в ходе изменения ее оснований, а также в процессах выработки новых методологических средств. Значимую роль в разработке философских проблем М. сыграли Сократ, Платон, Аристотель, Ф. Бэкон, Декарт, Кант, Шеллинг, Гегель и др. Специфический подход к проблеме предлагает системоследовательная М. Сложность отношений М. и философии, как известно, определялась тем, что и М. может трактоваться с позиции философии, и философия может характеризоваться в рамках некоей обобщенной М. Пока в науке доминировала вера в незыблемые познавательные стандарты, философия реконструировалась в категориально-понятийных комплексах общей М. познания. Но поскольку в 20 в. познавательные стандарты обнаружили собственную зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объ-

ектов, постольку в основаниях М. выявились социально-исторические, человеческие, личностные, культурные измерения, потребовалось их принципиально иное философское осмысление. В этом плане М. обнаружила свою условность в контексте постоянно воспроизводимых репертуаров и процедур деятельности людей. В развитии современной М. все большее место занимают вопросы, связанные с динамикой познавательных проблем, культурно-исторической природой познавательных средств, изменчивостью категорий и понятий, формированием новых познавательных установок и т. д. Эти вопросы так или иначе сопряжены с включением в структуру М. философских представлений. Методологическая работа философии не ограничивается анализом познания, она рассматривает схемы деятельности, создаваемые людьми для обновления и воспроизводства социального бытия. Задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, интегрированных в повседневный опыт человеческих индивидов. М. становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обыденного поведения и мышлению людей объясняется тем, что в их повседневном опыте традиции и стандарты деятельности перестают играть прежнюю роль. Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты естественности стереотипных актов. Автоматизмы человеческого бытия уступают определяющую роль всевозрастающей совокупности оригинальных ориентиров, вырабатываемых людьми в процессах проблематизации, программирования, проектирования и решения конкретных жизненных задач. Осуществление новых нетрадиционных схем деятельности становится делом все большего числа людей. Эффективность этой работы — вопрос существования и обновления современной культуры. Последняя живет и трансформируется в значительной мере благодаря тому, что, осмысливая собственную методологичность, культивирует общественно-гуманитарные измерения М. (См. также СМД-методология.)

А. А. Грицанов

МЕХАНИЦИЗМ — способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей. В истории философии и науки М. проявлялся в нескольких формах. Одна из них связана с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными могли выступать утверждения о том, что изучаемые, познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении. Зарождение этой

формы М. можно обнаружить уже в античной философии (Демокрит, элеаты). В философии Нового времени развитие и обоснование этой формы М. оказываются связанными с расчленением знаний о субстанции (материи) и движении в различных областях науки, допущением существования особых видов “невесомой” материи (теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов) и особых природных сил соединения их с изучаемыми изменениями тел (“плавательная сила”, “магнитная сила” и т. д.). Эта форма М. в науке и философии была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения, суть его различных видов (закон сохранения и превращения энергии). Другая историческая форма М. связана с употреблением понятия движения в одном узком смысле — как пространственного перемещения тел (механическое движение). Даже тогда, когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Толанд, Гольбах, Дидро), то, строго говоря, в виду имелось движение как перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие вообще. Третья историческая форма М., которая существует и в настоящее время, связана с крайностями применения метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда игнорируется многоуровневость внутренние противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения. Для М. в целом как мировоззренческой установки характерно сведение сложного к простому, целого к сумме частей, отрицание качественно своеобразных законов у объектов с различным типом системной организации.

Е. В. Петушкова

МЕЧНИКОВ Лев Ильич (1838—1888) — русский мыслитель, географ, социолог, общественный деятель. Учился медицине, образование не закончил из-за участия в студенческом движении. С 1858 за границей. Участвует в итальянском освободительном движении, сближается с Бакуниным, редакцией “Колокола”. С 1876 — в Швейцарии, где сосредоточивается на научной работе, ближайший сотрудник Э. Реклю, с 1883 занимает кафедру сравнительной географии и статистики в Невшательской академии. Опубликовал ряд статей по социологии в ключе позитивизма. Основная работа М. — “Цивилизация и великие исторические реки” (опубликована посмертно на французском языке в 1889). Для превращения социологии в точную науку необходимо, считает М., установление специфических законов общества и достоверного критерия

его прогресса. Закономерная эволюция общества и есть социальный прогресс. В центре концепции М. два явления — кооперация и солидарность, в трактовке которых он был близок к взглядам Кропоткина и Михайловского. Кооперация, по М., есть самая общая форма социальной жизни, способ ее организации. Принципом же социальной динамики и критерием прогресса является нарастание общечеловеческой солидарности. Социология есть наука, которая изучает все явления солидарности. Во многом в духе натурализма М. выделяет исторические этапы развития солидарности от подневольных до свободных и добровольных союзов людей, считая неизбежным переход от деспотизма и принуждения к свободе и равноправии. В трактовке высшей формы солидарности М. использовал элементы анархической концепции общества. Стремясь выявить естественные факторы социальной эволюции, М., опираясь на большой эмпирический материал, нашел их в параметрах географической среды. Не принимая географической фаталистки Бюкля и Монтегкье, М. стремился раскрыть взаимодействие природы и общества в трудовой деятельности, ввел понятие культурной географической среды. Ведущим и синтезирующим географическим фактором развития цивилизации М. считает гидросферу, начиная с рек. В соответствии с этим выделяются три этапа истории: речной, средиземноморский, океанический; им соответствуют периоды развития солидарности. Океанический этап совпадает со становлением свободной солидарности космополитического порядка. Концепция М. содержит элементы натурализма, одномерности, она весьма противоречива. Тем не менее она сыграла свою роль в становлении системного подхода к анализу общества в его взаимодействии с природными факторами.

Г. Я. Миненков

МИД (Mead) Джордж Герберт (1863—1931) — американский психолог, социолог и философ. При жизни печатался мало. Основные его работы собраны в книгах: “Разум, Я и Общество” (1934) и “Философия действия” (1938). М. испытал сильное воздействие идей прагматизма, самоопределял свою концепцию как “социальный бихевиоризм”, однако фактически (если смотреть во временной ретроспективе) заложил теоретические и методологические основания теории символического интеракционизма (термин введен его учеником Блумером в 1937). Специфика восприятия реальности действующим субъектом (физическим субъектом, “живой формулой”, социальным “Я”) задается его непосредственным актом. Однако содержание объектов через акт предзадается всем прошлым опытом индивида. Следовательно, между субъектом и объектом складываются каждый раз

особые отношения, так как объекты могут быть связаны с разным опытом субъектов. По сути, они связаны с различными индивидуальными “перспективами”, определяемыми спецификой отношений индивида со средой (следовательно, “перспективы” имеют под собой объективные основания). Реальность складывается в конечном счете из многообразия возможных “перспектив” и систем социальных взаимодействий. Участие индивида одновременно во многих “перспективах” и задает социальность (т. е. последняя возникает в интерсубъективном пространстве взаимодействий). В этом отношении любая воспринимаемая реальность будет социальной, но всегда социален и субъект, конституируемый своим участием в различных “перспективах” и взаимодействиях (понимаемых как межиндивидуальные). Действия конкретного человека могут быть восприняты другими людьми, лишь будучи соотнесены со значениями, общими для взаимодействующих индивидов. Значения выражают редуцированные схемы прошлых взаимодействий, а их тождественность в опытах различных людей предполагает возможность “принятия роли другого”. Сложное взаимодействие строится принципиально по этой же схеме, только в нем обобщается мнение группы относительно общего для индивидов, в нее входящих, объекта взаимодействия. Таким образом, в нем принимается не просто “роль другого”, а “роль обобщенного другого”. Усложнение взаимодействий, в которые включается индивид, предполагает и наращивание им способности к рефлексивному отношению. Происхождение “Я”, таким образом, социально. Человек способен превращать себя в объект для самого же себя. “Завершенное” “Я” отражает структуру собственных взаимодействий, т. е. социальность, но и выступает источником новаций в ней. В структуре социального “Я” М. различает две подсистемы. Подсистему “I” — автономный источник спонтанного поведения, определяющую специфику реакций индивида на стимулы. Она постоянно продуцирует отклонения в структуре взаимодействий, не давая последнему “окостенеть” в жестких схемах. Подсистему “me” — интернализированную структуру групповой деятельности. “I” ответственна за индивида как субъекта, “me” — как объекта. Любое взаимодействие предполагает владение языком (как символической системой), позволяющим через символы увидеть себя в мире и создавать новые символы. Способность владения символическими системами закладывается в социализации. Это необходимое условие возникновения сознания и становления индивидуальности. Общность значений для взаимодействующих индивидов

задается языком, позволяющим извлекать смыслы через осознание мира и самосознание (в котором человек, будучи субъектом, способен становиться и объектом для самого себя). Взаимодействие “Я” как объекта и “Я” как субъекта опосредуется образом “обобщенных других” (вплоть до представлений об обществе в целом). Граница между “Я”-объектом и образом “обобщенных других” прозрачна и во многом относительна. “Я”-объект формируется как результат совместных действий и именно в таком качестве отделяется в рефлексии от “Я”-субъекта. Тем самым образ “обобщенного другого” как посредник во многом предопределяет целостность складывающихся субъект-объектных отношений и на уровне индивида, и на межличностном уровне в реальных “символических интеракциях” — взаимодействиях. Способность дистанцировать себя от роли и роли между собой (ход, развитый учеником М. — Гофманом) задает в ходе общения “игру в роли” как механизм поддержания социального порядка. При естественной установке задание социальных дистанций в мире невозможно. Влияние идей М. надолго пережило их автора и вышло далеко за пределы психологии и социологии. (См. также **Символический интеракционизм.**)

В. Л. Абушенко

МИД (Mead) Маргарет (1901—1978) — американский антрополог, профессор Нью-Йоркского, Йельского, Колумбийского университетов, ученица Боаса и Бенедикта. Дочь Мида. Работала в отделе этнологии Американского музея естественной истории. В течение 40 лет изучала примитивные народы бассейна Тихого океана. Основные работы: “Взросление на Самоа” (1927), “Как растут на Новой Гвинее” (1930), “Пол и темперамент в трех примитивных обществах” (1935), “Мужчина и женщина: изучение полов в изменяющемся мире” (1949), “Преемственность в эволюции культуры” (1964), “Культура и преемственность. Изучение конфликта, поколений” (1970) и др. Главная тема творчества М. — “Культура и Личность” — охватывает несколько направлений исследований: культурообусловленные методы воспитания, их влияние на развитие индивидуальности у детей; социальные источники конфликтов между поколениями (сравнение подросткового периода в архаических обществах и в странах Запада); предписываемые культурой способы мужского и женского поведения, зависимость сексуального поведения, соотношения материнских и отцовских ролей от принципов культуры; этнокультурные особенности психических процессов, закономерности формирования и проявления национального характера.

М. разграничивала понятия социализации и инкультурации, где первое обозначает социальное научение вообще, а второе — “реальный процесс научения, как он происходит в специфической культуре”. М. выделяет три типа культур: 1) постфигуративные; 2) кофигуративные; 3) префигуративные. Для первого типа характерно: неосознанность и медлительность изменений; чувство неизменной преемственности, обусловленное непосредственным контактом, по крайней мере, трех поколений. Прототипом постфигуративной культуры может быть изолированная примитивная культура, в которой мифологическое и близкое прошлое сливаются, а неизменность поддерживается вытеснением всего, что нарушает непрерывность и тождество. Условия, ведущие к изменениям в культурах постфигуративного типа, существуют в скрытом виде. Кофигуративной является культура, в которой моделью поведения для людей, принадлежащих данному обществу, становится поведение их современников. Кофигурация начинается там, где наступает кризис постфигуративной системы (например, в результате уничтожения старшего поколения, развития техники, переселения, завоевания, смены вероисповедания, революции и т. д.). Стиль кофигурации, пределы ее проявления в поведении могут определять и старшие поколения. Постфигуративные элементы, придающие обществу устойчивость, присутствуют и в этом типе культуры в виде не критически воспринятых убеждений и ценностей и автоматически усвоенных поведенческих реакций. Постфигуративные культуры, согласно М., могут восстанавливаться с помощью господствующей религии, национального государства или в форме культуры отдельных социальных групп. Утверждению кофигурации в качестве доминирующей формы передачи культуры способствуют, по мнению М., средства массовой информации. Обострение различий опыта поколений создает новую культурную форму — префигурацию, где старшие поколения учатся у младших. М. различала культуры, в которых дети обучаются в основном практически (на собственном опыте), но под руководством старших (learning cultures) и культуры, где существуют специализированные институты обучения детей (teaching cultures). Теоретические и культурологические исследования М. кумулируются в утопический проект создания всемирной “культуры участия”, в которой приобретение человечеством семиотического и языкового единства будет возможно в результате технологической модернизации “третьего мира” и “революции метафор” в развитых странах, в ходе которой произойдет переориентация западной культуры с демонического понятия “ад” на живой образ “рая”. Идеи М. продолжают оказывать влияние на этногра-

фические (этнологические) и культурологические исследования, а также на социологическую школу символического интеракционизма.

Н. Ю. Шило

МИКРОПСИХОАНАЛИЗ (греч. micros — малый и психоанализ) — направление современного психоанализа, являющее собой неоднородную совокупность модифицированных идей Фрейда, некоторых фрагментов молекулярной биологии, атомной физики, астрономии и метода, методики и специфической техники психотерапии, ориентированных на постижение основ и эволюции психоматериальных явлений и активное использование различных (преимущественно малых) биографических материалов пациентов в процессе врачевания. Как направление М. сформировался в середине 1950-х в результате деятельности итальянского психоаналитика Фанти и его последователей. В концептуальном плане М. придает особое значение интерпретации человека (его тела, духа и деятельности) как попытки, состоящей из постоянных и разнообразных попыток, в силу чего сама попытка осуществления чего-либо принимается в качестве универсальной, нейтральной психодинамической единицы и микродетали жизни. При этом попытки интерпретируются как произвольные и случайные психоматериальные актуализации “инстинкта попытки”, придающего человеку его сущность и обладающего соответствующей “идеической” энергетикой. Гибкое структурное образование нейтральных попыток, независимое от зависящего от них человека, содержит в себе различные бессознательные представления, оказывающие значительное влияние на душевную жизнь и поведение человека. Считается, что в качестве универсальной опоры попыток выступает психобиологическая пустота, являющаяся источником жизни, основой человека и причиной бессознательного страха. В энергетическом контексте большое значение придается установлению связи между инстинктом попытки и нейтральным динамизмом пустоты, обладающей определенным энергетическим потенциалом. Одним из существенных элементов М. считается “микropsихоаналитический триптих”, согласно которому три принципиально важных компонента индивида наследуются и в этом смысле не являются его собственностью. К ним относят: 1) клетки и кровь, 2) инстинкт попытки и его энергетический потенциал, 3) сновидения, представляющие собой продолжение одного и того же сновидения, через которое проявляется психическая пустота. М. ориентирован на выявление, фиксирование и анализ попыток, в силу чего бессознательное не является конечной целью исследования и зачастую изучается как попытка или совокупность попыток. В М. осуществлено увеличение продолжительности и час-

тоты терапевтических сеансов: продолжительность одного сеанса около 3 часов, при частоте сеансов не реже 5 раз в неделю. Общая продолжительность лечения — несколько месяцев. Микропсихоаналитические сеансы состоят из практики свободных ассоциаций, анализа материала его жизненного и текущего опыта (т. е. событий, случившихся после последнего сеанса М.), исследования широкого диапазона личных документов пациента (родословного дерева, автобиографии, переписки, различных аудиовизуальных материалов, планов квартиры и т. д.), исследования звукозаписи сеансов данного пациента (сделанной без его ведома), разнообразных контактов микропсихоаналитика и анализируемого вне сеансов, частичного или полного анализа родственников, друзей и сослуживцев анализируемого. В 1973 была организована действующая поныне Международная ассоциация М. (почетный председатель Фанги).

В. И. Овчаренко

МИЛЛЕНАРИЗМ — см. ХИЛИАЗМ

МИЛЛС (Mills) Чарлз Райт (1916—1962) — американский социолог и публицист. Один из идеологов движения “новых левых”. В 1939 закончил Техасский университет по специальности философия и социология. Работал в университете штата Висконсин под руководством Г. Беккера, где защитил докторскую диссертацию по социологии прагматизма. Первые работы посвящены социологическим концепциям знания, нововведений и мотивов, изучению логики и языков культуры. С 1945 — в Колумбийском университете, где занимал эмпирическими исследованиями, в частности, мелкого бизнеса и городской жизни. В 1954 предпринял попытку связать макро- и микроскопические методы социологического исследования, что положило начало третьему периоду его творчества. Занял социальную-критическую позицию, выступив одним из основных критиков эмпирической социологии в американской традиции. В его концепции прослеживается влияние идей Веблена и М. Вебера. М. — виднейший представитель неомарксизма на американской почве, создатель “новой социологии” (как разновидности “радикальной социологии”). Сам свою позицию квалифицировал как среднюю между марксизмом и либерализмом. Основные работы: “Малый бизнес и гражданское благосостояние” (1946), “Беловоротничковый: американский средний класс” (1951), “Характер и социальная структура” (1953), “Властвующая элита” (русс. изд. — 1959), “Причины третьей мировой войны” (1958), “Социологическое воображение” (1959), “Марксисты” (1962), “Социология и прагматизм” (1964), “Власть, политика и народ” (1967) и др. Два лейтмотива творчества М. — тема властвующей элиты и роли интеллектуалов в обществе

и тема культуры и социальной структуры. С позиций социальной критики оценивал состояние современного ему американского общества как кризисное, утратившее импульсы к своему развитию. Сложившуюся социальную структуру квалифицировал как разрушающую основополагающие человеческие ценности (свободу, творчество, способность к воображению и т. д.). Двигаясь в традиции, заложенной Р. Михельсом (1876—1936), Г. Моской (1858—1941) и В. Парето (1848—1923), развил идею элитистской структуры общества. М. критикует взгляды, связывающие господство элит с их морально-психологическими особенностями, видя его причину в занимаемых элитами позициях в основных социальных институтах общества и образуемой этими институтами социальной структуре. Основной тип отношений между людьми — отношения господства и подчинения, конкретизирующиеся в наборах социальных ролей, закрепляемых в институциональных порядках, комбинация которых определяет лицо социальной структуры. М. различает и исследует пять основных институциональных порядков современного общества, имеющих тенденцию к интегрированию в единое целое, — политический (власть), экономический (труд, техника, хозяйство, отчасти распределение благ), военный, семейный и религиозный. М. считал, что в современную эпоху есть больше оснований говорить о “политическом” или “военном” детерминизме общественной жизни, чем об детерминизме “экономическом”, а также о господстве промышленной, политической и военно-бюрократической элит, нежели о господстве какого-либо класса. Классовая структура общества сохраняется, но формируется “новый средний класс” (“белые воротнички”), в силу уровня получаемых доходов и “вписанности” в институциональные порядки, не обладает импульсами к социальным изменениям. В результате господство элит достаточно иерархически “простроено”, монополено и идеологически привлекательно и обосновано (принцип борьбы за статус и признание в социальной структуре классового индустриального общества). В связи с этим М. резко критикует сторонников плюралистических концепций власти (Рисмен и др.). Единственной группой, способной противостоять этим тенденциям и возродить “великую американскую общественность” времен Т. Джефферсона, М. признает интеллектуалов (прежде всего социогуманитарную интеллигенцию) в силу их особого места в культуре общества. Культура рассматривается им как “тотальность”, равнозначная социальной структуре. Культура — это интеллектуальные и моральные области человеческого бытия, способы мышления и чувствования, воображения и восприятия. Культура суть общий знаменатель

духовных способов освоения человеком окружающего мира. В связи с этим М. вводит понятие “нациогосударства” как институционального “культурного” носителя социальной структуры. В культуре, вслед за Ч. Сноу, М. выделяет две области: связанную с естественно-научным знанием (“фальшивую”, “претенциозную”, “двусмысленную”) и связанную с социогуманитарным знанием. Последнюю, в условиях отсутствия социальной науки, представляет литература, которой никогда не хватало “интеллектуальной ясности”. В современном обществе ее место должна занять прежде всего социология (“новая социология”, порождающая “социологическое воображение”). М. всегда отстаивал тезис о влиянии идей, взглядов и мнений на ход исторического развития. Здесь же он усиливает требование их критической обоснованности, что позволило бы задать новый знаменатель человеческому существованию (через набор понятий и категорий способов мышления и восприятия, которыми должен руководствоваться современный человек). С точки зрения культуры важно правильно определить эпоху. М. считает, что на смену Античности, Ориентализму (неправильно определенному как “Темные века”) и Новому времени приходит четвертая эпоха. Она характеризуется тем, что обнаруживает историческую ограниченность всех понятий и предельностей европейской культуры, их нарастающую дезорганизацию, их неоперационализируемость (т. е. неприменимость к современным реалиям). Это эпоха краха идей Просвещения (идей достижения прогресса посредством разума, идей демократии и науки как механизмов достижения благоденствия, идей либерализма и социализма и т. д.). В современных структурах идеи разума и свободы стали как минимум спорными, а идеи классового сознания (Маркс) и психоаналитической терапии (Фрейд) как средство “прояснения” разума вообще утратили под собой какую-либо реальную почву. Увеличение рационализации жизни не ведет к росту свободы человека. Технологическое изобилие плохо отражает критерии культурного и человеческого прогресса. Возможны рациональность без разума и разум, не обладающий высокими качественными параметрами, т. е. отчужденный разум (как отсутствие свободы разума в человеческом бытии). Отсюда центральный вопрос современной эпохи — вопрос человеческой индивидуальности. Задача философии и науки — определение природы человека и предела его возможностей. Необходим анализ факторов, порождающих и противостоящих возможному наступлению эпохи “жизнерадостного робота”. Порождающий источник в конечном ито-

ге — властвующие элиты, “замыкающие на себя” и изживающие принципы свободного критического мышления. Противостоит этим тенденциям неотчуждаемое человека, его постоянный интеллектуальный вызов бытию, независимость и критичность его мышления. В разной мере эти проблемы исследовали, согласно М., Маркс, Фрейд, Дж. Г. Мид, Хорни и др. Однако уровень задачи требует порождения “третьей” культуры, “новой социологии” (“социологического воображения”), противостоящей как ограниченности “высокой теории” (Парсонс), так и “абстрактно-эмпиризма” (П. Лазарфельд).

В. Л. Абушенко

МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (1806—1873) — основатель английского позитивизма, экономист, этик, логик, теоретик либерализма. Член палаты общин английского парламента (1865—1868). М. внес значительный вклад в становление социологии и разработку эмпирических методов социальных исследований. Обращения М. к проблемам социологии было вызвано неудовлетворенностью утилитаристской моделью анализа поведения человека и концепцией “экономического человека”, слишком упрощающих реальность и не учитывающих влияния многообразия факторов социальной и культурной среды. М. много сделал для пропаганды в Англии идей Конта. Однако между их социологическими взглядами существуют принципиальные различия: Конт — социологический реалист, М. — последовательный номиналист. В связи с этим М. полагал, что универсальный характер имеют только законы индивидуальной психологии. Потребность же в социологии вытекает из факта невозможности наблюдения человека вне социальных связей. Однако законы социологии обладают потенциалом объяснения (необходимо лишь предостерегаться от необоснованных экстраполяций абстрактных представлений). Психологический редукционизм привел М. к выводам о том, “что все общественные явления суть порождения человеческой природы”. Разногласия между М. и Контом были первой в истории социологии версий спора между психологизмом и социологизмом, редукционизмом и холизмом. Экономические и социологические взгляды М. изложены в работе “Основания политической экономики с некоторыми приложениями к общественной философии” и в монографии “Огюст Конт и позитивизм” (1865). М. известен также разработкой индуктивной логики и попыткой эмпирического обоснования с ее помощью социологии. Индуктивная логика трактовалась им как методологическая основа обобщения фактов и доказательства выводов. Он впервые разработал основные

схемы логического анализа причинно-следственных связей в социальном эксперименте: методы единственного сходства и единственного различия, сопутствующих изменений и остатков (“Система рассудочной и индуктивной логики”, т. 1—2, 1843). Ориентируясь на образцы естественных наук, М. придавал большое значение применению в социальных науках статистических методов. Однако возникшие методологические проблемы привели его к отрицанию возможности применения эксперимента в социальных науках. Философские идеи М. в основном развивали принципы этического утилитаризма Бентама (“Утилитаризм”, 1863) с позиций либерального реформатора. Заметно влияние на него Беркли и Юма. Другие работы М.: “О свободе” (совместно с женой Г. Тейлор, 1859), “Размышления о представительном правлении” (1861), “Утилитаризм” (1861), “Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона...” (1865), “Подчиненность женщины” (1869), “О религии” (очерки, опубликованы посмертно, 1874) и др.

А. П. Лимаренко

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859—1943) — русский социолог, историк, общественный деятель. Приват-доцент Московского университета (1886). Читал лекции по всеобщей истории в Софийском Высшем училище (1897). В тюремном заключении (1901—1902). В 1903 читал курс лекций в США на тему “Россия и ее кризис”. Один из основателей партии кадетов (1905). Депутат третьей и четвертой Государственных дум. Министр иностранных дел во Временном правительстве (март—апрель 1917). Эмигрировал (1920). Выступал против сотрудничества русских эмигрантов с Гитлером, приветствовал победы Советской Армии в годы второй мировой войны. Основные работы: “Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев” (1893), “Очерки по истории русской культуры” (1896—1903), “Интеллигенция и историческая традиция” (1910), “История второй русской революции” (1921—1924), “Эмиграция на перепутье” (1926), “Россия на переломе” (1927), “Республика или монархия” (1929) и др. Общественно-политическим идеалом М. была идея европейски организованного правового государства парламентского типа. (Магистерская диссертация М., защищенная им в 1892, была посвящена обоснованию европеизации России как имманентного и объективного процесса.) Следствием явилось его всемерное и осознанное противостояние как идеологии славянофильства, так и теориям революционного марксизма. Детерминанты социального развития “национальных организмов” (базовое понятие в его понимании для научной реконструкции исторического процесса) М. усматривал в эволюции духовной культу-

ры, преломляющейся в разнообразных репертуарах межпсихического взаимодействия индивидов. М. не разделял религиозный пафос авторов сборника “Вехи”, полагая, что религиозный морализм — это прошлое для России. М. отказывался рассматривать и оценивать постоктябрьские реалии России исключительно в контексте антинародности и антигуманной сущности нового режима. Разделяя ориентации подавляющего большинства эмигрантов на желательность и оправданность насильственного свержения советской власти, М. тем не менее был убежден в том, что осуществившийся поворот событий не был случайным, соответствовал определенным тенденциям развития самодержавия и поэтому нуждается в серьезнейшем изучении, продуктивным даже самом по себе.

А. А. Грицанов

МИРОВОЗЗРЕНИЕ — система взглядов на мир и место человека в этом мире, во многом определяющая отношение человека к этому миру, другим людям, себе самому и формирующая его личностные структуры. М. возникает как сложный результат практического взаимодействия психически нормального человека с окружающей действительностью — природой и обществом. М. определяет социальное самочувствие, самосознание личности, ее ценностные ориентации, оценки и поведение. М. — относительно автономная и устойчивая система внутренних детерминант жизнедеятельности человека. Социально-философский подход к проблеме М. обнаруживает его несводимость к теоретической, осознанной форме. М. предстает в виде целостной, многоуровневой, сложно организованной системы социальных установок, обладающей фундаментальными для жизнедеятельности личности функциями. В системе М. слиты воедино мысли и чувства, побуждение (воление) и действие, сознательное и бессознательное, слово и дело, объективное и субъективное. Идеи и идеалы лишь завершают, рационализируют, интегрируют М., придают ему осознанный характер. Индивидуальная жизнедеятельность, социальная практика и окружение человека выступают предпосылками возникновения устойчивых и целесообразных форм его социального поведения задолго до того, как исторически и индивидуально осознаются и приобретают теоретическую форму (а иногда так и не осознаются при жизни данного поколения) объективные закономерности его общественного существования. Известны различные виды М.: магическое, мифологическое, религиозное, философское, научное, а также различные смешанные их типы. Генезис системы М. обусловлен возрастными особенностями личности. М. возникает в раннем возрасте в сфере субъективно неосознанных, наив-

ных, стихийных практических социальных отношений индивида. В нем в нераздельном сплаве слиты ощущения, чувства, желания, потребности, интересы, воля, побуждения, неосознанные стремления. На основе обобщения первичного социального опыта под влиянием воспитания и практического обучения формируется специфическая внутренняя схема, структура псеждения, особая его программная матрица. Устойчивые и сохраняющиеся в системе М. планы, схемы, программы социального поведения личности по отношению к ее сознанию оказываются первичным, практически объективно обусловленным мировоззренческим уровнем. Элементами его выступают способности, навыки, сноровка, умения, практические способы организации деятельности во времени и т. д. В подростковом и юношеском возрасте система М. дополняется уровнем рационального мышления, т. е. системой идеалов, целей и ценностей. Формируется сфера рефлексии, интроспекции, самосознания личности, где систематизируется, оценивается и корректируется уже сложившаяся ранее мировоззренческая ориентация. Элементами этого уровня выступают потребности, мотивы, интересы, идеалы, принципы, цели и убеждения личности. Завершающим уровнем системы М. выступает совокупность субъективно осмысленных “результатов” собственной деятельности, что воплощается в личностной оценке наличного и желаемого статуса взрослой личности. Таким образом, субъективно усвоенные программы социальной деятельности, рационально, вербально выраженные ее принципы и, наконец, субъективные представленные и оцененные результаты социальной деятельности индивида (или группы) образуют макроструктуру системы М. М. — фундаментальное социальное качество индивида, его формирование каждый раз, с каждым новым поколением воссоздается снова и снова как задача исторически непреходящая. Для взрослого психически нормального человека система М. выступает внутренним законом его жизни, удивительным в результате сложного процесса познания окружающей действительности, самопознания и самооценки. По отношению к самой личности М. выступает первичным субъективным феноменом, внутренне обуславливающим ее поведение. М. превращает это поведение в относительно автономный, ответственный акт. Формируясь первоначально как некое следствие предшествовавших социальных связей и практического опыта индивида, М. затем превращается во внутреннюю причину, детерминирующую всю совокупность последующего его социального поведения в виде соответствующих идеалов и норм. Генезис М., а затем и его сознательное формирование представляют собой прежде всего сложную практическую и когнитивную

самодетельность субъекта. На разных этапах преобладающее значение могут получать либо внешние воздействия и влияния, либо внутренняя активная позиция субъекта. Поэтому весь процесс может подвергаться значительным внешним целенаправленным общественным воздействиям. Так, существенными средствами манипулирования формированием принципов социального поведения личности оказываются специфические материальные и духовные условия жизни; ограниченные возможности культурного развития; препарированная, неполная и неадекватная социальная информация и т. д. Тем самым индивид намеренно лишается возможности свободного и осознанного выбора собственной социальной ориентации. Система М. личности всегда специфична и отражает индивидуальные особенности ее жизнедеятельности. Но в исторических условиях тоталитарного общества активно и агрессивно насаждаемые идеи способны формировать внешне однородную мировоззренческую ориентацию значительных масс людей, насильно подчиняя их индивидуальности той или иной излюбленной социальной идее (как результат — фанатизм: религиозный, националистический, коммунистический). Социальной основой и целью прогрессивного демократического развития общества выступает свободный самодетельный человек, самостоятельно формирующий свой внутренний субъективный мир и принципы жизнедеятельности, сознательно выбирающий условия своего социального существования. Система М. как социальное “ядро” личности обуславливает ее целостность, ответственность, рациональную и адекватную ориентацию в обществе.

И. И. Жбанкова

МИСТИКА (греч. *mystikós* — таинственный) — сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регуляцию этой практики. В гносеологическом плане предполагает возможность непосредственного узрения истины в акте соприкосновения души с открывающимся ей трансцендентным оригиналом (см. *Откровение*), в отличие от стадийного и принципиально асимптотичного приближения к истине посредством постижения воплощенных эйдосов — копий; в плане экзистенциального — трансгрессию (см. *Трансгрессия*) за очерченные наличным опытом пределы бытия. Нулевым циклом развития М. можно считать архаические оргиастические культы, реализация которых имела своей целью снятие в момент ритуального действия границы между профанным миром человека и сакральным миром духов пред-

ков. В верованиях нетеистского типа закладываются основы М. как специфической практики, ориентированной на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. Так, веданта основана на учении о соотношении атмана (индивидуальной познающей души) и брахмана (безличного Абсолюта); истинное знание (видья) есть знание брахмана (брахмвидья), и оно достижимо лишь посредством снятия индивидуального атмана в брахмане, созерцательного растворения в нем, что предполагает не только осознание разницы между вечным бытием Абсолюта и преходящим бытием не вечного, но и аскетическое самоограничение: отказ от преходящих благ, стремление к освобождению от не вечного и обладание шестью средствами для этого освобождения (спокойствием духа, умеренностью, отрешенностью, терпением, сосредоточением и верой). Аналогично — постижение дао в даосизме, шуньяты в буддизме и др. Зрелая М. (М. в собственном смысле этого слова) оформляется в верованиях, относящихся к такому направлению, как теизм. В контексте теистского трактовки Абсолюта как личности (“живой Бог” христианства, иудаизма и ислама) М. вырабатывается на принципиально иной — коммуникативной — основе: мистическое единение индивидуальной души с Богом осмысливается как диалог, личное и личностно остро значимое общение, духовное единство, которое принципиально недостижимо односторонним усилием мистика, но предполагает обоюдность стремления в диапозоне от “нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога и ты нашла отклик его” у Ансельма Кентерберийского — до “ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали” у Бернара Клервоского. Сам богоскательский порыв мистика мыслится как внушенный Богом: “От самого источника истины исходит некое увещание, понуждающее нас памятовать о Боге, искать его и страстно... жаждавать” (Августин). Кульминационный момент и, собственно, цель и результат сакрального диалога души с Богом понимается в М. как откровение Божье — акт божественного волеизъявления и дар милости Божьей. В семантическом плане источником становления теистической М. выступает неоплатонизм, в нормативном — разработанная в рамках патристики модель жизни христианина как постижения Христова приближения к нему, в контексте чего ступени совершенствования личности оказываются ступенями приближения его к Богу (Ориген, Игнатий Антиохийский и др.), а лицемерие истины понимается как сверхчувственное озарение души милостью Божьей (Августин). Окончательное конституирование М. теистского ти-

па связано для христианства с текстами Псевдо-Дионисия Ареопагита, переведенными позднее на латынь Иоанном Скотом Эриугеной: именно к “Ареопагитикам” восходит базовая проблематика и понятийно-терминологические средства М., включая и сам термин “М.”. Как для нетеистского, так и для теистского типа М. исходным условием формирования является высокое развитие религиозного сознания и сознания в целом, ибо М., во-первых, предполагает осмысление предмета веры в качестве трансцендентного миру, а во-вторых, фундаментальным для мистического познания является принцип сверх- и надрациональности, сознательного отказа от рационально-логических методов, имплицитно предполагающего не только овладение последними, но и рефлексивное осмысление их, что возможно лишь на базе зрелых форм философской культуры (см., например, мистические установки древнегреческого пифагореизма). В рамках оформившегося христианства М. конституируется как способ непосредственного квазиинтеллектуального богопознания, основанного на сверхразумном созерцании и чувстве (душа мистика у Григория Нисского как “сложившая покрывало со своих очей” и “чистым оком смотрящая”), — в противоположность такому рационализованному его способу, как схоластика. Последняя либо ставится в подчиненное положение по отношению к М. (см. базовую концепцию аббатства де Сен-Виктор в Париже, основанного в 1113 центра средневекового мистицизма в Европе, которая предполагала трехстадийность познания, восходящего от эмпирического познания чувственного мира — через рассудочное познание духовного мира человека — к высшему созерцательному сверхчувственному и сверхрациональному постижению абсолютной истины Божьей), либо же отвергалась вовсе (см., например, радикальную позицию цистерцианского ордена, искоренительские тенденции по отношению к номинализму со стороны Бернара Клервоского, францисканское неприятие “книжной учености” и т. п.). — В любом контексте за М. оставался приоритет в адекватном постижении Абсолюта. Аналогичен статус Каббалы в иудаизме и альтернативного схоластическому каламу исламского суфизма (“Мелочные споры о богословских или юридических тонкостях нужно заменить великим чувством устремленности к Богу” — Абу Хамид аль-Газали). Вместе с тем фундаментальным для М. является признание невербализуемости мистического опыта в силу его богоданности: “Не опишет язык, не передаст никакое красноречие, ибо область его — иная область, и мир его — иной мир” (Ибн Туфейль). В этой связи в рамках М.

исчерпывающе адекватное постижение абсолютной истины оказывается неинтерсубъективным, а содержание откровения в принципе не может быть реконструировано рационально-логическими средствами (“Неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать” — 2 Кор. 12, 4; “Было, что было, а что — не сумею сказать. Думай, что благо, но лишь не проси передать” — Абу Хамид). В этом контексте христианская М. культивирует в качестве своего обоснования восходящую к “Ареопагитикам” апофатическую теологию в противоположность развиваемой схоластикой катафатической: трансцендентный Бог может быть выражен лишь через отрицательные определения, т. е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций (см. Апофатическая теология, Катафатическая теология). А внетеологическая мистическая литература делает акцент на метафизических формах выражения, реализуясь, как правило, в жанре аллегорической поэзии (см. Откровение). В целом центр тяжести приходится в М. отнюдь не на концептуально-теоретические изыскания и вообще не на поиск средств выражения, но на специальную мистическую практику, имеющую своей целью непосредственное узрение истины в акте, выступающем для человека — как озарение, а для Бога — как откровение. Акт откровения экзальтированно экзотически переживается мистиком и сопровождается экстраординарными состояниями сознания: трансы; автоматическое говорение с включением в речь слов на несуществующих языках (глоссолалия — греч. *glossa* — непонятное слово и *lalein* — говорить); галлюцинации; спровоцированные нерелексивной аутосуггестивной фантомные переживания — вплоть до появления стигматов и т. п. Понимание откровения как изъявления Божьей милости не снимает акцента с проблемы готовности мистика услышать глас Божий (православное “трезвение”, т. е. “хранение ума, содержащегося в совершенной немечтательности” — преп. Исихия). В этой связи мистическая практика предполагает овладение специальными психотехническими приемами сознательного введения себя в соответствующее состояние. Центральным смыслом всех вариативных приемов этого ряда выступает подавление индивидуальности сознания, понятое как освобождение пути для слова Божьего, ибо в момент откровения устами мистика будет говорить Бог: “В сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей” (Мейстер Экхарт). Так, глоссолалия трактуется как “иные” (“ангельские”) языки, которые подлежат истолко-

ванию, — субъект же понимается в данном случае не как сознательный провозвестник истины (пророк), но лишь как проводник слова Божьего. Любые рефлексивные установки выступают в этом контексте только как помеха, что выражается в аксиологической установке М. на личное самоотречение: “К Богу поспешай и преткнулся о самого себя” (Анселм Кентерберийский). В этой связи целью практикуемых М. психотехник является “спокойствие души”, фактически означающее поступательное отчуждение собственной внутренней суги: отрешаясь от внешних сует и освобождаясь от пут мирского, душа “перестает проявлять себя” (Мигель де Молинос) и может служить рупором Божьим (идеал пратьядхары как отречение от внешних предметов и достижение абсолютно покоя с полным угасанием растворяющегося в Абсолюте сознания в йоге; практика медитации в веданте; последовательный отказ от себя в христианских монашеских обетах: обет нестяжания как отречение от земных благ, обет целомудрия как отречение от своего тела и обет послушания как отречение от свободы воли и духа); названия многих мистических течений связаны с понятием покоя: исихазм, квиетизм и др. К частным психотехническим приемам достижения этого покоя относятся: 1) сосредоточение сознания на исполненных сакральным знаковым смыслом пространственных или вербальных фигурах (соответственно: янтры и мандалы в индийской М., крест в христианстве, тексты мантр в индуизме; православная “Иисусова молитва”, предполагающая тысячекратные повторения имени Христова; бесконечные ритмичные восклицания в католических молитвах); 2) специфические неподвижные позы и аутосуггестивная регуляция дыхания и кровообращения (дыхания и йога, исихазм, “умное деланье” в православной М.); 3) особые предельно быстрые движения и специальные танцы с выверенными ритмом и темпом, предусматривающие резкие смены правого и левого боковых наклонов и длительные наклонные вращения, провоцирующие существенные перепады церебрального давления, имеющие своим следствием галлюцинаторные состояния сознания (раннеисламское дервишество, суфизм); 4) использование медикаментозных галлюциногенов (классический пример — исламская мистическая секта гашишинов, практиковавшая наркотическое отравление как средство достижения транса). Трактовка материального (в том числе и телесного) как аксиологического минимума ведет в теизме к пониманию души как “искры Божьей, только смешанной с плотью” (Гуго де Сен-Виктор), “Божественной искры в телесной оболочке” (хасидизм), “Божьего огня, стремящегося к Богу из телесных оков” (суфизм). — В этой связи неотъемлемым элементом мис-

тической практики является “умерщвление плоти”, понятие как путь к освобождению духа: от ограничения себя в пище (посты), сне (бдения), удовлетворении сексуальных потребностей (целибат), общении (отшельничество и монашество в целом: греч. *monachos* — одинокий) — вплоть до самоистязания (самобичевание у флагелланов (лат. *flagellum* — бич) и “хлыстование” в хлыстовских радениях, вериги и власяницы у православных юродивых и кликуш и т. п.). Два обрисованных обстоятельства (нейнтерсубъективность мистического опыта и протекание акта откровения в пограничных неконтролируемых рефлексивно состояниях сознания) делают невозможным приобщение к мистической практике посредством освоения традиции и делают необходимым личное курирование новичка носителем мистического опыта, что выдвигает в М. на передний план фигуру обладающего “теургической силой” (см. Теургия) наставника: гуру в индуизме, старца в исихазме, пир-дервиша в суфизме, цадика в хасидизме и т. п. Однако овладение всеми описанными приемами выступает не более как внешнее по отношению к главному содержанию мистической готовности к экстазу откровения — страстной любви к Господу и напряженному желанию озарения: “Мой Бог — любовь, любовь к нему — мой путь. // Как может с сердцем различиться грудь?” (Омар Ибн аль-Фарид). Все упражнения в аскезе выступают лишь средством совершенствования любви к Господу (“Одному Господу и честь, и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви” — Бернар Клервоский). И более того, “целомудрие без любви будет в цепях в аду: оно так же бесполезно, как светильник, внутри которого нет огня” (У. Ленгленд). Акцент на чувстве и отсутствие необходимости в специальной теоретической подготовке (“книжной учености”) для постижения абсолютной истины делают мистическую парадигму богопознания привлекательной для плебса, что находит свое наиболее яркое проявление в возникновении новых мистических направлений и мистических окрашенных массовых движениях в переломные периоды истории того или иного вероучения. Так, кризис христианства 11—12 вв., вызванный предельной институционализацией церкви, приобретшей в глазах мирян облик не столько утешительницы и заступницы, сколько карающего социального органа (равно как клирик теряет образ “пастыря доброго”, приобретая черты бюрократического чиновника со всеми присущими ему качествами, начиная с симонии), был усугублен предельной концептуализацией вероучений в рамках и усилиями схоластики, фактически поставившей вопрос о возможности спасения в зависимость от знания латыни. — Христианство оказывается перед лицом угрозы превращения

в ритуализированную формализованную религию с высоким образовательным цензом, реально недоступную для низших слоев, — паства отшатывается от пастырей. — В этот период параллельно оформляются когерентные течения иохамитов, амальрикан и вальденсов — от имен Иоахима Флорского (Джоаккино да Фьоре, 1132—1202), Амальрика из Бены и Пьера Вальда (Вальдо). В основе учений лежали представления о трехфазности исторического процесса, соответствующей трем лицам Троицы: так, согласно Иоахиму Флорскому, Ветхозаветная эра, соответствующая ипостаси Бога-Отца, моделирует отношение человека к Богу как рабское подчинение господину, Новозаветная, соответствующая ипостаси Бога-Сына, — как отношения сыновней любви к отцу, а соответствующая Духу Святому эра “небуквенного Евангелия”, эра всеобщей любви, бедности, евангельской чистоты и аскезы — как личные духовно-интимные отношения, в земной жизни открывающие человечеству непосредственное созерцание истины Божьей. Данная идея не нова и восходит к библейскому тексту Книги Пророка Осии: “И будет в тот день, говорил Господь, ты будешь звать меня “муж мой”, и не будешь более звать меня “Ваали” (господин. — М. М.)... И обручу тебя мне в верности и ты познаешь Господа” (Ос. 2, 16—20). Амальриканство аналогичную структурировку исторического процесса дополняет пантеистической идеей субстанциальности Бога: “все есть Бог”, и каждый христианин — “подлинная часть тела Христова”; Божественная любовь как воскресение есть слияние души “воскресшего” с Богом и спасение, причем “искра Божья” в душе человеческой в своем стремлении к единению с “Божественным светом” не нуждается в иерархии клира. Аналогично, в 1207—1209 Франциск Ассизский основывает братство миноритов (“братцев”, “меньших братьев”: от дихотомии богатых или старших — *popolo grasso* — и бедных, меньших — *popolo minuto*), базирующееся на идее реставрации исходной евангельской (“христовой”) веры как непосредственного чувства и на проповеди всеобщей нищеты и братской любви “ко всем творениям”. Поведенческий образ брата (*fra*) и парадигмальная мировоззренческая установка на мажорное мировосприятие (см. гимн Франциска “Кантика брата Солнца, или Хвала творениям”) оказываются чрезвычайно привлекательными, — францисканство становится знамением времени (согласно легенде, Папе было видение о том, как нищий Франциск поддержал плечом пошатнувшийся Латеранский собор). Типологической параллелью данных христианских направлений выступает в иудаизме более поздний хасидизм, распространившийся среди еврейского населения Украины и Польши (13—18 вв.) и ос-

нованный на тезисе о том, что искреннее молчание безграмотного простолудина ближе к Богу, нежели спекулятивно-казуистические умствования теоретизирующего раби. Индивидуальный мистический опыт слияния с Богом через “отмену материального наличествования” дополняется в хасидизме социально-мистической программой осуществления святой, а следовательно, и радостной жизни здесь и сейчас, не дожидаясь эсхатологического финала, что изоморфно соответствует идеям иохамитов и амальрикан и типологически сопоставимо с образом жизни, проповедуемым францисканством. Содержательно названные направления М. привели в своем развитии к пантеизму (Давид Динанский) и практически послужили идейной программой социальной смуты: крестьянские войны средневековья непременно ставят своей целью реальное воплощение идеала всеобщего равенства в “святой нищете и любви” (зачастую значительно трансформируя исходное толкование последней: см. Батай о “роли угнетенных... в развитии религиозного эротизма”); см., например, мятеж казенного в 1307 Дольчино, чье учение, дошедшее до нас на допросных листках инквизиции, основано на идеях Иоахима Флорского об эре всеобщего “евангельского общежития в чистоте и братстве” и на идее Франциска Ассизского о “святой нищете”; аналогично — Движение “лионских бедняков” (вальденсов), крестьянские войны во Франции и Германии, чешское Гуситское движение, выступившее под лозунгом преобразования богатой церкви по образу раннехристианских общин и установления “евангельского царства всеобщего нищего братства”. В обрисованном контексте можно говорить об амбивалентности статуса М. в структуре религиозного сознания: с одной стороны, мистическая практика конституируется как ортодоксальная (в христианстве, например, начиная с Августина, мистическое богопознание объявляется высшим и “венчающим собою постижение истины”), с другой — среди казенных святой инквизицией еретиков мистики составляют подавляющее большинство. Идеи и Иоахима Флорского, и амальрикан, и вальденсов были осуждены IV Латеранским Собором (1215), против альбигойской ереси (см. Альбигойская ересь) было направлено учреждение I инквизиции и так называемые Альбигойские войны по искоренению ереси (знаменитое взятие Тулузы с лозунгом “Господь отличит агнцев своих”), решение Парижского Собора (1209) об эксгумации останков Амальрика с целью “выбросить в поле на неосвященной земле” и массовые сожжения амальрикан и т. д. Показательна в этом отношении судьба францискан-

ства: с одной стороны, Франциск, канонизированный в 1228 и объявленный покровителем набожной Италии, является одним из наиболее почитаемых святых католической церкви, с другой — известны гонения на миноритов. Примечательно, что францисканский орден, конституированный по всей форме институциональности, становится одним из наиболее богатых и наиболее консервативных: получившие право преподавания в университетах и участия в деятельности инквизиции представители францисканского ордена оказались предельно далекими от чуждых всякой учености отшельников Умбрии. Уже в 1266 по настоянию общего собрания ордена Бонавентурой не только систематизируется и концептуализируется учение Франциска, но и создаются “новые” легенды о нем, упраздняющие прежние, автохтонные как неистинные (так, замалчивается предсмертный завет Франциска не трогать устав даже под предлогом толкования, его контакт с основательницей францисканского ордена клариской Кларой, дабы “не поощрять снисхождения к женскому обществу”, хотя сама Клара в 1255 была канонизирована). На основе во многом сходных с основоположениями М. идей деформализации веры и непосредственности контакта души с Богом вырастает христианский протестантизм. В принципе, в своем возникновении он питается теми же корнями, что и М.: — последовательное, выдержанное в духе теизма доминантное акцентирование внутренней интимной веры как аксиологического приоритета (отказ от католической концепции “добрых дел”), — принцип *sola fide* (“единой веры”) как единственно возможное основание спасения в протестантской сотериологии, — понимание диалога души с Богом как непосредственного и внеобрядного (основанного только на Писании и индивидуальном откровении, — принцип открытости Писания для толкования любым верующим и отторжение спекулятивного богословия — см. Лютер о теологии как “блуднице диаволовой”, — совпадения могут быть обнаружены даже в частности: например, “очищение сердца слезами” в исихазме и “сокрушение сердца” в протестантизме как истинный путь к Богу). Однако даже далекий от еретической или протестантской окрашенности ортодоксальный вариант М. представляет собой в контексте теизма весьма парадоксальный феномен. Сама идея возможности духовного единения с Господом, возвышение индивида непосредственно к постижению Божественной истины, объективно представляет собой наиболее кощунственное проявление гордыни как наипервейшего из смертных грехов — *superbia*. То, что

в ересях выражено в эксплицитной форме (тезис амальрикан о воплощении в экстатизирующем М. самого “Бога бессмертного”; знаменитое “Я — истина” аль-Халладжа в суфизме; трактовка хасидизмом человека как лестницы, “вершиной своею упирающейся в небо”), имплицитно заложено в любой мистической практике как ставящей своей целью постижение абсолютной истины Бога. В христианском контексте при беспроblemной внешней оценке М. близка к кощунству и с точки зрения второго смертного греха — *luxuria*. Трактовка откровения как экстатично-го разрешения напряженной остроличной любви к Богу посредством единения с ним с неизбежностью ставит вопрос о природе этой любви, и акцентуации мистических текстов с очевидностью сдвинуты в сторону интимной ее трактовки (см., например, описание акта откровения от имени души у классика европейской М. Гуго де Сен-Виктора: “Что это за сладость касается меня при воспоминании о Нем и так сильно и сладко поражает меня, что я вся как бы отчуждаюсь от себя самой? Желания наслаждаются... и как бы внутри себя держу что-то в объятиях любви... Сладостно мучается дух... Неужто это Возлюбленный мой?”). Даже метафоры рафинированно-интеллектуальных мистиков типа Бернара Клервоского неожиданно натуралистичны: “В мистическом экстазе душа, жаждущая вечно покоиться на лоне Супруга, чувствует, как перси ее наливаются током сострадания: только надави их — и дивное брызнет молоко”. Слова Пророка Иоанна “Бог есть любовь” перестают восприниматься как аллегория. Эротическая терминология брачной символики христианского обряда наполняется в М. всей полнотой исходного смысла и фактически перестает быть метафоричной; фантомный брак души с Христом зачастую переживается мистиком в формах неприкрытой сексуальности (см. П. Бицилли об эротических эффектах мистической экзальтации, Батай о религиозном эротизме в “Слезах Эроса”). Знаменательно, что данный физиологизм в полной мере осознается уже в рамках средневекового христианства, но не только не осуждается, но, напротив, оценивается в аксиологической системе христианства чрезвычайно высоко (см. трактат Жака де Витри с сюжетом о благочестивой и набожной девице, которая якобы ежегодно “со дня Благовещенья начинала полнеть и испытывала движения младенца, пребывая в блаженстве неизъяснимом”, — в ночь на Рождество “живот ее опадал и в груди в изобилии появлялось молоко”). Более того, можно говорить не только о стихийных всплесках подавленного аскезой эротизма, но и о сознательно культивируемой сексуальности мистической практики (например, практикуемое бенгинками целенаправленное эротическое пере-

возбуждение с последующим его подавлением сознательным усилием как способ вхождения в экстатическое состояние). Радикальное табуирование сексуальности в христианской культуре при всей своей инвективности фактически выдвигает ее в разряд особо акцентированных феноменов: преступание столь педалируемого запрета по силе своей значимости сопоставимо с трансгрессивным переходом, что ставит его в один ряд с переходом границы трансценденции: “Религиозный запрет распространяется на какое-то определенное действие, выделяя его, в то же время религиозный запрет может придать тому, на что он распространяется, какую-то особую ценность. Иногда даже возможно, что предписано нарушение запрета, преступание его, трансгрессия... божественный — значит безумный, значит отвергающий разумные правила... Религия требует по меньшей мере презрительности, она требует трансгрессии святого, святотатства, вершиной которого является экстаз” (Батай). — В этом отношении М. требует — пусть в спекулятивной форме — нарушения табу на сексуальность в качестве средства и механизма трансгрессивного выхода за пределы наличного опыта. Мистическими текстами говорит вытесненная за пределы аксиологической легитимности и ищущая легального культурного жанра для своего выражения эротическая составляющая средневековой культуры (см. Секе). Примечательно, что в исламе, не акцентирующем аскезу (приписываемый Мухаммеду тезис “нет девичества в исламе”, описание рая как феноменального гарема в “Мухамедите” и т. п.), брачная символика М. остается только знаковым кодом, аллегорическим средством выражения (наряду с равноправными другими — см. Откровение). Это в определенной мере объясняет различный статус М. в рамках христианства и ислама: если суфии изначально преследовались, то христианские мистики канонизировались (ср. судьбу основоположников христианской и мусульманской М.: аль-Халладж казнен как еретик, Бернар Клервоский — влиятельнейшее лицо своего времени, советник монархов и Пап). Наряду с конфессиональными формами М. могут быть выделены и внеконфессиональные (окультурные) ее формы: теософия как концептуализация индивидуально-мистического опыта без опоры на систему догматов конфессионального вероучения (от опытов Парацельса до спиритических сеансов Блаватской) и антропософия как оккультно-мистическое учение о человеке — носителе тайных духовных сил, которые могут быть зафиксированы и изучены экспериментальным путем (месмеризм и аналог). Мистическая традиция оказала значительное влияние на развитие не только религиозного сознания, но и культуры в целом. Так, применительно к Европе, в лоне М. оформи-

лись многие установки менталитета, вошедшие в золотой фонд европейской культуры, — прежде всего это касается оформления акцента на индивидуальной духовной жизни, ее эмоционального содержания, что оказалось важным противовесом универсалистско-рациональной установке на интеллектуализм в трактовке сознания и психики. В рамках апофатической теологии были выработаны многие понятнейшие средства, воспринимающиеся ныне как имманентные философскому категориальному аппарату (именно Майстер Экхарт, например, создал классический немецкий философский язык). Мистицизм и спиритуализм могут быть прослежены среди других тенденций развития европейской философской мысли (И. Таулер, Г. Сузо, Э. Сведенборг, Я. Бёме, Л.-К. де Сен-Мартен, Ф.-К. Баадер, Ф.-В. Шеллинг, А. Бергсон и др.); мистический идеал “свободного царства” переосмыслен в концепции богочеловечества В. С. Соловьева, идея постижения истины посредством специфического опыта — в прагматизме; социальные аппликации М. — в марксизме (идеал коммунизма как парафраз “Эры Вечного Евангелия” Иоахима Флорского, нравственная парадигма “человек человеку — друг, товарищ и брат” как рецитация идеалов всеобщего братства, равенства и любви у Дольчино и Франциска); выдвинутая апофатической теологией программа отказа от констатаций всеобщности фактически изоморфно воспроизводится в позитивистском отказе от “метафизических суждений всеобщности” (см. Витгенштейн о позитивизме как “благородном молчании буддистов”); остро личностные трактовки индивидуального душевного опыта — в экзистенциализме (см. Бубер о генетической связи экзистенциализма с хасидизмом), идея непосредственного диалога с Богом — в диалектической теологии и диалогическом персонализме; идея откровения — в парадигме трансцензуса в классической философии и в парадигме трансгрессии в философии современного постмодернизма. (См. также Исихазм, Суфизм, Каббала.)

М. А. Можейко

МИТИН Марк Борисович (1901—1987) — советский большевистский идеолог и организатор государственной, официальной философской мысли. Окончил философское отделение Института Красной профессуры (1929). Зам. директора Академии коммунистического воспитания, зам. директора Института философии, главный редактор журнала “Под знаменем марксизма” (1930—1944), директор Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (1939—1944), главный редактор журнала “Вопросы философии” (1960—1967), зам. академика-секретаря отделения философии и права АН СССР. Академик АН СССР (1939). Основные работы:

“Боевые вопросы материалистической диалектики” (1936), “За материалистическую биологическую науку” (1949), “Философия и современность” (1960), “Опыт Октября и закономерности социалистической революции” (1967), “В. И. Ленин и актуальные проблемы философии” (1971), “Проблемы современной идеологической борьбы” (1976), “Философия и социальный прогресс. Анализ современных буржуазных концепций социального прогресса” (1979), “Идеи В. И. Ленина и современность” (1981) и др. Выступлением в “Правде” 07.06.1930 М., П. Юдин, В. Ральцевич начали осуществление процедур окончательной ликвидации наличного и потенциального плюрализма в границах марксистско-ленинской философской ортодоксии в СССР. После организационного и кадрового разгрома групп Деборина, Карева, Бухарина М. становится официальным лидером государственной философской идеологии в СССР. “Сталинизация” философии, осуществленная М. и его окружением, до середины 1960-х очертила диапазон санкционированных философских исследований. Кадровая же политика в философских структурах АН СССР находилась под активным контролем М. и его сторонников вплоть до середины 1980-х.

А. А. Грицанов

МИФ — форма целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности. Мифологическое сознание отличается синкретизмом, восприятием картин, рожденных творческим воображением человека, в качестве “неопровержимых фактов бытия” (Лосев). Для М. не существует грани естественного и сверхъестественного, объективного и субъективного; причинно-следственные связи подменяются связью по аналогии и причудливыми ассоциациями. Мир М. гармоничен, строго упорядочен и неподвластен логике практического опыта. Исторически М. возникает как попытка построения на интуитивно-образном уровне восприятия целостной картины мироздания, способной обобщить эмпирический опыт и дополнить (при помощи умозрительных спекуляций) его ограниченность. Естественно-историческая неполнота достоверного знания о мире, неразработанность понятийного аппарата и отсутствие на ранних этапах существования человеческого общества четко зафиксированных принципов построения и обоснования знания предопределили появление М. как некоей гипотезы, импровизированного суждения по поводу реальности, которое затем предстает для своего носителя в качестве единственно возможного и самоочевидного облика мира. М. представляет собой своеобразное опредмечивание коллективных фобий, оформление

в ярких и доступных образах массовых ожиданий, страхов и надежд. М. нерелексивен, так как изначально несовместим с рационально-критическим подходом к любому явлению, отдавая предпочтение эмоциональному созвучию и субъективной убежденности. Пространство М. закрыто, завершено, и единственное движение, возможное в нем, — повтор, воспроизведение уже некогда свершившегося. М. при этом функционирует как в качестве определенного способа переживания реальности, так и в виде его продукта — завершенной картины мира. Как первичная форма целостного дотеоретического общего мировоззрения, М. составляет неотъемлемую часть любого типа культуры — как в стадии его становления, так и в процессе генезиса и эволюции присущих данной культуре мировоззренческих моделей и форм духовно-практического освоения мира. Появление развитых систем рационально-понятийного знания не приводит к одновременному вытеснению из духовной жизни общества элементов мифологического сознания. Последнее постоянно воспроизводится на уровне спонтанного житейского опыта и неформализуемого полностью практического сознания, а также в ситуациях, связанных с необходимостью коллективного социального действия, основанного на беспрекословном подчинении чужой воле. “Экологическая ниша” М., таким образом, помещается в тех областях человеческого существования, где рационалистическое миропонимание либо не занимает господствующего положения, либо по каким-то причинам его теряет. В динамике культуры подобные ситуации, как правило, связаны с глобальными (смена идеалов рациональности, поиск мировоззренческих оснований новой исторической эпохи, преобразование типа общественного устройства) или локальными (смена парадигм в частных науках, возникновение новых областей знания или теоретических систем) процессами, лишающими однозначности (и ореола рациональности) прежнюю систему ценностей. Роль М. в жизни современного общества неоднозначна. М. как универсальная форма дотеоретического мировоззрения присутствует в различных сферах духовно-практического освоения реальности (М. массового сознания, “гносеологические М.” в структуре научного знания, идеологические М., “магический реализм” в литературе и искусстве) как необходимый и обладающий мощным продуктивным потенциалом элемент. В то же время современная политическая мифология нередко используется политическими организациями и властными структурами для целенаправленного программирования массового сознания, формирования лояльно-конформистских или

радикально-агрессивных общественных настроений. (См. также Мифология.)

М. Р. Жбанков

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА — научное направление в фольклористике и литературоведении 19 в., возникшее в эпоху романтизма. Философской основой для М. Ш. послужила эстетика романтиков Шеллинга и братьев А. и Ф. Шлегелей. Для них миф был первообразом поэзии, из которой затем развились наука и философия, а мифология являлась первичным материалом для всякого искусства, в ней следует искать “ядро, центр поэзии”. Возрождение искусства возможно, согласно учению М. Ш., только на основе мифотворчества. Впоследствии эти идеи развивали братья В. и Я. Гримм, с именами которых в 1820—1830-е связано окончательное оформление М. Ш. Мифология, по утверждению братьев Гримм, есть форма первобытного мышления, “бессознательно творящего духа”, средство объяснения человеком окружающего мира. Сторонниками М. Ш. были А. Кун, В. Шварц — в Германии, М. Мюллер — в Англии, М. Бреаль — во Франции, А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, О. Ф. Миллер — в России. М. Ш. в Европе развивалась в двух направлениях: этимологическом (лингвистическая реконструкция мифа) и аналогическом (сравнение сходных по содержанию мифов). Представители первого направления (А. Кун, М. Мюллер) объясняли происхождение мифов “соляной теорией” (М. Мюллер), суть которой заключалась в том, что предпосылкой для возникновения мифов считали обожествление солнца и светил, и “метеорологической теорией” (А. Кун), когда первопричину мифов видели в обожествленных силах природы: ветре, молнии, грозе, буре, вихре. Приверженцем “этимологического” направления в России был Ф. И. Буслаев, полагавший, что все жанры фольклора возникли из мифа. “Анализической” концепции придерживались В. Шварц и В. Манхардт, видевшие первопричину мифов в поклонении “низшим” демоническим существам. Взгляды М. Ш. отчасти разделяли А. А. Потебня, А. Н. Пыпин, синтез всевозможных теорий М. Ш. наблюдается у А. Н. Афанасьева. Мифологическое направление в процессе развития обогащалось теорией литературного заимствования, теорией эвгемеризма (мифологические божества возникли в результате обожествления человеком великих людей), антропологической теорией (теорией самозарождения мифологических сюжетов). Такое многообразие концепций ослабляло эффективность мифологического подхода к произведениям древней словесности. В результате возникла необходи-

мость в некоем объединяющем начале, коим стал принцип сравнительно-исторического изучения произведений древнерусской литературы и фольклора. Таким образом, в процессе развития М. Ш. формируется школа сравнительной мифологии (А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер, А. А. Котляревский). Заслуга предшественников этой ветви состоит прежде всего в том, что они собрали и исследовали огромное поэтическое наследие русского народа, сделали его предметом всемирного изучения, заложили основы сравнительного изучения мифологии, фольклора и литературы. Существенным недостатком М. Ш. было стремление найти “мифологический” аналог любому, самому незначительному явлению, герою, поэтому ряд теоретических выводов школы был отвергнут последующими направлениями. В 20 в. в рамках М. Ш. зарождается “неомифологическая” теория, в основе которой лежало учение Юнга об архетипах. “Неомифологи” сводят многие сюжеты и образы новой литературы к символически переосмысленным архетипам древнейших мифов, отдавая при этом приоритет ритуалу над содержанием мифа. Новое направление получило широкое распространение в англо-американском литературоведении.

Т. Н. Тарасова

МИФОЛОГИЯ (греч. *mýthos* — сказание и *logos* — рассказ) — тип функционирования культурных программ, предполагающий их некритическое восприятие индивидуальным и массовым сознанием, сакрализацию их содержания и неукоснительность исполнения. Различают: классическую М. как тип культуры, тотально представленный сакрализованными программами и базирующийся на архаических формах ментальности, и современную М. как феномен, представляющий собой вкрапление мифа в немифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания (социальная М. как вариант политико-идеологической практики). В структуре как классической, так и современной М. входят: 1) конститутивная (или информационно-содержательная) составляющая, включающая в себя: а) блок онтолого-генетический: космогония в классической М. и, соответственно, легендарно-исторический компонент социальной М., представленные сюжетами о становлении соответствующей социальной системы как упорядочивающей космозации предшествующего социального хаоса (например, миф о “происхождении ариев” или “народа-богоносца”); б) блок героико-генетический: классическая теогония и, соответственно, мифы социальной героики (легенды об “отцах-переселенцах”, историко-революционный эпос и т. п.); в) блок прогностический: эсхатология в зрелых формах классической М. и утопии или про-

граммные модели построения “светлого будущего” — в М. социальной; 2) регулятивная составляющая, задающая поведенческие матрицы, парадигмальные установки интерпретации, замкнутый цикл ритмических процедур, структурно организующих календарь (календарные праздники в классической М. и, соответственно, регулярность массовых манифестаций и ритмичность сакрализованных идеологических акций — типа партийных съездов — в социальной). К интегральным характеристикам, общим как для классической, так и для современной М., могут быть отнесены следующие: 1. Глобальность масштаба: М. моделирует весь мир (в случае классической М.) и/или всю социальную жизнь (в случае М. социальной). 2. Синкретичность М. как совпадение семантического, аксиологического и праксеологического ее рядов: от слитности в архаической М. сакральных космогонических сюжетов с бытовыми технологиями (см., например, вавилонский миф о творении мира посредством разделки туши убитого животного или ближневосточные “гончарные” космогонии) — до самооценки марксизма как “отлитого из одного куска стали”. В этой связи разрушение или замена одного (даже частного) фрагмента мифа чревата гибелью всей мифологической структуры (см., например, частые смены технологической составляющей классической М. как фактор кризиса мифологического типа мировоззрения в целом). В этом смысле миф как феномен синкретической нерасчлененности противостоит такому феномену, как логос (ср. греч. *mythos* — речь, мнение, слово как единство семантики и сонорики и *logos* — слово в значении дифференцированности, структурности смысла: греч. *lego* — говорю и лат. *lego* — читаю, собираю, конструирую). Типично в этом контексте противопоставление Платином знаковой системы алфавита, предусматривающей рациональное конструирование слова и (при восприятии) его дискурсивную реконструкцию, — иероглифическому аллегоризму, предполагающему непосредственное узрение неразложимого умопостигаемого эйдоса слова=смысла=образа. 3. Структурно-семантическая гетерогенность (пористость содержания): миф при совпадении с действительностью в некоторых (не обязательно узловых) точках заполняет смысловые лакуны фантастическими объяснительно-интерпретационными моделями. 4. Универсальность мифологического ригоризма, т. е. характерное для мифологического сознания отсутствие — в глобальном масштабе — рас согласования между сущим и должным: несмотря на свой драматизм и даже трагичность, мировой процесс в его мифологическом изображении протекает в конечном счете в соответствии с предустановленной сакральной программой, которая в клас-

сической М. аранжируется как воля богов, а в социальной — как “логика евроцентризма”, “историческая закономерность мирового революционного процесса” и т. п. 5. Парадигмальность М. по отношению ко всем формам поведения и деятельности, характерных для соответствующей культуры. 6. Принципиальная информативность (рециативность) мифа, предполагающая актуальное разворачивание в культуре веера его дериватов: объяснительный потенциал М. может быть реализован только при условии ее перманентного толкования, интерпретации его содержания в конкретных системах отсчета. Миф требует постоянного перетолкования, не допуская при этом критики, и постоянной актуализации его содержания при непрерывном сохранении исходного ядра смысла. Классическая М. разворачивает разветвленную практику толкований-рециатив: от событийно-синхронных изустных воспроизведений мифологических сюжетов (исполнение былин баяном, спонтанные песни акына или стационарно фиксированные календарные трагедии и мистерии) до оформления традиции толкования текста (см. Экзегетика). Аналогично и социальная М. предполагает интерпретационную процессуальность (перманентную актуализацию) своего бытия, требуя все новых и новых воспроизведений и толкований (нормативная система массивированного цитирования соответствующих “классиков” или сакрализованных идеологических документов, вал популяризационных работ, резолюций и инструкций по поводу последних). 7. Внутренняя установка М. на имманентное понимание и истолкование мифа (в отличие от историко-генетического или любого иного внешнего его истолкования). Именно М. закладывается в культуре герменевтической традиция интерпретаций как традиция имманентного толкования текста (ибо исходно оно относилось к тексту мифа, а содержание его сакрально), — парадигма герменевтической процедуры унаследована христианством (практика экзегетики) и в целом средневековой культурой, ориентированной на дешифровку иносказаний (общекультурный образ мира как книги, эмблематичность геральдики и символизм “знамений”), воспроизведена культурой Ренессанса (символизм поэзии *dolce stil nuovo*, стилизация как культурный жанр) и барокко (аллегоризм культурных феноменов и установка на дешифровку и декодирование) и в конечном счете положена в основу современной философской герменевтики. 8. Нормативная фидеистичность: для адаптации любого типа М. в массовом сознании ей необходимо своего рода конфиденс-обеспечение, — миф живет до тех и только до тех пор, пока в него верят, и любая критическая аналитика, а тем более скепсис невозможны внутри М.; если же они становятся

возможными — невозможным становится сам миф. 9. Самосакрализация М., основанная на наличии внутри нее специфических защитных механизмов, представленных различными проективными поведенческими моделями, функционирующими в амбивалентном режиме кнута и пряника (сюжеты наказанного отклоняющегося и вознагражденного типового поведения). В данном аспекте М. фактически изоморфна религиозному сознанию, содержащему соответствующие бихевиор-программы любви и страха. 10. Обязательность механизма сакрализации имени (носителя мифологического сознания), обеспечивающего М. точность адресования: для архаической культуры это сакрализация индивидуально-личного имени как основа именного типа трансляции информации от поколения к поколению (см. Социализация), позднее при коллективном адресовании мифа — надындивидуальное имя этноса (иудеи, эллины, славяне и все др.) в любой этномифологии или класса — в М. политико-идеологической (в ряде случаев возможное инструментальный *mixt*: например, в варианте фашизма, где этноимизм используется в рамках идеологизированной политической М.). Отсюда столь любимая и широко практикуемая во всех мифологических традициях процедура сакрального поименования или переименования, семантически означающая для носителя мифологического сознания факт присвоения: от архаических номинаций как способа овладения предметным миром до грандиозных кампаний переименования городов и весей в советской практике. 11. Достаточность объяснительного потенциала М., работающего как “вовне” (интерпретационная ассимиляция новых феноменов, попавших в сферу рассмотрения мифа), так и “вовнутрь” (незамедлительное “затягивание” семантических разрывов за счет реинтерпретации наличных мифов или создания квазимифа). 12. Имманентная прагматичность: М. выступает базовым средством достижения реальных прагматических целей не только для субъекта сознательного мифологизирования или мифотворчества (если таковой имеется — в случае социальной М.), но — в первую очередь — для своего непосредственного носителя, выступая информационно-технологическим обеспечением хозяйственной, бытовой, коммуникативной и социально-идеологической деятельности и отвечая глубинным мировоззренческим потребностям и латентным ожиданиям массового сознания. 13. Обязательная сопряженность с ритуалом: характерный для классической культовой М. обряд как форма магического действия, направленного на достижение реальных целей иллюзорными средствами (например, связанные с культом Деметры Элевсинские мистерии и сельскохозяйственные ритуалы Аррефорий и Фесмофорий), аналогич-

но — архаические аттические трагедии как связанные с культом Диониса театрализованные рециативы соответствующих мифов (от греч. *tragedia* — “песнь козлов”, т. е. козлоногих сатиров, спутников Диониса); с точки зрения культурного статуса и функций им изоморфны ритуальные действия в системах социальной М., имеющие идеологическое содержание и организационно-интегративные цели, столь же театрализованные и массовые, как и архаические мистерии (вакханалии) и в социально-психологическом плане функционирующие сознательной спекуляцией на ностальгически переживаемой современным индивидом потребности в изначально заданном чувстве общности, характерном для архаической общины и утраченном при становлении индустриализма в процессе индивидуализирующей модернизации сознания. 14. Нерефлексивность: как мифологическая культура не предполагает в своем составе мета-культуры, так и идеологическая М. не выдерживает, а потому и не допускает рефлексивного (неимманентного, несакрализованного) подхода. 15. Консервативность: мифологические системы не склонны к инновациям, ибо каждая из них должна быть адаптирована в содержание М. посредством интерпретационного механизма, между тем частая смена парадигмальной мифологической матрицы разрушает иллюзию незыблемости ее оснований. Классическая М., являя собою исторически определенный тип ментальности и культуры в целом, включает в себя элементы всех конституирующихся в более поздний период форм сознания социума: ранние формы предрелигиозных верований (см. *Вог*), структуры нравственного должноствоания, воплощенные в фабульных сюжетах мифа, первые формы художественного освоения мира и т. д. Соответственно, в содержании классической М. закладываются наиболее фундаментальные вопросы бытия, оцененные позднее как роковые и вечные. Исходно архаическая М. формируется как этномифология (индийские Веды, “Махабхарата”; китайские “Шуцзин”, Хуайнань-цзы; древнегреческие “Илиада” и “Одиссея”, скандинавско-германские Эдды, иранская “Авеста”, древнерусские былины, карело-финские руны и т. п.), однако в ходе культурной динамики наблюдается явление контаминации (лат. *contaminatio* — смешиваю), приводящее к усложнению мифологических образно-смысловых систем. В силу этого в микшированных культурных средах, во-первых, наблюдается расслоение М. на элитарную (фактически совпадающую с нормативной) и низовую, включающую в себя фольклорную подоплеку, сколы более ранних вытесненных мифологических сюжетов, параллельные типо-

вым объяснительные парадигмы и т. п. (см., например, языческие мифологемы в низовой культуре средневекового христианства: майское древо, пасхальные яйца, рождественская елка и др.). Во-вторых, поскольку мифологическое микширование всегда аксиологически анизотропно и одна из взаимодействующих М. неизбежно становится социально санкционированной и доминантной, постольку контаминация приводит к семантико-аксиологической дифференциации мифологем: мифологемы и персонализации вытесненной мифологической системы включаются в массовое сознание и в смыслообразную систему возобладавшей М. на правах низших или темных (злых) сил. Типовыми характеристиками классической М. являются: 1) антропоморфизм; 2) этиологизм (греч. *aitia* — причина), понятый как генетизм; 3) гилозоизм — отсутствие в архаическом мифологическом сознании границы между биотической и небитической составляющими мироздания — тотальное оживотворение бытия; 4) анимизм — одушевление фрагментов Космоса; 5) конструирование своей архитектоники посредством введения бинарных оппозиций, поступательно смягчающих фундаментальные противоречия бытия (от оппозиции “жизнь — смерть” — к оппозиции “живое — неживое” и далее); 6) гетерогенность времени мифа как структурированного соотношением профанного и сакрального временных периодов, а также основанные на этой гетерогенности циклические представления о времени, предполагающие регулярный возврат временного движения к семантической точке сакральной даты “начала времен” (акта космогенеза); 7) аллегоризм обобщений, предполагающий в качестве своего механизма персонафикацию обобщенных явлений. В эволюции классической М. могут быть выделены два этапа: хтоническая М. (греч. *chthonos* — земля), характерная для периода выделения человека из природы и связанная с аграрными культурами плодородия; оформляется в эпоху матриархата, центральной мифологемой хтонической М. выступает Великая Мать в различных ее этновариантах (Астарты, Рея-Кибела и др.), а также символизирующие природные силы неантропоморфные мифологемы (змеи, чудовища и др.); эпическая М. (греч. *epos* — слово, сказание), характерная для периода выделения индивида из рода и связанная со знаменующая эпоху патриархата развитием ремесла; в центр мифологической системы выдвигается образ культурного героя или героя-цивилизатора (Гильгамеш, Прометей и др.), осуществляется иерархическая переструктурировка пантеона: верховным богом становится, как правило, громовежец, т. е. персонафикатор

мужского начала (стрела как фаллический знак в архаических культурах; молния, бьющая в гладь вод, как символ космогонического брака Неба и Земли); Зевс, Перун и др., в то время как мифологема Великой Матери, напротив, дифференцируется и расслаивается на мозаичный набор частных женских богинь: Афина, Афродита, Артемида, Гестия и др. Типичным для героического эпоса становится сюжет о герое, побеждающем хтонических чудовищ (змеоборческий миф в западной культуре, побеждающий змия Георгий Победоносец у славян и т. п.), что символизирует патриархальную доминанту в культуре и вытеснение из зоны аксиологического санкционирования хтонических мифологем. И если в хтонической М. космогенез интерпретировался как рождение Космоса (миф о сакральном браке: см. Любовь), то в эпосе — как креация (“ремесленные” мифы космогенеза). При смене мифологической культуры немифологической классическая архаическая М. не уходит из содержания ментальной традиции, выступая материалом для переосмысления в процессе становления философских форм мышления (см. Античная философия), инструментом символического моделирования, художественной метафоры и др. Образные системы М. входят в золотой фонд как западной, так и восточной культур, выступая содержательно универсальным и аксиологически общезначимым культурным языком (кодом). Применительно к современной культуре можно говорить как о переосмыслении и новом толковании мифологических образов (Т. Манн, Дж. Джойс, К. Кокто, Г. Вагнер, О. Бердслей, Ф. Марк и др.), так и о сознательном мифотворчестве в искусстве (Кафка, Маркес, Г. Аполлинер, Ф. Супо, Ж. Жироуду, Ж. Ануи, Толкин, Кэндзабуро Оэ, Т. Янссон, С. Дали, М. Эрнст и др.). Мифотворчество функционирует в современной культуре не только как архаический жанр и средство достижения художественной экспрессивности, но и как философско-методологический прием (см. современные “гносеологические мифы” в структуре научного познания и методологического исследования, функционально изоморфные платоновскому “мифу пещеры” и типологии “идолов” у Ф. Бэкона). Однако по своим типологическим характеристикам мифотворчество как художественный жанр и философский прием, будучи близким к М., тем не менее не совпадает с ней с точки зрения статуса (ибо лишено ореола сакральности) и способов функционирования в культуре (не воспринимается как информация к исполнению и не сопряжено с ритуалом). Современная культура включает в себя также богатую традицию философии мифа, задавшую в ходе своей эволюции следующие парадигмы истолкования М. как феномена культуры: компаративная — как в смысле срав-

нительного анализа различных этномифологий, стимулированного введением в философский оборот мифологического материала не только индоевропейского региона, но и Америки, Африки, Австралии и Океании, начиная от Ж.-Ф. Лафито, так и в смысле типологического сравнения мифа с другими формами культуры и сознания: с детским сознанием (Вико), с поэтическим творчеством (Гердер и Шеллинг), со сказкой как инбриджем мифа, утратившим связь с ритуалом (братья Я. и В. Grimm, и др.); лингвистическая, центрирующая внимание на соотношении семантики и метафорического строя мифа, рассогласование которых (“стирание” исходного смысла метафор) рассматривалось как основа мифогенеза — миф при этом интерпретировался как “болезнь языка” (А. Кун, В. Шварц, В. Манхорд, М. Мюллер); эволюционистская (или антропологическая), в рамках которой М. трактовалась как “протонаука”, перерабатываемая современной культурой в зрелых ее формах (Тайлор, Э. Лэнг, Спенсер); ритуалистическая (от Фрезера до кембриджской школы М.), анализирующая М. вне ее семантики и объяснительного потенциала, но только с точки зрения представленных в ней структур ритуальных действий, выступающих модельной матрицей социального поведения (Д. Харрис, Ф. М. Корнфорд, А. Б. Кук, Г. Марри, М. Хокарт, С. Хойман, Г. Хук, Т. Х. Гастер, Э. О. Джеймс); функциональная, рассматривающая миф как механизм воспроизведения культурной традиции и психологической интеграции социума (Малиновский, Радклифф-Браун); аффективно-ассоциативная — в диапазоне от трактовок М. в качестве объективации психических комплексов и коллективных архетипов бессознательного до усмотрения в М. средства спасения от “страха перед историей” (Вунд, Фрейд, Юнг, Дж. Кэмпбелл, Элиаде); социологическая, в рамках которой М. интерпретируется как модель структуры родовой общины, основанная на характерных для дологического мышления принципах партиципации, негомогенности и анизотропности пространства и времени и т. п. (Дюркгейм, Леви-Брюль); символическая, интерпретирующая М. как замкнутую семиотическую систему, конституирующую символическую модель мира и в этом смысле нуждающуюся в декодировании (от Э. Кассирера до С. Лангера); структуралистская, трактующая М. (при всей ее метафоричности) как логический механизм снятия остроты фундаментальных мировоззренческих противоречий: так называемая “логика бриколажа”, прием медиации как последовательной семантической редукции бинарных оппозиций (Леви-Строс). Социальная М. представляет собой феномен идеологической практики, конституировавшийся в зрелом виде в 19—20 вв. и представляющий собой сознатель-

но целенаправленную деятельность по манипулированию массовым сознанием посредством специально сформированных для этой цели социальных мифов. Социальная М. включает в себя, таким образом, два необходимых компонента: социальное мифотворчество и адаптацию созданных идеологических мифологем в массовом сознании. Основы философской традиции в анализе этой сферы были заложены Шопенгауэром в контексте анализа идеологии в системе отсчета субъекта, чьи усилия и вся воля, которой он надделен, направлены на то, чтобы векторно сориентировать и наполнить эту волю сознательным смыслом. В интерпретации Ницше идеология как особый тип М. формирует не только “стадные инстинкты” массового сознания, но и соответствующий им некритический стиль “рабского мышления”. В собственном смысле этого слова традиция философского исследования социальной М. начинается с середины 19 в., знаменующейся переносом акцента в философии власти с субъекта властных отношений на так называемый “объект власти”, что чрезвычайно актуализирует и фактически выдвигает на передний план проблематику идеологического воздействия на индивидуальное и массовое сознание, стимулируя исследования в области социальной М. — Ж. Сорелем осуществлено рассмотрение социальной М. как базисной структуры идеологизированного (классового) сознания, основанного не на знании, но на вере. Именно в этом, по мнению Сореля, заключается специфика и преимущество социальной М. по отношению к аналогичному идеологическому феномену — утопии: будучи фундирована верой, социальная М. не может быть подвержена рационально-логической препарации и, следовательно, критике. В индивидуальном измерении миф функционирует как психологический императив, инспирирующий социальное действие, в массовом измерении — как интегрирующая сила, векторизирующая скалярные состояния толпы. Фундированный анализ социально-мифологических парадигм идеологизированного мышления представлен в концепциях правящей элиты. Так, анализируя мотивы человеческого поведения, Парето дифференцирует “врожденные психологические predispositions” (инновационный “инстинкт комбинаций” и дополняющую его тенденцию к “постоянству агрегатов”, чувство социальности и потребность индивида реализовать себя в социальном контексте, чувство собственности и сексуальный инстинкт) как реальные движущие импульсы социального действия, с одной стороны, и камуфлирующие их “деривации” (системы псевдоаргументации и псевдомотивации действия, призванные придать последнему позитивную аксиологическую характеристику, —

с другой). По словам Парето, “сущность человека состоит не в разуме, а в способности использовать разум в корыстных целях”. В этой системе отсчета социальная М. выступает средством идеологизации и пропаганды, эффективность которого фундирована скрытыми predispositions массового сознания. Современная философия власти анализирует социальную М. в свете исследования проблемы механизмов формирования социальных иллюзий, разработки конкретных приемов непосредственного целенаправленного воздействия на индивидуальное и массовое сознание посредством как прямой, так и латентной пропаганды, использования возможностей mass-media и multi-media в процессе формирования и прививки идеологем социальной М. в массовые стереотипы сознания (Х. Шиллер, Х. Блюмер, Х. Лассуэлл, Б. Берельсон, Ф. Балле). Применительно к современной культуре может быть зафиксирован своего рода ренессанс М., связанный с формированием в ее контексте концепции нелинейных самоорганизационных динамик (см. Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм, Синергетика). Ориентация на нелинейное видение мира имеет своим следствием актуализацию мифологических моделей спонтанных процессов (характерных прежде всего для восточной М.): так, например, обращение к восточной М. и М. Европы (до формирования жесткой субъект-объектной оппозиции в европейском мышлении эпохи античной классики с ее пафосом субъектного активизма) характерно для представителей синергетики (И. Пригожин, Г. Николис, А. Баблоянц и др. — см. Синергетика). По оценке главы российской синергетической школы С. П. Курдюмова, исследуемый синергетикой механизм самоорганизации “удивительно напоминает древние натурфилософские построения”, — в этом контексте “сопоставление этих учений с современными теоретическими представлениями” оценивается им как имеющее “звездную ценность для дальнейших разработок в теории самоорганизации”. Нелинейный характер классической М. широко обсуждается в современной философской литературе (Ж.-П. Вернан, Голосовкер и др. — см. Голосовкер) и обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. Постмодернизм фиксирует то обстоятельство, что “миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности”, — и в этом отношении предлагаемая М. нелинейная “модель логики, которая не была бы бинарной логикой “да” и “нет”, отличающейся от логики логоса” с очевидностью выступает для современной культуры в качестве “недостающего инструмента” (Деррида — см. Хора, Логотомия).

В свете этих презумпций постмодернистская философия практикует и автохтонное мифотворчество (в режиме создания своего рода ad-hoc мифологем), и актуализацию в новом концептуальном контексте традиционных мифологических метафоров (например, мифологемы “Хроноса” в постмодернистской концепции исторического времени или “тантрического яйца” в концепции тела без органов — см. Событийность, Тело без органов, Эон). Номадологическая парадигма (см. Номадология) весьма радикально фиксирует постмодернистское видение статуса М. в современной культуре: “Налицо фундаментальное сращивание науки и мифа” (Делёз, Гваттари). В современной постмодернистской философии (в контексте критики логоцентризма и отказа от так называемых “метафизических оппозиций” и самой идеи бинаризма — см. Логоцентризм, Бинаризм) имеет место “практическая деконструкция философской оппозиции между философией и мифом, между логосом и мифом” (Деррида), что позволяет говорить о своего рода неомифологическом мышлении (ср. “поэтическое мышление” постмодернизма).

М. А. Можейко

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842—1904) — русский социальный философ и социолог, литературный критик, теоретик народничества, основатель (наряду с Лавровым) субъективной социологии. Основные сочинения: “Теория Дарвина и общественная наука” (1870—1871, 1873), “Аналогический метод в общественной науке” (1869), “Что такое прогресс?” (1872), “Борьба за индивидуальность” (1875—1876), “Вольница и подвизники” (1877), “Герои и толпа” (1882), “Научные письма. К вопросу о героях и толпе” (1884), “Патологическая магия” (1887), “Еще о героях” (1891), “Еще о толпе” (1893) и др. С 1869 М. — постоянный и деятельный сотрудник журнала “Отечественные записки”, с 1892 — один из ведущих редакторов журнала “Русское богатство”. В течение 40 лет был одним из самых читаемых и влиятельных авторов в России, создавал особый тип письма — отклик на все, что волновало русское общество (с позиций не цехового ученого, а “профана”, которого заботят реальные жизненные проблемы), при одновременном изложении через самый разный материал собственных концептуальных подходов. Работая в целом в русле позитивизма, стремился к широкому социально-философскому синтезу. Этический пафос мысли М. привел к тому, что он стал одним из ведущих проповедников персонализма, синтезированного с метафизикой природы, хотя позитивистская методология, замкнутость

на категории возможности, не позволила М. выявить более глубокие истоки персонализма. Следуя гносеологии позитивизма, М. понимает истину как удовлетворение познавательной потребности человека. Чтобы избежать возможного произвола, за критерий истины нужно признать потребности нормального человека. Концепция истины непосредственно входит в ткань социологической теории М., наиболее оригинальной и значимой части его наследия. Предметом социологии, считает М., является отношение различных форм общности (кооперации) к судьбам личности; исследование законов этого отношения позволяет соединить в социологическом анализе сущее и должное. Определивший идейные искания М. этический императив ярко выявился в концепции двуединой правды (“правды-истины” и “правды-справедливости”) как сочетания познавательной и нравственной потребностей, что привело М. к разработке субъективного метода в социологии. Данный метод не исключает объективного познания, но в силу неустрашимости субъективно момента (предвзятого мнения) из социального познания предполагает еще и оценку реальности с точки зрения нравственного идеала, желаемого будущего. Возможный субъективизм купируется тем, что социолог должен начать с некоторой утопии (идеального состояния) и на этой основе определить, какие элементы в обществе нежелательны и подлежат устранению. М., следовательно, закладывает основы социологии знания, подчеркивая, что человек относится к реальности прежде всего как член социальной общности и общечеловеческая истина возможна только при преодолении социальной дифференциации. Основу социальной концепции М. составляет теория кооперации и разделения труда, анализ которых синтезирует структурную и динамическую картину общества. Форма кооперации определяет тип развития общности. М. выделяет два типа разделения труда: органическое (между органами индивида), которому соответствует простая кооперация, основанная на сходстве и солидарности между людьми; общественное (между группами) с соответствующей ему сложной кооперацией, основанное на различиях между людьми, что вызывает односторонность личности, социальные конфликты и борьбу. Будущее за простой кооперацией, наиболее адекватной развитию индивида. В центре концепции М. также находилась проблема личности. Личность, по М., несет в себе потребность целостности и никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна. Пути решения этой проблемы М. выявляет в теории борьбы за индивидуальность как центральной ни-

ти, которая позволяет объяснить исторический процесс, сам по себе алогичный, ибо сущность его нам неизвестна. Индивидуальность есть далее неделимое, без потери своей особенности, целое. Существует иерархия индивидуальностей, развивающихся по органическому типу: каждая более высокая индивидуальность подчиняет себе более низкую, например общество стремится через общественное разделение труда превратить личность из индивида в орган. Однако личность имеет право и обязанность прервать органический процесс в целях собственного совершенствования, целостности и полноты, вступая ради этого в борьбу с другими индивидуальностями (с природой, социальными формами), вмешиваясь в естественный ход событий на основе категории возможности, осуществляя тем самым законный нравственный суд над социальным процессом. Эта борьба бесконечна, победа личности в ней вовсе не преопределена (“чья возьмет — увидим”), но именно в ней смысл истории как смены форм кооперации. Стремясь понять закономерности развития личности, М. разрабатывает теорию “героев и толпы”, выступив одним из основоположников социальной психологии. Герой — это начинатель, тот, кто делает первый шаг и кому толпа готова подчиниться, хотя личность героя может быть мелка. Толпа — масса, способная увлечься любым примером и переступить за героем некую, чаще всего опасную, грань. Тайну взаимодействия героев и толпы М. видит в механизме гипнозизма, который действует в условиях подавления индивидуальности, что вызывает децентрализацию личности, скудость ее впечатлений и интересов, готовность пойти за любым авантюристом. Логическим завершением доктрины М. являются его теория прогресса, обоснованию которой, начиная со статьи “Что такое прогресс?” (1869), посвящено все творчество мыслителя. Прогресс, по М., есть смена форм кооперации с целью преодоления общественного разделения труда, что постепенно приближает к целостности неделимых, к разносторонности личности. В этом процессе человечество, пройдя объективно-антропоцентрическую и эксцентрическую фазы своей истории, может прервать органическое развитие и войти в субъективно-антропоцентрическую фазу, где человек и его этические искания ставятся в центр мира, что совпадает, по М., с социализмом как обществом, в котором торжествует личное начало при посредстве начала общественного.

Г. Я. Миненков

МОБИЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ**.

МОДА (лат. *modus* — мера, правило, образ) — обычно непродолжительное господство определенного типа стандартизированного массово-

го поведения, в основе которого лежит относительно быстрое и масштабное изменение внешнего (прежде всего предметного) окружения людей. Кант определял М. как “непостоянный образ жизни”. Как массовое увлечение каким-либо явлением М. известна еще с древности; М. в современном понимании появляется в Европе в 14—15 вв. Изучение М. не должно ограничиваться ее сведением только к эстетическому феномену, что приводит к выпадению из поля зрения многих особенностей ее природы и функционирования. Природе М. свойственны: релятивизм (быстрая смена модных форм), цикличность (периодическая обращенность в прошлое, к традициям), иррациональность (М. обращена к эмоциям человека, ее предписания не всегда соотносятся с логикой или здравым смыслом), универсальность (сфера деятельности современной М. практически не ограничена; М. обращена ко всем сразу и к каждому отдельно). М. выступает как внешнее оформление внутреннего содержания общественной жизни, выражая уровень и особенности массового вкуса данного общества в данное время. К функциям М. можно отнести ее возможность конструировать, прогнозировать, распространять и внедрять определенные ценности и образцы поведения, формировать вкусы субъекта и управлять ими. М. дополняет традиционные формы культуры через их преломление современностью и конструирует на этой основе новое окружение человека и его самого. М. выступает как одно из средств социализации: М. как подражание данному образцу “удовлетворяет потребности в социальной опоре, дает всеобщее, общепринятое” одинокому человеку (Зиммель). Еще одной функцией М. является функция социальной маркировки, идентификации, дистанцирования. Зиммель считал М. классическим явлением: М. различных социальных слоев всегда различна. “Космополитичная” функция современной М. заключается в ее тенденции к сближению и размыванию национальных стилей на основе массовой культуры и универсального стиля. Можно говорить и об экономической функции М., связанной с ее динамизмом: М. пережигает физический износ предмета (товара) моральным и, следовательно, обеспечивает промышленность спросом на новое, постоянно расширяя рынок для сбыта. Современная М. имеет две существенные особенности: М. 19—20 вв. представляет собой систематические, организованные, масштабные трансформации внешнего и внутреннего мира личности (современная М. — это смена стиля, а не двух-трех предметов или форм), ритм смены стилей в современной М. резко возрос (сейчас модный стиль держится в среднем 7—10 лет). По вопросу специфики механизмов распространения М. большинство исследователей высказывается за ве-

душую роль психологических факторов: подражание (Лебон), стремление к собственному величию (Фрейд), “желание быть значительным” (Дьюи), обретение социальной опоры (Зиммель). Наряду с этими факторами указывают еще на массовую привычку, на то, что М. выступает как оценивающая и предписывающая сила. Эффективность проявления подобных факторов зависит от качества среды действия М.: динамика развития общества, готовности к изменениям, восприимчивости к новому и т. п.

Д. К. Безнюк

МОДАЛЬНОСТЬ (лат. *modus* — мера, образ, способ) — в логике — понятие, выражающее: 1) субъективное отношение человека к информации; 2) характер и степень достоверности знания. В высказываниях с М. (модальных высказываниях) выражается определенное отношение к утверждаемым фактам и положениям дел, дается оценка этим фактам и тем самым выявляются основания для самого акта утверждения. В логике модальности были введены Аристотелем. Он рассматривал их как особый способ приложения предиката к субъекту: “В необходимо (возможно, случайно) присуще А” (названные в средние века М. *de re*). Но разрешить проблему М. в рамках построенной двузначной логической теории силлогизмов Аристотелю не удалось. Предметом логического анализа стоико-мегарской школы были высказывания, в которых не выявлялась субъектно-предикатная структура. М. “необходимо”, “возможно”, “случайно” стоики и мегарики рассматривали как операторы, действующие на высказывание в целом (названные М. *de dicto*). В средние века многие интуитивно очевидные для античной логики предствления о М. были преданы забвению. Тем не менее еще в середине 13 в. В. Шервуд (ум. в 1249) различал шесть видов М.: истинно, ложно, возможно, невозможно, случайно, необходимо. В следующие века логики свели их трем формам: неизбежно, возможно, невозможно, а затем — истинно, ложно и неразрешимо. В средневековой логике различали два типа М. — М. *de dicto* и М. *de re*. М. *de dicto*, переводимые как “необходимо, что р”, “возможно, что р”, играют роль операторов и относятся к высказываниям вида р. М. *de re* выражает особый тип связи субъекта (предмета мысли) с предикатом (признаком, присущим предмету мысли): Р (предикат) необходимо (случайно, возможно) присущ S (субъекту). Общепринятым в логике 12—13 вв. было различие двух М. необходимости: *necessarium per se* (необходимость сама по себе) и *necessarium per accidens* (акцидентальная необходимость). Утверждения с М. первого типа индифферентны в отношении времени, т. е. они всегда истинны, утверждения с М. второго ти-

па истинны только в определенном промежутке времени. В 18 в. Кант по признаку М. классифицировал суждения на три группы: 1) асерторические; 2) аподиктические; 3) проблематические. Традиционная (классическая) логика в виде рудимента сохранила только классификацию суждений по М. В ней различаются высказывания аподиктические с М. необходимости (S должно быть Р), проблематические с М. возможности (S может быть Р) и асерторические с М. действительности (S есть Р) в зависимости от необходимости, возможности или действительности событий. Создатели математической логики, включая Фреге, стремясь до конца выявить и исследовать все возможности экстенциональной логики (логики объемов), тотально игнорировали значение М. для логики. Модальные понятия были почти полностью исключены из логики вплоть до исследований К. И. Льюиса в 1912—1918, а интенсивно начали изучаться только после разработки теоретико-модельных семантик. В современной логике М. рассматривается в качестве “металогической” оценки высказывания (см. Металогика). Существует несколько оснований деления М. С содержательной точки зрения можно выделить ряд групп М.: 1) алетические (греч. *aletheia* — истина); необходимо, возможно, невозможно, случайно; 2) эпистемические (греч. *episteme* — знание), относящиеся к знанию: доказуемо (верифицируемо), неразрешимо (непроверяемо), опровержимо (фальсифицируемо), и эпистемические, относящиеся к убеждению (персуазивные): полагает (убеждает), сомневается, отвергает, допускает; 3) деонтические (греч. *deon* (*deontos*)) — должное, обязанность): обязательно, нормативно безразлично, запрещено, разрешено; 4) аксиологические (греч. *axios* — ценный): хорошо, аксиологически безразлично, плохо, лучше, равноценно, хуже; 5) временные (темпоральные): всегда, только иногда, никогда, раньше, одновременно, позже. Алетические М. подразделяются на логические (трансцендентальные), характеризующие способности, тенденции интеллекта, и физические (онтологические, или метафизические), характеризующие точность взаимоотношений между языком и реальностью, о которой говорится в этом языке. Это деление основано на проводившемся еще Лейбницем различении между истинами логики и истинами факта. Некоторые виды М. делятся на абсолютные, являющиеся характеристиками-свойствами, которые приложимы к отдельным объектам (например, “вероятно”, “хорошо”, “плохо”, “было”, “есть” и др.), и сравнительные, являющиеся характеристиками-отношениями, которые приложимы к парам объектов (например, “более вероятно”, “лучше”, “хуже”, “раньше”, “позже”, “одновременно” и др.). Все М. делятся на абсолютные, не связан-

ные ни с какими условиями (например, “На Марсе, возможно, есть небольшое количество азота”), и относительные, связанные с какими-либо условиями (например, “Ромб необходимо является квадратом, если его диагонали равны”). М. разных типов имеют общие формальные свойства. Независимо от того, к какой группе относятся, они определяются друг через друга по одной и той же схеме (например, нечто возможно, если противоположное не является необходимым; разрешено, если противоположное не обязательно; допустимо, если противоположное не запрещено; случайно то, что не является ни необходимым и ни невозможным; неразрешимо то, что недоказуемо и неопровержимо, и т. п.). Различные формы М. исследуются в модальной логике. (См. также Возможность и Действительность, Возможные миры, Невозможность.)

С. В. Воробьева

МОДЕЛИРОВАНИЕ — процесс исследования объектов на их моделях. Необходимо различать решение специально-предметных научных задач путем построения моделей и получение знаний, обслуживающих М. — М. начинается там, где заходит речь о методологии мышления, об организации и в особенности о представлении знаний о мире. Методологическое проектирование типов моделей и процессов М. — завершающая часть соответствующей философской работы. С одной стороны, оно превращает модели в объекты, обладающие собственной реальностью, законами, свободой в создании образов, благодаря чему производится новое знание (эвристика), и отменяет необходимость в М. как таковой. С другой — оно задает категориальную онтологию и картину мира (когнитивную и языковую). Реальное М. устанавливает определенное отношение между моделью и объектом в ходе М. (декомпозиция) или приписывает свойства модели объекту в процессе специального теоретического анализа, эксперимента (верификация). Эффект М. проявляется при строгом различении модели и оригинала, что достигается приемом “двойного знания” (Щедровицкий). Благодаря этому различию в средствах и инструментарии объект оказывается представлен дважды: как объект (образ объекта) и как форма репрезентации знаний об этом объекте (объект-заместитель). И только тогда, когда построены эти две абстрактные модели, становится возможным продуктивное взаимодействие, координация кодов объекта и модели. В отличие от гипотез, различные модели не конкурируют и не отменяют друг друга, а взаимодополняют, являясь интерпретациями (осмысленными выражениями).

Д. М. Булышко

МОДЕЛЬ (лат. *modulus* — мера, образец) — объект-заместитель, который в определенных условиях может заменять объект-оригинал, воспроизводя интересующие свойства и характеристики оригинала. Воспроизведение осуществляется как в предметной (макет, устройство, образец), так и в знаковой формах (график, схема, программа, теория). Возможны два способа конструирования М. Если первый идет от эмпирически выявленных свойств и зависимостей объекта к его М., то второй уже в исходной точке предполагает допытное воссоздание объекта в М., и поскольку М. известна, то считается познанным и объектом. Проблема соответствия М. оригиналу отодвигается на второй план благодаря отделению вопроса о построении М. от вопроса о ее интерпретации. Формальное построение М. в эмпирическом исследовании оказывается основой для содержательной интерпретации объекта-оригинала. При этом уделяется особое внимание полноте М.: М. реализуют оригинал в конечном числе отношений, что является критерием их типологизации.

С. А. Радионова

МОДЕРНИЗАЦИИ КОНЦЕПЦИЯ — один из содержательных аспектов концепции индустриализации, а именно теоретическая модель семантических и аксиологических трансформаций сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. Параллельна концепции индустриализации, рассматривающей процесс превращения традиционного аграрного общества в индустриальное с точки зрения трансформации системы хозяйства, технического вооружения и организации труда. Ранними аналогами концепции М. явились идеи о содержательной трансформации социокультурной сферы в контексте перехода от традиционного к нетрадиционному обществу, высказанные в различных философских традициях (Дюркгейм, Маркс, Тённис, Кули, Г. Мейн). В различных контекстах данные авторы фиксировали содержательный сдвиг в эволюции социальности, сопряженный с формированием промышленного уклада. Так, Дюркгейм выделяет общества с механической солидарностью, основанные на недифференцированном функционировании индивида внутри гомогенной архаической общины, и общества с органичной солидарностью, базирующиеся на разделении труда и обмене деятельностью. Переход к обществу с органической солидарностью предполагает, с одной стороны, развитость индивида и дифференцированность индивидуальностей, с другой — основанные именно на этой дифференцированности взаимодополнение и интеграцию индивидов, важнейшим моментом которой является “кол-

лективное сознание”, “чувство солидарности”. Высказанная Марксом идея различения обществ с “личной” и с “вещной” зависимостью фиксирует тот же момент перехода от традиционных “естественных родовых связей” к социальным отношениям, основанным на частной собственности и товарном обмене, в рамках которого феномен отчуждения порождает иллюзию замещения отношений между людьми “отношениями вещей” (“товарный фетишизм”). Тённис в своей работе “Община и общество” (1887) выделяет переход от аграрной “общины”, предполагавшей общественное владение “натуральным богатством” (прежде всего землей) и регулируемой “семейным правом”, к “обществу”, фундаментом которого выступает частное владение “денежным богатством” и фиксированное торговое право. Аналогично Кули описывает становление нетрадиционного общества как исторический сдвиг от “первичных” ко “вторичным группам”, критерием дифференциации которых является исторически принятый в них тип социализации личности: в “первичных группах” социализация индивида протекает в рамках семьи (или — шире — сельской общины), задающей непосредственный психологический контакт между ее членами и конкретную явленность структуры отношений между ними; социализация во “вторичных группах” есть социализация в рамках абстрактно заданной общности (государственной, национальной и т. п.), где структура отношений постигается лишь умозрительно. — В различных языках названные философские модели фиксируют одну и ту же важную сторону становления индустриального общества: переход от фиксированных (по рождению) характеристик индивида, непосредственно заданных в практике родственных отношений внутри общины семейного типа и регулируемых интенциями неписаного права, — к функциональным характеристикам индивида, достигаемым им в процессе личного опыта в контексте вариативных социальных отношений, вхождение в которые не задано жестко родовой структурой, но детерминируется неочевидными социально-экономическими факторами, предполагающая внешнюю свободу выбора и регулируя фиксируемым законом. Социализация индивида протекает в таких обществах уже не в непосредственно семейной системе отсчета, предполагающей именной или профессионально-кастовый тип трансляции исторического опыта от поколения к поколению, но в абстрактной универсально-логической форме. Генетически заданная принадлежность к группе, определяющая в традиционном обществе статус человека внутри общины, сменяется функционально-ролевыми отношениями “по соглашению”. Мейном найдена предельно выразительная формулировка основного содержа-

ния этого перехода: “от Статуса к Договору”. Подобная трансформация социокультурной сферы влечет за собой и трансформацию менталитета, предполагающую изменение как стили мышления, так и системы ценностей соответствующей эпохи. В модификации стили мышления центральное место занимают “абстрактизация” (Г. Зиммель) и “рационализация” (М. Вебер) массового сознания; на аксиологической шкале происходит смещение акцентов от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, и основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности, — личности, преодолевшей иррациональные практики традиционных общинных практик (“расколдование мира”, по М. Веберу) и осознавшей себя в качестве самодостаточного узла рационально понятых социальных связей. Ментальность носителя врожденного статуса сменяется сознанием субъекта договора, традиционные наследственные привилегии — провозглашению равных гражданских прав, несвобода “генетических” (родовых) характеристик — свободой социального выбора. Как было показано М. Вебером, и свобода предпринимательства, и свободомыслие равно базируются на фундаменте рационализма. Вместе с тем пафосный индивидуализм перехода к нетрадиционному обществу — это индивидуализм особого типа: “моральный индивидуализм” (в терминологии Дюркгейма) или, по М. Веберу, индивидуализм протестантской этики с “непомерным моральным кодексом”. Применительно к западному (классическому) типу процесса модернизации именно протестантская этика выступила той идеологической системой, которая задала аксиологическую шкалу нового типа сознания, в рамках которой успешность трудовой профессиональной или предпринимательской деятельности оценивается как свидетельство избранности и дарования благодати (исторически идея восходит к западнохристианским богословским дискуссиям 14 в. о возможности владения собственностью Иисусом Христом), а совершенствование мастерства — как моральный долг перед Богом (см. Протестантская этика). В нашем контексте особенно важно, что “трудовая этика” протестантизма не только освятила труд как таковой, — в общем контексте протестантского понимания веры как послушания она зафиксировала трудовую дисциплину в качестве сакральной ценности (“дисциплинированный индивидуализм” Реформации). Описанные изменения в сфере культурных ценностей и менталитета могут рассматриваться как важнейший аспект М. сознания, формирования такого его типа, который соответствует задаваемой индустриализацией ситуации взаимодействия со сложными механизмами и реализации промышленных техно-

логий, требующих трудовой дисциплины и ответственности. Индустриализация и М., таким образом, есть две стороны одного и того же процесса становления индустриального общества, комплексно понятого во всей полноте его аспектов. Как индустриализация, так и М. — обе равно необходимы, но лишь обе вместе достаточны для формирования индустриального общества. В тех случаях, когда их параллелизм нарушается в силу исторических причин, мы имеем дело с внутренне противоречивым, технологически неблагополучным и социально нестабильным социальным организмом, где носитель фактически патриархального сознания приходит в соприкосновение с высокими технологиями, требующими совсем иной меры дисциплины и ответственности. Классическим примером подобной ситуации может считаться построение индустриального общества в СССР, где в программу социалистического строительства в качестве основы легла именно “индустриализация” как промышленное техническое перевооружение производства, в то время как комплексный феномен М. был редуцирован к программе “культурной революции”, понятой в конечном итоге как ликвидация безграмотности. И если на уровне конкретно частных моментов “практики социалистического строительства” неподготовленность индивидуального сознания к техническим преобразованиям ощущалась достаточно вятно (например, смена лозунга “Техника решает все!” лозунгом “Кадры, овладевшие техникой, решают все!”), то общая стратегия М. оставалась урезанной, последствия чего дают о себе знать в постсоветском культурном пространстве и по сей день, предоставляя экспертам повод констатировать “низкое качество населения” (Л. Абалкин). Это особенно значимо при контакте носителя массового сознания с современными постиндустриальными квазитехнологиями с особым типом взрывоопасного (как в метафорическом, так и в прямом смысле) производства, — своего рода синдром Чернобыля индустриального общества с немодернизированным массовым сознанием. Подобная ситуация может быть описана в языке концепции культурного отставания и требует осуществления “догоняющей М.”, приведения в соответствие уровня технической оснащенности производства и уровня технической дисциплины исполнителя. Если же говорить не о “догоняющем”, а о типовом варианте М., то применительно к нему могут быть выделены “первичная” и “вторичная” М. Под “первичной” М. понимают процесс М., осуществленный в эпоху промышленных революций, — классический “чистый” тип “М. первопроходцев”. Под “вторичной” М. понимается М., сопровождающая формирование индустриального общества в странах третьего мира — в ситуации наличия зрелых анало-

гов и классических образцов (центров индустриально-рыночного производства) и возможностей прямых контактов с ними — как в торгово-промышленной, так и в культурной сферах. В данном своем фрагменте теория М. опирается на методологические принципы предложенной Л. Фробениусом концепции культурных кругов, основанной на идее синтеза эволюционизма и диффузионизма. Если эволюционизм ориентирован в культурно-историческом познании на объяснительные процедуры, исходящие из презумпции имманентно автохтонных по отношению к каждому социальному организму причин, источников и факторов развития, то диффузионизм, напротив, в качестве типовой объяснительной модели предлагает анализ культурных взаимовлияний. Фробениус задает синтетическую программу рассмотрения каждой социально-исторической целостности (“культурного круга”) с точки зрения социокультурной археологии, предполагающей “послойное углубление”, т. е. последовательное снятие, привнесенных напластований — вплоть до “материковой породы”. Интерпретация в данном языке процесса “вторичной” М. предполагает как открытые возможности для влияния со стороны развитых индустриальных держав (прямые рыночные контакты, заимствование технологий и культурных образцов), так и ряд необходимых внутренних трансформаций, вне которых факторы внешнего влияния теряют смысл. Такими внутренними трансформациями являются образование на базе местных рынков общего безличного рынка (включая рынок труда), что разрывает замкнутость общинного хозяйства и размывает основы внеэкономического принуждения; формирование так называемых “диктатур развития”, т. е. автохтонных для трансформирующегося общества социальных групп, “пионеров элиты” (М. Вебер), инициирующих преобразования хозяйственной и политической жизни на основе рациональности; наконец, the last, but not the least — адаптацию этого рационализма в массовом сознании местного населения, М. этого сознания, без которой социальный результат индустриальных преобразований может оказаться прямо противоположным (см. Ирония истории) исходным целям. (Интересно, что, резко критикуя основополагающую для теории индустриализации идею конвергенции — “общая логика индустриализма”, — марксистская философия всецело принимала ее частное следствие — идею “вторичной” М.: программное положение марксизма о “возможности перехода к социализму, минуя капитализм” оговаривало в качестве необходимых условий такого перехода ориентацию на образцы реальных социалистических государств и возможность контактов компартий развивающихся стран со странами социалгегеря и миро-

вым коммунистическим движением, но при обязательном наличии внутри страны, осуществляющей означенный переход, социальной базы революционного движения и обязательной адаптации коммунистической идеологии в массах, т. е. факторы, фактически изоморфные условиям факторам “вторичной” М.) Фиксируя М. социокультурной и ментальной сфер в качестве обязательного условия формирования индустриального общества, концепция “вторичной М.” предполагает, что становление индустриализма осуществляется под знаком широкой социокультурной экспансии тех нормативных образцов, которые продуцированы классическим западным индустриализмом (саморегулирующаяся рыночная экономика, демократическое политическое устройство, разделение властей, свобода личности и т. п.). — Вместе с тем модель “вторичной” М. как вестернизации (Д. Лернер) не конституировалась в качестве типовой. С конца 1970-х в теории М. начинает доминировать идея вариативности социально-экономических форм организации индустриального общества, их определенной автономии относительно западного канона. Это означает, что “вторичная” М. может предполагать сохранение материковой основы этнонациональных традиций при обязательном условии осуществления индустриализации и М. как таковых, что не может не означать следования вестерн-образцам. Наиболее типичным примером успешного осуществления М. на основе сохранения этноспецифических культурных традиций является М. Востока (прежде всего Японии) и Восточной Европы (исключая восточнославянский регион). Специфика “восточной” М. заключается в том, что этот ее вариант осуществляется на основе не деструкции, но — напротив — усиления характерной для восточной культуры традиции общинности: Япония демонстрирует своего рода “коммунальный капитализм”, сменяя лишь субъекта-адресата патриархального коллективизма и патернализма, но не разрушая при этом сам тип общинного сознания: растровенность в традиционном коллективе сменяется влитостью в коллектив предприятия, верность роду — преданностью фирме, ощущение патерналистской заботы со стороны общины — чувством социальной защищенности, внимания со стороны фирмы к отстройке личной судьбы работника (повышение квалификации по инициативе руководства, своевременное продвижение по служебной лестнице созрелшего к этому работника, свадебный отпуск, прибавка к жалованью после рождения ребенка, сохранение контакта с фирмой после выхода на пенсию и т. п.). Если для Запада уровень текучести кадров является

одной из стандартных социологических характеристик предприятия, то для Востока смена фирмы — событие из ряда вон выходящее. В этом смысле свободный индивидуализм как основа западного типа М. заменяется культивацией традиционных форм коллективного сознания при наполнении их новым, индустриально ориентированным содержанием, что возможно в силу опять-таки традиционной для восточной общины жесткой дисциплинированности сознания. Аналогично социалистический путь формирования индустриального общества в ряде стран Восточной Европы (там, где не имела место социалистическая ориентация уже сложившегося индустриального общества) также не предполагал полного следования классической модели М.: в процессе индустриального преобразования общества функции инициации, организации, контроля и т. д. проецируются не на автономную свободную личность, но на государственных структуры, — однако актуализация национальных традиций “трудовой этики” позволяет тем не менее констатировать факт осуществления М. как таковой. При всей восточной специфике и социалистических издержках правомерно говорить о возможности М. не как внешней, механической вестернизации и унификации, но как о глубинной трансформации массового сознания на основе выработанных западной культурой социальных идеалов и рационализма при возможности сохранения специфики этнонациональных традиций. Современная концепция цивилизационного поворота как перехода от цивилизаций локального типа к глобальной цивилизации выдвигает идеал единого планетарного социокультурного комплекса, основанного именно на этнокультурном многообразии и полицентризме. В рамках этого подхода культурная гетерогенность мира, позволяющая и предполагающая конструктивный диалог и плодотворное взаимовлияние неповторимо уникальных этнонациональных традиций, фиксируется как основа не только цивилизационной стабильности человечества, но и его эволюционного культурного потенциала.

М. А. Можейко

МОДЕРНИЗМ (фр. *moderne* — новейший, современный) — общее название художественно-эстетического движения в культуре 20 в., во многом определившего пути развития современного искусства. М. объединяет множество относительно самостоятельных направлений, различных по социальному масштабу и культурно-историческому значению (экспрессионизм, кубизм, футуризм, дадаизм, сюрреализм, абстракционизм, поп-арт и др.). Некоторые из них противоречат друг другу в понима-

нии средств и способов выражения реальности, но вместе с тем обладают принципиальной философско-мировоззренческой и социокультурной общностью. Своим появлением М. обязан французскому символизму и декадансу. Часто отождествляемый со своей ранней фазой — авангардом, М. может рассматриваться в конкретных хронологических рамках (условно с 1890 по 1968) или как вневременный феномен в широком историческом контексте неклассического искусства вообще, в русле протестантствующей традиции европейской культуры (барокко — романтизм — М.), выступающей по отношению к социуму как культура отрицания. Главное, что позволяет включить М. в эту традицию, — это воинствующий антитрадиционализм, подчеркнутый эстетический антиформативизм, нередко приобретающий бунтарско-эпатирующий и экстравагантно-декларативный характер. М. свойственны принципиальный разрыв с устоявшимся художественным опытом в лице канонизированного реализма, салонного искусства, академической культуры как условие обновления искусства и ощущение переломного кризисного характера этих явлений. Остро переживая дисгармонию мира, представшего перед авангардистами как жестокий и абсурдный, антигуманный общественных отношений, отчуждение личности, саморазорванность ее сознания, несвободу и нестабильность положения художника в обществе, М. отрицает возможности предшествующей культуры в познании и адекватном отражении этих коллизий. Восприняв от романтиков идею *Zeitgeist* (“духа времени”), модернисты попытались решить задачу перекодирования культуры, связанного с утверждением нового порядка, выразить новое мировоззрение. Следствием явились поиски нового языка, создание его “грамматики”, желание превратить творчество из способа самовыражения художника в способ познания мира и его преобразования. Стратегия обновления языка символизирует для М. возможную трансформацию мира. Философско-мировоззренческой основой М. послужили идеи Ницше, Шопенгауэра, Кьеркегора, Бергсона, Фрейда, Адорно и др. Можно выделить следующие характеристики М.: активность, динамизм, энтузиазм, страсть к движению; непримиримость — настоятельная потребность действовать против чего-либо или против кого-либо; нигилизм — без колебаний преодолевать традиционные преграды, презирать общепринятые ценности; культ молодости и новизны, устремленность в будущее; эпатажность и революционность (в культурном смысле, ибо, хотя авангард неустанно воспроизводит тип художника-оппозиционера, экстремистский радикализм в области искусства не обязательно предпола-

гает политическую активность; союз авангардистов с революционным пролетариатом носил случайный и временный характер — например, в России, — поскольку сознание художника-авангардиста склонно оценивать в качестве конгениального именно идеал анархизма); экспериментализм, стилевое новаторство. М. отказался от эстетики реализма, от узких рамок традиционной конкретности сюжета, от ренессансной оптической системы и продуцировал кардинальные технические инновации, отвечающие духу технической цивилизации. Исконная понятийность словесной речи подверглась существенным трансформациям вплоть до разрушения синтаксиса, отрицания правописания во имя возвращения языку его подлинных первичных значений. Так, А. Арто, В. Хлебников, С. Малларме и другие поэты почувствовали и выразили настоятельную потребность в очищении подлинной сущности человека от нормативных наслоений языка и культуры, в освобождении, автономизации субъекта посредством языковой революции. Современная эстетика немыслима без художественных средств, изобретенных модернистами (“поток сознания”, ассоциативный монтаж, коллаж, “освобождение” цвета). Постоянная смена критериев новизны отчасти объясняет нередкую смену стиля одним и тем же художником (П. Пикассо, И. Стравинский, Дж. Джойс). М. стоит у истоков поэтики “открытого произведения”, включив зрителя, читателя в процесс творчества, активизировав его восприятие. Для М. характерен программный концептуализм, преобладание поэтики над произведением. М. — первая художественная культура, столь плотно насыщенная теоретическими сочинениями, ибо “коммуникационный вакуум”, образовавшийся в результате отказа от прежних выразительных средств, потребовал вербального пояснения, подключения зрителя к тому конвенциональному языку, которым оперирует данный автор. Понятийное мышление становится составной частью творческого процесса, более того — концептуальное искусство вводит “первичную рефлексию глаза” и систематическую теоретическую рефлексию в саму структуру произведения. Потребность в метатексте рождается искусством, которое открывает свои законы, вырабатывает систему новых художественных методов и новую оценочную шкалу. Возникновение М. было обусловлено всем ходом исторического развития (так же как и его неизбежная трансформация в “китч”). Постмодернизм осознал и воспринял факт вставания авангарда в отрицаемую им культуру, его поглощения обществом потребления и слияния с традиционными институтами. Необходимый М. пафос негативизма был легитимирован открытыми обществом как локальный, вполне безобидный и даже

полезный всплеск эмоций, способствующий перманентному процессу обновления и развития. Значение М. заключается в том, что он выступил особой формой самопознания культуры, предопределил современные формы бытия искусства, раскрепостил художественное сознание, обнаружив возможность новой семантики, переставил акцент в взаимоотношениях искусства с обществом, предвосхитил (что представляет особый интерес для современной философии) глубокий интерес к бессознательным структурам языка. К числу наиболее известных модернистов, работы которых эстетически радикальны и способствовали оформлению модернистской традиции, относятся следующие авторы: Дж. Джойс, М. Пруст, Ф. Кафка, Р. Музиль, А. Камю, Т. Манн и др. (в прозе); А. Стриндберг, Б. Брехт, Э. Ионеско, С. Беккет и др. (в драматургии); А. Арто, В. Хлебников, С. Малларме, Р. М. Рильке, Г. Аполлинер и др. (в поэзии); И. Стравинский, А. Шенберг, П. Булез, К. Штокхаузен и др. (в музыке); В. Кандинский, М. Шагал, К. Малевич, П. Пикассо, С. Дали, Х. Миро, П. Клее, П. Мондриан, Р. Магритт и др. (в живописи).

А. Р. Усманова

МОДУС (лат. *modus* — мера, образ, способ) — 1) философский термин, с помощью которого в 17—18 вв. обозначали свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях — в отличие от атрибута (неотчуждаемого свойства предмета). По определению Гегеля, М. есть “инобытие абсолютного, потеря последним себя в изменчивости и случайности бытия, переход абсолютного в свою противоположность без возврата в себя, лишенное целостности многообразие определений формы и содержания”; 2) в логике — разновидность силлогизма, отличающегося количественной (общие или частные) и качественной (утвердительные или отрицательные) характеристикой входящих в него посылок. М. выводятся на основании общих правил силлогизма и специальных правил фигур (см. Силлогизм).

С. В. Воробьева

МОЛНИЯ — метафорическое понятие, нередко используемое в рамках описаний механизмов мироздания и промысла Логоса, а также ассоциируемое со светом и просвещением. В большинстве религий и мифов божество спрятано от людских взоров, а лишь затем внезапная вспышка М. на миг являет его в ипостаси деятельной мощи. В классической мифологии символика М. объединяла в себе креационные и когнитивные аспекты: М. как традиционный фаллический символ, с одной стороны, и как символ прознающего тьму света (впоследствии сопряженный в европейской культуре с Логосом) — с другой. (См. единство данных аспектов в концепции “сперма-

тического Логоса” у стоиков.) Данный образ Логоса, пронизывающего тьму, является универсальным (Блаватская). В мировоззрении античных народов М. или огненный эфир выступали символами, эмблемой верховной, суверенной, творческой власти. (Так, этими атрибутами демиурга обладал, в частности, Юпитер: три его М. символизировали случай, судьбу и предусмотрительность — силы, формирующие будущее.) Если жертвенный столб и ступени, крест и распятие репрезентируют устремления человека к “горнему” миру, то М. символизирует обратное воздействие — “верхнего” мира на мир “дольний”. Ваджра, являющаяся собой в тибетской символике “М. и одновременно бриллиант”, нередко олицетворяет также взгляд “третьего глаза” Шивы, терминатора любых материальных форм. В контексте содержательных текстуальных реконструкций фрагментов Гераклита — М. суть божественный бич, удар Зевса или Перуна, от которого получают свой закон существа, движущиеся образом постепенного перемещения (“все ползущее бичом пасется”; “всем сущим правит Перун”). Гераклитовский Логос (как “сосредоточенный смысл” и как “мгновенное, правящее многим”) управляет по “способу М.”, стремительно захватывая все одним и “сам есть М”. — М. в таком контексте — нерассуждающая, сверхчеловеческая, всех восторгающая и все сметающая сила типа “озарения”. (Ср. описание начала войны 1914 Н. Бором: “У людей в подобном совместном порыве поражает то, что он, с одной стороны, стихийно несвободен, как, скажем, лесной пожар или любое другое естественное явление природы, а с другой — в подавшемся ему индивиде он порождает ощущение величайшей свободы.”) Анализ, постижение действия М. — немислимы. Согласно Гераклиту, для постижения божественного Логоса необходима вера, ибо он “ускользает от познания” из-за своей невероятности... “золото” огненного Логоса заранее знает цену вещам — оно их высшая возможность... М. — тайная и истинная суть вещей, их исполнение. Логос — М. всегда дарит, освобождает мир и людей, а не карает их, здесь правит сама новизна — новое, открываемое событием. Логос суть дыхание новизны. Бог, по мысли Гераклита, не занимается запретами: “Богу все прекрасно и хорошо и справедливо, люди же принимают одно за правильное, другое за неправильное”. (Ср. у Витгенштейна: “Мир есть все то, что имеет место, и все то, что не имеет места... как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире.”) В мифологической, исторической и историко-философской традициях вождей, вбирающих в себя зевсовы М., именовали “бичами Божиими”. — Ср. у М. Волошина “слова св. Лу — архиепископа Труасского, обращен-

ные к Аттиле” в эпитафие к “Северовостоку”: “Да будет благословен приход твой, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя”; аналогично — заглавие неоконченного романа об Аттиле — “Бич Божий” — у Замятина. Атрибутами высшей власти неизменно полагались непостижимость, отказ от любых условностей; состязательность с Логосом всегда означала отказ от поиска путей к человеческому пониманию. В русскоязычной философской традиции правомочность придания понятию “М.” статуса философского термина обозначали Померанц и (особо акцентированно) В. В. Библихин. — По версии последнего, начиная с низвержения Перуна князем Владимиром посредством “молниеносного” жеста, молниеподобный поворот утвердился как главный прием власти в России, а сама М. конституировалась как заповедный закон отечественной истории. (Ср. у М. Волошина: “Что менялось? Знаки и возглавья? // Тот же ураган на всех путях. // В комиссарах дух самодержавья, // Взрывы революции в царях...”.) Полагая ведущим критерием исторической состоятельности любой страны умение заметить и молниеносно преодолеть сложившееся “от-стояние” от События (течения событий) мира (присущим в особенности менталитету России), Библихин тем не менее вынужден констатировать наличие сопряженной и принципиально неразрешимой (в том числе и для России) проблемы трансляции власти, ибо у М. “наследников не бывает”.

А. А. Грицанов

МОНАДА (греч. *monás* — единица, единое) — понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия. Термин введен в платоновской Академии на базе традиции пифагорейства в рамках бинарной оппозиции М. и диады (греч. *diás* — двоица), являющейся математическим эквивалентом типичной для античной философии оппозиции определенности формы и текучей множественности возможностей аморфного начала (ср. айдион и апейрон у Анаксимандра, предел и беспредельное в раннем пифагорействе и т. п.). Так, у Спевсиппа (премник Платона по руководству Академией и сын его сестры Потонь) М. идентифицируется с мужским началом, персонифицированным Зевсом, и — соответственно — с духовным началом мира (умом-нусом), в то время как диада является олицетворением начала женского (материнского) и идентифицируется с мировой душой и материей. Семантика М., таким образом, представляет принцип оформленности, стабильности и единства, в связи с чем в неопифагорействе указанная оппозиция

структурируется как аксиологическая асимметричная: в концепции Нумерия, например, М. выступает как высший принцип бытия по отношению к подчиненной ей диаде. В эпоху поздней схоластики и Возрождения понятие М. вновь было актуализировано в учениях таких мыслителей, как Николай Кузанский и Бруно, и обрело семантику исходного и исключительного элемента мироздания, утратив свою сопряженность с диадой. В фокус значимости выдвигаются элементарность М. (служащая отправной точкой для создания Николаем Кузанским структурной модели бытия, прокладывающей дорогу разработке концепции бесконечно малых и дифференциального исчисления) и феномен сопряженности М. с ментальным началом (у Бруно М. выступает не только физическим, но и психическим элементом бытия, задавая гилозоистический импульс натурфилософским построением Ренессанса). Суарес использует его для обозначения единичной вещи как фундаментального акта бытия (“бытийственности”), первичного по отношению и к материи, и к форме как таковым. Понятие М. играет значительную роль в философии Нового времени. Идея сопряженности М. с духовным началом развивается Кембриджской школой платонизма, и в частности Г. Мором (1614—1687), создавшим учение о бесконечно малых элементах бытия (фигурах), основным свойством которых является не форма и оформленность, а одухотворенность. В натурфилософии Ф. М. ван Гельмонта (1618—1699) понятие М. становится основополагающим. (Натурфилософия ван Гельмонта является развитием взглядов его отца, ученика Парацельса, Я.-Б. Гельмонта (1579—1644), создавшего натурфилософскую картину мира, основанную на восходящей к алхимии идее о возможности превращения исходных элементов мироздания — воздуха и воды — в многообразии сущего: через промежуточные состояния газа и пара оформляются соль, сера, т. д.; Я.-Б. Гельмонтом введено в научный оборот понятие газа как агрегатного состояния). Согласно теории ван Гельмонта, исходной единицей бытия является М., и если физический мир состоит из предельных материальных частиц, то духовный мир — из предельных М.-мыслей. Это, однако, не означает дуальности бытия, ибо различие между М.-частицами и М.-мыслями не принципиально и является не качественным, но лишь количественным, связанным с мерой проявленности в каждой конкретной М. духовного начала. Бог как гарант мирового единства и гармонии интерпретируется ван Гельмонтом как особая “центральная” М., неизменная в своей единственности, — в отличие от других сущест

ствяющих собой сложные системы соподчиненных М. Натурфилософия ван Гельмонта оказала влияние на формирование взглядов Лейбница, факт общения которого с ван Гельмонтом является исторически установленным; имеется предположение, что именно от него Лейбницем был воспринят термин “М.”. Однако по своему содержанию концепция М. Лейбница является глубоко оригинальным, концептуально фундированным учением — монадологией. М. занимает в концепции Лейбница статус элемента бытия, однако она не имеет ничего общего с механической единицей. М. неделима, но не в механическом смысле натурфилософски артикулированного греческого атома (atom), а в смысле лексически абсолютно эквивалентного, но семантически более богатого и социально артикулированного латинского индивидуума (individuum). М. понимается Лейбницем по аналогии с “Я”: все они “вылеплены из одного теста”, образуя мировое единство, но каждая индивидуальна и неповторима (“две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными”), конституируясь как единство существования и перцепции. С оценочной точки зрения (в зависимости от степени совершенства М. и их перцептивной проявленности), может быть усмотрено “бесконечное число ступеней между Богом и ничто”. В рамках этой онтологической “макробесконечности” Лейбниц дифференцирует М.: 1) на низшие или “голые” (nues), которые представляют собой бесконечно малые перцепции, т. е. “спят без сновидений” (в тезисе Лейбница “вся природа полна жизни”, включая и абиотический ее уровень, в форме специфического гносеологического гилозоизма предвосхищены естественно-научные сценарии эволюции сознания); 2) — развитые М.-души (ames), являющие собой смутные перцепции (типа “шороха падающей песчинки”), наделенные памятью, но еще лишенные самосознания (страдательные ames животных); 3) — М.-духи (espirits) как отчетливые и прозрачные перцепции, характеризующиеся апперцепцией и рефлексией (человеческий дух); 4) — высшие, более совершенные по сравнению с людьми М. (post humanum), которые в принципе возможны, но не даны нам в достоверном знании, ибо “высшие М. непостижимы для низших”; в этом контексте Лейбницем эксплицитно высказана идея о возможности существования во всей Вселенной внеземных разумных существ, превосходящих своим физическим и духовным развитием человечество (ср. с идеей “достоинейших классов разумных существ”, могущих населять иные планеты, в произведениях Канта докритического периода); 5) — Бог как “верховная М.-граница” или “предел” разворачивания вектора совершенства, который, выступая функционально “основанием

бытия” всех М., тем не менее не теряет характерного для христианского теизма личного статуса, ибо каждая М. есть прежде всего индивидуальность “Я” и, в этой связи, “как бы малое божество”. Вместе с тем данная линейная схема (вектор разворачивания перцептуальных потенций М.) дополняется у Лейбница принципиально нелинейной моделью организации бытия. М. является бесконечно малой, но с точки зрения своей содержательности — неисчерпаемой (ср. с “подобчастными” Анаксагора, ибо каждая из М. есть не что иное, как “сжатая Вселенная”, трансформированная в “физическую точку” (ср. с предложенной в физике 20 в. гипотетической моделью фридмонного пространства: каждый фридмон при восприятии его извне функционирует как элементарная частица, при восприятии изнутри — как Галактика). Кроме того, каждая М. находится на определенной стадии своего развития, и потому, с одной стороны, детерминирована своим прошлым, а с другой — “беременеет” будущим. Она есть своего рода поток трансформаций, ибо наделена стремлением к самореализации (appetito) и внутренним импульсом к совершенствованию и абсолютизации своего существования (conatus), которые, однако, возможны лишь посредством ее развития в связи со всеми другими М. (как совершенствование личности невозможно вне связи с другими личностями и со всем обществом как целым), что задает в концепции Лейбница презумпцию всеобщей и универсальной связи бытия (liaison universellen). Природа этой связи принципиально немеханична. М., по Лейбницу, образует самодостаточное и завершенное, а потому замкнутое единство (“М. вовсе не имеют окон”). Однако дискретность механического контактного взаимодействия между М., нуждающимися в “окне”, заменяется у Лейбница универсальностью мирового единства, — в мире не обнаруживается дискретности, ибо он организован как тотальная дискретность: духовная сущность каждой М. проявляет себя в телесном обнаружении, и каждая М. проявляет себя уникальным образом по отношению к каждой другой М., которая, таким образом, оказывается неразрывно связанной с ней. Любая М. есть “живое зеркало Вселенной”, и в силу этого “Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан, малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние”. В силу этого наличное состояние бытия не является единственно возможным: пульсация “свертывания” (сжатия в “физическую точку”) и разворачивания содержания М. (ср. с астрофизической концепцией пульсирующей Вселенной) обеспечивает не только бесконечность жизни, но и качественную бесконечность ее проявлений. Однако дейст-

вительный мир не просто один из логически допустимых и даже не просто наилучший из возможных, — действительность мира организована как актуальная бесконечность, содержащая в себе всю полноту возможностей, ибо, глядя на Вселенную, М. смотрит в зеркало и, видя в нем себя, созерцает всю бесконечность Вселенной. Мир образует замкнутое единство микро- и макрокосма, фундированное у Лейбница идеей предустановленной гармонии (см. Телеология). Монадология Лейбница, таким образом, представляет собой одну из первых в европейской культуре концептуальную модель сложной развивающейся системы, что позволило Лейбницу во многом разработать и обогатить категориальный аппарат для выражения сложных комплексов отношений между подсистемами, находящимися в отношении когерентной и взаимостимулирующей трансформации друг с другом и с целым, а также сформулировать ряд идей, могущих быть отнесенными к ряду блестящих экземплификаций проявления философией своего прогностического потенциала. Таким образом, монадология Лейбница значительно дистанцируется (как семантически, так и по своей значимости) от означенной выше традиции разработки категории М., которая, однако, развивается вплоть до конца 19 в. Так, Вольф приписывает М. свойство *phaenomena substantiata* (“простых субстанций”). А. Г. Баумгартемом именно применительно к бытию М. впервые были введены в философский оборот понятия “в себе” и “для себя”, легшие позднее в основу концепции Канта. Герbart вводит понятие “реал”, содержание которого синтезирует содержание понятий “М.” у Лейбница и “вещи в себе” у Канта. В связи с открытиями начала 20 в. в области строения вещества и развитием квантовой механики данная (натурфилософская) версия монадологии теряет базу для своих онтологических аппликаций. Что же касается того направления философской мысли, которое прорабатывает психологическую нагруженность понятия “М.”, то в его рамках были сформулированы многие идеи, воспринятые современной неклассической философией. Так, Лотце понимает под М. индивидуальную духовную сущность “Я”, связанную с Абсолютом в качестве его органичной части и, посредством него, со всеми другими М. “Я”. В этом контексте критерием гносеологической истинности Лотце полагает значимость того или иного содержания знания для индивидуального “Я”. Введенное им в философский оборот понятие “значимости” (*Gelten*) получает свою дальнейшую разработку в баденской школе неокантианства (“ценности не существуют”, но “значат” (*gelten*) у Виндельбанда) и в феноменологии Гуссерля. А генетически восходящая еще к Бруно трактовка М. в духе микрокосма (Бог как “мо-

нада монад”) и лейбницевский “индивидуализм” М. содержательно детерминировали монадологический подход к личности в рамках такого направления философии, как персонализм (Ш. Ренувье, Дж. Э. Мак-Таггарт и др.). Новое звучание понятие “М.” обретает в современной философии постмодернизма, в частности в концепции событийности Делёза (см. Событийность). Для иллюстрации собственных идей Делёз обращается к монадологии Лейбница, в частности к интерпретации им М. в качестве “зеркала Вселенной”: единичная М. приводится Делёзом в соответствие с сингулярным событием (см. Событие), и в этой системе отсчета каждая М. в трактовке Делёза “улавливает и ясно выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана”, связывая их в семантически значимую серию — “Эон” (см. Эон). Понятие “М.” используется и Джеймисоном при анализе соотношения феноменов индивидуальности и одиночества в условиях “конца буржуазного эго”. В ряде исследований по синергетике понятие “М.” метафорически употребляется для обозначения “молекул-гипнозов” (Пригожин) как не кооперированных в единое целое (см. Синергетика).

М. А. Можейко

МОНИЗМ (греч. *mónos* — один) — 1) тип организации философского знания, определяющийся наличием в нем одного основного принципа, в соответствии с которым осуществляется все содержательное наполнение философской системы; семантически противостоит дуализму и плюрализму; 2) признание в рамках этого принципа единого начала, общего закона устройства мироздания, определяющего все многообразие сущего, в том числе и человеческого бытия. В отличие от дуализма и плюрализма, М. отличается большей внутренней последовательностью, монолитностью, что в то же время с неизбежностью приводит к большей схематизации реальности. Сложность охватить всю действительность в рамках одного принципа приводит к тому, что исторически возникавший М., как правило, трансформировался в дуализм или плюрализм. Однако в истории философии имело место и обратное движение, что было вызвано решением имманентных философских проблем той или иной философской системы (движение от Декарта к Спинозе, от Канта к Фихте). Поскольку понятие М. используется преимущественно во втором значении и поскольку современная философия в большинстве своих систем не занимается построением онтологий, т. е. лишена традиционной иерархии проблемных философских полей, постольку понятие “М.” употребляется сегодня, как правило, в историко-философском смысле.

В. Н. Ретунский

МОНОТЕИЗМ — см. ПОЛИТЕИЗМ и МОНОТЕИЗМ, ТЕИЗМ, БОГ.

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель де (1533—1592) — французский мыслитель, юрист, политик. Из купеческой семьи; родовое имя — Эйкем. Первый в семье носитель дворянского имени (по названию приобретенной в 15 в. прадедом М. сеньории Монтень). Изучал философию в Гийенском коллеже и университете города Бордо. Продолжил обучение в Тулузском университете. Член парламента Бордо (с 1557). Дважды становился мэром Бордо. Интеллектуально сформировался под воздействием идей стоицизма и скептицизма. Основные сочинения: “Опыты” (в трех книгах — первая редакция издана в 1580, окончательная — в 1588); “Путевой журнал” (написан в жанре индивидуального дневника в 1580—1581, издан в конце 18 в.) и др. В 1676 “Опыты” М. были внесены Ватиканом в “Индекс запрещенных книг”. Не стремился к созданию собственной философской системы, выступил основоположником жанра философско-морализаторского эссе в европейской культуре. Был общезвестен как глубокий знаток и тонкий интерпретатор классической традиции: в “Опытах” М. были содержательно использованы более 3000 цитат античных и средневековых авторов. Целью творчества М. было написание своеобразного “учебника жизни”: по М., “нет ничего более прекрасного и оправданного, чем хорошо и честно исполнить роль человека в экстремальных ситуациях, раскрывающее как самые причудливые движения его души, так и самые разнообразные патологии его характера (с точки зрения М., “истинное зеркало нашей речи — это течение нашей жизни”). М. сумел осуществить значимый поворот в системе ценностей западноевропейского интеллектуализма: “хорошо заполненной голове” (Рабле) М. акцентированно предпочитал “правильно выработанный разум”, воспитываемый на исторической эрудиции, склонности к парадоксам и двусмысленностям. Основания миропонимания М. были изложены им, в частности, в эссе “Апология Раймона Себона”. Согласно М., природа человека двойственна: зачастую необузданные духовные устремления нейтрализуются физическими возможностями его тела. Осмысление и принятие этого как неизбежной данности позволяло людям ориентироваться на идеал подлинно счастливой жизни — жизни в умеренности. Органы чувств человека несовершенны (“кто знает, не лишены ли мы одного, двух, трех или нескольких чувств?”), способности нашего познания ограничены — лишь один Бог, согласно М.,

всеведущ. Неспособность людей четко определить себя в выборе между “Я знаю” и “Я не знаю” — естественно трансформируется, по мнению М., в единственно правильно поставленный вопрос: “А что именно я знаю?”, предполагающий воздержание от суждений, подлежащих дальнейшему рассмотрению. С точки зрения М., “...если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться... В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом — незнание”. Гносеологический скептицизм М. фундировался также на его мысли о том, что все живое (в том числе и люди) находится в постоянном изменении: существование человека неизбежно состоит из “движения и деятельности”. При этом М. полагал долгом любого индивида стремиться к самосовершенствованию, рассматривая самопознание как первейшую обязанность человека. Как полагал М., “человек может быть лишь тем, кто он есть; он способен выдумывать лишь в меру собственного опыта; какие бы усилия он ни предпринимал, ему будет известна лишь собственная душа”. Одоление людского невежества, по М., жизненно важно, ибо “люди ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают”, а “...не достигнув желаемого, они делают вид, будто желали достигнутого”. (“Об истине же, — утверждал М., — нельзя судить на основании чужого свидетельства или полагаясь на авторитет другого человека.”) Убежденность М. в идеях свободы и сословного равенства людей явила собой перспективнейшую компоненту эволюции идеала человеческого достоинства в рамках европейского менталитета: фраза М. “Души императоров и сапожников скроены на один манер” — использовалась как эпиграф “Газеты санкюлютов” в 1792. По мнению М., “вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся в конечном итоге к тому, чтобы научить нас не бояться смерти... Предвкушение смерти есть предвкушение свободы. Кто научился умирать, тот разучился рабски служить”. “Опыты” М. явили собой творческую процедуру метафорического соединения мира настоящего и мира прошлого с одновременным новаторским экспериментом бессюжетного художественного “беспорядка”. (По замечанию Аверинцева, “будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения, Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы “Опытов” Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собраным. Так вот, если проводить классификацию по вышеозначенному признаку, эн-

циклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор “Великого зеркала”, или Фома Аквинский с обеими своими “Суммами”.) Они оказались, видимо, первым в христианской Европе светским прецедентом создания высокоэвристического ризоморфного (см. Ризома) гипертекста — в силу глубинной укоренности в сопряженной культурной традиции используемой М. символики наряду с узнаваемостью в интеллектуальных кругах личного ряда ассоциаций. Мысль М. о том, что “эта книга создана мной в той же мере, в какой я создан ею” (см. Автор), была подхвачена Вольтером: “Прекрасен замысел Монтеня наивным образом обрисовать самого себя, ибо он в итоге изобразил человека вообще”. Известна увлеченность текстом “Опытов” М. многих лучших представителей европейской культуры и просвещения: у Шекспира обнаружено более 700 фрагментов из этого сочинения; навсегда покидая Ясную Поляну, Толстой взял с собой томик М.; увлекались им Г. Флобер, А.С. Пушкин и др. Одной из “вечных истин” европейской культуры стала мысль М., предвосхитившая заключительные строки эпопеи “В поисках утраченного времени” М. Пруста: “И что толку становиться на ходули, ведь и на ходулях нам придется идти своими ногами. И на возвышеннейшем из тронов мира мы будем восседать на собственном сиденье, и ни на чем другом”.

А. А. Грицанов, А. М. Бобр

МОНТЕСКЬЁ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескьё (1689—1755) — французский философ права и истории, президент парламента и Академии в Бордо (1716—1725), член Французской академии (1728). Представитель философии Просвещения 18 в. Разделял позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира. Задачей философии М. считал (в противовес взглядам Фомы Аквинского) постижение причинных связей материи, подчиняющейся законам механики. С точки зрения М., за кажущейся случайной цепью событий необходимо усматривать глубинные причины. Внешний мир, по М., отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта. То, что случайности могут быть объяснены глубокими причинами, согласно М., не главное; важно то, что самые различные нравы, обычаи и мысли людей можно объединить в набор определенных типовых групп: “Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не

вызвано единственно произволом их фантазии... Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего”. Разнообразие социальных законов, по мнению М., объяснимо, ибо они реализуются вследствие причин частую объективного характера. В основном сочинении “О духе законов” (1748), попавшем в “Индекс запрещенных книг”, попытался объяснить законы и политическую жизнь различных стран и народов, исходя из их природных и исторических условий, в духе теории среды. По М., “многие вещи управляют людьми — климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий “дух народа”. “Дух народа”, по М., конституируется из законов, обычаев и нравов: “Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы — действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые — внешнее поведение человека”. Книжки I—XIII этого сочинения написаны в жанре политической социологии. В них М. анализирует “принцип” (определяемый доминирующим чувством в рамках конкретной формы правления — при демократии это “добродетель”) и “природу” (обусловливаемую числом обладателей верховной суверенной власти: республика — весь народ или его часть, монархия — один, но в рамках жесткого законодательства, деспотизм — один в союзе с собственными прихотями и произволом) правления в условиях республики, монархии и деспотизма. По М., каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории, занимаемой данным обществом (чем больше территория, тем больше шансов на деспотию). Таким образом, М. увязывал собственную классификацию типов государственного устройства с общественной морфологией или (по Дюркгейму) с количественными параметрами данного общества. М. настаивал на том, что народ назначает государя в силу договора, и этот договор должен исполняться; государь представляет народ только так, как угодно народу. К тому же, по М., неверно, чтобы уполномоченный имел столько же власти, сколько уполномочивший, и не зависел бы от него. “Известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет предела”, — подчеркивал М. На примере английской конституции (самой прогрессивной, по М.)

в своей работе “Персидские письма” (1721), выдержавшей за один год 8 изданий, мыслитель развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. Философия М., не раз интерпретировавшаяся самыми различными способами в истории западной общественной мысли, постулировала принципиальное наличие у людей свободы воли, ибо рациональные законы разумного мира, оказывающие влияние на человека, могут быть им же и разрушены. Согласно М., “...мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда”. М. вошел в историю общественной мысли Запада как предтеча социологии, ибо он и не пытался системно исследовать (в отличие от Конта или Маркса) современное ему общество, судить о нем исключительно в стилистике взглядов политической философии того времени. Общество, по М., целиком обусловлено своим политическим устройством, поэтому прогресс, с его точки зрения, недостижим — социум в политической опастси своей переживает исключительно череду падений и взлетов. Ни науку, ни экономику же М. не считал факторами, равновеликими государству.

А. А. Грицанов

МОР (More) Томас (1478—1535, казнен по повелению Генриха VIII) — английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529—1532). Главное философское сочинение об идеальном государстве — “Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия” (1516). (Дословно “утопия” означает “нигдея” — место, которого нет). В первой ее части М. живописует трагичный процесс обезземеливания английских крестьян, когда “овцы поели людей”. Во второй части речь идет о небывалом, идеальном обществе, где нет частной и личной собственности, где все принадлежит всем, где все трудятся (не более 6 часов ежедневно), нет власти денег и денег вообще, а из золота и серебра утопийцы “делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей”. На первое место у М. выходит не совпадение личных и общественных интересов, а безусловное подчинение индивиду-

ального общему. (“Главное и почти что единственное дело сифогрантов — жителей Утопии — заботиться и следить, чтобы никто не сидел в праздности.” “Цвет плащей на всем острове один и тот же — естественный цвет шерсти.”) М. требовал отчуждения собственности индивидов в пользу государства, напоминающего государство Платона. Именно частную собственность М. рассматривал как главную причину всех социальных бедствий: “Распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как все уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот”. М. требовал религиозной веротерпимости, возможно меньшего количества догматов веры и передачу дела воспитания юношества духовенству. М. не слишком верил в возможность реального воплощения собственных предначертаний: “Впрочем, я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет”. Этими словами заканчивается текст “Утопии” М.

А. А. Грицанов

МОРАЛЬ (нравственность) (лат. *moralis* — нравственный, *mores* — нравы) — специфический тип регуляции отношений людей, направленный на их гуманизацию; совокупность принятых в том или ином социальном организме норм поведения, общения и взаимоотношений. В любом человеческом сообществе есть необходимость в согласовании форм жизнедеятельности, коррелировании различных и порой альтернативных между собой целеполаганий. В отличие от жестко фиксированных и сопряженных в своем функционировании с определенными организационными структурами формами регуляции (правовая, религиозная и др.), М. выступает, как правило, в качестве “неписаного закона”, реализуя свою регулятивную функцию в первую очередь посредством обыденного сознания. М. генетически восходит к феномену обычая; применительно к индивиду основные нравственные ценности усваиваются им в процессе личностной социализации. В социально-личностной и духовной сферах М. носит всепронизывающий и всеохватывающий характер. Все отношения людей, от интимных до “межконтинентальных”, проникнуты ею, подвержены моральной оценке и с ее помощью проходят проверку на жизненную целесообразность. Поскольку М. существует на двух уровнях: общечеловеческом и личностном, постольку можно утверждать, что она — один из способов разрешения противоречий между всеобщим и индивидуальным. Она не имеет рецептурного характера. М. — постоянное

нормотворчество людей, жизненный процесс, в котором основная фигура — сам индивид, человек, творец своего бытия. Руководствуясь общечеловеческими нравственными требованиями в качестве идеальной-должного, он самостоятельно делает выбор своего поведения, поступка, намечает цель и средства ее достижения, исходя из реальных возможностей и конкретной ситуации. Отсюда — ответственность за моральность выбора и деятельности человека. Основными социальными функциями М. являются: регулятивная, ценностно-ориентационная и социализирующая. М. предлагает образцы должного, разумного, общечеловеческого. Чем нравственно воспитаннее личность, тем более добровольно она соблюдает моральные предписания общества и семьи. Нравственная регуляция осуществляется посредством ориентации людей на гуманные, добрые, честные, благородные, справедливые отношения, т. е. через то, что принято называть моральными ценностями. В целом функционирование М. осуществляется в русле общесоциальных закономерностей развития общества и личности. Структура М. включает в себя нравственные взгляды, смысложизненные ориентации и идеалы, нравственные чувства, традиции, нормы, принципы, заповеди, мотивы, цели, отношения, поступки, оценки, категории добра, совести, чести, справедливости, счастья и т. д. Сюда же относятся нравственные качества личности, феномены милосердия, благотворительности, добродетели. Каждый из перечисленных элементов имеет парную категорию: добро — зло, честь — бесчестие и т. д. М. в целом противопоставляет аморализм, который достаточно многолик. Аморализм в политике — достижение намеченной цели любыми средствами, включая антигуманные; в экономике — нарушение рыночных законов, игнорирование интересов производителей благ; в правовой сфере — нарушение принципа справедливости, пренебрежение к закону; в научно-технической деятельности — использование высших достижений человеческой мысли во вред цивилизации. (См. *Этика*.)

С. Д. Лаптенюк

МОРГАН (Morgan) Льюис Генри (1818—1881) — американский антрополог, один наиболее известных создателей теории эволюционизма. Изучал право в Кайюга Лэйк Академии и Юнион Колледже (Шенектади). Сочетал занятия адвокатской деятельностью с индивидуальными научными исследованиями, которые посвятил около 40 лет жизни. Известен как общественный деятель — защитник прав коренного индейского населения США. Наибольшую известность приобрел фундаментальный труд М. “Древнее общест-

во" (1877). В нем была предложена детализированная схема исторической эволюции человеческой культуры и общества. Вслед за Тайлором М. выделял три основные стадии развития общества: дикость, варварство и цивилизацию. Вместе с тем он подразделял каждую из двух первых стадий на три периода (низший, средний и высший). Предложенная М. классификация представляла собой синтез археологических и этнографических материалов. В основу периодизации были положены технологические скачки в развитии культуры. Так, изобретение гончарства рассматривалось как порог перехода от дикости к низшей ступени варварства, domestikация растений и животных — к средней, а выплавка железа — к высшей его стадии. По М., описанные им стадии развития универсальны и характерны для индивидуальной истории каждого народа. М. считал, что стадии технологического прогресса в определенной степени коррелируются с последовательностью развития других культурных институтов, например регулирования отношений между племенами. М. выделял 6 стадий их развития, начиная с промискуитета, не предполагавшего наличия каких-либо половых запретов на низшей стадии дикости, до моногамной семьи, соответствовавшей уровню цивилизации. С концепцией эволюции брачно-семейных отношений была тесно связана предложенная М. классификация систем родства, которые он подразделял на ранние — классификаторские и поздние — описательные. Эволюционная концепция М. оказала огромное влияние на развитие гуманитарной мысли второй половины 19 в. Среди ее adeptов оказались Маркс и Энгельс, обнаружившие в ней подтверждение собственного понимания исторического прогресса. Опираясь на моргановские положения, Маркс и Энгельс постулировали, что институты частной собственности, моногамии и государства предопределяют факт эксплуатации рабочего класса в индустриальном обществе. В марксистской интерпретации эволюционная концепция М. оказалась развернутой в будущее, в котором предполагалось воспроизведение культурных моделей традиционного общества на качественно новом, коммунистическом уровне. Внимание Маркса и Энгельса к работам М. обусловило их фактическую канонизацию в советской этнографии. Вместе с тем развитие антропологии и в первую очередь накопление нового фактического материала внесло не только существенные коррективы, но во многом опровергло теоретические построения М., особенно его концепцию эволюции семейных отношений. Критическое отношение к наследию М. в англо-американской антропологии

20 в., обусловленное неприятием раннего эволюционизма и марксизма, было преодолено лишь в 1970-х в связи с публикациями Уайта и других представителей неэволюционизма. В настоящее время М. признается одной из наиболее значимых фигур в истории антропологии.

П. В. Терешкович

МОРЕНО (Moreno) Якоб (1892—1974) — американский социолог, социальный психолог и психиатр. Основатель социометрии, создатель психодрамы и социодрамы. Профессор социологии Нью-Йоркского (1951—1966) и Колумбийского университетов. Детство и юность провел в Румынии и Австрии. Испытывал влияние психоаналитических идей Фрейда. Окончил философский и медицинский факультеты Венского университета. В период учебы разработал проект организации и групп самопомощи для одиноких проституток, который стал одним из первых импульсов формирования движения групповой психотерапии. В 1916 начал разработку второго проекта организации групп самопомощи для итальянских крестьян-переселенцев. После первой мировой войны организовал в Вене "спонтанный театр", использовавший оригинальную игровую методику, ориентированную на развлечения и гармонизацию психической жизни людей. Работал в психиатрических клиниках и институтах Австрии. На протяжении ряда лет разрабатывал идеи и методику психодрамы. В 1925 переехал в США. Продолжил разработку психодраматического подхода, работая с детьми в Плимутском институте в Нью-Йорке. Одновременно разрабатывал идеи теории малых групп и методики социометрического анализа. Обследовал обучавшихся в подготовительной школе детей — правонарушителей и заключенных государственной тюрьмы Нью-Йорка. Занимался психиатрической практикой. В 1929 реализовал первую крупномасштабную программу "открытой" психодрамы в любительской группе Карнеги-холла. В 1931 основал первый профессиональный журнал по групповой терапии (ныне — "Групповая психотерапия, психодрама и социометрия"). В 1932 (по одной из версий) ввел термин "групповая психотерапия". В 1934 опубликовал книгу "Кто выживет?" и монографию "Применение группового метода для классификации", ставшую одной из основных работ по формированию групповой психотерапии. В 1936 основал клинику в Бикон-Хилле и до 1968 был ее главным врачом (ныне санаторий М.). В 1937 основал журнал "Социометрия". В 1940 создал первую профессиональную организацию групповых терапевтов. Опубликовал работы "Социометрия и культурный порядок" (1943) и "Социодрама. Метод анализа социального конфликта" (1944). В 1946 предложил психодраму как метод исследования и терапии личности

и опубликовал книгу "Психодрама". Осуществил цикл пионерских исследований малых групп, разработал соответствующие методы, теории и категориально-понятийный аппарат. Доказал, что психическое благополучие личности определяется ее местом в системе межличностных отношений. Разработал методы выявления неявной структуры этих отношений, определяемых эмоциональными связями (симпатиями, антипатиями и пр.). Установил, что размер и сложность неформальных групп определяют ряд параметров их членов, в том числе и уровень психосексуального развития. Основным средством решения социальных проблем считал упорядочивание отношений между людьми. В 1947 опубликовал книгу "Групповая психотерапия", в 1951 — "Социометрия, экспериментальный метод и наука", а в 1954 — "Основы социометрии", в которых изложил основания новой науки, иногда квалифицируемой как микросоциология. В 1956 основал "Международный журнал социометрии". В публикациях 1950—1960-х развивал идеи групповой психотерапии и социометрии. Считается одним из создателей современной социологической теории малых групп и количественных методов в социальных науках. Оказал большое влияние на развитие ряда наук и дисциплин.

В. И. Овчаренко

МОРРИС (Morris) Чарлз (1901—1979) — американский философ. Доктор философии (Чикагский университет, 1925). Основные сочинения: "Шесть теорий разума" (1932), "Логический позитивизм, прагматизм и научный эмпиризм. Сборник статей" (1937), "Основы теории знаков" (1938), "Пути жизни" (1942), "Знаки, язык и поведение" (1946), "Открытое Я" (1948), "Разнообразие человеческих ценностей" (1958), "Обозначение и смысл. Изучение отношений знаков и ценностей" (1964) и др. М. утверждал, что разнообразие знаковых системы выступают существенно значимыми основаниями любых цивилизаций людей. Вне контекста реконструкции той роли, которую исполняют совокупности знаков в общественной жизни, по М., немисливо какое-либо адекватное постижение сути человеческого разума как такового. Традиционные, по классификации М., подходы к трактовке разума — теории: разума как субстанции (Платон, Аристотель, Декарт и др.); разума как процесса (Гегель, Брэдли и др.); разума как отношения (Юм, Мах, Рассел и др.); разума как прагматической функции (Шопенгауэр, Ницше, большинство представителей школы прагматизма и др.); разума как интенционального акта (Брентано, Мур, Гуссерль и др.) — М. предлагал дополнить знаковой концепцией. Исходя из предположения о том, что унификация результатов одной из гипотез человеческой мысли —

научного знания — осуществляется в границах процесса, именуемого М. “семиозисом”, предложил принципиально нетрадиционное истолкование реального содержания и эвристического потенциала семиотики как специфической научной дисциплины. В проблемное поле семиотики М. предложил включить: те предметы и явления (посредники), которые функционируют как знаки, или “знаковые проводники”; те предметы и явления, к которым знаки относятся, или “десигнаты”; воздействие, оказываемое знаком на истолкователя (интерпретатора), вследствие которого обозначаемая вещь становится неотъемлемо сопряженной с этим знаком (суть самим этим знаком) для последнего; самого интерпретатора (истолкователя) как такового. В абстрактной форме М. определил это взаимодействие следующим образом: “знаковый проводник” есть для толкуемого истолкователем “определенный Знак” в той мере и степени, в какой толкуемое истолкователем обозначает (интерпретирует, осознает) десигнат вследствие присутствия знакового проводника. Семиозис предстает у М. процедурой “осознания-посредством-чего-то”. Исследуя в каждом отдельном случае диадические репертуары взаимозависимости и взаимодействия трех элементов триады (“знаковый проводник”, “десигнат” и “толкователь”), семиотика выступает, таким образом, в трех своих ракурсах: как синтаксис (изучающий отношения знаков между собой); как семантика (изучающая отношения знаков с обозначаемыми ими предметами и явлениями); как прагматика (изучающая отношения знаков и их интерпретаторов). По М., интерпретатор знака — это определенный организм, интерпретируемое им — одеяние того органического существа, которые (при помощи знаковых проводников) исполняют роль отсутствующих предметов в тех проблематических ситуациях, в которых эти предметы якобы присутствуют. Указанный “организм” таким путем обретает способность постигать интересующие его характеристики отсутствующих предметов и явлений, а также ненаблюдаемые параметры наличных объектов. В целостном семиотическом “развороте” язык, согласно концепции М., предстает интересующей коллекцией знаковых проводников, использование которых обусловлено сопряженным набором фиксированных процедур синтаксиса, семантики и прагматики. В духе современной ему интеллектуальной моды М. предложил содержательную интерпретацию категории “знак” в стилистике объяснительной парадигмы дисциплин, изучающих поведение людей: “Если некоторое А направляет поведение к определенной цели посредством способа, схожего с тем, как это делает некоторое В, как если бы В было наблюдаемым, тогда А — это знак”. Обнаружив

пять главных видов знаков (знаки-идентификаторы — вопрос “где”, знаки-десигнаторы — вопрос “что такое”, прескриптивные знаки — вопрос “как”, оценочные знаки — вопрос “почему”, знаки систематизации — формирующие отношения толкователя с иными знаками), М. сформулировал подходы к пониманию категории “дискурс”, а также посредством комбинирования разнообразных способов использования и обозначения самих знаков выявил 16 типов дискурса (научный, мифический, технологический, логико-математический, фантастический, поэтический, политический, теоретический, легальный, моральный, религиозный, грамматический, космологический, критический, пропагандистский, метафизический), объемлющих в своей совокупности проблемное поле семиотики в целом как научной дисциплины, изучающей язык. Установил семиотику, по убеждению М., неметафизичны и релевантны, они формируют упорядоченное пространство в безграничной совокупности конкретных дискурсивных форм. Постигание культурного потенциала в модусе универсальной культуры осуществимо, с точки зрения М., для личности тем успешнее, чем в большей степени данная личность ориентирована на реконструкцию именно знакового ресурса культуры, именно знаковых феноменов в парадигме семиотических подходов. Только обладая внутренней готовностью к адекватному истолкованию обрушиваемых обществом на человека массивов знаково организованной информации, только располагая иммунитетом против знаков, ориентированных на манипулирование людьми, личность, по мнению М., может претендовать на сколько-нибудь эффективное сохранение собственного автономного “Я”.

А. А. Грицанов

МОРТИДО — по Фрейдю, влечение к смерти, агрессивное влечение и энергия этого влечения, являющиеся одним из наиболее существенных моментов психической жизни. Термин “М.” был легитимирован в 1936 австро-американским психоаналитиком П. Федерном (1872—1950). В психоанализе М. полагается аналогичным либидо и принадлежащим инстинкту смерти. (Согласно Фрейдю, “мы... пришли к необходимости различать два вида инстинктов: те, которые стремятся привести живые существа к смерти, и другие, сексуальные инстинкты, которые вечно стремятся к обновлению жизни и достижению этого”). Несмотря на то что современные биологические наблюдения не подтверждают существования М., данный концепт составляет значимый фрагмент теорий агрессии, трактующих последнюю как проекцию врожденного саморазрушительного влечения людей. Определенной детализировкой идеи М. выступило разграничение влечения

к смерти как желания, ориентированного на самоуничтожение (М.), и гипотетического деструктивного инстинкта агрессии, ориентированного на убийство других. Ни один психоаналитик, включая и самого Федерна, не смог осуществить разработку модели психического аппарата, в котором сосуществовали бы два противоположных вида психической энергии. Понятие “М.”, как и сопряженное с ним “деструдо”, так и не закрепились в широком дисциплинарном обороте. (См. также Агрессия, Влечение, Деструдо, Либидо, Инстинкт.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

МОСКОВИЧИ (Moscovici) Серж (р. 1925) — французский психолог и социолог, один из авторов теории социальных представлений. Профессор Высшей школы социальных наук, директор Центра социально-технологических исследований (Париж). Основные работы: “Очерк о природе человеческой истории” (1968), “Век толп. Исторический трактат по психологии масс” (1981), “Технология изобретения богов” (1988), “От коллективных представлений к социальным представлениям” (1989) и др. В отличие от коллективных представлений в концепции Дюркгейма, обладающих принудительным характером по отношению к индивиду и развивающихся под воздействием сил *sui generis* на протяжении многих поколений, одних и тех же во всем обществе, социальные представления (по М.) — это знания и верования, которые возникли в повседневной коммуникации и имеют соответствующую структуру. Теория социальных представлений должна определить: как возникают и строятся концептуальные схемы, как формируется система значений и личностных смыслов субъекта в ходе социальных интеракций. Эти системы интерпретации, классификации и типологии организованы совершенно различным образом в разных культурах, классах или группах и составляют мир мнений культур, классов или групп. Представления можно рассматривать как форму социальной реконструкции реальности с особым языком, логикой и структурой импликаций. Понятия, содержащиеся в представлениях, получают благодаря натурализации квазифизическую форму существования, которая позволяет им быть конституирующим фактором социальной реальности. Речь идет о своеобразной онтологии здравого смысла, ограничивающей “свое” пространство индивида. Социальный процесс — это процесс когнитивного освоения действительности, в котором объекты и индивиды познаются и дифференцируются на основе моделей предыдущего опыта. Но, выражая отношение к со-

циально значимым объектам, сами социальные представления являясь не репродуктивными. Источником изменений служит трансформация содержаний, возбуждающая в обществе определенные образцы, язык и идеи, которые делают возможными коммуникацию и действия. Новые сущности (харизма, бессознательное, комплексы) обогащают онтологию общества и придают "реальности" новую форму. Факт репрезентации отличает объяснительное познание здравого смысла от описательного познания науки и выполняет адаптационную (странного к обычному) и регуляционную (поведения) функции. Активная роль социальных представлений определяется их измерениями: информативностью, установкой и "полем представления" — оригинальным понятием концепции, обозначающим иерархизированное единство элементов содержания, образных и смысловых компонентов. С концепцией социальных представлений у М. тесно связано исследование психологии масс (толпы). В последней фиксируется резкое противопоставление поведения индивида вне толпы его же поведению в составе толпы. Особо анализируется категория публики как рассеянной толпы, ее превращенной формы, складывающейся во многом под воздействием средств массовой коммуникации. В своем анализе М. следует традиции, заданной Лебоном (частично Тардом), дает свою интерпретацию версии взаимоотношения толпы и вождя, по Фрейду, преломляя их через концепцию социальных представлений. При этом, указывая на нежелательность психологизации темы, М. одновременно предостерегает и от недооценки возможностей психологии в ее анализе.

Д. М. Булышко

МОСС (Mauss) Марсель (1872—1950) — французский социолог и антрополог. Получил философское образование в Бордосском университете. Изучал историю религии, индологию и сравнительную индоевропейскую лингвистику в Высшей школе практических исследований, где возглавил кафедру истории религий "нецивилизованных народов" (1901). Был одним из инициаторов создания Института этнологии при Парижском университете (1925). Профессор социологии в Коллеж де Франс (с 1931). Участвовал в издании журнала Французской социологической школы. После смерти Дюркгейма стал главным редактором II серии журнала (1925—1927) и возглавил группировавшуюся вокруг журнала социологическую школу. В 1924 стал первым президентом Французского института социологии. Научная деятельность М. неразрывно связана с социологической школой Дюркгейма, племянником, учеником

и сотрудником которого он был. Строником реформистского социологизма, активно занимался политической деятельностью. Большое внимание уделял социологии "первобытных" обществ, совпадающей, с его точки зрения, с этнологией. Главная работа М., ставшая классической, — "Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах" (1925) — основана на анализе конкретного этнографического материала (Океания, Австралия, Северная Америка), а также некоторых древних индоевропейских религиозно-правовых систем. На формирование подхода М. к исследованию "дара" повлияли идеи Дюркгейма, Зиммеля, работы Веблена, Боаса, Малиновского. М. рассматривает дар как тотальный социальный факт, пронизывающий все сферы архаических обществ. Дар — элемент тотальных экономических поставок, элемент обмена, постоянно происходящего между сегментированными частями первобытных обществ. В этих обществах обмен происходит не между индивидами, а между группами или между вождями, олицетворяющими группы. Существующая система даров, внешне бескорыстная, имеет скрытый утилитарный характер, более того, она социально нормирована. Правила дарить, принимать и возмещать дары регулируются магическими и религиозными представлениями. Существование систем дарения М. обнаруживает и в более цивилизованных обществах: в правовых законах и религиозных текстах Древнего Рима, Индии, Китая. С точки зрения М., дарение как вид обмена, обязательного для поддержания состояния равновесия (экономического баланса) любого общества, не исчезло и в современном мире. М. обосновывает необходимость изучения "целостного" человека, одновременного рассмотрения социальных, психологических и биологических факторов, что проявляется в его исследованиях социальной обусловленности выражения чувств, физического воздействия социального внушения, традиционных передач техник тела. Механизмы взаимопроникновения и взаимовлияния индивидуального и социального присутствуют в трактовке М. символов как характерной черты социальных фактов. Символы выражают как присутствие группы, так и инстинктивные реакции ее членов, прямые потребности каждого и всех, их взаимные отношения. Идея М. о целостности социальных фактах оказала определенное воздействие на труды Гурвича и Леви-Строса. Благодаря преподавательской деятельности М. было сформировано первое поколение французских полевых этнологов.

Н. Ю. Шило

МОТИВ (лат. *movere* — побуждать, приводить в движение) — одно из понятий, описывающих сферу побуждения субъекта к деятельности —

наряду с потребностями, интересами, установками, эмоциями, инстинктами. Выражает тенденцию поддержания и возрастания индивидуального уровня деятельности в различных сферах активности человека. М. может пониматься как предмет, который побуждает и направляет на себя деятельность и поступки, или как причина, лежащая в основе выбора действий и поступков и объясняющая их. Психологические направления расходятся в определении природы и функций М., места М. в структуре психики. Предполагается, что деятельность с необходимостью мотивирована, но сам М. не всегда достигает осознания, скрываясь в бессознательном (психоанализ). При достижении достаточной степени осознания М. выступает в качестве конструктивного начала человеческого "Я" (гуманистическая психология). Участие М. в процедурах смыслообразования, т. е. соощения личного смысла действиям и обстоятельствам, превращает его в полифункциональный, сложноструктурированный феномен. В то же время в семiotике М. как функция — простейшая смысловая единица повествования. Предметом анализа (по методу В. Я. Проппа) становятся совокупности действий, повторяющихся в различных нарративных формах. (См. также *Мотивация*.)

Д. М. Булышко

МОТИВАЦИЯ — активные состояния психики, побуждающие человека совершать определенные виды действий. В границах парадигмы деятельностного подхода (А. Н. Леонтьев) полагается вызываемой направленности на удовлетворение потребностей под влиянием внешних стимулов. Отдельные мотивы формируются вследствие опредмечивания потребностей в ходе поисковой активности и превращения их объекта в мотив. Основные характеристики М. — интенсивность и устойчивость. Изучение мотивационной сферы личности должно включаться в контекст содержаний культуры, которая придает М. ценностно-нормативные моменты. Выступая основанием типов характера, М. иногда подменяется мотивировкой — рациональным обоснованием поступка посредством указания на приемлемые обстоятельства, побудившие к выбору данного действия. М. служит не только механизмом оправдания, но и психологической защиты, когда динамическая система напряжений, т. е. М., достигает стабилизации.

С. А. Радионова

МУЖИЛОВСКИЙ Андрей (в монашестве Антоний) (1580-е—1640-е) — белорусский церковный деятель, писатель-полемист. Был пресвитером, с конца 1620-х — протопопом и протоиреем в Слуцке и Копыле, затем иеромонахом Киево-Печерской лавры. В 1620—1621 принимал участие

в организации поездки в Беларусь и Украину иерусалимского патриарха Феофана, в результате которой здесь была обновлена православная епархия. Активный противник Брестской унии 1596. Автор работ: «Ответ на послание униатов виленских» (1616) и «Антидотум» («Противоядие») (1629), направленных против «Френеса» и «Апологии» Смотрицкого. Отмечая положительное значение ранних антиуниатских работ Смотрицкого, М. обвиняет его в отступничестве, предательстве православных белорусов и украинцев. Критиковал практику римско-католического клира, отвергал претензии папства на верховную власть в христианском мире. Подверг сомнению тезис сторонников унии об унии как основе общественного согласия, доказывая, что она является лишь сделкой группы церковных деятелей во главе с митрополитом Киевским М. Рагозой с «западным костелом». Одним из первых пытался разделить церковно-богословскую и светскую литературу. На «Антидотум» Смотрицкий ответил «Экзетезисом» (1629).

Э. К. Доросевич, В. Л. Абушенко

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905—1950) — французский философ. Участник Движения Сопротивления. Издатель журнала «Esprit» (с 1932). Основные сочинения: «Персоналистская и коммунистическая революция» (сборник статей, 1935), «От капиталистической собственности к человеческой собственности» (1939), «Трактат о характере» (1946), «Введение в экзистенциализм» (1946), «Свобода под условием» (1946), «Что такое персонализм?» (1947), «Маленький страх двадцатого века» (1948), «Персонализм» (1949) и др. Собственное интеллектуально-политическое кредо М. сформулировал достаточно жестко: «Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных... В этом есть и предостережение любой политики, в этом — достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы». С точки зрения М., макроэкономические и политические процессы в 20 в. элиминировали отдельно взятую личность из фокуса внимания общества и человековедения, в еще большей степени интересы индивида оказываются вне поля зрения власти преобладающих. Поэтому, по мнению М., необходимо разработать человекоцентрированный инструментарий для социальных дисциплин. Лишь тогда, полагал М., когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность («персона»), персонализм как интегральное усилие сумеет осмыслить и преодолеть тотальный кризис человека. Значи-

мость такого мировоззренческого и аксиологического поворота тем более велика, поскольку, согласно М., «экономическая структура, какой бы рациональной она ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри». М. трактует личность как своеобразное отражение и адаптацию совокупности наиболее приемлемых для конкретного человека поведенческих и культурных эталонов: «...личность — это мое сознание о ней. Каждый раз, когда я произвожу отбор в моем сознании, то что же я избираю? Чаще всего, даже не осознавая, я устраиваю эфемерные фрагменты индивидуальности, неустойчивые, как воздушный флер. Не с личностью я отождествляю те персонажи, что были мной в прошлом и которые переживут меня по низости или инерции. Это персонажи, которые, как я верю, есть, поскольку я им завидую и разрешаю моделировать меня так, как то велит мода». Саморефлексия любой степени, с точки зрения М., не позволяет понять, чем же является личность: это «единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри... являясь повсюду, она нигде не дана заранее». Личность принципиально неуловима и необъективируема, так как находится в перманентном движении; существовать для нее — это, согласно М., «быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя». «Все устроено так, как если бы Личность была невидимым центром хорошего и плохого, словно она — тайный гость малейших движений моей жизни, то, что не может пасть под взглядом моего сознания, — писал М. — Поэтому моя личность не совпадает с моей персональностью... Как неконструированная тотальность, она — выше времени, шире моих взглядов на нее самое, это самая интимная из всех моих реконструкций. Она есть некое присутствие во мне... Она есть живая активность самоторчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации.» М. предпочитает описания и сопряженное с ними постижение личности в контексте ее негативных определений, уточняя, что же не есть личность. Личность у М. — «тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности». (Даже концепция Троицы, по мысли М., содержит в себе представление о высшем существе, внутри которого осуществляется полилог личностей.) М. отмечает двойственность сути человека: он призван осмысливать и переживать имманентные должностования как духовного существа, будучи при этом заложником как сво-

ей биологической организации, так и своей эпохи. Состояться человек способен только через самоформирование личности, которое осуществимо при помощи ряда духовно-созидающих процедур: стремления к воплощению самого себя и общественному признанию; поиска подлинного призвания в репертуарах предельной самоконцентрации медитативного типа; самопожертвования через самоотреченную жизнь для других — путь, по М., характерный для истинно избранных. При любом из этих сценариев, полагал М., важна ориентация на любовь как основополагающий принцип. Личность не может, по концепции М., ни существовать, ни мыслиться иначе как через других и в других: «Любое безумие есть не что иное, как поражение в общении: Другой выступает как Чужой, Я становится чужим мне самому». Ведущими характеристиками бытия личности М. полагал *вовлечение* — ответственно-осмысленное присутствие в мире и *трансцендирование* — перманентное самопреодоление человека в его движении к абсолютному началу, задающему ориентиру личностному миру, хотя и не соизмеримому с ним. М. акцентированно противопоставляет собственную концепцию эталона индивидуализма, стремящегося сконцентрировать человека на себе самом. По мнению М., «благодаря внутреннему опыту личность предстает устремленной к миру и другим людям, сливающейся с ними в едином порыве к универсальному. Другие личности никак не ограничивают ее, они — залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к «другому», познает себя только через «другого» и обретает себя только в «другом». Первый опыт личности — это опыт «другой» личности. «Ты», а в нем и «Мы» предшествуют «Я» или, по меньшей мере, всегда сопровождают «Я». В природе, которой мы в известной мере подчинены, два разных объекта не могут занимать одновременно одно и то же место в пространстве. Личность, благодаря движению, полагающему ее как бытие, выставляет себя вовне, *ex-rose*. Таким образом, она по сути своей коммуникабельна, она одна предельна как бытие... Когда коммуникация ослабляет свою напряженность или принимает извращенные формы, я теряю свое глубинное «Я». С точки зрения М., декартовское «мыслю, следовательно, существую» может и должно быть трансформировано в «люблю, следовательно, существую, и жизнь достойна быть прожитой» или (еще жестче) — «быть — значит любить». (Ср. у Сартра: взгляд «другого», равно как и его любовь, — поработывает.) Цивилизация М. являет собой социум, пафосно общностный и подчиняющийся следующим императивам: а) освобо-

дить себя и весь мир способен лишь уже освободившийся человек; б) жизненно важно не только самопознание, но и постижение “другого” как “другого”; в) ответственность за “другого” — не удел, а смысл бытия; г) подлинная “экономика” личности по природе своей — экономика “дарения”. — По убеждению М., “личность обрывает себя, лишь теряя. Ее богатства — это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти”. Персонализм М. стремится совместить обе грани человеческого существования — телесную и душевную: телесное “Я” и “Я”, существующие субъективно, по М., суть *единый* опыт. Невозможно мыслить, не обладая бытием и не имея тела. Мыслящая же личность стремится трансформировать окружающую природу, “сотканную из наших усилий”. Вне контекста этого, истинного человеческого измерения, бессмысленно рассуждать, согласно М., о биологических, экономических либо каких бы то ни было иных путях преодоления проблем общества: “...и духовное принадлежит к инфраструктуре: психологический и духовный беспорядок связан с экономическим хаосом, рациональные экономические решения не достигнут цели, если в основе лежит презрение к насущным потребностям личности”. Критикуя современный ему капитализм как “метафизический примата прибили”, М. одновременно четко оценивал марксизм (естественно, в западноевропейской, уважаемой версии последнего) как “физику нашей ошибки”, тяготение же к коммунизму — как “нашего фамильного демона”. Согласно М.: а) марксизм — непокорный, но вполне законно рожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; б) традиционный капитализм либерального типа марксизм стремится трансформировать в государственный капитализм; в) коллективистский оптимизм и пафос сочетаются в марксизме с пренебрежением к личности; г) в историческом плане марксизм логично привел к формированию античеловеческих тоталитарных режимов; д) в рамках последних буржуазных империализм был заменен империализмом социалистическим. Христианин, с точки зрения М., не отказался бы “работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли подобное общество может поддержать Мысль, которая для человека также незаменима, как и дыхание”. Отвергая принципиальную центрированность марксистов на экономическом факторе, М. отстаивал концепцию “христианского реализма”, в рамках которой им выстраивалась аксиологическая схема в виде “эллипса с двумя полюсами — материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, и при этом пер-

вый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого”. Отрицая обновленческие надежды и иллюзии постмарксистов, М. подчеркивал, что для христианина как вера, так и Божественная жизнь в церкви и в человеке выступают как базисные структуры. Осуществление их в полном объеме необходимо результируется в установлении такого общественного строя, которому имманентно присущи социальная справедливость, равенство и прогресс. М. исключал достижимость последних посредством любых традиционных сценариев общественного обновления. М. отвергал и “массовое обещание” с тиранией деперсонализированного анонима, и мистически заряженные харизматическими лидерами общества фашистского типа, и либерально-просветительские модели общественного устройства, сводящиеся к обеспечению компромисса между разновекторными аттрибутивными эгоистическими устремлениями людей. Идеал М. — персоналистско-коммунитарное общество, фундированное на любви в ипостасях предельной сопричастности и отзывчивости: базисная личность такого общества способна существовать исключительно в поле сопереживания страданиям ближних. (Заголовок редакционной статьи первого номера журнала “Esprit” призывал “Воссоздать Ренессанс”, ибо подобно тому как последний, по М., вывел из кризиса общество средневековой эпохи, так и “персоналистская революция коммунитарного типа” призвана способствовать преодолению кризисного состояния 20 в.) М. верил в социализм людей творческого труда, для которого характерны “общественный статус личности и конституционное ограничение государственной власти: центральная власть должна уравниваться местными органами власти и гражданскими правами личности”. М. воспринимал буржуазное общество середины 20 в. как “легитимизированный беспредел”, который: а) узаконивает вмешательство государства в сферу индивидуального сознания; б) полагает деньги целью, а не средством; в) идеализирует режимы, ушедшие в аксиологическое небытие, именуя такие умонастроения продуктивным консерватизмом. Истинные христиане, по мнению М., призваны отвергнуть этот миропорядок, не канонизируя при этом никакой другой: “Всякий новый порядок в потенции — установленный порядок. Всякое антифарисейство несет в себе семя нового фарисейства... Христианство не заинтересовано менять левый конформизм на конформизм правого толка, революционный клерикализм — на клерикализм консервативный”. Недопустимо, по М., освящать авторитетом регулятивных идеалов христианства “склеротические процессы-факты (режимы, партии и т. п.). Там, где исчезают христианские ценности, они возникают вновь в искаженной фор-

ме: обожествления тела, коллективизма, роста-накопления, вождя, партии”. Эсхатологический пафос христианства, по мнению М., исключает для его приверженцев возможность усматривать признаки совершенства в любом устройстве социума.

А. А. Грицанов

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873—1958) — британский философ, представитель неореализма. Преподавал философию в Кембридже (1911—1939) и в университетах США (1940—1944). Главный редактор журнала “Mind” (1921—1947). Основные сочинения: “Природа суждения” (1899), “Принципы этики” (1903), “Опровержение идеализма” (1903), “Природа и реальность объектов восприятия” (1905—1906), “Природа чувственных данных” (1913), “Некоторые суждения о восприятии” (1917), “Философские исследования” (1922), “В защиту здравого смысла” (1925), “Доказательство внешнего мира” (1939), “Ответ моим критикам” (1942) и др. М. полемизировал с идеями английского абсолютного идеализма и берклинианства, разрабатывал оригинальные этические доктрины. “Я не думаю, — писал М., — что окружающий мир или наука когда-либо ставили перед мной философские проблемы. Такими проблемами были вещи, которые говорили о мире или естествознании другие философы.” М. стоял на позиции плюралистической онтологии в противовес идеалистическому монизму, на принципах принципиальной познаваемости окружающей реальности, постулируя антипсихологизм в эпистемологии и логике. Истинность идеалистического лозунга “*esse est percipi*” (лат. “существовать — значит быть воспринимаемым”; ср. “реальность духовна”) М. усматривал лишь в том, что свойства, составляющие весь наш мир и отличные от свойства “быть воспринимаемым”, не могут существовать, не будучи в свою очередь воспринимаемыми. По М., высказывание “существовать — значит быть воспринимаемым” не только аналитическое и по сему не могущее быть обосновано, оно также и противоречиво. (Согласно М., “принцип органического единства используют главным образом для оправдания возможности одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля перед философией было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия.) Согласно М., попытка сторонников философского идеализма фундировать данную идею тезисом, что объект опыта немислим без наличия субъекта, неверна хотя бы потому, что “объект и субъект” (например, желтый цвет и ощущение желтизны) совершенно различны. Из “*esse est percipi*” следует как то, что опыт и его объекты тождественны, так и то, что они различны: желтый цвет и ощу-

щение желтизны аналитически связаны и по существу идентичны и в то же время они различны, ибо можно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. Философы, по мысли М., не в состоянии учитывать подобного различия (см. *Differance*), ибо язык не имеет общих имен для таких объектов, как красное или горькое, а также и потому, что мы склонны “скорее воспринимать мир через посредство сознания, а не рассматривать само сознание”. С точки зрения М., понятия, с одной стороны, не могут трактоваться ни как содержание, ни как фрагмент, ни как состояние сознания, с другой же — они не есть продукт абстрагирующей активности сознания. Физические факты, по мысли М., не зависят — причинно или логически — от фактов сознания: “Нет каких-либо здравых оснований предполагать, что вообще существует какой-либо такой факт сознания, без наличия которого не мог бы иметь место факт, что этот камин находится в настоящий момент ближе к моему телу, чем та этажерка... нет никаких оснований предполагать, что существует какой-то факт сознания, о котором можно было бы сказать — если бы этот факт не имел места, то земля не существовала бы уже много лет”. Понятие (суть “ни ментальный факт, ни какая-либо из частей ментального факта”) — автономный и неизменный объект мышления, последняя реальность. Истинность суждений не коррелируема и не определима их отношением к реальности, истина — всего лишь характеризует отношение понятий в суждении, постигаемое интуитивно. “Обращение к фактам бесполезно” — это высказывание М. выступило впоследствии девизом “концептуального реализма” Рассела — Витгенштейна. В статье “Опровержение идеализма” (1903) М. анализировал ощущение, различая две его стороны — “сознание” и “объект”: “Ощущение включает сознание и объект, независимый от сознания”. При этом “сознание”, по М., находится в некотором нераскрываемом отношении “осведомленности” к “объекту”. Вместе с тем “независимое существование объекта в гносеологической схеме М. является лишь видимостью, ибо объект здесь выступает лишь в акте ощущения, его реальность постулируется лишь на основе “здорового смысла”, а не в качестве характеристики объективной действительности. С точки зрения М., “мы знаем, что имеемся и были во Вселенной... материальные объекты и акты сознания... — огромное количество и тех и других... что многие материальные объекты существуют, когда мы не осознаем их”. Истинность этих предложений неявно заложена в общем способе нашего мышления; она предполагается многими вещами, относительно которых мы полагаем, что мы их знаем. (По М., объект ложного убеждения и сопряженное суждение не

могут существовать как факт, иначе убеждение являлось бы истинным.) М. абсолютизировал элементы непосредственности в познании, предвосхитил возникновение неореалистической концепции “имманентности трансцендентного”. Идеи М. явились одним из источников лингвистической философии. Этическая концепция М. носила индивидуалистический характер и основывалась на критике “этического натурализма”, рассматривающего “добро” как объективное рациональное понятие. Добро и зло для М. — основополагающие неопределимые этические категории, смысл которых постигается лишь с помощью интуиции. Этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушающего либо неявно выражают повеления. Отождествляя ценность и долг с пользой, М. необходимо приходил к выводу, что моральная обязанность индивида к осуществлению поступка в полном объеме проистекает из того, что именно данное действие результируется в предельно возможной совокупности добра в универсуме. Не создав завершенной философской системы, М. тем не менее выступил как один из основателей “метаэтики”.

А. А. Грицанов

МЫСЛЕДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — комплекс интеллектуальных и коммуникативных процессов, включенных в контекст организованной коллективной деятельности: неологизм Московского методологического кружка (ММК) — обозначается как МД. Концептуальным каркасом представлений о МД является “базовая схема МД”, введенная Щедровицким в 1980. Это одна из четырех базовых онтологических и организационно-деятельностных схем СМД (системо-мыследеятельностного) подхода (схема многоплоскостной организации знания, схема воспроизводства деятельности и трансляции культуры, схема организационно-технического отношения и искусственно-естественного развития, схема МД). Категория МД выступает манифестацией СМД-подхода и исследовательской программы ММК. Понятие МД ставится в соответствие не объект, а система знаний и средств мышления и деятельности, наработанных в процессе реализации программы исследования мышления как деятельности (Щедровицкий, Н. Алексеев, 1957). Схема и понятие МД возникли как результат многолетних поисков путей и способов объединения (“конфигурирования”) теоретико-методологических представлений о мышлении и представлений о деятельности, которые разрабатывались в ММК на протяжении 1950—1970-х. Проблема состояла в том, чтобы задать и теоретически описать целостные единицы мышления и деятельности, в которых реализовались бы механизмы связи между мышлением и речью-языком, с одной стороны, мыш-

лением и действием — с другой, речью-языком и действием — с третьей. Схема МД синтезирует многолетние наработки ММК в области исследований деятельности, коммуникации и интеллектуальных процессов. Она употребляется как семиотический комплекс — конфигурактор знаний о мышлении и форм организации мыслительной деятельности: языковое мышление, тексты и речь; мышление по схемам многих знаний; диалог, полилог и кооперативные формы мыслительной деятельности; противопоставление синтагматических и парадигматических систем в мышлении; средства и методы понимания; рефлексивные техники; семиотика схематизации и т. д. Базовая схема МД содержит три относительно автономных “пояса”: 1) пояс социально организованного и культурно закрепляемого коллективно-группового мыследействия (обозначается МД); 2) пояс полифонической и полипарадигматической мысли-коммуникации, выражающей и закрепляющей в словесных текстах (обозначается М-К); 3) пояс чистого мышления, развертывающегося в невербальных схемах, формулах, графиках, таблицах, картах, диаграммах и т. п. (обозначается М). Через пояса МД и М проходит центральная ось симметрии, разделяющая их на две части, т. е. схема МД включает минимум две различные ситуации мыследействия и минимум два различных типа чистого мышления. Центральным является пояс М-К, соединяющий в одно целое различные ситуации МД и различные типы М, а два других пояса могут рассматриваться как лежащие по разные стороны от оси М-К и задающие пределы всей системы МД. Процессами, связывающими пояса между собой, являются понимание и рефлексия. Таким образом, полная структура МД предполагает различные и единство пяти интеллектуальных процессов: чистого мышления, мысли-коммуникации, мыследействия, понимания и рефлексии. Для каждого пояса в схеме вводит свой набор позиционеров как носителей частных процессов, составляющих полифонию МД. Так определяются мыследействующие, коммуницирующие и мыслящие позиционеры, а также понимающие и рефлексивные. Позиция несет чисто функциональный смысл — одну и ту же позицию могут занимать разные люди, один и тот же человек может переходить из позиции в позицию. Каждый из поясов имеет свои специфические характеристики. Так, в поясе МД центральным является осуществление действий, реализующих определенные целевые установки и культурные нормы (парадигмы). Для МД характерна социальная организация, техническая детерминация средствами, техникой и методами, а также детерминация “объективными” за-

конами. Все системы МД являются гетерогенными, гетерохронными и гетерархированными искусственно-естественными полисистемами, которые требуют системного описания, проектирования и программирования. Пояс М имеет свои строгие правила образования и преобразования единиц выражения и достаточно мониторируемые законы. Это логические правила преобразования знаковых форм рассуждений, все математические оперативные системы, все формальные и формализованные фрагменты научных теорий, научно-предметные “законы” и “закономерности”, схемы идеальных объектов, онтологические схемы, все категории, алгоритмы и другие формы операционализации процессов мышления. В отличие от чистого мышления, пояс М-К практически не подчиняется различию правильного и неправильного. Он живет по принципам полилога, противоречий, конфликтов и проблематизаций. Это всегда поле борьбы и взаимоотношений, которые только и придают М-К ее особый смысл. Все пояса МД актуализируются через динамику существования участников МД и как бы отображаются друг на друга в ходе понимания, интерпретации и рефлексии. Сама МД предстает как сложная последовательность мыслительных, рефлексивных и метамыслительных преобразований. Процессы рефлексии пронизывают все процессы в слоях МД. Каждый из поясов и интеллектуальных процессов может обособляться и автономизироваться в редуцированную систему МД. Системная фокусировка и редукция базовой схемы позволяют выделять и описывать различные производные системы МД, строить их типологию. По мнению Щедровицкого, схема МД несет в себе совокупность принципов, определяющих целостный и системный подход в исследовании всех явлений, связанных с мышлением и деятельностью. Она утверждает органическую, неразрывную связь всякого действия и всякой деятельности с подготавливающими их мыслительными и коммуникативно-смысловыми процессами. Сами выражения “деятельность” и “действие” в свете схемы МД выступают как выражения чрезвычайно сильных идеализаций, редукций и упрощений. В реальном мире общественной жизни деятельность и действие могут и должны существовать только вместе с мышлением и коммуникацией. Отсюда и сами неологизмы — “МД”, “мыслекommуникация”, “мыследействие”. С другой стороны, каждый из интеллектуальных процессов также должен рассматриваться прежде всего по своим функциям в МД и относительно других процессов. По Щедровицкому, анализ чистых и автономных процессов мысли-коммуникации, понимания, рефлексии,

мышления и мыследействия не может привести к успеху. Сама схема МД возникла в 1980 в непосредственной связи с началом практикования методологами из ММК организационно-деятельностных игр (ОДИ), направленных на решение комплексных социокультурных проблем в различных сферах деятельности. Каждая игра предполагала имитацию некоторой проблемной ситуации в сфере деятельности и ее рефлексивно-мыслительное “проигрывание” в межпрофессиональном коллективе, репрезентирующем данную сферу деятельности. Первоначально схема МД возникла в контексте представления и описания ОДИ как интеллектуальной системы. Представления о МД использовались в играх как средство распрямления жестких структур профессионального и предметного мышления, декомпозиции этих структур на “чистые” мыследеятельностные процессы и последующей “сборки” новых комплексных организационностей мышления. Впоследствии МД была задана Щедровицким как особый идеальный объект, имеющий более общее теоретическое и практическое значение. Исследования схемы и понятия МД, начатые в 1980, продолжаются в различных направлениях и сегодня. Схема получила приложения в педагогике, герменевтике, конфликтологии и др. Имея дело со схемой МД, необходимо учитывать, что схема не может “прочитываться” натурально — как описание реального объекта. Любая методологическая схема является семиотическим комплексом, который может употребляться, по крайней мере, тремя различными способами: 1) как различительная схема-принцип. Это такое употребление схемы, когда схема изображает саму себя. В этом плане схема МД задает систему категориальных различий — она предписывает различать три пояса и пять процессов и задает принцип их единства; 2) как организационно-деятельностная схема, т. е. как схема, предписывающая норму (проект, цель) деятельности. В этом смысле МД реально существует только в той степени, в какой существуют коллективы, сознательно реализующие и практикующие ее как норму организации своей деятельности. Организационно-деятельностные игры можно рассматривать как орг-деятельностную реализацию схемы МД. На сегодняшний день в полном объеме система МД может быть проимитирована только в ОДИ; 3) как объектно-онтологическая схема, т. е. как изображение некоторого идеального или реального объекта. Щедровицкий допускал формальную онтологизацию схемы МД, предполагая простое удвоение схемы и приписывание одному из экземпляров онтологического статуса “идеальной сущности”. В таком качестве схема МД становится идеальным объектом в контексте теоретических исследований, на основе которого возможно конфигурирование различных

знаний и представлений, построение моделей, типологий и др. Возможность же объективации схемы МД (т. е. “реалистической” интерпретации схемы) до сих пор остается проблемой. Щедровицкий допускает историческую объективацию МД только в виде редуцированных систем и превращенных форм, а также в виде “мета-систем” — рефлексивных и проблематизирующих надстроек над деятельностью. Наиболее перспективным представляется путь комплексирования орг-деятельностного и объектно-онтологического употребления схемы: сначала системы МД должны быть искусственно организованы, а уже затем они могут становиться объектом эмпирических исследований как реальные системы. Преобразом подобных исследований являются комплексные исследования МД, проводившиеся на орг-деятельностных играх в 1980-х. Помимо схемы можно говорить о понятии или категории МД, которые исползуются как специфический для СМД-подхода объяснительный принцип по отношению к разнородным гуманитарным явлениям. Место, смысл и значение МД в СМД-методологии могут быть поняты только при учете оппозиции натуралистического и деятельностного подходов, МД для методологического подхода выполняет те же функции (с оговорками, специфичными для методологической рефлексии каждого из подходов), которые для натурализма выполняет категория и понятие природы.

А. Ю. Бабайцев, В. В. Мацкевич

МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ — особая теоретическая процедура, заключающаяся в получении нового или проверке имеющегося знания путем конструирования идеализированных объектов и манипулирования ими в искусственно (условно) задаваемых ситуациях. М. Э. может выступать как самодостаточный (который в принципе не может быть реализован натурно, а часто и модельно) или рассматриваться как “проигрывание” будущего реального эксперимента. Образцами самодостаточного М. Э. считаются формулировка Галилеем принципа инертности и М. Э. с пассажиром в падающем лифте А. Эйнштейна, позволивший обособить принцип эквивалентности эффектов ускорения и тяготения. В современной науке М. Э. тесно связан с методом математической гипотезы и в целом с интерпретацией математических формализмов. В экономике, демографии и социологии широкое распространение получили эксперименты на математических моделях экономических, демографических и социальных процессов, проводимые с помощью компьютеров, позволяющие одновременно манипулировать различными комплексами экспериментальных факторов, берущихся в их взаимодействии между собой. Особым видом М. Э. здесь являются и сценарные разработки возможного

развития хода событий. По своей логической структуре М. Э. строится по принципам гипотетико-дедуктивного рассуждения, состоящего из двух относительно самостоятельных фаз: 1) квазиэмпирической (задание наглядных образов — идеализированных объектов); 2) логико-схематической (поиск способа перевода образов на язык теории, объективации М. Э. в концептуальных положениях). Различают три типа М. Э.: 1) конструирующие М. Э., связанные с “протрандированием” понятийных фундаментальных схем теории; 2) аналитические М. Э., ориентированные на построение либо примера, подтверждающего истинность теории, либо контрпримера (как правило, в форме парадокса); 3) синтетические М. Э., выступающие средством конструирования научной гипотезы. Особое место занимает М. Э. в экстраполяционном прогнозировании. Как отдельный тип М. Э. может быть рассмотрен эксперимент экс-постфактум, введенный в научный оборот в середине 1930-х американским социологом Э. Христиансеном и специально процедурно разработанный Ф. Чепиным. В нем отделение контрольной группы от экспериментальной осуществляется уже после того, как экспериментальный фактор сработал без участия со стороны экспериментатора в естественном режиме, т. е. эксперимент мысленно реконструируется на основе данных как бы “задним числом”. Так, Христиансен сформулировал гипотезу о влиянии уровня образования на успех в экономической деятельности, выделил группы людей, получивших аттестаты 10 лет назад и продолживших (экспериментальная группа) и не продолживших (контрольная группа) образование и сравнил их по уровню получаемой ими зарплаты. Таким образом, эксперимент экс-постфактум выступает как средство доказательства объяснительной гипотезы через сбор информации о свершившихся событиях в выравненных по каким-либо критериям группах. (См. Эксперимент.)

В. Л. Абушенко

МЫШЛЕНИЕ — категория, обозначающая процессуальность функционирования сознания (познавательную деятельность) — традиционный предмет философствования, присутствующий в его структуре с момента возникновения философии как таковой. Уже у одного из последних досократиков — Анаксагора — категория с близким семантическим содержанием — нус — выступает как первоначало мирового порядка. Анаксагоравская категория больше не встречается в истории философии, но этим было положено начало традиции представлять М. как субстанцию, какими бы терминами оно в дальнейшем ни именовалось: логос, софия, чистый разум и т. д. Идея субстанциональности М. была органична для “физики” досократовского периода греческой философии,

затем менялись формы представления субстанции М. в метафизических системах. Наиболее популярными были системы, разделившие мир на умопостигаемый и нравственный (Платон) или как состоящий из двух субстанций (М. и материя) у Декарта, как вариант — два модуса одной субстанции у Спинозы. Аристотель впервые обратился к М. не с метафизической установкой, а с технической. Имея дело с софистикой и с развитым М. платоновской философии, Аристотель предпринял попытку формализации М. через нормировку и задание системы правил. Так был сформирован корпус “Органона” с “Аналитиками”, “Топикой” и “Метафизикой”. После Аристотеля появилась возможность говорить о правильном М., о правильном и неправильном в самом М. До “Аналитик” и “Метафизики” можно было объявлять правильным или неправильным только результат мысли или вывод, противопоставляя другой результат или вывод. В античной математике был принят методологический принцип доказательств, а сами аристотелевские “Аналитики” были положены в основание нормативной формальной логики. Техническое отношение к М. находило выражение в изобретениях новых форм доказательств, в построении иных, неаристотелевских логик. Например: новые науки Галилея, “Новый Органон” Ф. Бэкона, метод Декарта, критика Канта, логики (индуктивная, диалектическая, математическая, содержательная-генетическая) 19 и 20 вв. В Вюрцбургской школе под руководством О. Кюльпе была поставлена задача представить М. как объект исследования. Принятие такой задачи потребовало феноменального присутствия М. в деятельности ситуации исследования. Исследователь должен встретиться с М. “здесь и теперь”, уметь отличить М. от не-М. Так появился третий тип отношения к М. и соответственно третье М. — Dasein-M., или присутствующее “здесь-и-теперь”-М. При всем разнообразии подходов к М. и трактовок его можно выделить три типа М., данного в М., о нем: 1. Онтологическое М.: М. есть особая субстанция, мир, пространство. Такое М. является объектом философской спекуляции. 2. Процессуальное М.: М. есть особая деятельность, которая подлечит нормировке и организации. Такое М. требует к себе технического отношения, является объектом формализации, проектирования или моделирования. 3. Dasein-M.: М. есть феномен, который либо присутствует, либо отсутствует в ситуации, поэтому может быть органолептически или аппаратно обнаружен и зафиксирован. Такое М. становится объектом исследования. 1. Проблематика онтологического М. часто оказывалась в центре философских дискуссий между школами, подходами и в периоды смены философских или научных парадигм. Гегель

попытался подвести своеобразный итог этим дискуссиям через построение системы идеализма, обеспечивающей единство логики, онтологии и теории познания, что затем стало основным принципом марксизма. В ретроспективном плане подведение итогов у Гегеля не получилось, поскольку все свелось к утверждению метафизического монизма бытия и М., а эта идея была исчерпана Спинозой. Но в перспективном плане гегелевский ход был очень продуктивным. Единство логики, онтологии и теории познания могло быть обеспечено через построение этих трех философских дисциплин на общих методологических принципах. Общие методологические принципы в начале 19 в. могла предоставить только наука. Тогда должны были стать наукой и логика, и онтология, и теория познания. Метод науки, сформулированный методологами Нового времени Ф. Бэконом, Г. Галилеем и Р. Декартом, был несоразмерен такой задаче. Эта задача, независимо от того, кто и как ее принимал и понимал, стала вызовом европейскому М. Были предложены различные варианты ответа на этот вызов. Гегельянское направление в философии сосредоточилось на теоретико-спекулятивных сторонах решения этой задачи. Методологи конкретных наук пошли по пути “онаучивания” философии, сциентизм и позитивизм стали интеллектуальной модой. Марксизм и неокантианство разрабатывали общие и частные методологии. Все эти усилия в совокупности создали сложную и плюралистическую интеллектуальную ситуацию 20 в. Логика, онтология и теория познания так и не стали науками, но их содержание, предметы и методы коренным образом изменились. Появилось много разных логик, целостный и единый мир был заменен мирами, скорее возможными, чем актуальными, с соответствующими им онтологиями. Сами онтологи перестали быть продуктами спекулятивной деятельности чистого М., а начали выступать как результат феноменологической редукции, представляли продуктами интенционального сознания. Теории познания стали составными частями методологических подходов и даже частных методологий. Объекты и предметы конкретных исследований и наук стали трактоваться в 20 в. не как объекты природы, а как организованности М., а само М. — выступать как центральный момент познавательной деятельности (Хайдеггер, Манхейм, Поппер и др.). 2. Процессуальное М. Вплоть до 20 в. М. представлялось философам гомогенным и гомоморфным процессом. Поэтому всегда предпринимались попытки либо искусственно выработать единые его правила, либо установить законы процесса М. и на их основе опреде-

лить для него нормы. Нормировкой правильного М. занималась логика, в основе которой лежала силлогистика Аристотеля, совершенствовавшаяся и формализуемая многими поколениями античных и средневековых логиков. Идеалом для формализации норм М. могли выступать математика (Раймонд Луллий, Лейбниц) или грамматика (логика Пор-Рояля). На пути математической формализации М. встречались важные открытия и изобретения, ставшие целыми направлениями или новыми областями математики (аналитическая геометрия, дифференциальное исчисление, булева алгебра и математическая логика). Давно замечена связь и взаимозависимость языка и М., схожесть логических и грамматических конструкций наводили на идею о том, что исследование законов языка может способствовать установлению законов М. Разработка этой идеи была плодотворной как для лингвистики, так и для методологии. Именно благодаря этим параллельным исследованиям культура обогатилась такими областями знания, как семантика и семиотика. Языковое М. становилось объектом внимания многих направлений в философии и методологических подходах (аналитическая философия, структурализм, герменевтика). Процесс М. становится доступным для анализа и исследования, когда его удается представить в виде дискурса, зафиксированного в текстах. Неоднократно классические тексты пытались анализировать и препарировать как дискурс. При анализе классических текстов часто обнаруживается присутствие в дискурсе нелогических или паралогических элементов, отмечается нелинейность, гетерогенность и гетероморфность «остановленного» М. Если при рассмотрении паралогичности, гетерогенности и нелинейности процесса М. делается акцент на продуктивности его, подчеркивается творческий характер М., то исследовательский и спекулятивный интерес смещается с самого процесса М. на процессы творчества и творения, интуиции, воображения (интуитивизм Бергсона, имажинативный абсолют Голосовкера). Отсутствие средств и методов анализа полиморфных систем, нелинейных процессов, с одной стороны, и установка на нормативность в исследовании процесса М., с другой стороны, приводили к невозможности сформулировать на основе классических текстов законы и правила М., поэтому сами классические тексты объявлялись нормой и становились каноном (или «Органом» в случаях с Аристотелем и Ф. Бэконом) правильного М. В разное время канонизировались тексты Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского. Одним из последних прецедентов такой канонизации был «Капитал» Марк-

са, а выведение из «Капитала» метода М., предпринятое Зиновьевым, стало одной из последних попыток избежать канонизации образцового текста. Так поставленная задача в очередной раз не была решена, но результатами этой попытки стали: разработка основ содержательно-генетической логики, диалектическая логика в версии Ильенкова, интеллектика И. Ладенко и СМД (системно-мыследеятельная) методология. Интенциональность М., направленность процесса М. на объект и феноменальный мир позволяли многим философам делать заключения о параллелизме бытия и М., о взаимоотношениях их в разных версиях. Эпифеноменальная версия предлагает просто игнорировать М. как эпифеномен и заниматься только объективными коррелятами мысли. Антиподом ее выступает солиптическая версия, утверждающая обратное. Это экзотические версии, и встречаются они в истории философии достаточно редко, хотя распространены в бытовых и профессиональных мировоззрениях и в эзотерических учениях. Шире распространена сенсуалистическая версия, согласно которой законы М. могут строиться как преломление законов мира объектов. Сам процесс М. рассматривается по этой версии как ассоциирование первичных идей (Локк), которые являются продуктами чувственного опыта, отражением объектов внешнего мира. Разработка этой версии начинается с методологии Ф. Бэкона и продолжается в направлениях: психологизм в логике и гносеологии, позитивизм в научном методе, ассоцианизм и бихевиоризм в психологии. В русле этой версии строилась и «теория отражения», принятая в диалектическом материализме (в частности, Т. Павлов). Наиболее последовательно логико-методологическая разработка идей сенсуализма была проделана Миллем в его системе индуктивной логики. Отдельная линия в исследовании процессов М. проводилась в психологии, которая претендовала не на нормировку М., а на выявление закономерностей реально протекающего процесса. До полемики Вундта с Вюрцбургской школой (1905) считалось, что М. не может исследоваться методами научной психологии, поскольку рефлексия и интроспекция «убивают» процесс М., а исследователю доступны только знаки осуществленного М., что уже выходит за пределы предмета психологии. Современные психологические школы имеют несомненные достижения в исследовании феноменальной стороны процесса М. (О. Кюльпе, М. Вертхаймер, К. Дункер, Л. Выготский, Ж. Пиаже, когнитивная психология и гештальтизм). 3. Попытки исследовать М. не по следам, знакам и результатам, а в актуальном существовании были предприняты в Вюрцбургской школе учениками О. Кюльпе (К. Бюлер, Н. Ах и др.). Параллельно разра-

батывались теоретические представления о ситуации (социология, психология), об организации (тектология Богданова, кибернетика, теория систем), о труде и деятельности (психотехника, праксеология), об игре, о знаках и языках (структурализм, семиотика), о диалоге (М. Бубер, М. Бахтин). Предметная и дисциплинарная организация науки, философии и европейского М. в целом оказалась устаревшей перед лицом задач исследования М. Требовались новые формы сборки и конфигурирования областей знания и методов из разных предметов. Продолжение исследований в рамках одного предмета (например, психологии, логики или кибернетики) вели к очевидному редукционизму. Не подвергавшиеся ранее критике представления о спонтанности и естественности М., об его индивидуальном характере, о локализации его в сознании или в психике перестали быть адекватными поставленным проблемам. Стало понятно, что М. должно быть специально организовано как трансперсональный процесс в деятельности, диалоге (политике) или в игре. Предпринимались разные попытки организации М. без преодоления редукционизма (синектика, брейнсторминг, ТРИЗ), разрабатывались большие программы для решения конкретных задач, в которых М. организовывалось (или улавливалось) косвенным способом (например, Манхэттенский проект, Римский клуб, Тэвистокские сессии, Кремниевая долина). Прямая программа, синтезирующая знания и подходы разных предметов и дисциплин под задачу исследования М., была сформулирована в 1950-х в Московском методологическом кружке (Щедровицкий, Н. Алексеев) в процессе разработки содержательно-генетической логики (Зиновьев, Щедровицкий, Б. Грушин, Мамадрашвили). С конца 1970-х программа разрабатывается как системомыследеятельностная методология (СМД-методология) на базе онтологических и организационных представлений о мыследеятельности.

В. В. Мацкевич

МЭМФОРД (Mumford) Льюис (1895—1990) — американский философ и социолог. Представитель негативно-технологического детерминизма. В своих многочисленных работах по социальным проблемам техники, урбанизации, истории и теории искусства, архитектуры, морали, религии, культуры в целом Основные сочинения: «История утопий» (1922), «Техника и цивилизация» (1934), «Искусство и техника» (1952), «Превращения человека» (1956), «Город в истории» (1966), «Миф о машине» (1967—1970), «Интерпретации и прогнозы» (1973) и др. М. выступает против чрезмерной технизации общества, приводящей к порабощению человека техникой. Отвергает как неверную точку зрения, которая придает центральное место и направляющую функ-

цию в человеческом развитии орудиям труда. Не меньшую, а гораздо большую роль в развитии человека и общества, считает М., играют статические компоненты техники, своеобразные контейнеры различных типов, начиная от хижин, корзин и ловушек и вплоть до гигантских химических реторт, атомных реакторов, каналов и городов. Еще более важное значение М. придает происходящим в процессе развития общества видоизменениям лингвистических и иных символов, различным культурным формам, переменам в социальной организации и эстетическим замыслам, их художественным воплощениям. Во взаимодействии орудий труда и культуры, представляющей собой совокупность символических форм, производство все новых и новых символов обгоняет производство орудий труда, способствуя развитию более ярко выраженных технических способностей, а потому играет более важную роль, чем утилитарное использование орудий труда. В работе "Техника и цивилизация" М. подчеркивал, что техника своим развитием обязана мифу, игре, фантазии, различным формам ритуала, песни, танца, занимающим в жизни человеческих сообществ (от примитивных до самых высокоразвитых) более важное место, чем утилитарный ручной или оснащенный техникой труд. С его точки зрения, контроль над психосоциальной средой на основе выработки общей символической культуры в развитии общества был более существенным, значительно предшествовал и опережал производимый при помощи орудийной техники контроль человека над внешней средой. При таком подходе приоритетное значение придается возникновению языка как коллективного продукта и средства умственной концентрации древнего человека. Ибо только тогда, когда знание и опыт могли быть накоплены в символических формах и передаваться при помощи произнесенного слова от поколения к поколению, утверждал М., стало возможным сохранять каждое новое культурное приобретение от разрушения течением времени или с исчезновением предшествующего поколения. М. утверждал, что человек является существом, главным образом "использующим ум", производящим символы, что и соответствует определению homo sapiens, основой развития которого с самого начала было создание важных типов символического выражения, а не более эффективных орудий труда. Однако технократическое представление о человеке как производителе орудий и их использовании привело в конце концов, считает М., к тому, что инициатива и главная роль от работника, который управлял машиной, перешла к машине, управляющей работником. Эта антигуманная тенденция использования техники находит свое концентрированное воплощение,

по мнению М., в бездушной и безличной Мегамашине, т. е. предельно рационализированной, технократической социальной организации, построенной на жестком принципе единоначалия. (См. Мегамашина.)

Е. М. Бабосов

Н

НАБЛЮДЕНИЕ — метод научного исследования, заключающийся в активном, систематическом, целенаправленном, планомерном и преднамеренном восприятии объекта, в ходе которого получается знание о внешних сторонах, свойствах и отношениях изучаемого объекта. Н. включает в себя в качестве элементов: наблюдателя (субъекта) Н., объект Н. и средства Н. В качестве последних в развитых формах Н. используются различные специально созданные приборы, выступающие как продолжение и усиление органов чувств человека, а также используемые в качестве орудий воздействия на объект (что превращает Н. в составную часть экспериментальной деятельности). Основные методологические требования к Н. следующие: 1) активность (не созерцание объекта, а поиск и фиксация интересующего исследователя ракурса видения его); 2) целенаправленность (внимание должно фиксироваться только на интересующих явлениях); 3) планомерность и преднамеренность (следование определенному заранее плану или сценарию); 4) системность (ведение по определенной системе для многократного — достаточного для формулированных целей — восприятия объекта в заданных режимах). Особо на методическом уровне организации научной деятельности обсуждается проблема контроля за ходом и результатами Н., а также связанная с ним проблема воспроизводимости Н. Важными в Н. являются психологические факторы, характеризующие уровень активности и состояние наблюдателя, а также фактор его (не) предубежденности, "заданности" на получение определенного результата. Полностью отвлечься от этих факторов невозможно, что ставит проблему отделения от полученных результатов Н. субъективных напластований. Различают фиксирующее (схватывание деталей, сторон, частей объекта) и флюктуирующее (целостное схватывание объекта) Н. Кроме того, выделяют прямое (исследователь имеет дело непосредственно со свойствами изучаемого объекта) и косвенное (воспринимается не сам интересующий исследователь объект, а те следствия, которые он вызывает), непосредственное (осуществляется органами чувств человека без использования вспомогательных средств) и опосредованное (приборное) Н. Являясь универсальной познавательной процедурой, пред-

посылкой познавательной деятельности вообще, Н. дает в форме совокупности эмпирических утверждений первичную информацию об объекте. Неопозитивизм квалифицировал фиксацию данных опыта (Н. в широком смысле слова) как проблему протокольных предложений, из которых выводится и к которым принципиально может быть редуцирована научная теория для своей верификации. Лингвистически ориентированный позитивизм ввел в науку представление о языковой фиксации объектов как их первичной схематизации. В современной методологии науки Н. редко рассматривается как самостоятельный и универсальный научный метод: даже в самом простейшем варианте Н. всегда связано с мыслительными процессами, в сложных процедурах оно выступает как необходимый, но все же служебный метод. Особую тему задает применение метода Н. в социальных дисциплинах (социология, антропология, социальная психология). Отношение наблюдатель — объект здесь переосмысливается как отношение наблюдатель — наблюдаемый, который также может выступать активным агентом процедуры (сопротивляться Н., изменять поведение в силу наличия факта Н., демонстрировать ожидаемое наблюдателем, пытаться влиять на наблюдателя). Таким образом, в этом случае само присутствие наблюдателя уже создает проблемы, требующие своего решения. Социология впервые смогла опробовать и принципиально иную схему Н., когда наблюдатель включен в жизнедеятельностные процессы группы, которая подвергается изучению (так называемое включенное или участвующее Н., в разных вариантах предполагающее разную степень "включения"); антропология использовала аналогичную методику для изучения культуры, отличных от той, в которой был социализирован наблюдатель, психология методически обеспечила метод самонаблюдения (интроспекции), что существенно раздвинуло границы и возможности метода Н. в целом. Кроме того, в порядке подходов (этнометодология и др.) поставлена под сомнение сама возможность принципиального различия между Н. как научной практикой и Н. как обычной процедурой повседневной жизни.

В. Л. Абушенко

НАГАРДЖУНА (2 в. н. э.) — индийский мыслитель, основоположник буддийской философской школы мадхьямика, "учения о срединности", представитель школы махаяны. В буддизме Н. является архатом, 14-м Патриархом и считается бодхисатвой. Ему воздаются почести как "Второму Будде". Проповедовал в Наланде (Западная Индия). Путешествовал в Китай, много сделал для обраще-

ния в буддизм народов этой страны. Н. приписывается около 200 трудов. Основной из них трактат «Карикки срединного учения» («Mylamadhuma Ka-Karikas») — известно как «Сутры Н.» или «Н.-шастра». Основу философии Н. составляет учение о «пустоте» (шунье), т. е. о нереальности, иллюзорности окружающего мира. Н. выступает с критикой учений вайбхашики, ньяи, санкхьи и др., используя метод сведения к абсурду философских положений противника. Он показывает односторонность и противоречивость главных категорий философских систем его времени: объекта и субъекта, бытия и небытия, движения и времени и др. Называя свое учение «средним путем», Н. отрицает как тезис, так и антитезис, как единую Субстанцию, так и отдельные драхмы. Указывая на иллюзорность реального мира, Н. развил учение об интуитивном сверхразумном знании и явилось основоположником так называемого буддийского интуитивизма. Н. знаменит своей диалектической тонкостью в метафизических спорах. Диалектика Н. близка диалектике элеатов и скептиков. Если у элеатов Единое постигается разумом, то Н. отвергает роль разума в познании, так как разум, по его мнению, приводит к неразрешимым противоречиям. В настоящее время существует целая отрасль буддологии — нагарджуноведение.

В. В. Лобач

НАДЕЖДА — 1) — эмоциональное переживание, возникающее при напряженном ожидании субъектом желаемого и предвосхищающее вероятность его свершения; 2) — общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая данное состояние в качестве ценности. В европейской культуре традиционно входит в число наиболее глубинных и значимых оснований аксиологического тезауруса, выражая парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию (см. этимологическое единство Н. и надежности), фундирует в западном менталитете установку на фундаментальный мировоззренческий оптимизм. Согласно античному мифу, в «дарах» разгневанного Зевса людям один факт дарования Н. уравнивает собою все содержимое ящика Пандоры (по версии Гесиода, Пандора, созданная богами для отпущения людям, получившим от Прометея огонь, не только выпускает из сосуда несчастья, ненависть, пороки и болезни, но и закупоривает сосуд, оставляя на его дне Н. и тем лишая человечество не только перспективы, но и последней отрады). В христианской традиции Н. выступает одним из семантических центров триединого комплекса универсальных человеческих ценностей: Вера — Н. — Любовь, выражая

идею препоручения себя Богу, эмоциональное переживание состояния нахождения в руках Божьих и убежденности в справедливости и — сверх того — милосердия Божьем (согласно апостолу Павлу, Н. «для души есть как бы якорь безопасный и крепкий», «твердое утешение» (Евр., 6, стов. 19 и 18). Акцентированный статус Н. как универсалии культуры в европейском менталитете фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективно, лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного существующего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т. п. В особом отношении Европы к феномену Н. находит свое выражение открытость западной культуры будущему как миру возможного. В зрелых формах европейской культуры на этой основе оформляется идея игры. Play в отличие от игры-game: великая, серьезная и доверчивая Игра как открытость непредвиденным формам своего бытия, открывающая, в свою очередь, его непредсказуемые возможности (Э. Финк, Р. Кайюа). Психологический феномен сохранения Н. при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейской культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексированной сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретаая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции. Пронизывает собою всю историю Европы — от «*dum spiro spero*» до «Н. умирает последней». Как калька лат. *Speret*, так и соответствующие существительные во многих романских и славянских языках восприняты соответствующими национальными традициями в качестве женских имен (фр. *Esperance*, исп. *Esperanza*, восточнославянские Н., Надзая, Надия и др.), причем христианский календарь выражает культурно-семантическое единство аксиологического комплекса веры, Н. и любви: по православным святым родившимся 17 (30) сентября девочкам выбирали имена из ряда «Вера, Н., Любовь и мать их София». (Интересно, что, сохранив легшую в основу данного праздника легенду о четырех христианских мученицах, гонимых римским императором Адрианом (2 в.), европейская культура переосмыслила семантический гештальт легенды в духе классического западного рационализма: *Sophia*, мудрость, выступает «матерью», основной и истоком общечеловеческих ценностей, даже наиболее эмоционально окрашенных). Выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской

ветви современной философии (Г. Марсель и др.); проблематика Н. актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма («философия Н.» Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики («Надежда» А. Мальро). В рамках современного неотомизма оформляется «теология Н.» (с 1960—1970-х), центрирующаяся вокруг понятия Н., трактующая не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. Развиваясь в русле политической теологии, «теология Н.» конституируется как концепция «революционного миллениаризма» (см. Хилиазм). В рамках «теологии Н.» надеяться — значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В. Панненберг, Ф. Чайлдз). Таким образом, христианская Н. понимается «теологией Н.» как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра. В современном естествознании задаваемый синергетической парадигмой «новый альянс» человека и природы открывает, по формулировке Пригожина, такую перспективу мировидения, которая — в отличие от прежней — может быть обозначена не как парадигма беспочвенной и «слепой уверенности», но как парадигма «умеренной Н».

М. А. Можейко

НАЛИЧИЕ — см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

НАРБУТ Казимир (1738—1807) — представитель эклектического направления в философии эпохи Просвещения в Беларуси и Литве. Учился в пиарской школе в Щучине, затем в Любешовском новитате и пиарском коллегииуме в Дубровице. С 1759 — в Виленском пиарском коллегииуме, около четырех лет — в пиарском училище в Риме. После возвращения в 1764 назначен профессором и префектом в Дубровицу. Затем переведен в Вильно. С 1773 по 1775 как воспитатель сыновей литовского подскарбия находился в Германии и Франции. Затем работал в Эдукационной комиссии в Варшаве. После третьего раздела Речи Посполитой отошел от дел, жил в деревне под Лидой. В 1769 издал в Вильно работу «Логика, или Наука рассуждения и разумного разговора». Автор курса «Эклектической философии». Совместно с учениками издал в 1771 «Избранные суждения из философии...». В качестве условий возможности философии рассматривал принципы свободы рассуждения и критического отношения к любым высказываниям. Целью философии считал поиск истины, направленный на решение практических задач общественной жизни. Последовательно выступал против схоластики, видя в ней пре-

пятстве для развития науки. Стронник деизма. Основа познания, по Н., точность и очевидность идей, следование принципам метода Декарта. В начале 1770-х высказал идею о социальной природе человека, близкую идеям Гроция и Локка. Государство рассматривал как организацию, возникающую в интересах всех и каждого по отдельности. Отстаивал идею автономности от государства естественных прав личности, которые лишь гарантируются государством. Основа общественного устройства — законы и неукоснительное следование им. Идеолог широкого светского образования. Критик словной системы образования и воспитания, особенно иезуитской концепции, сам занимался школьной реформой в Беларуси и Литве. Одной из основных образовательных дисциплин считал светскую этику.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

НАРКОАНАЛИЗ (греч. *nárkē* — оцепенение и греч. *ánalysis* — разложение, расчленение) — терапевтическое направление, метод и прием модифицированного психоанализа, осуществляемого на фоне действия наркотиков, способствующих оперативному преодолению сопротивления пациентов и установлению трансфера, обеспечивающих ускорение и повышение эффективности психоаналитической диагностики и лечения. Термин “Н.” был введен в научный оборот Хорсли. Широкое распространение Н. получил в 1940-х. Массовое применение его осуществлялось в годы второй мировой войны в армии США, где Н. использовался как эффективное средство устранения реакций страха и конверсионных истерических расстройств. В настоящее время используется в качестве одного из методов психотерапии.

В. И. Овчаренко

НАРРАТИВ (лат. *narrare* — означает языковой акт, т. е. вербальное изложение, в отличие от представления) — понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как события повествовательного (или, по Р. Барту, “сообщающего”) текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой Н. является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается “ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой”. Классической сферой возникновения и функционирования Н. выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: Тойнби, Рикёр, Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный “онтологи-

ей” исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. В традиции до-постмодернистской философии истории, напротив, аксиологические акценты расставлялись радикально альтернативным способом: даже в трактовке Блока (которого, возможно, в последнее время можно отнести к традиции социологизма, основанной на сформулированной в свое время Дюркгеймом презумпции “социального реализма”) история до последнего времени прозябала “в эмбриональной форме повествования” и не могла претендовать на статус “серьезного аналитического занятия”. Однако уже Арндт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под “героем” понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: “То, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца”. Что же касается собственно философии постмодернизма, то ориентация на “повествовательные стратегии” — в их плюральности — оценивается современными авторами (Д. Фоккема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры. В этом проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории (см. *Историцизм, Идиографизм*). И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некоей общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, ядоби объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, т. е., по формулировке М. Постера, “мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия”, но отнюдь не в субъект-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически) не трактовались. — История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, это всегда рассказ, Н., организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, Н. выступает не столько описанием некоей онтологически-артикулированной реальности, сколько “инструкцией” по конституированию по-

следней (подобно тому как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством “вызвать игроков к существованию”). Атрибутивной характеристикой Н. выступает в этом контексте “*leggerezza*” — легкость, которую “нарративное воображение может вдохнуть в *pezantezza* — тяжеловесную действительность” (И. Кальвино). Центральным моментом процедуры внесения фабулы в рассказ является финал, завершение повествования. Собственно, нарратор и выступает прежде всего как носитель знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельство он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта — его “героя”, который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Данная идея типична уже для предварающих постмодернистскую философию авторов. Так, Р. Ингарден понимает “конец повествования” в качестве именно того фактора, который задает простую хронологическую последовательность событий семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь финал выступает, таким образом, источником ее морфологии. Если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая морфологию и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Аналогично и процессуальность рассказа выписывается Ингарденом как разворачивающаяся в контексте (“в свете”) своей фундаментальной детерминированности со стороны “последней” (“кумуляционной”) фразы повествования: “Специфика выраженной данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности”. Аналогично, согласно Арндт, специфика действия — событийного акта как предмета рассказа — заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: “В отличие от производства, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью, ранее воспринятой глазом ремесленника, — свет, который освещает процесс действия, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто, когда все участники мертвы”. В рамках постмодернистской концепции истории фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования Н. как такового. Именно наличие определенного “завершения”, изначально известного нарратору,

создает своего рода поле тяготения, приводящее все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу (Кермоуд). В рамках подобной установки будущее (в качестве финала Н. или, в терминологии Кермоуда, “завершения”) выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора, и идея аттрактивных зависимостей фактически фундирует собою постмодернистскую нарратологию. Аналогично в концепции события Делёза “внутреннее конденсирует прошлое, но взамен сталкивает его с будущим”. Идеология Фуко также рассматривает исторический процесс в контексте, допускающем его интерпретацию в свете идеи аттрактивных зависимостей. Смысл исторического события трактуется Фуко следующим образом: “Точка, совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее”. Поскольку нарратология как концепция рассказа интерпретируется постмодернизмом не только в свете моделирования истории, но и в свете текстологии (рассказ как вербальный акт), то идея аттрактивных зависимостей обнаруживает себя и в постмодернистской концепции текста. Противопоставляя произведение как феномен классической традиции и “текст” как явление именно постмодернистское, Р. Барт пишет: “Произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В Тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее”. Выделяя различные типы отношения к знаку, Р. Барт связывает классическое “символическое сознание” с интенцией к поиску глубинных (онтологически заданных и потому жестко определенных) соответствий между означаемым и означающим. — Что же касается “парадигматического” и “синтагматического” типов сознания, с которыми Р. Барт соотносит “порог”, с которого начинается современная философия языка, то для них характерна выраженная ориентация на будущее, в рамках которой смысл конституируется как влекомая асимптота. — “Парадигматическое сознание... вводит... знак... в перспективе; вот почему динамика такого видения — это динамика запроса... и этот запрос есть высший акт означивания.” Упомянутое множество мыслится Р. Бартом в качестве упорядоченного и стабильного, и фактором “порядка” (упорядочивания) выступает в данном случае читатель, который, по Р. Барту, представляет собой “пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении”. Бартов-

ской модели “динамик запроса” весьма близка идея “отсрочки” Деррида. Согласно этой идее, становление (сдвиг) текстового смысла осуществляется “также и способом осуществления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией”. (В своей нобелевской лекции И. Бродский в качестве кульминационного момента творчества фиксирует “момент, когда будущее языка вмещивается в его настоящее”.) “Движение означивания” моделируется Деррида таким образом, что каждый “элемент”, именуемый “наличным” и являющийся “на сцене настоящего”, соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе “отголоски, порожденный звучанием прошлого элемента”, и в то же время разрушается “вибрацией собственного отношения к элементу будущего”, — это означает, что данный “след” (см. След), обнаруживая себя в настоящем, с равной долей правомерности может быть отнесен и к “так называемому прошлому”, и к “так называемому будущему”, которое оказывается реальной силой в настоящем. Таким образом, в фундамент постмодернистской концепции рассказа в качестве основополагающей ложится идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как “сказывания”), постольку он и не предполагает, соответственно, понимания в герменевтическом смысле этого слова (снятие “запрета на ассоциативность” как программное требование постмодернистской философии). По формулировке Джеймисона, нарративная процедура фактически “творит реальность”, одновременно постулируя ее относительность, т. е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некоей вненарративности реальности. “Повествовательная стратегия” постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая: а) литературно-художественный критический реализм, ибо критиковать — значит считать за чем-то как с объективным (а постмодерн даже символизм отвергает за то, что знаки все же трактуются как следы и метки некоей реальности, наличности); б) медиевальной традиционный философский реализм, ибо, как отмечает Д. Райхман, постмодерн относится к тексту принципиально номиналистично; и даже в) сюрреализм, ибо постмодерн не ищет “зон свободы” в личностно-субъективной эмоционально-аффективной сфере и потому обретает свободу не в феноменах детства, сно-

видения или интуиции (как сюр), но в процедурах деконструкции и означивания текста, предполагающих произвольность его центрации и семантизации. Подлинная свобода, по утверждению Гадамера, и реализует себя посредством нарративных практик в их плюрализме: “Все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать”, — а условием возможности такой свободы является принципиальная открытость как любой наррации (“всякий разговор обладает внутренней бесконечностью”), так и текста: “Все сказанное всегда обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное”, и только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным” (Гадамер). (Примером нарративного подхода к тексту может явиться даже сделанное русскоязычным читателем в приведенной цитате ударение — “несказанное” вместо “несказанное”, — достаточное для того, чтобы весь “рассказ” изменил семантику.) — В данном контексте общая для постмодерна установка, которая может быть обозначена как “смерть субъекта” (см. “Смерть субъекта”) (и, в частности, “смерть автора” см. “Смерть автора”), предстает одной из своих возможных сторон: Н. Автора в процессе чтения снимается (сменяется) Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. Ацентризм) и означающего (см. Означивание) текст. Результатом такого означивания является рассказ, который, будучи артикулированным в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деконструкции. — Текст квантуется в Н., и вне их плюральности у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: Н. — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному. В рамках подхода Й. Брокмейера и Р. Харре Н. рассматривается в его соотношении с феноменом дискурсивности, а именно Н. толкуется как “подвид дискурса” (см. Дискурс). В этом контексте в поле постмодернистской аналитики втягивается феномен социокультурной аранжированности нарративных процедур и практик: “Хотя нарратив и кажется некоей... определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать, скорее, как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры.” Идеи нарратологии находят спецификацию в широком веере своих предметных приложений, — например, модель “объясняющего рассказа”, основанная на презумпции принципиально повествовательной природы знания, лежит в основе нарративистских концепций объяснения (А. Данто, У. Гелли, Т. М. Гуд, М. Уайт и др.). (См. также “Закат метанарраций”).

НАРЦИССИЗМ (греч. Narciss — Нарцисс, Наркисс) — в наиболее распространенном значении — самовлюбленность, любая форма любви к себе. Представление о Н. и соответствующее понятие восходят к древнегреческой мифологии. Согласно самой известной версии, Нарцисс, увидев свое отражение в воде, не мог оторваться от созерцания своей красоты и умер от любви к себе. После смерти был превращен богами в цветок нарцисс. Понятие Н. иногда используется как обозначение и символ человеческого самопознания. Именно поэтому, в соответствии с заветом великих мудрецов древности — “Познай самого себя”, цветок нарцисс является эмблематическим изображением философии как формы человеческого самопознания. Н. как научное понятие было введено в оборот Х. Эддисом в 1898 для обозначения патологической формы самовлюбленности. Наибольшее распространение и популярность получило вследствие использования его в различных психоаналитических и психоаналитически ориентированных учениях. В классическом психоанализе Фрейда понятие Н. использовалось с 1910 и по мере развития его учения употреблялось в различных сопрягающихся значениях, которые всегда были связаны с обозначением или трактовкой состояния и (или) направленности либидо и действенным принципа удовольствия. В конечном счете в психоанализе понятие Н. использовалось преимущественно для обозначения осознаваемой и неосознаваемой самовлюбленности и двух форм Н.: 1) первичного Н. — общего первоначального состояния либидо периода раннего детства, когда либидо ребенка полностью обращается на него самого (эту форму Фрейд считал нормальной стадией психосексуального развития, характеризующейся отождествлением объекта и субъекта любви), и 2) вторичного Н. — когда либидо взрослого человека дистанцируется от объектов и обращается на своего собственного носителя — на Эго, “Я” человека. Наряду с данными значениями понятие Н. употреблялось Фрейдом также: а) для обозначения сексуального перверсии, при которой основным объектом сексуальных устремлений человека является его собственное тело, б) обозначения нарциссического выбора объекта любви, основанного на сходстве объекта с самим субъектом. Этот тип избрания объекта любви по своему собственному образу и подобию истолковывался Фрейдом как попытка обретения в объекте любви самого себя, являющаяся следствием некоторого нарушения либидо, в) обозначения гомосексуального выбора объекта, г) обозначения либидозного дополнения эгоизма, д) обозначения эгоцентризма, когда человек считает себя точкой отсчета в выборе поведенческих стратегий и др. В психоанализе Фрейда довольно представительного использо-

вались введенные им понятия: 1) “нарциссическое либидо” (либидо, направленное на “Я” (Я-либидо), которое иногда отождествлялось им с влечением к самосохранению); 2) “нарциссическая идентификация” (процесс самопроецирования на “Я” утраченного сексуального объекта, когда отведенное либидо ориентировано на “Я” и обуславливает отождествление собственного “Я” с оставленным объектом, в силу чего человек направляет на “Я” предназначенные объекту различные амбивалентные импульсы, в том числе и агрессивные); 3) “нарциссические неврозы” (функциональные расстройства психики, отличительной чертой которых является фиксация либидо на ранних фазах развития и его направленность на “Я”, повышающие уровень амбивалентности чувств. По Фрейду, характерными признаками этих неврозов являются активное участие “Я” в происхождении заболевания и их соответствие конфликту между “Я” и “Сверх-Я”); 4) “нарциссическое удовлетворение” культурой или культурным идеалом (являющее собой бессознательное ощущение довольства и избранничества, обусловленные самолюбованием, самодовольством и самовлюбленностью членов того или иного культурного сообщества). Принципиально важным моментом психоаналитической трактовки Н. явилось признание его как качества и свойства, присущего человечеству в целом. При этом, согласно Фрейду, в процессе развития науки по общечеловеческому Н. было нанесено три сокрушающих удара: 1. “Космологический удар” Коперника (доказавшего, что Земля не является ни центром мира, ни центром Галактики, ни центром нашей планетарной системы); 2. “Биологический удар” Дарвина (доказавшего происхождение человека из животного мира и его связь с ним) и 3. “Психологический удар” Фрейда (доказавшего бесспорный примат бессознательного над сознанием и ведущую роль бессознательных душевных процессов в организации человеческой жизнедеятельности и поведения). “Психологический удар” Фрейд оценивал как “самый чувствительный удар”. В психоаналитической традиции проблема Н. и отдельные аспекты ее, в той или иной мере и степени, разрабатывались многими аналитиками, уточнявшими отдельные положения концепции Фрейда. Наиболее существенный вклад в позитивный сдвиг проблемы внес К. Абрахам, установивший существование негативного Н., который лежит в основе физической и моральной ипохондрии и меланхолии. В аналитической психологии Юнга понятие Н. употреблялось преимущественно в качестве синонима самовлюбленности, хотя сам Юнг тяготел к сужению объема его значения до “мастурбаторной самовлюбленности”. В 1970—1980-х последователь Юнга — Г. Кохут неоднократно кри-

тиковал фрейдовскую концепцию Н. за психобиологический подход и избыточную акцентировку принципа удовольствия. Но эта критика не увенчалась позитивным решением проблемы. Особое значение Н. как феномен и научная проблема приобрел в гуманистическом психоанализе Фромма, в котором психоаналитическая концепция Н. квалифицировалась как одна из наиболее плодотворных идей Фрейда. Развивая идеи Фрейда, Фромм осуществил существенную реформу психоаналитического подхода, определенную переформулировку проблемы и на основе собственных исследований создал оригинальное учение о Н. Предложив понимание либидо как психической энергии, не идентичной энергии сексуального влечения, Фромм интерпретировал Н. как компенсатор недоразвитых инстинктов, своеобразное эмоциональное состояние, отличительными признаками которого являются отсутствие подлинного интереса к внешнему миру и концентрация носителя Н. только на себе, своих витальных и экзистенциальных потребностях и интересах, неизбежно влекущих утрату способности к рациональным суждениям и функционированию на основе предубеждений. На базе исследований индивидуального, группового и общественного Н., Фромм пришел к выводу, что у каждого человека есть “нарциссическое ядро”, оптимальное биологическое функционирование которого служит выживанию, но при выходе на максимальные режимы оно же является угрозой для жизни. Отмечая необходимость существования в жизнедеятельности людей оптимально необходимых значений здорового нарциссического ориентирования, Фромм вместе с тем выделил две основные формы патологии Н.: 1) доброкачественную (когда объектом Н. являются результаты собственных усилий) и 2) злокачественную (когда объектом Н. является не то, что человек производит или делает, а то, что он имеет, — тело, здоровье, богатство и т. д.), которая нередко приводит к солипсизму и ксенофобии. В качестве примера состояния абсолютного Н., Фромм, вслед за Фрейдом, приводил психоз — заболевание, характеризующееся разрывом связей человека с внешней реальностью и замещением ее своей личностью. Определенное внимание Фромм уделил исследованию Н. как профессионального капитала и профессиональной болезни политиков. Квалифицируя политических лидеров (в том числе и харизматических) как нарциссов, Фромм отмечал, что для них и обладателей огромной власти (фараонов, императоров, Гитлера, Сталина, Трухильо и т. д.) типична совокупность черт характера, побуждающая их к реализации нарциссических фантазий

о своей надчеловеческой природе и приводящая к изоляции от людей и росту страха. В результате исследований группового и общественного Н., Фромм пришел к выводу, что наряду с некоторыми позитивными моментами (сплочением людей, созданием ощущения удовлетворенности и др.) и полезными социальными функциями, обеспечивающими существование социальных групп и общества, эти формы Н. вместе с тем представляют большую опасность для людей и существования человечества. По Фромму, степень группового Н. соответствует реальной неудовлетворенности жизнью членов данной группы, в силу чего характерными чертами группового Н. являются агрессивность и фанатизм. Как один из источников человеческой агрессивности, групповой Н. (в том числе и национальный) порождает и обеспечивает психические предпосылки национализма, национальной ненависти и войн. Общественный Н., по Фромму, в своей экстремальной (злокачественной) форме порождает нарциссическую энергию, которая действует против жизни и роста и выступает как источник агрессии, насилия, деструкции, войны и смерти. В качестве очевидных и частых симптомов патологии общественного Н., Фромм указывал на недостаток объективности и способности к разумному суждению. В роли сил, противостоящих всевозрастающей интенсивности группового Н. и его многообразным религиозным, национальным, расовым и политическим формам, Фромм рассматривал гуманизм, научное и философское мышление, критицизм и образование. Эти антинарциссические силы, по Фромму, в конечном счете должны помочь людям осознать и добиться подлинной цели и духовного развития — освобождения от всех злокачественных и недоброкачественных проявлений индивидуального, группового и общественного Н.

В. И. Овчаренко

НАСИЛИЕ — см. СОЦИАЛЬНОЕ НАСИЛИЕ

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. С 1885 преподавал в Марбургском университете на кафедре философии. Работы Н. можно условно подразделить на три больших блока, посвященных главным образом: 1) историко-философской; 2) логико-психологической и 3) социально-педагогической тематике. Особенно велик круг его работ, посвященных историко-философским проблемам, среди которых основополагающее значение принадлежит исследованию античной философии: “Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор,

Демокрит, Эпикур и скепсис” (1884), “Этика Демокрита” (1893), “Государство Платона” (1898). Главная работа в этом цикле — “Учение Платона об идеях” (1903). В центре философских интересов Н. находится главным образом вопросы теории познания у античных мыслителей, которых он рассматривает как во многом непосредственных предшественников кантовского критицизма. Среди идей, предваряющих неокантианство, Н. располагает и гносеологические взгляды Декарта, которому он посвящает значимую работу своего историко-философского цикла — “Теория познания Декарта. Этюд из предистории критицизма” (1882). В своем анализе античных философов Н. избыточно осовременивал их взгляды, приближая их в своем изложении к философским системам Нового времени и в особенности к системе идей Канта. Очень характерной в этом плане оказывается и трактовка Н. античного скептицизма, рассматриваемого как учение, непосредственно примыкающее к критическим идеям Канта. Аналогичной оказывается и интерпретация Н. философии Платона, с изучения которой ученый и начал, по сути, свой творческий путь в философии. К такой aberrации Н. привела осуществленная им подчеркнута оригинальная интерпретация платоновской “идеи”, которую Н. трансформировал в исключительно логический закон, выражающий единство в многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон, по мысли Н., представляет собой “метод”, при помощи которого мышление и формирует свой предмет. В своей философии Н. ориентировался на математику, которая так же, как философия, на взгляд Н., исследует логическое начало. По Н., математика ищет лишь частные проявления этого закона, философия же интересуется окончательное единство всякого мышления, проявляющееся в логической функции. При этом саму философию Н. отождествлял с логикой — не формальной, а с учением, исследующим в духе Канта и Когена априорные условия единства точных наук. Как и Коген, Н. стремился использовать математику для обоснования своей беспредпосылочной гносеологии, рассматривая функциональные отношения в математике как такие, источник которых находится не в реальности и не зависит от субъекта; они, по Н., положены самой мыслью и восходят к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. В последние годы жизни Н. приходит к идее так называемой общей логики, отступая при этом от некоторых идей Канта и приближаясь к логицизму скорее гегелевского толка. Кроме гегельянских, в его творчестве начинают звучать отголоски и более ранних мыслителей — Гераклита, Платона, Николая Кузанского. Это проявилось в поисках так называемого изначального

единства “трех высших понятий” — мышления, бытия и познания. С позиций этого единства, всякое мышление оказывается мышлением бытия, и всякое бытие — бытием мысли. Эту точку зрения первоначального единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Н. называет “простым полаганием” или “тезисом”. Вместе с ним впервые возникает мышление, логос. Это первоначальное полагание, в котором и обнаруживается изначальное единство мышления, бытия и познания, гласит: *es ist* или “нечто есть”. В своей общей логике, которая хотя и занята всеми этими проблемами, Н. использует многие достижения классического идеализма. Так, у Гегеля Н. заимствует тройственную структуру процесса полагания: полагание, противоположение и полагание единства различных противоположностей. Сформулированный Н. закон совпадения гласит: простое полагание и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем самым триаду логического развития: (1) мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности — бытия (2), и воссоединяется с самим собой через познание (3). Этой тройственности у Н. соответствуют “безразличие”, “дифференцирование” и “совпадение”. Закон совпадения предполагает принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существования, это — “небытие”, и оно в конечном смысле есть несуществование логического бытия. Но бытийный смысл небытия оказывается более содержателен, по Н., чем смысл простого бытия. И если в “бытии” небытия утверждение одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Все эти идеи явно выводят позднего Н. из рамок неокантианской философии. Ряд работ Н. — “Философская пропедевтика” (1911), “Социальная педагогика” (1911), “Культура народа и культура личности” (1912) — посвящены так называемой социальной педагогике, главная идея которой — идеал неограниченного господства духа и направленное на пробуждение в каждом человеке сознание внутренней свободы. Н. стремился создать целостную систему воспитания, целью которой была бы гармония индивидуального и социального начал в человеке. Осмысление Н. в качестве предмета философии финального единства мышления, выводимого им из методологически артикулированной платоновской “идеи” (переосмысление Платона в духе “панметодизма”, по самооценке Н.), позволили ему наметить контуры новой философской интерпретации единства как мышления, бытия и сознания, равно фундированных логическим “первоначалом”, так и философии, логики и математики, ориентированных на достиже-

ние различных сторон логического начала как первоначала. Н. сыграл значительную роль в становлении гносеологической концепции марбургской школы неокантианства.

Т. Г. Румянцева

НАУКА — особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Н. ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты — фрагменты природы, социальные подсистемы и общество в целом, состояния человеческого сознания и т. п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Н. изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта. Предметный и объективный способ рассмотрения мира, характерный для Н., отличает ее от иных способов познания. Например, в искусстве отражение действительности происходит как своеобразная склейка субъективного и объективного, когда любое воспроизведение событий или состояний природы и социальной жизни предполагает их эмоциональную оценку. Отражая мир в его объективности, Н. дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством и т. д. Признак предметности и объективности знания выступает важнейшей характеристикой Н., но он еще недостаточен для определения ее специфики, поскольку отдельные объективные и предметные знания могут давать и обыденное познание. Но в отличие от него Н. не ограничивается отражением только тех объектов, их свойств и отношений, которые в принципе могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она способна выходить за рамки каждого исторически определенного типа практики и открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации. В свое время Лейбниц характеризовал математику как Н. о возможных мирах. В принципе эту характеристику можно отнести к любой фундаментальной Н. Электромагнитные волны, ядерные реакции, когерентные излучения атомов были вначале от-

крыты в физике, и в этих открытиях потенциально был заложен принципиально новый уровень технологического развития цивилизации, который реализовался значительно позднее (техника электродвигателей и электрогенераторов, радио- и телеаппаратура, лазеры и атомные электростанции и т. д.). Постоянное стремление Н. к расширению поля изучаемых объектов безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает другие характеристики Н., отличающие ее от обыденного познания. Прежде всего — это отличие по их продуктам (результатам). Обыденное познание создает конгломерат знаний, сведений, предписаний и верований, лишь отдельные фрагменты которого связаны между собой. Истинность знаний проверяется здесь непосредственно в наличной практике, так как знания строятся относительно объектов, которые включены в процессы производства и наличного социального опыта. Но, поскольку Н. постоянно выходит за эти рамки, она лишь частично может опереться на наличные формы массового практического освоения объектов. Ей нужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент. Часть знаний непосредственно проверяется в эксперименте. Остальные связываются между собой логическими связями, что обеспечивает перенос истинности с одного высказывания на другое. В итоге возникают присущие Н. характеристики: системная организация, обоснованность и доказанность знания. Далее, Н., в отличие от обыденного познания, предполагает применение особых средств и методов деятельности. Она не может ограничиться использованием только обыденного языка и тех орудий, которые применяются в производстве и повседневной практике. Кроме них ей необходимы особые средства деятельности — специальный язык (эмпирический и теоретический) и особые приборные комплексы. Именно эти средства обеспечивают исследование все новых объектов, в том числе и тех, которые выходят за рамки возможностей наличной производственной и социальной практики. С этим же связаны потребности Н. в постоянной разработке специальных методов, обеспечивающих освоение новых объектов безотносительно к возможностям их сегодняшнего практического освоения. Метод в Н. часто служит условием фиксации и воспроизводства объекта исследования; наряду со знанием об объектах, Н. систематически развивает знание о методах. Наконец, существуют специфические особенности субъекта научной деятельности. Субъект обыденного познания формируется в самом процессе социализации. Для Н. же этого недостаточно — требуется

особое обучение познающего субъекта, которое обеспечивает его умение применять свойственные Н. средства и методы при решении ее задач и проблем. Кроме того, систематические занятия Н. предполагают усвоение особой системы ценностей. Фундаментом выступают ценностные установки на поиск истины и на постоянное наращивание истинного знания. На базе этих установок исторически развивается система идеалов и норм научного исследования. Эти ценностные установки составляют основание этики Н., запрещающей умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным целям и требующей постоянной инновационной деятельности, вводя запреты на плагиат. Фундаментальные ценностные установки соответствуют двум фундаментальным и определяющим признакам Н: предметности и объективности научного познания и ее интенции на изучение все новых объектов, безотносительно к наличным возможностям их массового практического освоения. В развитии научного знания можно выделить стадию *преднауки* и *Н. в собственном смысле слова*. На первой стадии зарождающаяся Н. еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными моделями и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схемы практических действий. Такой характер имели, например, геометрические знания древних египтян. Первые геометрические фигуры были моделями земельных участков, причем операции разметки участка с помощью мерной веревки, закрепленной на конце с помощью кольшечков, позволяющих проводить дуги, были схематизированы и стали способом построения геометрических фигур с помощью циркуля и линейки. Переход к собственно Н. связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующих практику. Теперь они черпаются не непосредственно из практики, а создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из их связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. Так возникает особое движение в сфере развивающегося теоретического знания, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой. Исторически

первой осуществила переход к собственно научному познанию мира математика. Затем способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов с последующей экспериментальной проверкой гипотез, утвердился в естествознании. Третьей вехой в развитии Н. было формирование технических Н. как своеобразного опосредующего слоя знания между естествознанием и производством, а затем становление социальных Н. Каждый из этих этапов имел свои социокультурные предпосылки. Первый образец математической теории (евклидова геометрия) возникла в контексте античной культуры, с присущими ей ценностями публичной дискуссии, демонстрации доказательств и обоснования как условий получения истины. Естествознание, основанное на соединении математического описания природы с ее экспериментальным исследованием, формировалось в результате культурных сдвигов, осуществившихся в эпоху Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения. Становление технических и социальных Н. было связано с интенсивным индустриальным развитием общества, усиливающимся внедрением научных знаний в производство и возникновением потребностей научного управления социальными процессами. На каждом из этапов развития научное познание усложняло свою организацию. Во всех развитых Н. складываются уровни теоретического и эмпирического исследования со специфическими для них методами и формами знания (основной формой теоретического уровня выступает научная теория; эмпирического уровня — научный факт). К середине 19 в. формируется дисциплинарная организация Н., возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из Н. (математика, физика, химия, биология, технические и социальные Н.) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. Взаимодействие Н. формирует междисциплинарные исследования, удельный вес которых возрастает по мере развития Н. Каждый этап развития Н. сопровождался особым типом ее *институционализации*, связанной с организацией исследований и способом воспроизводства субъекта научной деятельности. Как социальный институт Н. начала оформляться в 17—18 вв., когда в Европе возникли первые научные общества, академии и научные журналы. В 20 в. Н. превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения уче-

ных, в том числе и крупные исследовательские коллективы, целенаправленное финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, специальную промышленно-техническую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров. В процессе исторического развития Н. менялись ее функции в социальной жизни. В эпоху становления естествознания Н. отстаивала в борьбе с религией свое право участвовать в формировании мировоззрения. В 19 в. к мировоззренческой функции добавилась функция — быть производительной силой. В первой половине 20 в. Н. стала приобретать еще одну функцию, она стала превращаться в социальную силу, внедряясь в различные сферы социальной жизни и регулируя различные виды человеческой деятельности. В современную эпоху в связи с глобальными кризисами возникает проблема поиска новых мировоззренческих ориентаций человечества. В этой связи переосмысливаются и функции Н. Ее доминирующее положение в системе ценностей культуры во многом было связано с ее технологической проекцией. Сегодня важно органичное соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением мира. Такое соединение представляет собой новый тип рациональности. В развитии Н. начиная с 17 в. можно выделить три основных типа рациональности: классическую (17 — начало 20 в.), неклассическую (первая половина 20 в.), постнеклассическую (конец 20 в.). Классическая Н. предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, и условием объективно истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивистская физика. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотношение с социальными целями и ценностями. Появление каждого нового типа рациональности не устраняет предыдущего, но ограничивает поле его действия. Каждый из них расширяет поле исследуемых объектов. В современной постнеклассической Н. все большее место занимают сложные, исторически развивающиеся системы, вклю-

чающие человека. К ним относятся объекты современных биотехнологий, в первую очередь генной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, человеко-машинные системы, включая системы искусственного интеллекта, социальные объекты и т. д. В широком смысле сюда можно отнести любые сложные синергетические системы, взаимодействие с которыми превращает само человеческое действие в компонент системы. Методология исследования таких объектов сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции. (См. также Дисциплинарность.)

© В. С. Степин

НАУКОУЧЕНИЕ (нем. *Wissenschaftslehre*) — 1. Термин, используемый Фихте для обозначения собственной системы философских взглядов, отождествляемой им с “учением о науке”, “знанием знания”, “наукой о сознании” и т. п. Указывал на проблемную преемственность его философии по отношению к критической философии Канта, ставившей своей целью поиска предельных оснований научного знания (См. Фихте). 2. Общее название корпуса работ Фихте, в которых философия обосновывается в вышеозначенном качестве. Начиная с весны 1794 — времени, когда мыслитель выработал в основных чертах метод своего философствования и приступил к чтению первых лекций по Н. в Цюрихе, и вплоть до конца 1813 — осенних вступительных лекций в Берлинском университете, Фихте постоянно перерабатывал свои идеи, так никогда и не удовлетворившись достигнутыми результатами. Есть сведения, что незадолго до смерти философ задумал изложить свое учение в виде окончательной, завершенной и всесторонне разработанной системы, которая, как он считал, наконец-то открылась ему “с полной ясностью” и очевидностью. Однако неожиданная смерть воспрепятствовала осуществлению этой задачи. В соответствии с философской эволюцией самого мыслителя так называемый “корпус Н.” принято подразделять на два основных блока. К первому относятся работы, написанные им главным образом в 1794—1802, среди которых можно упомянуть следующие: “О понятии наукоучения, или так называемой философии” (1794, исправленное издание 1798) — произведение, ставшее своего рода введением в Н. или, по выражению самого Фихте, являющееся “частью критики” Н. и представляющее собой программу его первых лекций, прочитанных в Цюрихе для узкого круга читателей; “Основа общего наукоучения” (1794, исправленное издание 1802) — работа, ставшая центральным произведением в комплексе Н., подзаголовок которой — “На правах рукописи для слушателей” — сам автор объяснял

фактом непонимания последними основополагающих идей его учения. Предоставляя слушателям тексты своих лекций, Фихте надеялся тем самым прояснить смысл этих идей и сделать их более доступными, в том числе и благодаря его блестящим педагогическим способностям. Не случайно Шеллинг на этапе разработки собственной системы философии, независимой от Фихте, писал по этому поводу, что «есть одна область, в которой Фихте представляет неподражаемый образец; я говорю о его литературном таланте и о его способности растолковывать: не сомневайтесь, если он сам что-нибудь понял, то он уж разъяснит тебе это до последних мелочей и не отстанет от тебя; он не только тебе скажет, что и как ты должен думать, но и укажет, что ты мог бы, но не должен при этом думать, и проявит при этом истинное самопожертвование и силу сопротивления скуке». Следующая работа этого цикла — «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» (1795), вышедшая в свет сразу же после «Основ общего наукоучения». Здесь Фихте, по его собственному утверждению, постулировал факт первоначального толчка, вызывающего деятельность «Я»; он считал возможным на этом этапе своего развития перейти от деклараций (в этом, кстати говоря, он всю жизнь упрекал Канта) к непосредственной дедукции основополагающих понятий своего учения. Именно с этой целью он и пишет «Очерк особенностей...», пытаясь вывести и обстоятельно пояснить сам факт вышеозначенного толчка, играющего столь значительную роль для понимания исходного принципа его Н. Особое место в совокупности работ данного цикла принадлежит двум статьям, написанным Фихте в 1797 для «Философского журнала общества немецких ученых» и, соответственно, опубликованным в этом же году в пятой и шестой его книгах. Речь идет о «Первом введении в наукоучение» и «Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему», представляющих собой своего рода пропедевтику его учения и, опять же, образец дидактического искусства изложения материала. Именно здесь Фихте практически впервые однозначно квалифицирует точку зрения своей философии как «критический идеализм». В «Первом введении...» мыслитель попытался также совершенно недвусмысленно установить отношение Н. к системе философских воззрений Канта и «изложить его великое открытие совершенно независимо от Канта». «Моя система, — писал он, — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта.» Здесь же Фихте устанавливает коренную противоположность его

философии, как философии свободы (а Н., с его точки зрения, и есть система человеческих знаний о закономерностях и необходимых действиях человеческого духа в его свободном акте рефлексии), всем так называемым догматическим системам, утверждающим принципиальную зависимость человека от вещей. Считая, что главной целью философии должно стать обоснование знания или опыта, складывающегося из нашего представления о вещах (Фихте называет его интеллигенцией) и самих этих вещей, мыслитель полагает, что только интеллигенция сама в себе может рассматриваться в качестве независимого от всякого опыта его подлинного основания. Исходный принцип догматизма — «вещь в себе» — оказывается, по Фихте, невозможен в силу того, что возникающая под влиянием этой вещи в себе причинно-следственная цепь являет собой сплошное действие вовне, при котором ничто не способно к деятельности, обращенной на себя. Иначе говоря, в этой цепи нельзя найти точку, в которой бы вещь превратилась в представление и стала объектом интеллигенции и где бы из этой вещи в себе проистекала интеллигенция. Последняя же, по Фихте, представляет собой несомненно двойной ряд: интеллигенция не только есть, она знает свое бытие, представляя собой одновременно и деятельность, и созерцание этой деятельности. Таким образом идеализм становится единственно возможной точкой зрения применительно к искомой задаче — поиску оснований опыта. Именно из этого принципа — интеллигенции в себе — Фихте и попытается теперь объяснить опыт как систему наших необходимых представлений. Отвечая на вопрос о том, как из интеллигенции возникает опыт, философ отмечает активный характер интеллигенции, понимая последнюю в качестве производящего основания и деятельностного принципа. Здесь же, в «Первом введении...», он пытается еще более точно конкретизировать задачи своего Н., считая главной из них теперь — прозрение принципа интеллигенции, исчерпывающее развитие которого и даст в итоге опыт. Фихте подробно очерчивает область Н. — от принципа интеллигенции до совокупности опыта и его основную цель — поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. «Второе введение...», в отличие от первого, Фихте посвятил более искусственным в философских вопросах читателям, уже имеющим определенную систему философских взглядов. Отсюда и большая сложность стоящей здесь перед автором задачи — «внушить недоверие к их правилам» и дать «преварительное исследование о методе» Н., «решительно отличающемся от построения и значения обычных доселе философских систем». Важнейшим понятием, суть которо-

го здесь проясняется, становится понятие интеллектуального созерцания. Обращаясь к первому основоположению Н., гласящему «Я есмь Я» или «Я полагает само себя», Фихте акцентирует внимание на том факте, что в этом акте самомышления, благодаря которому «Я» впервые возникает для себя, оказываются соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Это действие, говорит он, не может быть познано опосредствованно, через понятия; оно дано непосредственно в созерцании. В акте самосознания я непосредственно созерцаю свое действие, обращенное на меня же самого. Это непосредственное созерцание и есть, по Фихте, интеллектуальная интуиция. В свое время Кант различал созерцание (как чувственность) и мышление (рассудок), отвергая понятие интеллектуального созерцания, ставшего одним из важнейших положений предшествующего ему рационализма. Созерцание, по Канту, всегда чувственно; непосредственно даны лишь чувственные впечатления, которые интеллект связывает и опосредствует с помощью понятий. Все знание, таким образом, опосредствовано; нет и не может быть непосредственного созерцания при помощи интеллекта (исключая разве что Божественный интеллект, который в акте непосредственного созерцания одновременно творит умопостижаемые сущности). В отличие от Канта, у Фихте в акте самосознания Я, созерцающая, одновременно и порождает созерцаемое; этот акт и есть интеллектуальная интуиция, непосредственное знание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю. Таким образом, из своего первопринципа «Я есмь Я» Фихте выводит не только форму, но и содержание всего сущего, наделяя человеческое сознание прерогативой Божественного (по Канту) интеллекта, а именно — порождение бытия в акте его созерцания. Фихте решительно отвергает здесь кантовскую «вещь в себе», аффицирующую извне наше сознание, считая, что, признав ее, Кант ограничил тем самым им самим введенный принцип деятельностной активности и спонтанности сознания. Допустив интеллектуальное созерцание, Фихте освободил тем самым «Я» от всего, находящегося вне его и хоть сколько-нибудь сковывающего его деятельность; теперь она всецело определялась самой собою. Однако этот свой метод Фихте всячески пытается подкрепить ссылками на своего великого предшественника, полагая, что последний также допускал интеллектуальную интуицию, вводя понятие трансцендентального единства апперцепции (см. Трансцендентальное единство апперцепции). Не усматривая принципиальной разницы в своем и кантовском его понимании, Фихте расценивает

акт трансцендентальной апперцепции в качестве акта созерцания расщепления, в котором последний выступает как интуитивный, порождая в нем, этом акте, впервые само наше “Я”. В итоге он отождествляет сознание и самосознание, считая, что в акте “Я мыслю” само “Я” рождается впервые, являясь продуктом свободного акта самоотождествления. Поэтому в начале фихтеанского Н. неизбежно оказывается положенным требование, как предварительный акт порождения самого “Я”, — “Воздвигни свое Я, стань самосознательным субъектом — и тогда только ты станешь философом; мысли, следи, как это происходит” и т. п. Таким образом Фихте обосновывает интеллектуальное созерцание в качестве единственно прочной точки зрения для всякой философии, исходя из которой он попытается в дальнейшем объяснить все происходящее в сознании. Он напишет: “Я не могу покинуть эту точку зрения, потому что *не смею* ее покинуть;... Я *должен* в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самодостаточно, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи”. “Опыт нового изложения наукоучения” (1797) — следующая работа, непосредственно примыкающая к первым двум Введениям, которая не была закончена автором и, по сути, обрывается на первой главе (состоящей из трех небольших параграфов) из-за разгоревшегося в это время так называемого спора об атеизме, в результате которого разразился скандал и Фихте был вынужден покинуть Йенский университет. В качестве своего рода подзаголовка первой и единственной главы работы Фихте формулирует следующий тезис: “Всякое сознание обусловлено непосредственным сознанием нас самих”. Таким образом он пытается продолжить начатое им во Введениях обоснование и разъяснение смысла своего первого основоположения; в очередной раз говорит о деятельности природы мышления; разъясняет суть метода интеллектуального созерцания, конкретизирует понятие интеллигентности, употребляя наименование “яйность” (Ichheit), и т. п. Второй блок Н. состоит главным образом из произведений, написанных в 1801—1812 и опубликованных после смерти философа его сыном. Среди них: “Изложение наукоучения 1801 г.”, “Наукоучение” (работа, составленная из текстов его лекций 1804), “Сообщение о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе”, написанное в 1806, “Наукоучение в его общих чертах”, вышедшее в 1810 в качестве небольшого приложения к “Фактам сознания”, — работы, сыгравшей важную роль в становлении европейской философской феноменологии, многие примеры из которой были использованы впослед-

ствии Гуссерлем, “Наукоучение” (вновь тексты лекций 1812) и “Наукоучение”, составленное из текстов лекций, прочитанных весной 1813 и оставшихся так и незаконченными из-за начавшейся войны, и, наконец, вступительные лекции к “Наукоучению”, прочитанные в Берлинском университете осенью 1813. Главенствующее для первого периода Н. понятие “Я” заменяется во второй период понятием “знания”, затем “абсолютного знания”, сопрягающимся с “абсолютным”, единственно возможным проявлением которого оно (знание) и является. Подобного рода поворот был во многом обусловлен результатами острой полемики, которая развернулась между Фихте и Шеллингом начиная с 1801, когда последний, окончательно избрав путь самостоятельного развития, стал упрекать творца Н. в субъективистской односторонности его взглядов. Фихте пытался всячески защитить претензии Н. на право считаться универсально-всеобъемлющей и единственно подлинной философией. Отсюда в его работах последних лет постоянно звучит мысль о том, что в Н. следует “исходить из абсолютного знания”, что разительно отличается от первоначального акцента мыслителя на самосознающем и самодостаточно “Я” как исходном пункте Н. Пытаясь выяснить для себя суть этого абсолюта, Фихте приходит затем к отождествлению его с Богом. Таким образом его Н., несмотря на сохранение прежнего для него названия, все больше приобретает черты теософии, свидетельством чему может служить весьма характерное высказывание из одной из его последних работ — “Наукоучение в его общих чертах”, где Фихте напишет: “От наукоучения не может укрыться следующее. Только одно существует безусловно через самого себя — Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали, но он есть в самом себе жизнь и только жизнь... Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе совсем так, как он есть...”. Даже будучи наполнено теософским содержанием, Н. сохраняло для Фихте свое высокое теоретическое значение, никогда не растворяясь в традиционной религиозности. Так, до последних дней жизни он испытывал священный трепет перед начальными стихами Евангелия от Иоанна — “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово”, видя в них удивительное совпадение со своими поздними теософскими идеями о тождественности по содержанию Божественного наличного бытия и знания, “в котором содержится мир и все сущее”.

Т. Г. Румянцева

НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА — особая форма теоретического знания, репрезентирующая предмет исследования науки соответственно определенному этапу ее исторического развития, посредством которой интегрируются и систематизируются конкретные знания, полученные в различных областях научного поиска. Термин “картина мира” используется в различных смыслах. Он применяется для обозначения мировоззренческих структуры, лежащих в фундаменте культуры определенной исторической эпохи. В этом же значении используются термины “образ мира”, “модель мира”, “видение мира”, характеризующие целостность мировоззрения. Термин “картина мира” используется также для обозначения научных онтологий, т. е. тех представлений о мире, которые являются особым типом научного теоретического знания. В этом смысле понятие Н. К. М. используется для обозначения горизонта систематизации знаний, полученных в различных научных дисциплинах. Н. К. М. при этом выступает как целостный образ мира, включающий представления о природе и обществе. Во-вторых, термин Н. К. М. применяется для обозначения системы представлений о природе, складывающихся в результате синтеза естественно-научных знаний (аналогичным образом этим понятием обозначается совокупность знаний, полученных в гуманитарных и общественных науках). В-третьих, посредством этого понятия формируется видение предмета конкретной науки, которое складывается на соответствующем этапе ее истории и меняется при переходе от одного этапа к другому. Соответственно указанным значениям, понятие Н. К. М. расщепляется на ряд взаимосвязанных понятий, каждое из которых обозначает особый тип Н. К. М. как особый уровень систематизации научных знаний: “общенаучную”; “естественно-научную” и “социально-научную”; “специальную (частную, локальную) научную” картины мира. Основными компонентами Н. К. М. являются представления о фундаментальных объектах, о типологии объектов, об их взаимосвязи и взаимодействии, о пространстве и времени. В реальном процессе развития теоретического знания Н. К. М. выполняет ряд функций, среди которых главными являются эвристические (функциональное Н. К. М. как исследовательской программы научного поиска), систематизирующие и мировоззренческие. Эти функции имеют системную организацию и характерны как для специальных, так и для общенаучной картины мира. Н. К. М. представляет собой развивающееся образование. В исторической динамике Н. К. М. можно выделить три больших этапа: Н. К. М. додисциплинарной науки, Н. К. М. дисциплинарно-организованной науки и современную Н. К. М., соот-

ветствующую этапу усиления меж-дисциплинарных взаимодействий. Первый этап функционирования Н. К. М. связан со становлением в культуре Нового времени механической картины мира как единой, выступающей и как общенаучная, и как естественно-научная, и как специальная Н. К. М. Ее единство задавалось через систему принципов механики, которые транслировались в соседние отрасли знания и выступали в них в качестве объясняющих положений. Формирование специальных Н. К. М. (второй этап в динамике Н. К. М.) связан со становлением дисциплинарной организации науки. Возникновение естественно-научного, технического, а затем гуманитарного знаний способствовало оформлению предметных областей конкретных наук и привело к их дифференциации. Каждая наука в этот период не стремилась к построению обобщенной картины мира, а выработала внутри себя систему представлений о собственном предмете исследования (специальную Н. К. М.). Новый этап в развитии Н. К. М. (третий) связан с формированием постнеклассической науки, характеризующейся усилением процессов дисциплинарного синтеза знаний. Этот синтез осуществляется на основе принципов глобальной эволюционизма. Особенностью современной Н. К. М. является не стремление к унификации всех областей знания и их редукции к онтологическим принципам какой-либо одной науки, а единство в многообразии дисциплинарных онтологий. Каждая из них предстает частью более сложного целого, и каждая конкретизирует внутри себя принципы глобальной эволюционизма. Развитие современной Н. К. М. выступает одним из аспектов поиска новых мировоззренческих смыслов и ответов на исторический вызов, стоящий перед современной цивилизацией. Общекультурный смысл Н. К. М. определяется ее включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска новых путей цивилизационного развития. Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в Н. К. М., коррелируют с поисками новых мировоззренческих идей, которые выработываются в различных сферах культуры (философия, религия, искусство и т. д.). Современная Н. К. М. воплощает идеалы открытой рациональности, и ее мировоззренческие следствия сопряжены с философско-мировоззренческими идеями и ценностями, возникающими на почве различных и во многом альтернативных культурных традиций.

Л. Ф. Кузнецова

НАЦИОНАЛИЗМ — специфическое состояние сознания этноса и социально-психологических ориентаций людей, а также сопряженные с ними идеология, теория и социальная практика. Для обыденного со-

знания слово “Н.” не имеет нейтрального звучания, оно всегда эмоционально окрашено. Суть Н. составляет проповедь собственной национальной выделенности и (или) исключительности, с необходимостью дополняемая недоверием к чужим (конкретно определяемым) этническим общностям и (в крайних проявлениях) — отказом им в праве на существование. Типичен для цивилизаций локального типа, чья культура фундирована осевой аксиологической оппозицией Мы — Они. Н. возникает как реакция этноса на деструктивные воздействия внешней среды (экономические, социальные и политические процессы, иноэтнические воздействия). Н. как политический принцип результировался в процессах образования национальных государств, распада империй и отделения колоний от метрополий. Таким образом, Н. как “фактор влияния” превзошел и мировые религии докапиталистических обществ, и государственные образования имперского типа Нового времени. В первой таксономии Н. противостоял христианству и космополитизму, во второй — интернационализму и империализму. В рамках мононациональных государств Н. может варьироваться от изоляционизма (Албания 1960—1980-х) до экспансионизма (“японская модель”). В зависимости от исторической судьбы, численности, специфики доминирующих в его границах способов деятельности, степени различия его культурных норм с соседями и т. д. реакция этноса (или “градус” Н.) может кардинально изменяться. Н. выступил, в частности, ответной реакцией многих этнических общностей на усиливающийся общемировой процесс интернационализации. Эта тенденция в контексте исторического опыта явилась неоднозначной. В экстремальных вариантах проявления Н. в национальном сознании происходит фетишизация собственно этнического начала, которое начинает рассматриваться как предельное основание бытия данной общности людей, как единственный критерий дифференциации между ними. Этническое становится объектом своего рода культа (вплоть до ритуализации). Н. чаще всего сводит этнические различия к генетическим, а последние — к их внешним проявлениям, которые и определяются в качестве единственного фактора, конституирующего национальную целостность. Идеология Н. постулирует также приоритет национальных ценностей перед личностными, приоритет государственности перед любыми иными формами социальной самоорганизации этноса, приоритет мифологизируемого национально-прошлого и желаемого будущего перед настоящим, приоритет “культурной” и “народной” самобытности перед установками “бескорневой” интеллигенции. Для индивида в условиях кризиса традиционных общественных институтов этнос — на-

более устойчивая референтная группа, а Н. — самый доступный психологический субститут выхода из состояний фрустрации. Неизбежно недооценивая всю сложную систему созданной этносом хозяйственной, политической, духовной культуры, результаты многочисленных межэтнических взаимопроникновений (в том числе и генетических), имевших место в исторической судьбе данного народа, Н. абсолютизирует этническую замкнутость, ведущую к застою, упрощению и упадку данной национальной культуры. Н. — неизбежная и в известном смысле позитивная черта человеческого сообщества, ибо даже потенциальная угроза его экспансии необходима стимулирует процессы обновленческой трансформации структур международного сотрудничества в решении глобальных проблем и оптимизации всей совокупности межгосударственных отношений.

А. А. Грицанов

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР — совокупность наиболее устойчивых психологических качеств, сформированных у представителей нации в определенных природных, исторических, экономических и социально-культурных условиях ее развития. В соответствии с используемыми методами анализа, интерпретации и сбора материалов в изучении Н. Х. выделяются: культурно-исторический, этнографический и психологический подходы. Ведущим среди них признается первый, отстаивающий принцип культурного или социального детерминизма, согласно которому различия в Н. Х. разных народов обусловлены влиянием культурной среды. Изначально описательное понятие Н. Х. выступало объектом анализа историков, философов, географов, путешественников, литераторов, которые использовали его для объяснения и характеристики психологии отдельных народов мира, их стиля и образа жизни, нравов, обычаев, поведения и др. Традиции первых упоминаний о Н. Х. восходят к античности, к работам Геродота, Тацита и др. Впоследствии на проблему Н. Х. также было обращено внимание Гердера, Юма, Канта, Гегеля, а также Данилевского, В. О. Ключевского, В. С. Соловьева, Бердяева, Н. О. Лосского и др., итогом которого явилось психологические портреты русского и других народов. Специальное, наиболее глубокое и всестороннее изучение феномена Н. Х. обрело в начале 1920-х в американской психологической антропологии в русле теоретико-методологического направления “Культура и личность”. Основой последнего выступали культурный детерминизм школы Боаса (Бенедикт, М. Мид) и неофрейдизм (А. Кардинер, Р. Линтон, К. Дюбуа, И. Халлоуэл и др.).

Представители этого направления полагают, что каждая культура обладает специфическим, относительно устойчивым типом личности, выявление которого (а значит, и Н. Х.) возможно посредством изучения особенностей и условий первичной социализации детей. Видным представителем этого направления Дж. Горером были возглавлены специальные исследования Н. Х. В их русле были разработаны концепции “базовой структуры личности” (Кардинер), “модальной” (Линтон), а позднее и “мультимодальной личности” (А. Инкельс, Д. Левинсон). Согласно положениям этих концепций, свойства Н. Х. выводимы из “базовой” или “модальной” личности. Предполагалось, что каждая культура формирует свою, только ей присущую базовую структуру личности, которая представляет собой комплекс типичных личностных черт, характерных для людей, выросших и воспитанных в условиях этой культуры. Для изучения базовой личности использовались описательные этнологические методы. Первоначальные исследования Н. Х. ограничивались наблюдением и этнографическим описанием обычаев, традиций, быта, образа жизни народов. В дальнейшем этнографические методы сбора информации были дополнены психоанализом как методом ее основной интерпретации, а также методами анализа документов (литературных произведений, публицистики, биографических описаний, официальных материалов и др.). В более поздних исследованиях широко применялись психологические тесты, в том числе проективные (тест Г. Мюррея — ТАТ, тест Роршаха), глубинное интервью и др. Впоследствии понятие “базовой структуры личности” было дополнено (а впоследствии и заменено) статистическим понятием “модальной личности”, предполагавшим наиболее часто встречающийся в данной культуре (модальной) тип личности, выявляемый с помощью результатов психологического тестирования. И соответственно, Н. Х. должен был быть связан с частотой распространения типов модальной личности в том или ином обществе. Инкельсом и Левинсоном, выразившими сомнения относительно существования модальных личностей, единых для всего современного общества, было предложено новое понятие “мультимодальной личности”. В соответствии с ним Н. Х. может быть представлен не единственным типом личности, а рядом “типичных модальных личностей”, отражающих специфику и особенности различных социальных и этнических групп сложного современного индустриального общества. В рамках данного направления реализованы исследования не только доминирующих типов личности среди представителей культур племен-

ного типа, но и Н. Х. представителей сложных современных культур: немцев (Фромм, У. Лангер, Эриксон), русских (Горер, М. Мид, Эриксон, Б. Каплан, К. Клакхон), японцев (Клакхон, Бенедикт) и др. К концу 1950-х направление “Культура и личность” претерпело глубокий кризис. Его основные положения подверглись серьезной критике со стороны психологов, социологов, этнологов за отождествление Н. Х. с идеей единой для общества структуры личности, а также за абсолютизацию межкультурных и недооценку внутрикультурных различий. Проблема Н. Х. до настоящего времени продолжает оставаться дискуссионной. Имеются разные мнения о том, существует ли Н. Х. вообще. Среди психологов и этнологов, утвердительно отвечающих на этот вопрос, нет единства в воззрениях относительно природы, содержания и сущности Н. Х. На начальном этапе изучения Н. Х. споры вызвала проблема самой природы Н. Х. (социальной или биологической). С одной стороны, Н. Х. рассматривался как предопределенный генетически, передающийся по наследству из поколения в поколение. С другой стороны, наоборот, — как феномен, обусловленный социально-историческими и культурными условиями развития нации. Долгое время являлись дискуссионными вопросы: а) об уникальности и универсальности черт Н. Х.; б) соотношения Н. Х. с характером каждого представителя нации и распространенности черт Н. Х. среди нации в целом; в) предопределенности и изменчивости Н. Х. В последнее время понятие “Н. Х.” все реже используется в научной литературе. А проблемы психологического своеобразия разных народов исследуются через выявление базовых ценностей, этнических стереотипов, установок, представлений и др., которые изучаются этнической психологией.

Л. И. Науменко

НАЦИЯ (лат. *natio* — племя, народ) — полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию Н.: как политической общности (политические Н.) граждан определенного государства и как этнической общности (этно-Н.) с единым языком и самосознанием. Многозначность понятия Н. отражает наличие множества концепций феномена Н. Наибольшее влияние на современное понимание Н. оказали идеи К. Дойча, Э. Гелнера, Б. Андерсона и Э. Смита. Для социально-демографического подхода Дойча (“Национализм и социальная коммуникация”, 1966) характерно функциональное определение Н. как группы, в пределах которой уровень коммуникативной активности значительно выше, чем за ее пределами. Гелнер (“Нации и национализм”, 1983) считал, что Н.

есть результат потребности современного общества в культурной гомогенности, обусловленной развитием индустриального производства. Становление Н. непосредственно связано с распространением всеобщего образования и средств массовой информации. Н., по Гелнеру, целенаправленно создаваемые общности. Ведущая роль в этом процессе принадлежит интеллигенции. К пониманию Н. Гелнером во многом близка позиция Андерсона (“Воображаемые сообщества”, 1991), рассматривающего современные Н. как искусственно создаваемые “воображаемые сообщества”. В основе этого процесса, по Андерсону, лежит феномен “печатного капитализма” со свойственными ему газетами и романами, изображающими Н. как социокультурную общность (ср. с аналогичными идеями Мак-Люэна). Вместе с тем Смит (“Происхождение наций”, 1989), напротив, подчеркивает, что современные Н. органично связаны с доиндустриальными общностями, обозначаемыми им как этнии. По Смиту, все их разнообразие может быть сведено к двум типам: аристократическому и народному. Н., возникающие на базе первого типа этний, создаются путем бюрократической инкорпорации низших социальных групп в рамках одного государства. Ведущую роль в формировании Н. из народных этний играет интеллигенция, борющаяся за сохранение этнических традиций.

П. В. Терешкович

НЕВОЗМОЖНОСТЬ — понятие, фиксирующее модальность бытия и мышления, радикально альтернативную не только действительности, но и возможности (см. **Возможность** и **Действительность**, **Модальность**). В классической философии под Н. понималась совокупность тех онтологических состояний и логико-когнитивных конструкций, конституирование которых противоречило бы, соответствовало, природным и социальным законам или законам логики. В современной философии понятие Н. обретает фундаментальный статус в контексте парадигмальных презумпций постмодернизма (см. **Постмодернизм**) — прежде всего постмодернистских концепций нонсенса (см. **Нонсенс**) и трансгрессии (см. **Трансгрессия**): “невозможное” — это понятие, которое постмодернизм, по оценке Бланшо, “сделал знаменитым” (прежде всего в лице Батая, вторым названием “Невозможности поэзии” которого является “Невозможное”). Будучи фундаментальным презумпцией нелинейности, постмодернизм парадигмально констатирует идею “совозможности как правила мирового синтеза” (Делёз). Фигура ветвления эволюционных траекторий системы обретает в постмодернизме фундаментальный статус (“сеть” и “ветвящиеся расширения” ризомы у Делёза и Гваттари, “решетка” и “перекрестки бесконечности” у Фуко, смысловые перекре-

стки “выбора” у Р. Барта, “перекресток”, “хиазм” и “развилка” у Деррида, “лабиринт” у Эко и Делёза и т. д.) (см. Лабиринт, Ризома). Так, по словам Деррида, “все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено — практика. Форма хиазма, этого Х, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... род вилки, развилки (это серия перекресток, *saufour* от лат. *quadrifurcum* — двойная развилка, *grille* — решетка, *clae* — плетенка, *cle* — ключ)”. Важнейшим источником формирования постмодернистской версии бифуркационной модели процесса выступает осмысление Борхесом пространства событийности как “сада расходящихся тропок”. — В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует бифуркационный механизм разворачивания событийности: “Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть; и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам”. — Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название “каскада бифуркаций” — см. Синергетика): “В большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего”. Так, в рамках номиналогического проекта Делёза и Гваттари (см. Номадология) рассматривается феномен “расхождения” серий сингулярностей. Подобно тому как в синергетике точка бифуркации понимается в качестве такого значения переменной, при котором происходит ветвление эволюционных возможностей, — постмодернизм фиксирует “узловые пункты”, “точки расхождения серий” (Делёз, Гваттари), “двусмысленные знаки” (Делёз), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делёзу, “есть условия, необходимым образом включающие в себя “двусмысленные знаки” или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию”. Важнейшим

следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления — так же как и в синергетике — выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности: “Сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхности ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения” (см. Ризома). В контексте анализа этого ветвления номадологией дается новое толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров — равновозможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: “Там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым” (Делёз). (Идея и сами термины “совозможных” и “несовозможных” событий были в свое время использованы Лейбницем.) В этом контексте постмодернизм радикально пересматривает феномен Н., которая задает дополнительную семантику фигуре “нонсенса” (см. Нонсенс): то, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров) возможно и надделено смыслом, в другом выступает как “нонсенс”, т. е. бессмысленно и невозможное. Таким образом, в заданном контексте возможность и Н. перестают быть онтологически взаимоисключающими и семантически альтернативными: “Нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и вошли в со-присутствие” (Делёз). Однако каждый из параллельных (не-совозможных) миров, с точки зрения Делёза, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, которое — в системе отсчета как того, так и другого мира — служит его генетическим истоком, т. е. по своей природе неоднородно, ибо может породить (в режиме не-совозможности) исключающие друг друга следствия. — Это означает, что “не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее, — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы” (Делёз). Аналогично в контексте постмодернистской концепции трансгрессии (см. Трансгрессия) категория Н. истолковывается постмодернизмом в радикально нетрадиционном своем качестве, а именно в качестве онтологической модальности бытия. — Трансгрессия есть выход за рамки наличного (действительного) не к иной (новой) возможности, но к тому, что в настоящей системе отсчета мыслится как Н. — Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию вообще не является линейно “вытекающим” из него естественным, очевид-

ным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: этот открываемый в акте трансгрессии горизонт определяется Бланшо как “возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей, как такая возможность, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет”, т. е. как Н. в чистом виде. Трансгрессивный переход, по формулировке Бланшо, “требует... движения, которое не относится к строю возможности”. Предел, преодолеваемый в акте трансгрессии, в рамках наличного опыта мыслится как непреодолимый, а потому не только то состояние, к которому может привести трансгрессия, но и само ее осуществление (“опыт-предел”) не могут быть осмыслены иначе, нежели Н.: по словам Фуко, “внутренний опыт — целиком опыт невозможного, поскольку невозможное есть то, на что он направлен и что констатирует его”. Таким образом, концепция трансгрессии задает бытию новую модальность (“невозможное” наряду с “возможным” и “действительным”), — как пишет Бланшо, “следует понять, что возможность — не единственное измерение нашего существования... да, словно бы невозможность... дожидалась нас позади”. Именно в силу своей сопряженности с Н. (т. е. в силу отсутствия укорененности в различные формы мышления и опыта) опыт трансгрессии и постулируется Сартром как “опыт абсурда”. — Таким образом, “невозможное” как модальность бытия семантически конгруэнтна с “нонсенсом” Делёза, — именно переход к невозможному с точки зрения наличного состояния и составляет содержание трансгрессии: по оценке Батая, вербальная сфера наделяется “мощью смысла, лишь представляя невозможное”. Бланшо артикулирует Н. как “то, над чем мы не властны властвовать”, т. е. не можем ни уклониться от него, ни “сделать это своим испытанием”, — то, что человеку не дано ни предвидеть, ни — тем более — предотвратить, ибо оно прерывает линейный вектор развития его опыта, открывавшийся линейному же когнитивному усилию. Собственно, лишь в системе отсчета последнего (в рамках его узких рамок) новое (безусловно, возможное, коль скоро оно конституируется в качестве действительного!) оценивается как не вытекающее логически (если пользоваться линейной логикой, а именно она и является инструментом опыта повседневности) из всего предшествующего эволюционного порядка и, стало быть, как Н. В этом плане используемый Бланшо термин “опыт-предел” с очевидностью фиксирует акт выхода за пределы повседневного (соответственно —

линейного) мышления, лежащего в основе “всего того, что мы проживаем, продумываем и проговариваем”. Не случайно Бланшо настаивает на определении “опыта-предела” посредством понятия “потери сознания” или изоморфных ему в данном случае “экстаза” (экстаза как выхода за границы повседневности, т. е. нормы) и “незнания” (как отказа от апробированных стратегий трактовки мира). В этой ситуации как “экстаз”, так и “незнание” оказываются модусом существования человека, когда существовать “невозможно”. В этом отношении примечательно, что экстаз и незнание в рамках концепции трансгрессии оказываются семантически увязанными в единый функциональный комплекс: “незнание сообщает... экстаз” (Бланшо). Однако справедливо и обратное: по мысли Фуко, экстаз, в свою очередь, в режиме цепной реакции порождает незнание, ибо “то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспмятной волной, вновь отступающей вдаль — до самого горизонта непреодолимого”. Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее отсутствия возможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как “невозможное”. Как пишет Фуко, трансгрессия реализует себя как “игра пределов”, — “она выводит... в область недостоверности”, где очевидные реалии, подобно диссипативным структурам (см. Синергетика), возникают, чтобы вновь — при сдвиге условий — породить хаос (см. Хаос), чреватый новыми, столь же, в терминологии Фуко, “недостоверными” реалиями: “Эта игра не просто играет своими элементами; она выводит их в область... то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить”. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим “безнадежным и неведающим вожделением... вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное... вожделением, которое есть достижение недостижимого”.

М. А. Можейко

НЕВРОЗЫ — 1) группа распространенных психогенных нервно-психических расстройств, возникающих на основе невротического конфликта, под влиянием неудовлетворенности, переживаний, напряжений и дру-

гих травмирующих факторов, в том числе противоречий между личностью и значимыми для нее моментами объективной и субъективной реальности. К основным формам Н. обычно относят: истерию, неврастенику, Н. навязчивых состояний и психастению. Считается, что невротический конфликт, обусловливающий возникновение и развитие Н., возникает главным образом в период детства в результате нарушений отношений ребенка с родителями и микросоциальным окружением и значительно активизируется в различных психотравмирующих ситуациях. Лечение Н. осуществляется посредством использования методов психоанализа, различных видов психотерапии, разнообразных методов психологической коррекции и пр.; 2) — в качестве культурного феномена Н. рассматриваются как результат перехода меры в доминировании культурных запретов и нормативов над индивидуально-личностными потребностями и желаниями субъекта (см. идею Мамардашвили о том, что человек настолько культурен, насколько он неврастеник).

И. И. Овчаренко

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА —

1) метод логической аналитики движения посредством выявления отрицательного потенциала его парадоксальности (классическим образом традиционной Н. Д. могут служить апории Зенона Элейского); 2) методологический подход “материальных исследований”, сформулированный Адорно в одноименной книге (1966). В рамках этого изложения он, в отличие от предшествующих публикаций, впервые детально и полно изложил суть своей философской концепции. Книга, посвященная реконструкции идеи Н. Д., состоит из введения и трех частей, написанных афористическим, экспрессионистским языком. Внутренний ритм немецкого текста сознательно поставлен в соответствие нетрадиционной, прихотливой ритмике атональной музыки, одним из теоретиков и практиков которой был Адорно. Вместе с тем в стилистике книги налицо следы творческого усвоения гегелевского дискурса, что в целом делает “Н. Д.” одним из сложнейших философских произведений 20 в. — и в плане явного содержания, и в плане скрытого контекста, и в отношении возможности перевода на другие языки. Однако главная трудность для читателя состоит в том, что дихотомия явного содержания и неявного контекста обуславливает наличие в книге двух неравнозначных уровней репрезентации смысла. На первом уровне развертываются рассуждения, касающиеся сути и концептуальных схем различных видов диалектики. Принципиально важно, что диалектика понимается как учение о типах целостности и конституирующих ее взаимосвязей между элементами.

Более того, наиболее существенными для Адорно являются именно вопросы о соотношении целого и частей, а также о взаимосвязи общего, особенного и единичного. Сквозной идеей всех рассуждений является положение о насильственном характере взаимоотношений между целостностью и ее элементами, так что целое, как считает Адорно, обладает первенством по отношению к своим частям и подавляет их. Следовательно, именно общее принуждает к определенному порядку сосуществования особенное и единичное, и эти два типа сущего, подвергающиеся “угнетению”, обозначаются как “неождедственное”, которое в своей “инаковости” насильственно приводится к тождеству, т. е. нивелируется. Второй, менее явный, но все же присутствующий уровень репрезентации смысла связан с пониманием того, какие именно целостности описывает диалектика. Адорно убежден в возможности и необходимости социологической редукции диалектики, т. е. в обязательности сведения ее категорий и законов исключительной к социальной реальности. Непроявленность второго уровня выражения смысла обнаруживается в характере ссылок на него: соответствующие ходы мысли считаются самоочевидными, оформляются как побочные замечания или даже намеки. Однако лишь при учете этого уровня приобретают смысл все рассуждения о типах и характере целостности и о насилии, которое принуждает ее элементы подчиняться принципу тождества, а следовательно, страдать. Более того, принудительность связывается именно с понятийным опосредованием, и само “понятие” как насильственно организованная целостность считается моделирующим по своему образу и подобию всю действительность. Книга начинается с указания на то, что само ее название восстает против традиции. Действительно, уже у Платона целью диалектики было создание с помощью отрицания чего-то позитивного, и такая формула, как “отрицание отрицания”, впоследствии выразила эту цель в явном виде. Адорно подчеркивает, что его задача — освобождение диалектики от позитивности и, следовательно, от “аффирмативного” характера, так что именно это намерение выражается в названии книги. Опираясь на строго логические средства, мышление в соответствии с правилами Н. Д. выступает против принципа единства и безраздельного господства понятия, принимаемого за некоторую высшую инстанцию, что в совокупности образует суть традиционного диалектического понимания целостности. Но это еще не все: такое мышление стремится замечать их идей того, что не попадает под чары принципа единства и приоритетной роли абстрактных понятий. Поэтому Адорно видит свою задачу в разрушении силами самого

субъекта обмана той конститутивной субъективности, которая, как считается, конституирует именно целостность. Во введении рассматривается понятие философского опыта. Изложение начинается с обсуждения возможности философии в ситуации упущенного момента ее осуществления, т. е. перехода в действительность и тем самым завершения в качестве особой формы духовной деятельности. Гегелевско-марксистская концепция завершения философии и, соответственно, истории подвергается в книге парадоксальному переосмыслению. Адорно заявляет, что философия, кажущаяся устаревшей, все же продолжает жить — и именно потому, что был упущен момент ее осуществления. Возможно, признает он, сама интерпретация, предвещающая переход философии в практику, является недостаточной. Вместе с тем в такой ситуации изменяется отношение к целостности и ее пониманию. Понятийная скорлупа, в которую заключаются целостность, теперь, перед лицом безмерно расширяющегося общества и прогресса естествознания, выглядит как пережиток простого товарного хозяйства, окруженный реальностью индустриального позднего капитализма. Следствие этого перед философией должен быть поставлен вопрос, подобный кантовскому, — вопрос о возможности самой философии. И диалектика в ее гегелевской трактовке, будучи парадигматической моделью классического понимания целостности, не может быть исходным пунктом рассуждений в новых условиях. Само название “диалектика”, считает Адорно, указывает на противоречие с принципом тождества и на неистинность тождества. Между тем мыслить — это всегда отождествлять. Понятийный порядок ставит себя между мышлением и тем, что оно должно постичь. Поскольку всякая целостность выстраивается в соответствии с законами логики, сердцевиной которых является закон исключенного третьего, то все гетерогенное, качественно своеобразное, “неподходящее” обозначается как нечто “противоречащее”. Противоречие — это, согласно Адорно, нетождественное, взятое в аспекте тождества, т. е. тождественное, насильственно превращенное в тождественное. Поэтому подлинная диалектика для Адорно — это последовательное осознание нетождественности, и мышление обращается к такой диалектике в результате признания собственной недостаточности и вины перед тем, о чем оно мыслит. Однако нечто “инаковое” предстает как рассогласованное, диссонансирующее, негативное лишь до тех пор, пока сознание в соответствии со своим устройством должно стремиться к единству и потому соизмерять со своим стремлением к целостности все, что ему не тождественно. Поэтому традиционная диалектика ведет к обеднению опыта, которое прояв-

ляется в однообразии мира, пронизанного насилием. Принудительный характер осуществляемого традиционной диалектикой отождествления нетождественного проявляется и в единстве противоположностей, к которому она стремится, считая местом осуществления этого единства абсолютный субъект. Более того, самоотождественность субъекта, принцип “Я=Я” оказывается парадигматическим образом насильственного отождествления нетождественного. В результате гомогенизация действительности, которая сама по себе считается гетерогенной, связывается Адорно с насилием, исходящим именно из субъекта, набрасывающего на действительность сеть абстрактных понятий. Но подлинный интерес философии связан, по мнению Адорно, как раз с тем, что Гегель в полном согласии с традицией объявлял для нее совершенно неинтересным — с тем, что не вмещается в понятия, с особенным и единичным, с тем, от чего со времен Платона отделялись как от преходящего и несущественного. Действительно важным для понятия является то, что для него недостижаемо, что неподвластно присущему ему механизму абстрагирования. В традиционной диалектике особенное и единичное в их односторонности считаются ложными, но это истина целостности, которая в современных условиях едва ли может быть принята. Ведь система — это на самом деле не система абсолютного духа, а система взаимообусловленных друг другом людей, и их разум учреждает тождество посредством обмена так же бессознательно, как это делает трансцендентальный субъект. Однако этот разум несоизмерим с самими субъектами, которых он приводит к общему знаменателю: субъект оказывается врагом субъекта. Такая всеобщность истины, поскольку образует “эфир”, который Гегель называл духом, но она ложна, поскольку соответствующий ей разум является продуктом столкновения партикулярных интересов. Поэтому философская критика тождества выходит за пределы философии. Тем не менее и все понятия, считает Адорно, на самом деле выходят к тому, что не может быть в них вмещено. Более того, невыразимое в понятиях парадоксальным образом включено в их состав, образует их смысл. В результате при определении понятий традиционная теория познания нуждается в непонятных, действительных (т. е. указательных и основанных на примерах) моментах. Обращение к нетождественному — это, по выражению Адорно, “шарнир” его Н. Д. Усмотрение конститутивного для понятия характера того, что в нем не может быть выражено, разрушает принудительное отождествление всего и вся между собой, которое обусловлено именно использованием понятий без такой сдерживающей рефлексии. Поскольку философию

интересует то, что не вмещается в понятия и ускользает от понятий, ного опосредования, — нетождественное, то ему следует дать затронуть человека и даже раздражить его, т. е. заставить его страдать. В итоге условием всякой истины объявляется потребность дать высказаться страданию, так как страдание — это объективность, тяготеющая над субъектом, и то, что страдание переживает в качестве своего самого субъективного момента, своего “выражения”, оказывается объективно опосредованным. Момент выражения в философии, утверждает Адорно, является непонятно-миметическим, но объективируется только через посредство языка. Поэтому свобода философии заключается в ее способности позволить ее несвободе издать звук. Если же момент выражения берет на себя нечто большее, то он вырождается в мировоззрение. Следовательно, цель философии — открытое и незащищенное, т. е. антисистемное. Адорно считает, что в историко-философском отношении теоретические системы — особенно в 17 в. — имели своей целью некую компенсацию. Буржуазное *ratio*, разрушив феодальный порядок и схоластическую онтологию, при виде получившихся в результате обломков испытало страх перед хаосом. Поэтому каждый шаг к эмансипации успешно компенсировался укреплением порядка. Буржуазное сознание, пребывая в тени неполноты своей эмансипации, боялось, что оно будет отменено сознанием, ушедшим вперед еще дальше, а потому теоретически расширяло свою автономию до границ такой системы, которая уподобляется при этом сознанию механизмам принуждения. Тем самым буржуазное *ratio* попыталось произвести из самого себя порядок, который оно отрицало вне себя, и такой рациональный порядок, противоречащий чувственной данности, стал концепцией системы: положенностью, вступающей в облик бытия-в-себе. При этом с самого начала философская система оказывается антиномичной. Она имеет свой исток в формальном мышлении, отделившемся от своего содержания, а потому уничтожает все качественные различия и приходит в противоречие с объективностью, над которой она совершает насилие своим необоснованным стремлением исчерпывающе постичь ее в понятиях. В результате всякая философия одержима паранойей уничтожения всего, что не есть она сама. Такое понимание системы заставляет более пристально рассмотреть насилие, выступающее конститутивным моментом принципа системности. По мнению Адорно, корни присущего духу насилия следует искать в предьстории, в жизни животных и в поведении предшест-

венников человека. Хищник, испытывая голод, должен напасть на свою жертву, но очень часто это бывает опасно. Поэтому, чтобы отважиться на нападение, хищник, согласно логике Адорно, должен испытать ярость в качестве некоторого дополнительного импульса. С возникновением человека такое поведение было рационализировано посредством проекции. Animal rationale, испытывающее аппетит по отношению к своему противнику, должно найти повод для нападения. Именно эта антропологическая схема затем в сублимированном виде входит в теорию познания: всякое “не-Я”, всякий Другой оказываются второстепенными и не имеющими никакой ценности, поскольку иначе единство самосохраняющихся мыслей не сможет их поглотить. Поэтому система — это, как считает Адорно, ставший духом живот, что уничтожает нимб возвышенности и благородства, окружающей любой идеализм. Требование связанности элементов, но без системы является, согласно Адорно, требованием “моделей мысли”, которые, однако, имеют не просто монадологический характер. Модель нацелена на специфическое и на нечто большее, чем специфическое, но не выражает его в общем понятии. Мыслить философски — значит “мыслить в моделях”, а Н. Д. понимается как ансамбль модельных анализов. Но “демонтаж системы” — это не формальный теоретико-познавательный акт. Задача состоит не просто в том, чтобы философствовать о конкретном, а в том, чтобы исходить из конкретного. В философии подтверждается то, что уже было замечено относительно традиционной музыки: из нее можно узнать только то, как некий музыкальный пассаж начинается и заканчивается, но не то, что он представляет сам по себе и какова его внутренняя динамика. Аналогично философия должна была бы не выражаться в категориях, а в некотором смысле заниматься композиторской деятельностью. Она обязана в своем продвижении вперед непрестанно обновлять себя путем перекомпоновки. Первая часть книги называется “Отношение к онтологии” и посвящена в основном критическому рассмотрению философской концепции Хайдеггера, которая и скрывается под маской термина “онтология”. Адорно подчеркивает, что онтология в Германии продолжает пользоваться влиянием вопреки тому ужасу, который вызывается воспоминаниями о политическом прошлом. По мнению Адорно, такая онтология представляет собой готовность санкционировать гетерономный порядок, не нуждающийся в оправдании перед сознанием. Внешние по отношению к онтологии истолкования, указывающие на такое понимание, объявля-

ются ей самой ложными и ведущими к соскальзыванию к онтическому. Но невозможность постичь, о чем же на самом деле говорится в онтологии, делает ее неприступной. С другой стороны, влияние онтологии нельзя понять без учета настоящей потребности в ее наличии. Эта потребность является свидетельством стремления отказаться от кантовского вердикта знанию абсолюта (а точнее, утверждения о невозможности такого знания). Речь идет, по сути дела, о стремлении познать целостность без учета границ, поставленных такому познанию. Налицо уверенность в том, что схемы разума могут предписывать структуру всей полноте сущего, что является рецидивом тех старых философий абсолюта, первой из которых стал послекантовский идеализм. Очевидно также стремление перечеркнуть опосредование вместо того, чтобы подвергнуть его рефлексии. Объективные предпосылки онтологии связаны с тем, что трансцендентальный субъект превратился в идеологию, скрывающую объективную функциональную взаимосвязь внутри общества и успокаивающую страдания эмпирических субъектов. Более того, “не-Я” подчиняется “Я”, что в хайдеггеровской онтологии выражается в онтологическом приоритете бытия перед всем онтическим, просто реальным. С этим связана также критика субъекта и, соответственно, субъективизма как принципа, лежащего в основе покорения природы, которое на самом деле ведет к многочисленным несчастьям. Из особенностей социальной целостности, стоящей, по мнению Адорно, позади хайдеггеровской концепции, выводятся практически все ее особенности. При этом анализу подвергаются основные концептуальные схемы онтологии в соответствии с их собственной логикой и в свете тенденций историко-философского процесса. Итогом этого анализа становится обвинение “экзистенциального мышления” с его онтологизацией истории, т. е. стремлением к выявлению неизменности изменчивого, в уступке платоновскому предрассудку, согласно которому именно непреходящее есть благо. Адорно дает этой уступке и этому предрассудку весьма своеобразное толкование: их смысл, по его мнению, заключается в утверждении права более сильных на перманентную войну по той простой причине, что все слабое преходящее. Вторая часть книги называется “Негативная диалектика: Понятие и категории” и посвящена конкретизации тех принципов мышления о нетождественном, которые были сформулированы во введении. Адорно указывает, что критика онтологии не ведет ни к какой иной онтологии. Результатом является интерес не к абсолютному тождеству, бытию, понятию, а к нетождественному, сущему, фактичности. Такая переориентация обуславливает, в свою очередь,

разрушение концепции трансцендентального субъекта, учения о субъективном конституировании, идеи неизменности, т. е. равенства самому себе. Критике подвергается также западная метафизика, которая обозначается Адорно как “метафизика панорамы узника”. Эта метафизика на веки вечные бросила субъект в заточение, заключив его в его “самости”, и это было наказанием за его обожествление. Словно сквозь бойницы тюремного замка субъект смотрит на черное небо, на котором восходит звезда идеи или бытия. Именно стены, окружающие субъекта, отбрасывают тень вечности на все, что он вызывает своими заклинаниями. Он не может выглянуть наружу, и все, что считается находящимся за стенами, является только в категориях, созданных внутри, и состоит из имеющихся внутри материалов. Тем самым обнаруживается истинность и одновременно неистинность кантовской философии. Она истинна, поскольку разрушает иллюзию возможности непосредственного знания об абсолютном, но она неистинна, поскольку описывает абсолют с помощью модели, соответствующей непосредственному, т. е. прежде всего изолированному сознанию. Доказательство этой неистинности делает истинной послекантовскую философию, которая затем сама проявляет свою неистинность в том, что отождествляет субъективно опосредованную истину с субъектом самим по себе — так, словно его чистое понятие представляет собой бытие. Согласно Адорно, подлинная диалектика, т. е. Н. Д., вызывается к жизни нежеланием мышления удовлетворяться своими собственными закономерностями и одновременно его способностью мыслить против самого себя, не отказываясь, однако, от самого себя. Диалектический разум подчиняется импульсу, влекущему к выходу за пределы присущей природе причинно-следственной зависимости, а также за пределы вызываемых этой зависимостью заблуждений, которые продолжают существовать в уверенности, будто законы логики имеют принудительный характер. Однако при этом Н. Д. не стремится отменить господство указанных законов, продвигаясь к своей цели без жертв и мести. Диалектика, осуществляющая рефлексию над собственным движением, является, в отличие от гегелевской, по-настоящему негативной. У Гегеля тождественность совпадала с позитивностью, а включение всего нетождественного и объективного в расширенный субъект, возвышенный до уровня абсолютного духа, должно было вызвать примирение противоположностей. Но именно принцип тождества увековечивал антагонизм посредством подавления всего противоречащего такому духу. Вещь, лишенная тождественности, которую ей навязывает мышление, противоречива и не допускает однозначного толкова-

ния. Именно она, а не присущее мышлению организационное принуждение побуждает к созданию Н. Д. Такая диалектика — это способ действий, обусловленный стремлением мыслить с помощью противоречий ради тех противоречий, которые были обнаружены у вещи на опыте. Логика Н. Д. — логика распада, причем распадается приспособленная для определенных целей и опредмеченная форма понятия, которую познающий субъект сперва якобы непосредственно имеет перед собой. Тождество этой формы с субъектом оказывается неистинным: ведь совокупность тождественных определенных соответствовала бы идеалу традиционной философии — априорной структуре — и ее архаической поздней форме, каковой оказывается онтология в указанном выше смысле. На основе этих соображений Адорно и выстраивает категориальный аппарат Н. Д. При этом не вводятся никакие принципиально новые категории и термины. Некоторые структурные единицы гегелевской диалектики воспроизводятся в неизменном виде, а некоторые претерпевают качественное изменение. Одновременно впервые более явным становится второй уровень рассуждений, на котором категории и законы диалектики соотносятся с социальной реальностью. В этом контексте переосмысливается центральная для традиционной философии концепция трансцендентального субъекта. Адорно считает, что сущность трансцендентального субъекта, функциональность, чистая деятельность, осуществляющаяся в отдельных субъектах и одновременно выходящая за их пределы, на самом деле представляет собой проекцию на чистый субъект общественного труда. Всеобщность трансцендентального субъекта является функциональной общественной взаимосвязью, той целостностью, которая складывается из отдельных спонтанных действий и качеств. Но эта целостность, считая последние полностью зависимыми от себя, исключает их нетождественность с помощью нивелирующего принципа обмена. В то же время трансцендентальная всеобщность не является ни простым нарциссическим самовозвышением “Я”, ни проявлением высокомерия, рожденного его автономией. Эта всеобщность обладает реальностью в господстве, основанном на принципе эквивалентности. Процесс абстрагирования, способность к которому приписывается субъекту, основан на законах обмена, а всеобщность и необходимость соответствовать принципу самосохранения человеческого рода. Поэтому субъект является чем-то опосредованным и не представляет собой чего-то качественно иного по отношению к объекту, а потому не может поглотить последний. Так возникает чрезвычайно важный для Н. Д. принцип первенства объекта, требующий признания объекта во всей его

нетождественности и “инаковости”. Третья часть книги называется “Модели”, и в ней Н. Д. применяется к конкретному материалу. Адорно настаивает на том, что модели не являются ни простыми примерами, ни общими рассуждениями. Первая модель посвящена анализу понятия свободы на материале метафизики практического разума. Вторая модель представляет собой экскурс в философию Гегеля. В ходе этого экскурса осуществляется важное для философии истории сопоставление сфер мирового духа и истории природы. Наконец, третья модель, завершающая всю книгу (если в контексте Н. Д. вообще можно говорить о “завершении”), посвящена размышлениям о метафизике. Прежде всего, констатируется невозможность и дальше утверждать, что неизменное является истиной, а изменчивое — лишь видимостью. Более того, “после Аушвица” возникло ощущение, что утверждение позитивности существующего представляет собой жалкое пустословие. Известные события превратили в злую насмешку стремление придать имманентному существу такой смысл, который считался бы исходящим от “аффирмативно” положенной трансценденции. В этой ситуации способность к метафизическому конструированию оказывается парализованной, так как произошедшее разрушило тот базис, который соединял спекулятивное метафизическое мышление с опытом. Аушвиц утвердил философу чистого тождества как смерть, и в концлагерях предавалось смерти все нетождественное, индивидуальное и “инаковое”, которое отныне и становится главным предметом философии. Задача выражения нетождественного в его “инаковости” сближает философию с искусством, а сама Н. Д., освободившись от господства принципа тождества, перестает быть целостностью и становится образом надежды. Поэтому и метафизика, считает Адорно, возможна отнюдь не как дедуктивная связь суждений. Самые ничтожные свойства мира имеют отношение к абсолюту, и внимательный взгляд разбивает скорлупу единичного, которое выглядит беспомощным перед общим понятием, стремящимся полностью подчинить его себе. Этот взгляд разрушает тождественность единичного и разоблачает обман, превращающий единичное в форму проявления общего. И, поскольку “после Аушвица” метафизика низвергается со своего традиционного пьедестала, такое мышление оказывается солидарным с ней в момент ее падения.

А. И. Пигалев

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (1882—1945) — австрийский социолог, философ и экономист. Независимый левый социалист, в 1919 руководил отделом планирования социал-демократического правительства Баварии и Баварской Советской респуб-

лики. После кратковременного тюремного заключения в 1920 возвращается в Вену. Один из организаторов и лидеров Венского кружка. В 1934—1940 жил в Голландии, с 1941 — в Великобритании. Основные работы: “Социология в физикализме” (1931), “Протокольные предложения” (1932), “Влияние Венского кружка на будущее эмпирической логики” (1935), “Современный человек в производстве” (1939), “Основания социальных наук” (1962) и др. Главные работы Н. были посвящены проблемам политэкономии и социологии. Социал-реформизм Н. предполагал трансформацию науки в феномен, пригодный для усвоения широкими массами, а пролетариат им трактовался как потенциальный носитель “науки без метафизики”. В этом контексте Н. вместе с Карнапом выступил одним из авторов и главным редактором “Международной энциклопедии унифицированной науки” (1938—1940). По мнению Н., крайне важно обретение единого арсенала понятий, “универсального сленга”, научной символики, очищенной “от шлаков исторического языка”. В процессе разработки вопросов философии науки, полемизируя с Карнапом, Н. утверждал, что критерием истинности так называемых “протокольных предложений” научного знания, принимаемых учеными по соглашению, является в конечном счете их непротиворечивость другим утверждениям данной науки. По Н., предложения такого рода допустимо сопоставлять только с другими предложениями, но не с “невывразимой реальностью”. В этом контексте процедура верификации выступает не как отношение между предложением и опытом, а как отношение между предложениями: предложения верифицируются посредством “протокольных предложений”. Последние же, по Н., можно определить чисто формальным образом как имеющие следующую структуру: “В 15.17 состоялось сообщение Отто: в 15.16 имела место отчетливая мысль Отто: в 3.15 после полудня Отто имел восприятие стола в комнате”. По мысли Н., протокольные предложения также подвержены испорчению: “...когда нам предлагают новое предложение, мы сопоставляем его с интересующей нас системой; мы обследуем эту систему в целях установления ее согласованности с новым предложением. Если новое предложение противоречит системе, мы отбрасываем его как неподходящее (“ложное”)... или же принимаем его, а затем изменяем систему с тем, чтобы добавление нового предложения не сделало ее противоречивой”. “Протокольные предложения” Н. увязывает с актами восприятия, истолковываемые им в бихевиористском духе. По мысли Н., все утверждения о восприятиях возможно выразить

на языке физики (Н. даже предлагал коллегам по Венскому кружку заметить термин “позитивизм” понятием “физикализм”). Что же нельзя изложить на языке физики суть, по Н., тавтология. По мысли Н., не существует “наук о духе”, противопоставленных “наукам о природе”, — все науки в равной мере являются науками о природе и тем самым образуют единство. Предположение же о том, что существуют неопровержимые “атомарные” или “базисные” предложения, сводимо, согласно Н., к непрекращающемуся метафизическому поиску “последних оснований”. Практическая же (во время личного посещения СССР) попытка Н. ангажировать “физикализм” в роли официальной философии рабочего класса сталинскому коммунистическому руководству не увенчалась успехом.

А. А. Грицанов

НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК ТЕОРИЯ — конституируемая в современной культуре теория, описывающая процессы, которые могут быть отнесены к нелинейным, т. е. таким, в процедурах которых реализует себя феномен версификации (ветвления) перспективных траекторий эволюции. Идея линейности являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо освоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме. В естественно-научном познании это находит свое выражение в идее эволюции, в гуманитарном — в идее прогресса. По оценке Р. Нисбета, “на протяжении почти трех тысячелетий ни одна идея не была более важной или хотя бы столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации”. Сегодня, вместе с 20 в., покидает сцену и идея линейного прогресса, столь долго сопровождавшая человечество на его пути. Культурная ситуация рубежа 20—21 вв. как в социально-историческом измерении, так и в научно-познавательном характеризуется существенной нелинейностью своей динамики. Тоффлер оценивает “современную стадию ускорения социальных изменений” как носящую нелинейный характер. Современное общество осуществляет радикальный цивилизационный поворот, предполагающий ориентацию на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного комплекса, оформляющегося на основе этнокультурного разнообразия и организационного полицентризма. Такой идеал с очевидностью предполагает отказ от презумпции линейного прогресса, основанного на идее унификации путей и форм развития. В фокусе внимания сегодня применительно как к естествен-

но-научной, так и к гуманитарной сферам — находится идея нелинейности. В современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика (см. Синергетика, Пригожин), непосредственно осмысливающая себя в качестве концепции Н. Д. Как было отмечено на Международной конференции Общества Сложных Систем (октябрь 1997), наука сегодня снимает “линейные очки”: синергетика видит целью “защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий, от квантовой механики до изучения истории человечества”. В гуманитарной сфере также могут быть обнаружены аналогичные тенденции. Теоретические построения, предлагаемые сегодня философией постмодернизма (см. Постмодернизм), открыты для рассмотрения в качестве концептуальных моделей Н. Д.: нелинейное письмо, нелинейная темпоральность, нелинейная модель динамики бессознательного, “генеалогия” взамен линейной “истории” и т. д. Ведущие представители постмодернизма эксплицитно оценивают презумпции современной философии в качестве порывающих с классическим стилем мышления (см. Делёз, Лиотар, Деррида, Джеймисон, Р. Барт, Кристева, Бодрийяр, Фуко, Гваттари). В современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подобно тому как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику развивающихся систем, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (см., например, Монада), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма оперирует идеальными объектами (типа “номадического распределения сингулярностей”, “ризоморфных сред” и т. п. — см. Номадология, Ризома, Эротика текста). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд (см. Означивание, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое), номадологический ряд (см. Номадология), шизоаналитический ряд (см. Шизоанализ, “Машины желаний”) и т. п. (Наибольшей мерой конкретности в этом

контексте обладают такие постмодернистские концепты, как “письмо” и “текст”, ибо применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса пост-сосюррианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной.) Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, Фуко отмечает, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры: по его словам, новый фундаментальный опыт человечества “невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики”. Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент, по оценке Фуко, новому опыту “еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия”. Постулируемый постмодернизмом “новый опыт” (см. Трансгрессия), собственно, и может быть интерпретирован как опыт нелинейного видения мира. Таким образом, как методологические и парадигмальные основания, так и конкретные теоретические постулаты концепции Н. Д. хронологически параллельно вырабатываются современной культурой в рамках естественно-научной (дисциплинарное развитие синергетики) и гуманитарной (постмодернистское направление развития философии) ее традиций, что открывает возможности терминологического и содержательного взаимодополнения синергетической и постмодернистской версий концепции нелинейных процессов и конституирование интегральной концепции Н. Д. на основе интегрирующего взаимодействия последних. В этом отношении становление Н. Д. Т. в современной культуре являет собой единый (в предметном, методологическом и парадигмальном отношениях) процесс, реализующийся посредством параллельного разворачивания двух своих направлений: естественно-научного, представленного синергетической исследовательской программой, и гуманитарного, представленного философией постмодернизма. Концептуальная модель Н. Д. создается сегодня во встречном усилии естественно-научного и гуманитарного познания, и исследовательские матрицы нелинейного описания объекта хронологически параллельно вырабатываются в рамках естественно-научной и гуманитарной традиций. На основе экспликации содержания взаимодействия естественно-научной и гуманитарной концептуальных моделей Н. Д. могут быть сформулированы интегральные основоположения оформляющейся в современной культуре Н. Д. Т. в ее синтетическом виде: 1) нелинейность динамических процессов, предполагающая версификацию эволюционных перспектив системы, обуславливается ее неравновесностью, пресекающей

действие закона больших чисел и открывающей возможности радикальных трансформаций содержания и векторной направленности эволюции системы посредством формирования веера альтернативных путей ее развития (см. Хаос, Хаосмос, “Постмодернистская чувствительность”, Руины); 2) неравновесная система может быть охарактеризована не посредством понятия “структура” (ибо децентрируется и теряет определенность гештальтной организации), но посредством синергетического понятия “диссипативной структуры” как принципиально нефинальной версии конфигурирования неравновесной среды или постмодернистского понятия “структурация”, фиксирующим не-финальность структурной организации системы, ее открытость радикальным трансформациям (см. Игра структуры, Синергетика); 3) случайность есть конструктивный фактор развития системы, объективирующий эволюционные возможности, открывающиеся в точке версификации ее динамики (см. Неодетерминизм); 4) осуществление Н. Д. предполагает своего рода имманентизацию внешнего (материала внешней по отношению к самоорганизующейся системы среды) в качестве фундаментального механизма самоорганизации (см. Складка, Складывание); 5) Н. Д. носит принципиально вероятностный характер, т. е. процессуальность самоорганизации неравновесной системы реализуется (в пределах определенного семантического поля возможного) посредством последовательной смены форм организации, каждая из которых не является следствием разворачивания предшествующих форм организации системы (см. Неодетерминизм). Интегральная Н. Д. Т., конституирующаяся на основе взаимодополняющего взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских программ, обладает выраженным когнитивным потенциалом, проявляющимся наиболее отчетливо не столько в прогностической, сколько в интерпретационной сфере: так, рассмотрение в свете Н. Д. Т. историко-культурной динамики (например, феномен взаимодействия культурных традиций) позволяет эксплицировать механизм осуществления диалога культур, заключающийся в децентрации культурной среды (разрушении культурной оппозиции “ортодоксия — периферия”) и достижении культурной средой неравновесного состояния (что связано с дестабилизацией аксиологических шкал и утратой семантических приоритетов), которое характеризуется актуализацией креативных возможностей культуры и версификацией ее эволюционных перспектив (см. Ацентризм, Ортодоксия). Процесс становления Н. Д. Т. оказывает существенное воздействие на современную культуру в целом. Так, формирование Н. Д. Т. существенно трансформирует современную культурную ситуацию, вызывая содержательные

изменения и аксиологические перекомпоновки культурных матриц современного знания. Парадигмальные сдвиги в естествознании, вызванные формированием в его контексте синергетической исследовательской программы, и парадигмальные сдвиги в гуманитаристике, связанные с оформлением постмодернистской программы в философии, по своей семантике являются конгруэнтными, равно демонстрируя: а) конституирование нового понимания детерминизма, основанного на отказе от логоцентризма и фундированного презумпцией случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив неравновесных сред (см. Логоцентризм, Неодетерминизм); б) радикальный отказ от идеала жесткой номотетики и ориентация на идиографические формы описания исследуемой реальности вплоть до признания нарративного характера знания — как в естественно-научном, так и в гуманитарном познании (см. Идиографизм, Нарратив); в) введение в основание естественно-научных и гуманитарных исследовательских программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой реальности и понимание времени в качестве конституирующегося в ходе самоорганизационных процессов (см. Переоткрытие времени); г) распад субъект-объектной оппозиции как семантической оси стили мышления классического и неклассического типа и формирование (и в естествознании, и в гуманитаристике) постклассического стили мышления, основанного на отказе от презумпции бинаризма (см. Бинаризм). Кроме того, процесс формирования Н. Д. Т. посредством встречного взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских традиций не только дает мощный импульс разворачиванию интерационных тенденций, но и задает концептуальные основания для междисциплинарного диалога естественных и гуманитарных наук.

М. А. Можейко

НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

— этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в., представленный именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. В отечественной историко-философской традиции за этим периодом закрепилось в качестве устойчивой квалификационной метки название, данное еще Энгельсом, — “немецкая классическая философия”, в котором было имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее места, роли и значения в качестве непосредственного теоретического источника марксизма в области философии. Более того, в данном обозначении изначально наличествовала избыточно заниженная оценка данного истори-

ко-философского этапа, которому во многом отказывалось в самодостаточности и автономности в качестве полноправного, “золотоносного” интеллектуального пласта, имеющего вневременную значимость и ценность (наряду, скажем, с античной и возрожденческой философиями, задавшими непревзойденную духовно-интеллектуальную планку для всех времен и народов). Н. Т.-К. Ф. — это грандиозная эпоха в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывающая почти столетие интенсивнейших, чрезвычайно напряженных и очень ярких по своим результатам и важным по своему последующему воздействию интеллектуальных поисков. Это как бы своего рода философский канон или каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноевропейской метафизики от Платона до 18 в., — эпоха, навсегда внесенная в классической ареал мировой философской мысли. Таким образом, Н. Т.-К. Ф. — это своего рода итог всей двухтысячелетней предшествующей философской традиции, высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского философского рационализма и так называемой философской классики (с присущими ей претензиями на систематическую целостность и завершенность, убежденностью в естественной упорядоченности мироустройства, наличии в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению). И в то же время Н. Т.-К. Ф. — это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная западная философия последней трети 19 и 20 вв., ибо именно ее парадигмальные установки во многом определили облик большинства основных направлений, школ и течений неклассического и постклассического стилий философствования. При всем разнообразии идей и концепций немецкая философия этого периода представляет собой: а) преемственный ряд систем, органически связанных между собой, ибо каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирался на идеи своего предшественника; б) относительно целостное, единое духовное образование, так как все вышеперечисленные мыслители так или иначе придерживались на протяжении данного этапа развития ряда существенных принципов. К их числу можно отнести следующие: 1) Сходное понимание роли самой философии в обществе. (“Философия — есть... современная эй эпоха, постигнутая в мышлении”, — писал Гегель.) Все немецкие мыслители веряли ей высочайшую духовную миссию — быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности.

Некоторые новейшие философы, особенно Рорти, оспаривают сегодня эту претензию Н. Т.-К. Ф., считая, что Гегель и Кант “вообще воспринимали философию слишком серьезно” и что на деле она являет собой “только один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры”. Однако эту точку зрения разделяют сегодня далеко не все представители новейших течений. Так, Фуко, восхищаясь Кантом, писал, что «тот поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к “сейчас”» — не созерцать вечное, но рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления, пронизывающие эпоху как нечто межвечное, несвоевременное, актуальное. (Почти как у Ницше, говорившего о философе как враче цивилизации.) Немедким мыслителям второй половины 18 — первой трети 19 в. во многом удалось “диагностировать” актуальные становления своей эпохи и пронести через все разделы своей философии идею о высочайшей, культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане Н. Т.-К. Ф. остается и по сей день пока недостижимым идеалом, задавшим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах.

2) Формирование качественно нового облика самой философии в виде более дифференцированной, тщательно отработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, звенья которой взаимосвязаны в единую интеллектуальную цепь философских концептов, характеризующихся к тому же высокой степенью обобщенности и абстрагированности. В этом плане Н. Т.-К. Ф. крайне сложна для освоения. Как писал, хорошо понимая это, Гегель: “О нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях”. Произведения Канта, Фихте, Шеллинга и того же Гегеля не были рассчитаны на широкого читателя, это специальные философские работы, изобилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятными сложными концептами, некоторые из которых обозначаются совершенно необычными, из ряда вон выходящими и шокирующими словами: архаизмы, неологизмы, головокружительные этимологические изыскания, демонстрирующие, по словам Делёза и Гваттари, “характерно философский род атлетизма”. 3) Ориентация на создание (впервые в истории философской концепции развития. 4) Наличие ряда общих подходов к трактовке социально-исторической проблематики — обоснование исторической закономерности, принципов свободы и гуманизма. Н. Т.-К. Ф. обогатила мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта

сосредоточение всех интеллектуальных интересов главным образом на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, что такое предмет, Кант в качестве первоначальной интуиции, развертываемой затем в его концептах, ставит вопрос о том, как происходит и как вообще возможно познание о предмете, каковы виды и специфические закономерности этого познания. Таким образом, отправляясь в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетенции, представители Н. Т.-К. Ф. всему и вся попытались дать именно познавательную оценку. Слово “трансцендентальная” и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем исследование этого познания a priori — до опыта, т. е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход. Исследуя диапазон познавательных сил разума, деятели Н. Т.-К. Ф. превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий пред своим судом. Поэтому Н. Т.-К. Ф. — это еще и критическая философия. Благодаря осуществленному ей “коперниканскому” повороту в сторону трансцендентализма и признанию того, что все в мире обусловлено в конечном счете нашей априорной познавательной способностью, ее представители возвели философию в ранг немпирической дисциплины, по сути определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса и делающей их легитимными, будь то наука, мораль или искусство. Отсюда и ее особый статус “базисной дисциплины”, дисциплины оснований, который подвергается решительной критике в границах новейшей философии под лозунгом “смерти эпистемологии”

Т. Г. Румянцева

НЕНАСИЛИЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА — культурно-мировоззренческая парадигма оппозиции насилию в любых формах его проявления. Понимается и как идея, и как образ жизни, и как особое умонастроение. В центре — особое отношение к человеку как к высшей ценности мира. Идеи Н. универсальны: они предполагаются в той или иной степени всеми религиями и культурами мира, они лежат вне идеологий и глубоко личностны (так как предполагается, что выбор между Сциллой примиренчества с насилием и Харидой приятной оправдания зла и насилия должен сделать каждый человек самостоятельно). Позиция Н. требует к тому же реализации еще одного нравственного принципа: “Начни с себя”. Идеи Н. не имеют ничего общего с партикулярным отношением к человеку. В них часть (человек) не меньше целого (общества) и не менее ценна. Основные нравственные принципы, культивируемые философией и этикой Н., — милосердие, терпимость, взаимопонимание, сочувствие, со-

участие, противостоящие насилию, господству, подавлению, подчинению, деспотии. Как правило, оба противоположных подхода присутствуют как в восточной, так и в западной культурах. В западной философии традиции Н. как оппозиция жесткой инструментальной рациональности представлена в “диалогической философии” (Бубер, М. Бахтин, Ф. Эбнер, Мейер), в этике товарищества по существованию (Гвардини) и благоговения перед жизнью (Швейцер), в экологической этике (Леопольд, Аткильд, Шепард), в программах логически коммуникативной рациональности (Хабермас, Апель), в биоэтике, в религиозных концепциях “интегрального гуманизма” (Маритен), “теономии культуры” (Тиллих), “безрелигиозного христианства” (Д. Бонхеффер), в школе трансценденталистов (Г. Д. Торо) и др. В основе идентификации аксиологических доминант в культуре лежит определенная технология деятельности и особое понимание места человека в мире, его отношения к природе. Так, в европейской культуре такой доминантой стало насилие по отношению к природе как к внешнему для человека миру и Н. по отношению к человеку, признание ценности человека, индивидуальности, личности (через систему прав человека). В восточной же культуре (конфуцианство, даосизм, джайнизм, буддизм и др.) наблюдается синтез ценностей различных порядков: ценность живого, непричинение зла человеку, невмешательство в протекание природных и социальных процессов, выделение человека как самостоятельной ценности. Христианство, с точки зрения проведения идей Н., крайне противоречиво. (“Люби ближнего своего, как самого себя”, “Любите врагов ваших...”, “Не убий” и т. п., либо “Око за око”, “Зуб за зуб”, “Рука за руку” и т. п.). Наиболее ярко христианские идеи Н. проявились в протестантизме в сектах так называемых анабаптистов (перекрестцев) и квакеров. Именно ими были защищены идеи непротравления злу насилием. Последние составили центральное звено мировоззрения Л. Толстого. Этот принцип повелевает воздерживаться от мнимых обид, от возмездия, считает необходимым прощение, любовь вместо мщения во всех без исключения случаях. “Тот, кто хоть раз испытал радость отплатить добром за зло, тот никогда уже не простит случая получить эту радость”, — писал Л. Толстой. Одной из наиболее ярких фигур, олицетворявших собой, по словам С. Цвейга, пример для народа и цивилизаций, несущий в своем мировоззрении и практической ориентации идеи Н., является также Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948). Для Ганди идея Н. — это не только этическое учение, но и ориентир общественно-политического движения. Центральным звеном учения Ганди являются так на-

зываются Ахимса и Сатьяграха. Ахимса (букв. непричинение боли и вреда) — понятие амбивалентное. Один его полюс составляет абсолютное Н., а другой допускает и убийство в целях защиты. Поэтому у Ганди понимание Ахимсы двояко. Негативный аспект предполагает лишение жизни безнадежно и мучительно больных людей и животных, угрожающих людям животных, преступников и т. п. А позитивный — законы любви и сострадания: любовь к человеку и животным, милосердие, самопожертвование. Сатьяграха — это метод ненасильственной борьбы, оружие верных истине при неукоснительном следовании Ахимсе. Сатьяграха не допускает насилия не только в действиях, но и на словах, в мыслях, в желаниях. Основные методы воздействия — убеждение, уступки, неповиновение, несотрудничество, честность, доверчивость. Сатьяграха — это не пассивность, это — активное Н. Мест, кару Ганди заменяет прощением. И в этом видит проявление величайшей мудрости и силы. Этот путь связан с лишениями, страданиями и даже смертью во имя справедливости. Практическая сторона идеологии Н. разрабатывалась Мартином Лютером Кингом (1929—1968). Его концепция предполагает 6 принципов Н.: Н. — это метод борьбы и требует мужества. В борьбе нельзя унижать противника. Н. борется со злом, а не с теми, кто стал его жертвой. Вставший на путь Н. должен быть готовым принять страдание и не должен стремиться ответить ударом на удар. Духовное насилие также недопустимо, как и физическое. И наконец, справедливость — это одно из вселенских начал. Содействуя справедливости через любовь и Н., мы вносим свой вклад в гармонию Вселенной. “См. также Толстой.)

Е. И. Янчук

НЕОБХОДИМОСТЬ и СЛУЧАЙНОСТЬ — категоральная оппозиция традиционной философии, в содержании которой процедуры протекания нелинейных вероятностных процессов фиксировались с позиций довероятностной парадигмы детерминизма. Радикальной критике и переосмыслению линейная оппозиционность Н. и С. была подвергнута неклассической философией в рамках неокантианства (Баденская школа о Н. как феномене, лишенном онтологического статуса), неопозитивизма (признание в аналитической философии за Н. исключительно логического смысла), историзма (постдилтьевская традиция философии истории, постулировавшая неповторимую уникальность исторического события как фундаментальное качество социальности, снимающее саму возможность постановки вопроса о законах истории как необходимых детерминационных связях), а также социологией (от “политической арифметики” 17 в. до методологически

эксплицитного конструирования парадигмы вероятностного прогноза), общей теорией систем и естествознанием (от классической статистической физики молекулярно-кинетического уровня до физики элементарных частиц; от концепции самоорганизующейся и саморегулирующей биологической системы до синергетики и др.). Зафиксированная в 20 в. принципиальная статистичность фундаментальных закономерностей природы и истории позволяет конституировать сферу применимости динамических законов как частный и экстремальный случай протекания вероятностных процессов. Вместе с тем, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, “далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем”. (См. также Неодетерминизм, Синергетика, Случайность в историческом процессе.)

М. А. Можейко

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ — новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. Детерминизм) в современной культуре, фундированная презумпциями нелинейности (см. Нелинейных динамик теория), отсутствия феномена внешней причины и отказа от принудительной каузальности. Если идея традиционного (линейного) детерминизма (линейной эволюции, линейного прогресса) являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, то современная культура характеризуется радикальным поворотом к Н. — в рамках как естественно-научной, так и гуманитарной традиций. Для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до теории катастроф Р. Тома); применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду (см. Случайность в историческом процессе). В первую очередь, это относится к философии и социальной истории: фиксация внимания на феномене “неслучайности” (неэлиминированности) случая впервые была осуществлена именно в этих областях, — собственно, отсчет здесь можно вести начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (гегельянство — марксизм), в истории философии может быть выделена и традиция, числившая феномен случайности по своему департаменту (от концептуальной экспликации данных идей у У. Петти и А. Кетле до их парадигмального конституирования и аксиологичес-

кого доминирования в постмодернизме). По ретроспективной оценке Лиотаром классической традиции, в рамках последней универсально предполагалось, что в качестве предмета естествознания “природа является безразличным, бесхитрым соперником”, тогда как “в гуманитарных науках референт, человек, также является участником игры, обладающим речью, развивающим какую-либо стратегию, возможно неоднозначную, в противовес стратегии ученого: здесь тип случайности, с которой сталкивается исследователь, является не предметным или индифферентным, но поведенческим, или стратегическим, то есть противоборствующим”. Аналогичное синергетическое описание парадигмальных особенностей классического естествознания выявляет их фундированность идеями жесткого линейного детерминизма: “Подобно богам Аристотеля, объекты классической динамики замкнуты в себе. Они ничего не узнают извне. Каждая точка системы в любой момент времени знает все, что ей необходимо знать, а именно распределение масс в пространстве и их скорости. Каждое состояние содержит всю истину о всех других состояниях... каждое может быть использовано для предказания других состояний, каково бы ни было их относительное расположение на оси времени. В этом смысле описание, предоставляемое наукой, тавтологично, так как и прошлое, и будущее содержатся в настоящем” (И. Пригожин, И. Стенгерс — см. Пригожин). Такой подход предполагает наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в качестве поступательного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою очередь, дает основание для последующего. Артикуляция классической наукой своего предмета в подобном качестве позволяет сравнить его поведение “с поведением автомата: будучи запрограммирован, автомат неукоснительно следует предписаниям, заложенным в программе” (Г. Николис, И. Пригожин). Как отмечает Уайтхед, “указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке”. Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма. Так, например, из предположения Галилея

о том, что книга природы написана языком математики, естественно вытекало, что ведущий математик владеет “формулой Вселенной”. Именно в этом ключе интерпретирует обсуждаемую проблему Лейбниц: “Я не говорю, что телесный мир — это машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в бесперывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в исправлении его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои решения. Бог все предвидел, обо всем позаботился”. В этом отношении можно сказать, что линейный тип детерминизма в своей культурной доминации конституирует не только науку классического типа, но и парадигмальную матрицу классической метафизики (см. *Метафизика*), и основоположения классической теологии (см. *Теология*), ибо понятый в качестве автомата мир предполагает наличие субъекта своего создания и управления или, во всяком случае, — запуска (см. *Деизм*). Тоффлером отмечено определенное корригирование между эволюцией взглядов на детерминизм и социокультурного контекста их разворачивания: “Широкое распространение механического мировоззрения совпало с расцветом машинной цивилизации. Бог, играющий в кости, был плохо совместим с машинным веком, который с энтузиазмом воспринял научные теории, изображавшие Вселенную как своего рода гигантский механизм”, — собственно, “необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации, казалось, лишь подтверждало правильность представлений о Вселенной как о гигантской заводной игрушке”. Правомерно утверждать, по Тоффлеру, что имеет место и обратный вектор влияния: по его наблюдению, “представление о простой и однородной механической Вселенной... явно довело над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа”. Не случайно наука данного типа доминировала в учрежденных абсолютными монархами академиях (Франция, Пруссия, Россия). Свойственный детерминизму классического образца подход к действительности рисует “утешительную картину природы как всемогущего и рационального калькулятора, а также строго упорядоченной исто-

рии, свидетельствующей о всеобщем неукоснительном прогрессе” (И. Пригожин, И. Стенгерс). С переходом к неклассической науке, однако, эта “утешительность” перестала восприниматься в качестве удовлетворительной: по словам А. Эйнштейна, “высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия “картины мира”?”. — В противоположность классике, предложенное современным естествознанием (от квантовой механики до синергетики) видение мира основано на радикально ином, а именно на допускающем плюрализм, нелинейном типе детерминизма. Пользуясь метафорикой Аристотеля, Пригожин и Стенгерс так оценивают классическое естествознание: “Классическая наука отрицала становление и многообразие природы, бывшие, по Аристотелю, атрибутами неизменного подлунного мира. Классическая наука как бы низвела небо на землю... Коренное изменение во взглядах современной науки... можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо”. Таким образом, если двигаться в направлении, позволяющем выйти за пределы эволюционного преформизма классической науки, то интенция осмысления множественности и новизны (при самой широкой постановке вопроса) неизбежно приводит к новому (нелинейному) пониманию детерминизма. — Современная наука фундирована, по оценке А. Кестлера, презумпцией необходимости “выбраться из смиренной рубашки, надетой на... философские взгляды материализма 19 в.”, — в первую очередь речь идет о “смирительной рубашке” детерминизма, понятого в качестве внешнего причинения. Находясь на посту президента Международного Союза теоретической и прикладной механики, Дж. Лайтхилл публично принес от имени механики извинения за то, что “в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным... что этот детерминизм является ошибочной позицией”. Отказ от линейного понимания детерминизма становится краеугольным камнем синергетической исследовательской парадигмы: “Мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение” (Пригожин). Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве не-

линейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие так называемой внешней причины, т. е. презумпция того, что Н. Н. Моисеев называет “отсутствием направляющего начала”. Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрализованных) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. В синергетике “материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою “волю” и “многосторонность”, — иными словами, “организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов” (А. Баблюянец). Применительно к феноменам, характеризующимся таким свойством, как сложность, правомерно, согласно Г. Николису и Пригожину, утверждать, что “тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, — это может быть простым следствием устойчивости и жизнеспособности данного конкретного типа поведения”. Данный момент оказывается принципиально важным с гносеологической точки зрения. Синергетика не может более опираться на традиционную (фактически восходящую к гилеморфизму) идею о том, что изучение внешней причины, которая, будучи открытой для анализа, позволяет (в силу своей соотношенности, в аристотелевской терминологии, с формальной причиной как эйдосом будущего результата причинения) спрогнозировать предстоящее состояние изменяющейся (точнее, изменяемой — и в этом суть) системы. — Однако обращение к анализу поведения элементов микроуровня системы также не может дать искомого результата, ибо новое состояние системы возникает как непредсказуемый системный эффект: “Кто же может догадаться о путях развития общества и его экономическом положении по наблюдению только за одним членом общества и его чековой книжки?” (А. Баблюянец). — Таким образом, по оценке Пригожина, “феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых — проблема предсказания” (см. *Синергетика*). Имманентное включение в процесс самоорганизации фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее наличном состоянии, поскольку, по словам При-

гожина и Стенгерс, “очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция (воспитанная на образцах классической научной рациональности. — М. М.). Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации хорошо отражает введенный в Массачусетском технологическом институте термин “контринтуитивный”. — Это, разумеется, не означает отказа от попыток прогноза: по формулировке Пригожина, “да, мир нестабилен, но это не означает, что он не поддается научному изучению”. Однако, осуществляя рефлексивный анализ собственных концептуальных методов и средств, синергетика очень четко фиксирует границы возможностей перспективного прогнозирования событий в очерченном концептуальном поле: по оценке А. Баблюяц, “методами нелинейной динамики мы можем только предсказать возможность или невозможность упорядоченных состояний данной системы вдали от равновесия”, однако с помощью этих методов в принципе “нельзя предсказать саму природу новых неустойчивых состояний... можно только установить их наличие”. Соответственно этому, презумпция научного предсказания в строгом (классическом) смысле этого слова, как констатируют Б. Мизра, Пригожин и М. Курбейдж, сменяется презумпцией “проблемного описания”. — Именно в этом пункте — в ситуации непредсказуемости, — по оценке Пригожина, и встает “в полный рост... проблема детерминизма”. Механизм оформления структур реализует себя как самоорганизация неравновесной среды, в процессе которой случайность отнюдь не является тем несущественным фактором, которым можно было бы пренебречь: “В сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, между флуктуациями и детерминистскими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты... Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое (т. е. осуществляемое посредством апелляции к универсальным динамическим законам. — М. М.) описание становится непригодным... Переход через бифуркацию — такой же случайный процесс, как бросание монеты”, в силу чего “в этом случае... возможно только статистическое описание” (Пригожин, Стенгерс). — В исследуемых синергетических процессах так называемые необходимые и случайные факторы оказываются практически одинаково значимыми, и специфика эволюционного процесса трактуется как определяемая их уникальными комбинациями. Так,

Г. Хакен констатирует, что именно “совместное действие стохастических и детерминированных “сил” (“случайность” и “необходимость”) переводит систему из исходных состояний в новые, определяет при этом, какие именно новые конфигурации реализуются”. Пригожин и Стенгерс отмечают, что “траектория, по которой эволюционирует система... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего... Эта смесь необходимости и случайности и создает “историю” системы”. (Разумеется, в рамках такого подхода для Пригожина “представляется очевидным, что с точки зрения идеала детерминизма само понятие истории лишено смысла”, ибо признание того обстоятельства, что универсальный закон проявляет себя везде и всегда, фактически снимает саму постановку вопроса об эволюции описываемой посредством этого закона предметности.) При этом, однако, “ветвящиеся дороги эволюции ограничены” и пролегают “в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей” (см. *Возможность и действительность, Возможные миры*). Таким образом, по формулировке Пригожина и Стенгерс, “далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем”. На основании этого на I конференции Немецкого Общества Сложных Систем был сделан вывод о фундаментальности синергетического подхода идеей “дуализма детерминистического и стохастического”. — Реально речь идет именно о признании имманентности самоорганизационных динамик и их нелинейного характера. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, позволяющему выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны, синергетика отмечает, что “и на макрокопическом, и на микрокопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое”. (Интересно, что для автора во многом близкой синергетическим идеям нестабильности концепции катастроф Р. Тома характерна демонстрация радикально альтернативной позиции. Подтверждая свою эксплицитно сформулированную ориента-

цию на образцы классического естествознания, он решительно отвергает саму идею случайности как, по его оценке, глубоко не научную, — аналогично тому, как Майкельсон и Морли, чьи опыты во многом способствовали становлению неклассического типа рациональности, пытались экспериментально обнаружить эфир уже после создания теории относительности.) Таким образом, нелинейный тип детерминизма становится фундаментальным для синергетической парадигмы современного естествознания, а ориентация на него — определяющей. Фактически то же самое можно сказать и о парадигме современного философского постмодернизма. Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный в столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидный в содержательном плане) и характеризует постмодернистский тип философствования. Именно в отказе от детерминизма в его традиционном (линейном) истолковании и усматривает Лиотар критерий отличия “постмодернистской культуры” от предшествующей традиции: “Научное знание находится в поиске путей выхода из кризиса детерминизма”. Согласно Лиотару, линейный «детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: поскольку последняя определяется соотношением “на входе”/“на выходе”, нужно предположить, что система, в которую вводится имеющееся “на входе”, стабильна; что она функционирует по обычному “графику”, нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать “выход”». В противоположность этому, постмодернистская философия фундаментальна той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма. Процессуальное бытие подобного типа предметности моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное, “чистое и безмерное становление качеств изнутри”, которое, как замечает Делёз, “угрожает порядку качественно-определенных тел”. И в этом отношении постмодернизм однозначно отвергает то, что Д’ан называет “однолинейным функционализмом”. В силу этого центральной проблемой становится для философии постмодернизма проблема новизны как источника подлинной множественности и, в равной мере, проблема множественности как условия подлинной новизны, что фундаментально радикальным отказом от характерного для линейного детерминизма преформизма. Так, Делёз видит своим предметом “... условия подлинного генезиса”, в ходе которого

го возможна подлинная множественность подлинно новых состояний. Согласно программной для номадологического проекта формулировке Делёза и Гваттари, “поистине мало сказать “Да здравствует множественное!”; ибо призыв это трудно выполнить... Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает”. Например, применительно к феномену субъективности Делёз моделирует механизм самоосуществления последней именно как альтернативный традиционному преформизму: “Не будучи ни индивидуальным, ни личным, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в “потенциальном”, которое не имеет ни вида Эго, ни вида “Я”, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное”. Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно: как в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма, так и в аспекте идеи внешнего причинения (принудительного по отношению к трансформирующей системе, которая в данном случае предстает как трансформируемая внешней силой, т. е. причиной). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая “несносная черта западного сознания”, как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе” (Делёз). Традиционное или “символическое” (т. е. усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата) сознание подвергается Р. Бартом критике за то, что “таит в себе не до конца изжитый детерминизм”. Аналогичным образом Р. Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии — “университетской”) и постмодернистской (“имманентной”) версий отношения к тексту (“критики”), оценивает отвергаемый постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: “Чем вызвано... неприятие имманентности... ?... Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — “продукт” некоторой “причины”, а внешние причины “причиннее всех других”». Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах “смерти Автора” как внешней причиняющей де-

терминанты текста (см. “Смерть Автора”) и “смерти Бога” как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. “Смерть Бога”), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики) и, соответственно в программной стратегии антиэдипизации бессознательного (см. Анти-Эдип, Шизоанализ, “Машины желания”). Так, противопоставляя “Произведение” как феномен классической традиции — “Тексту” как явлению сугубо постмодернистскому, Р. Барт фиксирует критерии различия именно в рамках детерминационных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией “принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору”. Тем самым Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р. Барта), в то время как “произведение отсылает к образу естественного... “развивающегося” организма”, текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой “метафорой” их может служить не линейная причинная цепочка, но — “сеть”: “Если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов”. Предельно значимой в контексте концепции Н. является также презумпция незлиминуруемой случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. — Согласно постмодернистской оценке, если основанная на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, “рассказывая”, по словам Фуко, “о непрерывном разворачивании идеальной необходимости”, то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переосмысление статуса случайности в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, “не может быть сомнений в том, что... более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий”. — С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и в первую очередь философии) должно стать создание “такой теории, которая позволила бы мыслить отношения

между случаем и мыслью”. Бланшо также отмечает, что “следовало бы не только попробовать верить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому повериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игре”. Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры (см. Игра) также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: “Вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник (“природа”), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что “Бог играет в кости”. Тем не менее именно игра в кости позволяет установить “достаточные” статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля)”. — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет Пригожин, “для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и *игры* (подчеркнуто мною. — М. М.), время и вечность”. В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из наличного ее состояния. Собственно, уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженности между собой феноменов аутокреативности объекта и его ускользания от прогноза, построенного на основе предполагаемой линейности и, соответственно, однонаправленности процесса его функционирования. Так, применительно к феномену “хьюбрис” (см. Хьюбрис) Аренд отмечает его связь “безграничной продуктивности” и “неотъемлемой от него непредсказуемости”: данная непредсказуемость “есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого либо акта” (“в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее”), но лежит в самой основе самоорганизации *hybris*. Аналогично поворот от модернистской философской программы (см. Модернизм) к постмодернизму озаглавлен известным тезисом Э. Йонеско: “И весь мир предстал... в необычном свете — возможно, в истинном своем свете — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности”. В рамках

классического постмодернизма данная идея становится одной из фундаментальных. Так, например, Р. Барт, последовательно проводя идею нелинейности, фиксирует применительно к тексту то обстоятельство, что возможные семантические версии его прочтения (варианты означивания) как “игра письма” являются принципиально непредсказуемыми, т. е., по Р. Барту, “текст не следует понимать как нечто исчислимое”. Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее невозможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслимо как “невозможное” (см. Невозможность). В целом, как фиксируют Лиотар и Ж.-Л. Тибо, “релятивизм” в результатах познания не должен считаться критерием неадекватности примененной когнитивной стратегии, ибо является выражением “самой реальности”, основанной на экстремальном “релятивизме как норме”. Вместе с тем постмодернизм далек от тотального отрицания линейной версии детерминизма, — речь идет лишь о лишении его статуса тотальности. Подобно тому как синергетика усматривает возможность линейных участков внутри общего нелинейного процесса, точно так же и постмодернизм допускает линейность как частный (экстремальный) случай и, соответственно, аспект нелинейности. Так, в терминологии Деррида это формулируется следующим образом: “Суверенность не уклоняется от диалектики. Отсюда, не упраздняя динамического синтеза, она вписывает его в жертвование смыслом, отводя ему там особую роль”. Аналогично и концепция нонсенса Делёза (см. Нонсенс) открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых “детерминистических” и “индетерминистических” участков самоорганизационного процесса. — Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделяемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как нонсенс. В этом плане смысл и нонсенс как две различные, но равно необходимые грани бытия соотносятся, по Делёзу, таким же образом, как линейные и нелинейные “участки процесса” у Пригожина, т. е. взаимно исключая (“не-со-возможные серии событий” в “Логике смысла”) и одновременно дополняя (входя в “со-присутствие”) друг друга. (см. Событийность). Однако в целом классический идеал необходимости, царящей в разумно (упорядоченно)

организованном мире, сменяется идеалом царящей в хаотическом мире случайности, — и философия постмодернизма выступает тем концептуальным полем, где эта смена идеалов находит свое выражение. Таким образом, современная культурная ситуация может расцениваться как транзитивная с точки зрения осуществляющегося в ней перехода от линейных представлений о детерминационных отношениях — к нелинейным; данный переход обнаруживает себя как в естественно-научной, так и в гуманитарной проекциях, — синергетика и постмодернизм являются наиболее последовательными выразителями этого перехода, соответственно, в сферах науки и философии. Обобщая установки современной философии и современной естествознания, можно утверждать, что, в отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития культуры, парадигма детерминизма нелинейного типа опирается на следующие презумпции: 1) процесс развития мыслится не в качестве преемственно последовательного перехода от одной стадии (состояния) системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний системы, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состоянию: в естествознании — идея бифуркационных переходов (см. Синергетика); в философии — идея ветвления событийных серий, концепция “слова-бумажника” (см. Событийность, “Слова-бумажники”); 2) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможность трактовки процесса в качестве эволюционного: понимание исходного состояния системы в качестве хаотической “среды” — в естествознании; презумпция “пустого знака”, “тела без органов”, необузданности-“хьюбрис” как исходного состояния рассматриваемой предметности — в современной философии (см. Пустой знак, Тело без органов, Хьюбрис); 3) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; 4) претерпевающей трансформацию объект рассматривается как открытая система — в противоположность выделяемым линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам: в естествознании — презумпция энергообмена системы со средой; в постмодернистской философии — презумпция интертекстуальности, трактовка “складки” как складывания внешнего, концепция

поверхности, ризомы и др. (см. Интертекстуальность, Номадология, Ризома, Складка, Складывание); 5) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без ощутимых гносеологических потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме осуществления детерминации нелинейного типа: в естествознании — идея флуктуации параметров системы; в постмодернизме — идеи “вдруг-события”, игрового “броска” и т. п. (см. Событийность, Эон); 6) нелинейность процесса исключает возможность любого невероятного прогноза относительно будущих состояний системы (в науке — презумпция вероятностного характера прогноза; в философии постмодернизма — фундаментальная фигура трансгрессии как перехода к “невозможному” с точки зрения наличного состояния, концепция “нонсенса” и “абсурда” как смыслов, выходящих за пределы линейной логики и др. (см. Абсурд, Нонсенс, Невозможность, Трансгрессия). Незавершенная процессуальность ныне (непосредственно в present continus) осуществляющегося перехода к нелинейной трактовке детерминизма обуславливает то обстоятельство, что используемые как естествознанием, так и философией постмодернизма понятийные средства для фиксации этого перехода еще находятся в стадии своего становления, в силу чего обнаруживают себя такие феномены, как: а) наличие ряда параллельных понятийных систем для фиксации феномена нелинейности: например, текстологический и социологический в постмодернизме, распадающийся каждый, в свою очередь, на несколько авторских понятийных версий: бартовскую, делёзовскую и т. п., — при очевидной интенции к унификации и синтезу за счет взаимной адаптации терминологии (в этом отношении показательна судьба термина Кристевой “означивание” или термина “диспозитив” у Фуко); б) использование метафорических словообразов для передачи идеи отсутствия внешней по отношению к трансформирующейся системе причины: общая постмодернистская презумпция “смерти Бога”, переориентация с идеи Эдипа как патерналистской детерминанты бессознательного извне к презумпции “Анти-Эдипа” в психоанализе, аналогичная ей идея “сиротства смысла” в текстологии и т. п. (см. Анти-Эдип, “Смерть Бога”); в) негативное отношение к самому термину “детерминизм”, сопрягаемому как синергетикой, так и постмодернизмом с линейным типом детерминационной связи; тяготение постмодернизма к “волюнтаристской” и “революцион-

ной” терминологии или отказ синергетики от данного термина вообще; содержательно конституируя новый тип детерминизма, теоретики синергетической концепции двигаются вне философской категориальной традиции, и, соответственно, используемая ими терминология не всегда изоморфно совместима с понятийными средствами философии, поскольку Пригожин и другие классики синергетики жестко идентифицируют сам термин “детерминизм” с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина “детерминизм”: “идея нестабильности... теоретически потеснила детерминизм”, “сегодняшняя наука... не сводима к детерминизму” и т. п. В силу этого в работах теоретиков синергетики идет речь о переходе от “детерминизма” к “индетерминизму”, о наличии “детерминационных” участков (плато) в общем течении “индетерминационного” процесса и т. п. — между тем содержательно за термином “индетерминизм” стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который инспирирует и указанное дистанцирование от термина, вызывающее привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации (в рамках российской синергетической школы термин “детерминизм”, сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус, — разумеется, при соответствующем обогащении содержания: по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, новое мировидение задает “новый образ детерминизма”, “иной тип” его, — конституирует “в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неоднозначности будущего”). В целом становление парадигмы детерминизма нелинейного типа инспирирует — как в естествознании, так и в философии — радикальную критику метафизики как фундаментальной презумпции логоцентризма: отказ от тотального дедукционизма метафизических систем в современном естествознании, эксплицитное сопряжение метафизики с идеями линейности и стратегии “логотомии” — в постмодернистской философии (см. Логотомия, Логомахия, Онтогео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия). (См. также Детерминизм, Необходимость и случайность.)

М. А. Можейко

НЕОКАНТИАНСТВО — философское течение в Германии, развивавшее учение Канта в духе последовательного проведения в жизнь основных принципов его трансцендентально-критической методологии. Появи-

лось в 1860-е в обстановке глубокого кризиса спекулятивно-идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, а также вульгарного материализма, оказавшихся методологически беспомощными в деле философского осмысления результатов быстро развивавшейся науки того времени. В поисках наиболее основательной и надежной философской традиции разработки логико-гносеологических и методологических проблем ученые и философы обращаются к учению Канта, которое объективно отличалось своим крайне выгодным местом и ролью в европейском, и особенно немецком, духовном развитии. Философия Канта была непосредственно ориентирована на математическое естествознание своего времени и в качестве главной своей цели считала обоснование научного знания и поиск возможных условий его существования. Более того, Кант как бы предшествовал тому ходу развития, которое завело немецкую философию в тупики спекулятивного системотворчества. Появлению Н. во многом способствовали публикации работ Фишера и Э. Целлера, а сам лозунг “Назад к Канту!” был сформулирован в 1865 О. Либманом, опубликовавшим книгу под названием “Кант и эпигоны”, каждая из глав которой заканчивалась словами: “Нужно поэтому возвратиться назад к Канту”. Определенную роль в возникновении Н. сыграли также новейшие исследования по физиологии внешних чувств, представленные трудами И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Один из первых неокантианцев — Ф. А. Ланге, — формулируя программные задачи этого течения, считал центральной из них противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. Начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия, появляются новые издания его сочинений, пишутся подробные комментарии к его главному труду — “Критика чистого разума”, а с 1897 по инициативе Х. Файхингера начинает издаваться специальный журнал “Kant Studien”. Постепенно Н. становится одним из господствующих философских учений в университетах Германии и Франции, а оттуда проникает и в Россию, демонстрируя тем самым своеобразную реализацию философской традиции в новых социально-исторических условиях. Несмотря на ряд общих принципов: 1) рассмотрение философии в качестве метода достижения позитивного знания, а не как самого знания и следующий отсюда отказ от притязаний онтологии на статус философской дисциплины; 2) признание наличия обуславливающих познание априорных форм; 3) ограничение самого познания сферой опыта и т. д., — Н. ни-

когда не было однородным философским направлением. С первых дней своего возникновения оно представляло собой скорее ряд течений, пытавшихся развить отдельные положения философии Канта. И хотя все они ставили в качестве главной одну и ту же цель — обоснование научного знания и культуры в целом с помощью реформированной кантовской гносеологии, можно говорить о существовании нескольких, принципиально различных друг от друга интерпретаций ортодоксального Канта, а следовательно, и о различных направлениях внутри самого Н.: а) *физиологическом*, непосредственно связанном с именами Гельмгольца и Ланге, рассмотревшими кантовское положение об априорных формах сознания на основе достижения физиологии внешних органов чувств и превративших эту априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта; б) *реалистическом* (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившем кантовскую “вещь в себе” в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса (в виде основания материала ощущений) и рассматривающем рассудок только как оформляющий, но не создающий сами предметы; в силу этого данное направление оказалось наиболее близким к традиционным взглядам своего предшественника; в) *психологическом*, складывавшемся внутри Н. в начале 20 в. (Л. Нельсон) и обосновывавшем значимость априорных форм познания с помощью психологических методов интроспекции; характерной особенностью этого направления явилась также своеобразная интерпретация субъекта познания в качестве эмпирического, а не трансцендентального; г) *трансцендентально-логическом* и д) *трансцендентально-психологическом*, представленных соответственно Марбургской и Баденской (Фрейбургской) школами Н.

Т. Г. Румянцева

НЕОМАРКСИЗМ — понятие, используемое: а) в узком смысле — для фиксации и содержательной характеристики значимой парадигмы исследований представителей Франкфуртской школы; б) в широком смысле — для обозначения направленности и теоретических оснований исследований, в той или иной мере использовавших марксовы объяснительные модели в своем творчестве и при этом практически всегда отвергавших ортодоксальный и официальный советский марксизм (“сталинизм”) 1930—1980-х, выступавший, как правило, под наименованием “марксизм-ленинизм”. Н. тем самым в известном смысле выступил как итог социально-философского творчества мыслителей, отвергавших позитивистскую критику классического марксизма, но при этом стремившихся дополнить последний рядом перспективных подходов неогегельянства, фрейдизма, “философии жизни”, позже — пара-

дигмами экзистенциализма и структурализма. (Тем самым осознанно разграничивались теоретическая конструкция и мировоззренческое ядро марксизма, с одной стороны, и эклектичный набор идеологических мифологем большевистского типа, обрамлявших его, — с другой.) Предельно высокий уровень мировоззренческого разброса и идеологических предпочтений, присущий сторонникам Н. (Лукач, Грамши, Беньямин, Хабермас, Райх, Маркузе, Фромм, Мерло-Понти, Гольдман, С. Стоянович, Блох, Альтюссер, Л. Коэн, Миллс и др.), выдвигают в качестве главной проблемы идентификации и самоидентификации Н. не только проблему доминирующих исследовательских методик, но и вопрос о тех реальных явлениях социальной действительности 20 в., которые не могут быть удовлетворительно объяснены и адекватно интерпретированы вне той или иной степени обращенности к миропредставлениям Маркса. Представители Н. опираются на ведущий постулат и доминирующую ценность классического марксизма — радикальный гуманизм. Предполагается акцент: 1) на особую роль и значение общественно-исторической практики; на логическом уровне это нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов экономического и общесоциологического порядка; тематизировавшись подобным образом, первые начали выступать как “отражения” категориальных рядов политической экономики и социологии; 2) на важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещения (по модели ГУЛАГа и Освенцима) человека; можно фиксировать даже некую центриацию Н. на категорию “отчуждение”, выступающую аналогом концептов “формальной рациональности” М. Вебера и “рационализации” Э. Фрейда. Как результат многомерного отчуждения в Н. трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая. 3) перспективную установку на разностороннее удовлетворение *подлинных* (с извечной проблемой: “А судьи кто?” — А. Г.) человеческих потребностей. 4) на признание свободного развития каждого и любого индивида как условия свободного развития всех. Одновременно в рамках Н. полагается принципиально неприемлемой идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей. Бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товарно-денежных отношений, а также провозглашающая предпочтительность распределения общественного продукта по “затраченному труду” либо “по потребностям”, неоднократно

подтверждала свой утопизм и несостоятельность на уровне высоко-трагичной реальной практики. Аналогичные результаты становились очевидными также и в рамках многих парциальных экономических и глобальных мысленных экспериментов. Трактуя базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и конечные регулятивные, а отнюдь не как конститутивные и резольютивные, сторонники Н. полагают, что указанные принципы (в контексте и рамках многоуровневых опосредований) вполне приложимы к процедурам корректных и разносторонних оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций. (По выражению Гэлбрейта, Маркс является “слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдать его социалистам и коммунистам...”.) В ходе концептуально-теоретической эволюции Н. обнаружил также и собственные существенные характеристики, могущие быть признанными как результаты инкорпорирования ряда значимых философских подходов и модных интеллектуальных веяний 20 в. в массив переосмысливаемого марксизма. Гипотетический ход и развертывание всемирной истории интерпретируются в Н. как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума (ср. со схемой “самообретения” абсолютной идеи через восхождение к самой себе у Гегеля). Сторонники Н. рассматривают грядущую антикапиталистическую революцию как “конец истории”, как глобальный катаклизм, призванный кардинально преодолеть предшествующее развитие социума. Естественно сопрягающийся с этой идеей определенный нигилизм в отношении традиционных ценностей духовной культуры; интеллектуальный экстремизм, нередко достигающий степени мировоззренческого террора, объясняют приверженность Н. со стороны маргинальных общественных слоев и социальных групп-аутсайдеров во всем мире. В современных исследовательских традициях, обозначающих себя как марксистские, неомарксистские или постмарксистские, равно как и в школах и направлениях немарксистского и антимарксистского толка, сколько-нибудь корректное обозначение Н. отсутствует и в конце 20 в.

А. А. Грицанов

НЕОПЛАТОНИЗМ — философско-мистическое направление античной мысли 3—6 вв., соединяющее восточные учения с греческой философией. Н. представляет собой синтез идей Платона с добавлением логики и толкований Аристотеля, не противоречащих Платону, пифагоризма и орфизма, идей халдейских оракулов и египетской религии. Корни некоторых идей (например, эманации

духа в материю и его возвращение и слияние с Богом — Абсолютом) уходят в индустскую философию. Как социальное движение Н. существовал в виде отдельных школ: александрийская (Аммоний Саккас), римская (Плотин, Порфирий), сирийская (Ямвлих), пергамская (Эдесей), афинская (Сириан, Прокл). Основное философское содержание Н. составляет разработка диалектики платоновской Триады: Единое — Ум — Душа. Н. представляет иерархию бытия по нисходящей — восходящей ступеням: над всем существует неизреченное, сверхсущее Единое, Благо. Оно эманурует в Ум (Нус), где происходит дифференциация на равносущее множество идей. Ум нисходит в Душу (Псюхе), где появляется чувственное начало и образуются иерархии существ демонических, человеческих, астральных, животных. Образуются умственный и чувственный Космос. Дальнейшая эманация в материю необходима для развития и совершенствования душ, умов и возвращения их к Единому. Задача человека — преодолеть страсти, возделания, пороки и путем добродетелей, аскетизма, теургии, музыки, поэзии, творчества стремиться к слиянию с Единым. Истинное соединение с Божеством-Благом может наступить в состоянии сверх-и безумного экстаза. На Н. оказал влияние стоицизм с его учением о тождестве мирового Первоначала (Огня) с внутренним “Я” человека и о периодических огненных катаклизмах, очищающих Землю. Н. признает учение о переселении душ (метемпсихоз), эманации Божества, духовных иерархий, учит освобождению души из материи. Н. элимирует из Божества все элементы антропоморфизма и определяет Бога как непознаваемое, сверхразумное, сверхмировое неизреченное начало. Мистика, утонченная логика и абсолютная этика всегда были в единстве и шли “рука об руку” в Н. Основателем Н. является Аммоний Саккас (ум. 242), который не оставил письменного изложения своего учения. Продолжателем и систематизатором Н. стал Плотин, создавший школу в Риме (244). С 270 его ученик Порфирий продолжает дальнейшую разработку Н. Ученик Порфирия, Ямвлих, основывает сирийскую школу и впервые вводит в Н. практику теургии. Сочинение Ямвлиха “О мистериях” объединяет мантику, теургию и жертвоприношение. Ученик Ямвлиха, Эдесей, создает пергамскую школу (4 в.), уделяя внимание преимущественно мифологии и теургии. К этой школе принадлежал император Юлиан. В сочинении Еванпия “Жизнеописание философов и софистов” содержатся важные сведения о Плотине, Порфирии, Ямвлихе и ближайшем круге императора Юлиана. Платоновская школа в Афи-

нах через риторика Лонгина поддерживает связи с Порфирием. В дальнейшем ее руководителем становится Сирий (5 в.), который определяет круг текстов Н.: труды Платона, пифагорейцев, Гомер, орфическая литература, “Халдейские оракулы”. Его преемник Прокл подводит итог развитию платонизма. После смерти Прокла во главе афинской школы стояли Марин и Исидор, ставшие озарение выше теоретических исследований. Александрийская школа тесно связана с афинской. Многие ее философы учились у афинян. У Плутарха — Гиерокл, автор комментариев к “Золотым стихам” пифагорейцев, у Сириана — Гермиль, у Прокла — Аммоний. В 529 вышедший запрет императора Юстиниана на деятельность философских школ. Платонизм и Н. были преданы анафеме на двух Поместных Соборах в Византии (1076, 1351). Между тем Н. оказал мощное — прямое и косвенное — влияние на становление христианского вероучения (см. Христианство, Теология) и теизма в целом. Оказал содержательное влияние на всю европейскую традицию, а также на европейскую, арабскую, еврейскую философии. Значение Н. для истории философии особо отмечал Гегель: “В неоплатонизме греческая философия достигла полной силы и высочайшего развития на фоне кризиса римского и всего античного мира”. В 20 в. выступает специальным предметом исследования и реинтерпретации.

В. В. Лобач

НЕОПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ.

НЕОПРАГМАТИЗМ — ретроспективная философская интерпретация прагматизма (см. Прагматизм), концептуальное оформление которой (“аналитический Н.”) традиционно связывается с творчеством Рорти. Переосмысливая историко-философский статус аналитической программы (см. Аналитическая философия) в современной западной философии, Рорти отметил, что именно исторически обусловленные трансформации языка (см. Трансформация языка) позволяют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка является собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов (см. Дискурс). По мысли Рорти, хотя “прагматизм” — “слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями”, было бы несправедливо полагать, что “все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии,

либо приспособлено к ее потребностям”. С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы — логический позитивизм — являл собой не что иное как версию эпистемологически ориентированного неокантианства (см. Неокантианство). И аналитической, и “континентальной” программам философской рефлексии присуща платоновская стратегия постулирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать вкуче с кантовской стратегией поиска внеисторических принципов, обуславливающих сущность знания, рациональности и морали. Но, в отличие от “аналитически ориентированного” Пирса, — отмечает Рорти, — уверенного как в том, что “философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый род дискурсии имеет собственное место и ранг”, так и в том, что “эпистемология и семантика могут его (этот контекст. — И. Б., А. Г.) обнаружить”, Джемс и Дьюи стремились акцентированно преодолеть подобное идейное наследие Канта. Отличие же, с другой стороны, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь Ницше и Хайдеггера), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которого необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таковом качестве еще в эпоху Просвещения. Согласно Рорти, “писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия “оснований” нашей культуры, нравственной жизни, политики, религиозных верований, от “философских основ”. Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска “вечных духовных ценностей” — этакой реакции на Дарвина — и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, — что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историзм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали *реакционным*. Они считали идеализацию Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина такой же глупостью, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским —

Аристотелем”. Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 в. правомерно зафиксировать следующие его характеристики: 1) анти-эссенциалистский подход к понятиям “истина”, “знание”, “язык”, “мораль” и т. п. По Джемсу, истинное суть то, что “хорошо в качестве мнения”, говорить об истине как о “соответствии реальности” — бесполезно. Поиск сущности у истины — следствие той презумпции, что сущностью обладают знание, или рациональность, или исследование, или отношения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундирующего исследование как таковое, — следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, *теории* перестает нам служить как раз тогда, когда приходится иметь дело именно с теорией, а не с наблюдением; с программированием, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее; 2) тезис, согласно которому нет никакого эпистемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибочна сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это “созерцательной (наблюдательной) теорией познания”; 3) идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений суть замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было, — нет глобальных принуждений, фундированных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные на личный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, — в принципе бессмысленно (Пирс).

Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей “метафизического комфорта” (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от “наших собратьев, как единственных источников, которыми мы руководствуемся” (Рорти). Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей “Великого метафизического Отказа” (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению Рорти, и заключается в том, что “наше самоощущение с нашим сообществом — с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием — становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как преднайденное, как одно среди многих, которое люди могут создать... речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей”. (При этом Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям; метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том, что нет никакого “извнеположенного” способа осуществить выбор между несопоставимыми философскими теориями типа платоновской или кантовской, отнюдь не соотносим с “релятивизмом” как “таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо — или даже в чем угодно — столь же приемлемо, как и всякое другое.”) Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: “мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы — это мы... Что, если “мы” здесь — это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина “объективный” для того, чтобы представить свое вранье как “объективную истину”, что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина” (см.: вышеотмеченная идея Пирса о “точке зрения, преодолевшей все возражения”. — И. Б., А. Г.). Безусловно, тезис об истине как результате общения приложим лишь к “неизвращенным” (Хабермас) условиям такого общения. Критерием же подобной “неизвращенности”, по мысли Рорти — М. Уильямса, может выступать лишь употребление “наших” критериев значимости, “если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т. д.”. Как подчер-

кивает Рорти, «мильтоновская “свободная и открытая встреча”, в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов, — она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на двенадцатый, чем на двенадцатый, век... Прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине *суждена* победа. Он не должен говорить даже, что истина *победит*. Все, что он может, — это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли». Джемс подчеркивал: “Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретает для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого, по крайней мере, всегда можно уйти... жизнь “ощущается” как борьба”. В контексте печально знаменитого трагизмом собственных последствий тезиса Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы не столько объяснять, сколько изменить мир, особо изысканным видится идея Рорти, согласно которой “мы можем чтить Джемса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы — за *намек* (выделено нами. — И. Б., А. Г.) на то, как мы можем изменить нашу жизнь”. Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 в. позволила предотвратить планетарное торжество тоталитаризма (ср. с “парадигмальным атлантизмом” Рорти. — И. Б., А. Г.).

И. А. Белоус, А. А. Грицанов

НЕОПСИХОАНАЛИЗ (греч. *neos* — новый и психоанализ) — 1) психоаналитически ориентированное направление в психологии и психотерапии, направленное на синтез различных областей психоанализа в целях комплексного объяснения неврозов (в том числе динамического взаимодействия влечения и вытеснения) и их современной терапии. Как направление глубинной психологии сформировался в 1950-х на основе идей и теорий Шульц-Генке и его последователей, активно исследовавших проблемы психиатрии (главным образом шизофрении) и психоаналитической терапии. Наибольшее распространение получил в Германии; 2) иногда понятие “Н.” используется для общего обозначения различных новых и новейших течений в психоанализе, преимущественно ориентированных на исследование различных аспектов психотерапевтических проблем.

В. И. Овчаренко

НЕОТОМИЗМ — современная версия (собственно новейший — третий — период развития) томизма, начало которого относится к 1879, когда Папа Лев XII, “желая противодействовать социальным беспоряд-

кам и порожденным ими беспорядкам интеллектуальным с целью направить народы на путь веры и спасения”, провозгласил энциклику “*Aeterni Patris*”, где выражалась необходимость “восстановления в католических школах христианской философии в духе св. Фомы Аквинского” (хотя, конечно же, предпосылкой для последующего возобновления томизма несколько раньше послужила и “Догматическая конституция католической веры”, принятая на I Ватиканском Соборе в 1870, не закончившем свою работу из-за начавшейся франко-прусской войны; также нельзя не отметить деятельность Д. Бальмеса, А. Дмовского, М. Либератора и др., которая также повлияла на возникновение Н.). В ряде образовательных центров были утверждены кафедры томизма: Ватикан, Лувен (с 1880, а с 1893 кафедра реорганизована в Высший институт философии, Пуллах). Необходимость реставрации томизма была аргументирована появлением множества философских школ, которые, свободно развиваясь, оказывали значительное влияние на сознание католиков, внося в него настроения, противные христианству. Программным документом Н. являются “24 тезиса”, опубликованные в 1914 Прием X, где были изложены основные идеи-догматы по всем главным разделам философии (онтология, антропология, гносеология и др.), что, во-первых, привело к неисторической абсолютизации учения Фомы, изначально аффектирующей несоответствие томизма и естественно-научных данных, а во-вторых, требуя обращения к классикам схоластики (см. Схоластика), не предполагало никаких содержательных инноваций в теологии (см. Теология). Но, подобно тому как в христианской философии было переосмыслено наследие античности, так теперь была предпринята попытка переосмыслить с точки зрения учения Церкви философию Нового времени и современности с целью выявления противоречий, с намерением модернизировать томизм в соответствии с изменениями типов философской рациональности и в связи с возникновением новой научной картины мира (иногда деятельность неотомистов можно связать и с критическим переосмыслением томизма, который, по мнению Мартина, скрывает аутентичную картину творчества Фомы, делает ее непонятой, непонятной и забытой). Целью возврата к томизму явилась также попытка противодействия социальным катаклизмам, войнам и революциям, укорененным не только в социальных противоречиях, но в упадке духовности. До сегодняшнего дня философское толкование учения Фомы (см. Фома Аквинский) преобладает над его богословским переосмыслением. Н., являясь видом томизма, унаследовал все черты

рода (гносеологический дуализм, идея иерархичности мира, креационизм, презумпция свободы воли, идея теодицеи, провиденциализм и др. — см. Дуализм, Свобода воли, Теодицея, Провиденциализм), присвокупив к ним идеи, заимствованные в экзистенциализме, структурализме, феноменологии, герменевтике (ср. с диалектической теологией как типологическим аналогом в эволюции протестантизма — см. Экзистенциализм, Структурализм, Герменевтика, Диалектическая теология). Это обусловило некоторый сдвиг проблемного поля от метафизических конструкций к области структурного анализа (например, “герменевтика Священного Текста”) и особенно к теме личностного существования. Для Н., как способа философствования, характерен антропоцентризм (относительный, конечно, ибо как и в традиции Фомы, человеческое бытие осмысливается в тесной взаимосвязи с проблемой соотношения тварного бытия и Творца) — в таких категориях, как “индивидуальность”, “личность” и др. Большинство неомистов сегодня работают в адаптированной к библейскому креационизму эволюционной парадигме (в частности, к постулату творения “из ничего” и идее провиденциализма), подчеркивая принципиальное родство физического человека с окружающим его миром, и при этом непосредственное творение Богом духовной природы человека (родство человека и Бога). “Человек есть связь души и тела, взятая в ее тотальности” (Жильсон), — в этом определении преодолевается платоновско-августинианская контрадикция души и тела: человек это уже не сумма “тело + душа”, но сам “+”, сама конъюнкция. Таким образом преодолевается дуализм человеческой природы в пользу ее антиномичной простоты, предполагающей, с одной стороны, принципиальную несводимость тела и души, а с другой — их взаимообусловленности (с точки зрения Коплстона, душу вне тела нельзя назвать личностью, хотя, по мнению Маритена, личность есть универсум именно духовной природы). Настаивая на необходимости реализации христианского принципа человеколюбия с целью установления более справедливых отношений между людьми с тем, чтобы каждый человек мог быть счастливым способностью осуществлять те права, которые принадлежат ему в силу его сообразности Богу и в соответствии с идеей всеобщего равенства, неомисты все же далеки от намерения tehdä свою аудиторию надеждой на всеобщее благополучие в условиях естественной истории. Страдание и смерть есть, согласно Н., неотъемлемые атрибуты повседневно, преодолимые только на крыльях веры, интуитивно усматривающей смыслы и делающей человека свободным — “новым творением во Христе” (2 Кор., 5, 17),

проговаривающим в имеющем свершиться торжестве правды приговор злу и небытию: “Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?” (1 Кор., 15, 55). Высшая ценность человеческого бытия — свобода, но как такая она ничего общего не имеет ни с материальным, ни с социальным положением личности — и то и другое, правда, может быть только либо средством, либо препятствием для достижения свободы. Большое внимание в Н. уделяется развитию социального богословия, изучающего проблемы имущественно дифференцированного общества, брака, семьи, малых групп, пола, образования, культуры и др. Специфичной для Н. является продолжение известного спора о соотношении веры и разума (см. Вера) и о иерархичности философского и богословского знания, к которому неомисты подошли с обновленным понятийным аппаратом, но, значительно углубив и модернизировав положения своих предшественников, все же сохранили верность традиции Ангельского доктора (см. Доктор). Степень заимствования из других философских традиций в Н. в каждом индивидуальном случае специфична: Д. Мересье, Ж. Мерешаль используют кантовский трансцендентальный метод для решения проблем познания (см. Кант), Э. Пшивара пытается выявить априорные формы человеческого существования путем невероятного, казалось бы на первый взгляд, мистического синтеза творчества Августина, Канта, Кьеркегора. На творчестве таких авторов, как Маритен, А. Марк, М. Шеню, оказало в значительной степени влияние фрейдистов, экзистенциалистов, персоналистов (см. Фрейдизм, Экзистенциализм, Персонализм) и ряд других течений философско-антропологической направленности. Феноменология оказалась значительное влияние на работы нынешнего Римского Папы К. Войтылы. Философская антропология и герменевтика в некоторой степени определяют черты философии пулхаской школы: Г. Зиверта, Э. Корета, И. Лотца, П. Оверхаге, К. Ранера, Ё. де Фриза и др. (см. Философская антропология, Герменевтика). Несмотря на то что философия Фомы является официальной метафизической доктриной, в современном Н. разногласия касаются порой фундаментальных положений: способа обоснования существования, способа формирования и метафизического характера понимания бытия, соотношения метафизики и теории познания, с одной стороны, и метафизики и точных наук — с другой, в вопросе о характере и числе аргументов обоснования религиозных суждений экзистентного типа (“Бог существует” и пр.). Некоторые исследователи указывают на существование, по меньшей мере, четырех видов Н.: а) консервативный (традиционный), сформировавшийся между 17 и 19 вв. в традиции Каэтана и подвергшийся

в некоторой степени чуждому влиянию скотизма (см. Скотизм) и философии Вольфа (что отразилось на учении о сущности и существовании, актуальном и потенциальном) и на сегодняшний день представленный, пожалуй, только учебниками (Гредт, Макдарт, Деззи, Бойер и др.); б) лувенский, инициированный основателем института Д. Мертером, его коллегами и учениками и обладающий свойством эклектичности и увлекательности новыми философскими и естественно-научными течениями (при этом рассмотрение гносеологической проблематики обладало приоритетом даже перед метафизической), что нередко служило причиной того, что некоторые мыслители лишь номинально оставались неомистами, а в сущности были разного рода феноменологами или экзистенциалистами, а то и вовсе “чистыми” логиками или медиэвистами; в) экзистенциальный, разработанный Маритеном и Жильсоном (но — это важно отметить — в своих принципах появившийся раньше экзистенциализма), в отличие от других неомистских направлений настаивающий на том, что приоритетной областью философского знания является метафизика, подчиняющая себе все другие области, исходя из полагания тесного единства чувственного и рационального в познании, констатации возможности непосредственного познания сущности в экзистенциальном суждении, и подчеркивающий главную роль метафизической аналогии в познании существования Бога; г) трансцендентальный, возникший под влиянием творчества Канта, Гуссерля и Хайдеггера и, так же как и лувенский Н., являющийся в значительной степени эклектичным и незначительно связанным с томизмом (Лотц, Корет, Ранер, Лонерган). Если возможна номинальная принадлежность к Н., то можно предположить эссенциальную принадлежность к этому философскому направлению того или иного философа в решении различных вопросов в традиции Ангельского доктора — там, где она не декларируется (персонализм и экзистенциализм) или даже отрицается (неопротестантские и православные философские мыслители), так как Н. в свою очередь оказал обратное влияние на те философские течения, от которых сам находился в зависимости, чем и внес неоценимый вклад в развитие не только католического богословия, но и всемирной философии.

о. Сергей Лепин

НЕОФРЕЙДИЗМ — направление в современной философии, социологии, психологии и психоанализе, развившееся из ортодоксального фрейдизма в процессе его социологической реформации. Лидеры Н. — Хорни, Салливан, Фромм и др. — подвергли критике некоторые фундаментальные биологические и психологические подходы и утверждения Фрейда и намеренно акцентировали роль со-

циокультурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Разнообразные теории и концепции Н. существенно содействовали распространению психоаналитических ориентаций и внедрению комплекса психоаналитических представлений в различные сферы социального теоретизирования и общественной жизни. Как направление Н. существует с 1930-х и пользуется значимой популярностью и влиянием (главным образом в США). (См. Франкфуртская школа.)

В. И. Овчаренко

НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ — 1) определенное знание, полученное в результате прямого контактного или дистантного воздействия объекта на органы чувств в процессе ощущения или восприятия и которое осознанно не обосновывается, не верифицируется, не оценивается субъектом. Н. (чувственное) знание связано с опосредованным (дискурсивным) знанием, полученным в результате логического рассуждения. Окружающая действительность как поток раздражителей, воспринимаемых через призму языка, предстает перед индивидуумом в виде перцептов (результатов восприятия), имеющих для нас статус реальных объектов; 2) в логике — знание, полученное в процессе вывода из одной посылки и не сопровождающееся обоснованием предшествующим знанием. Например, из высказывания “Все металлы проводят электрический ток” непосредственно выводятся следствия: “Ни один металл не является непроводником”, “Некоторые проводящие электрический ток вещества есть металлы”, “Ни одно неэлектропроводное вещество не является металлом”, “Все неэлектропроводные вещества являются неметаллами”.

С. В. Воробьева

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1863—1937) — русский православный богослов, философ, профессор Казанской Духовной академии, с которой связана большая часть его жизни. В 1932 — репрессирован. Основные сочинения: “Догматическая система св. Григория Нисского” (богословская диссертация), “Наука о человеке” (1898—1907), “Вера и знание с точки зрения гносеологии” (1913), “Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения” и др. Был противником метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Н. претендовал на то, что его мировоззрение построено на фактах, а не на понятиях. В своей двухтомной книге “Наука о человеке” он строит систему православной антропологии исходя из внутреннего опыта или самосознания человека. Главной задачей православной антропологии или психологии Н. считает показ тождества христианской истины с идеальным самосознанием человека. «Загадка о человеке» есть, по Н., “перводвигатель религиозно-

го развития”. Загадочна в человеке, по мысли Н., его двойственность: по самой природе своей личности человек является безусловной сущностью, одновременно действительно существует как простая вещь физического мира. В самосознании человек выходит за пределы вещного мира, однако обречен жить в ограниченности своего тела. Человек как стремящийся к свободе — свободен идеально, а также свободен и “реально”, фактически реализует идеал свободы в собственном существовании. По утверждению Н., “в идее свободы я осуществляется не как пассивное сознание и выражение особенности человека от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни, и утверждается сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания, т. е. я осуществляется не как животная особь, а как свободная личность, могущая не только переживать известные выражения жизни, но и творить все содержание жизни своею собственною властью волей. В силу же такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть”. Человеческая личность фактом своей идеальной реальности непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной Личности. Грехопадение Н. понимает как отступление человека от своей идеальной природы и следование природе вещественной: прародители пытались магическим путем, посредством вещественной природы стать “как Боги”. Это отступление и поработило их физическому миру. Мир, в котором сегодня живет человек, не есть создание Божие, это мир, созданный исключительно человеком. Здесь Н. указывает на другую антиномию: «Мир есть откровение Божие, и мир не служит откровением Бога». Н. не принимает никакого «юридического» истолкования спасения, в терминах искупления, воздаяния или кары. Смерть и воскресение есть единственный, действительный и «естественный» выход из несовершенного мира, чуждого человеку. Все должно погибнуть, чтобы воскреснуть в ином духовном или идеальном теле. По мнению Н., только Христос может взять на себя грех мира, потому что Он ответствен за все зло и грех, существующие в мире: если бы Он не создал мира, то не было бы и греха, и погибли от греха. Эта ответственность и была причиной воплощения Христа. Согласно Н., «Он во всех преступлениях грешного мира благоизволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира...». Однако, хотя грех перенесен на “Первоиновника бытия”, для спасения требуется личное участие, покаяние и вера в Христово оправдание. Спасается, по мнению Н., только ищущий спасения. Но Н. полагал возможным и всеобщее спа-

“Неудовлетворенность культурой” 697

сение, вплоть до прощения павших духом, исключительно по милости Божьей. Антропология Н. устремлена в будущее, историческая жизнь христианина в ней опускается. Понятие культуры исключается из богословия Н., из него скорее следует, что церковь должна быть вне культуры или, по крайней мере, не придавать культуре значимости, как вечной (включая мир идей) оболочке человека. Принятие христианства для Н. — акт рассудительности и благоразумия. Вместе с тем в постановке вопроса о философском и психологическом оправдании христианства он был близок В. С. Соловьеву и его последователям. Творчество Н. высоко ценили Бердяев и Зеньковский как созвучное русскому экзистенциализму.

И. А. Воробьева

“НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ КУЛЬТУРОЙ” — образ, использованный Фрейдом (книга “Das Unbehagen in der Kultur”, 1930) для прояснения собственной идеи об извечном и неизбежном противостоянии людей и культуры. Фрейд исходил из гипотезы о том, что в человеческой психике всегда присутствуют в видоизмененной форме следы прошлого опыта, как индивидуального, так и родового. Так, в религиозном чувстве, по мысли Фрейда, присутствуют, с одной стороны, элементы детской беспомощности и потребности в защите, с другой — “океаническое чувство” причастности к вечности и бесконечности, которое Фрейд связывает с отсутствием в психике грудного ребенка различия своего “Я” и внешнего мира. Развитие человека, по Фрейду, движется от главенства “принципа удовольствия” к признанию “принципа реальности”, устанавливающего пределы удовлетворения инстинктивных влечений. В целом, по мнению Фрейда, люди стремятся прежде всего к достижению счастья, трактуемого им как исключение боли и неудовольствия и получение интенсивного удовольствия. Таким образом целью человеческой жизни, согласно Фрейду, фактически является реализация программы “принципа удовольствия”. Однако достижение сильного чувства удовольствия сталкивается, по мнению Фрейда, со значительными сложностями, в том числе с адаптацией организма к испытываемому наслаждению. В то же время человек постоянно подвержен угрозе страданий, источниками которых являются: собственный организм, который неизбежно стареет, разрушается, причиняет боль и беспокойство; внешний мир, содержащий превосходящие индивида и неподконтрольные ему силы; недостаточные институций, регулирующих отношения в семье, государстве и обществе. В результате стремление избежать несчастий превалирует над стремле-

нием к получению удовольствий. Фрейд обращается к анализу социального источника страданий, полагая, что именно цивилизация является причиной значительной их части. Цивилизация, по Фрейду, синонимична культуре и представляет собой всю сумму достижений и правил, которые "отличают наши жизни от существования животных предков и... служат двум целям, а именно: защитить людей от природы и урегулировать их взаимные отношения". Цивилизация включает все средства, используемые людьми для защиты от угроз, возникающих из источников страданий. Она характеризуется овладением природой, признанием ценности "чистоты" и порядка, уважением и одобрением интеллектуальных, научных и творческих достижений, заменой индивидуальной власти властью сообщества. В то же время цивилизация накладывает всеобщие ограничения на удовлетворение индивидуальных желаний, укорененных в эгоистической природе человека. Фрейд полагает, что человеческие конфликты порождены преимущественно противоречием запросов индивида и культурных запросов группы. (Сублимация в этом контексте выступает, согласно Фрейду, как "ярко выраженная черта культурного развития".) Возникновение цивилизации он связывает с действием двух факторов: любви (сексуальной, лежащей в основе семьи, и "любви с подавленной целью", способствующей установлению дружеских отношений) и необходимости (побуждавшей к созданию сообществ, более жизнестойких по сравнению с отдельным индивидом). Однако, по Фрейду, в процессе развития цивилизации между необходимостью и любовью возникает антагонизм, выражающийся в конфликте между семьей и более крупными сообществами и во враждебности к цивилизации со стороны женщин, вызванной отчуждением мужчин от обязанностей мужа и отца. В целом, по мысли Фрейда, цивилизация накладывает ряд ограничений на сексуальную жизнь, ибо культура санкционирует сексуальные отношения только между мужчиной и женщиной и только в качестве способа размножения людей, но не признает сексуальности как источника наслаждения. Рассматривая вселенские силы инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса) как фундаментальные влечения человеческой природы, Фрейд полагает, что подавление стремления человека к агрессии и разрушению — проявлению инстинкта смерти — становится необходимым условием существования цивилизации. В противном случае цивилизованное общество оказывается подвержено постоянно существующей угрозе дезинтеграции. Фрейд оценивает цивилизацию как инструмент инстинк-

та жизни, реализующий его цель — объединить изолированных индивидов, затем семьи, затем расы, народы и нации в единое человечество. Эволюция цивилизации рассматривается им как борьба между Эросом и Танатосом за жизнь человеческого рода. Сдерживание агрессивных импульсов осуществляется через возбуждение людей к идентификации с общностью и "подавляемым" отношениям любви (т. е. дружеским отношениям), через страх перед властью (перед наказанием и перед потерей любви) и через формирование внутрилличностной инстанции контроля над агрессивностью — Супер-Эго. Установление Супер-Эго, согласно Фрейду, является наиболее мощным средством контроля над нежелательными импульсами. Его результатом становится утрата счастья, связанная с усиливающимся чувством вины. Помимо подавления инстинктов, утрата в рамках цивилизации личного счастья связывается Фрейдом с необходимостью распределения энергии инстинкта жизни при объединении с другими людьми. По мысли Фрейда, судьба человеческого рода зависит от того, "удастся ли развитию культуры, и в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв к агрессии и самоуничтожению, нарушающий сосуществование людей".

М. Н. Мазаник, Д. П. Брылев

НЕ-Я — противопологаемый "Я" один из членов второго основоположения наукоучения Фихте, глашатающего: "Я" полагает "Н." или "Я" полагает "Н." в "Я". Исходным требованием всей философии Фихте является осуществление акта самополагания (*"Я" полагает само себя*), следствием которого становится необходимость для "Я" определить самого себя, а значит — отличить себя от всего другого, противоположного ему, того, что является "Н." ("Н." не есть "Я"). Так как только "Я" полагается первоначально, то и противополгать можно только этому "Я"; более того, только само "Я" есть то, что противополгает, и таким противополгаемым "Я" есть "Н.". Данное положение наукоучения не должно трактоваться в том смысле, что "Я", полагая "Н.", творит тем самым природу и мир вне человека — так называемые "вещи в себе". Фихтеанское "Н." не есть вещь вне нас, не есть нечто такое, что находится вне нашего сознания. Фихте совершенно отказывается от кантовской "вещи в себе", полагая, что "Н.", даже будучи отличным от "Я", полагается "Я" где-нибудь, а именно в сознании (отсюда: "Я" полагает "Н." в "Я"), т. е. "Н." само является только чем-то представленным в сознании, в "Я", его содержанием, и не более. В определенной мере отношение "Я" и "Н." может быть выражено через категории субъекта и объекта, в качестве двух необходимых первичных противопоставлений, содержащихся

в акте самосознания и мыслимых только по отношению друг к другу. Как субъект не может мыслиться без объекта, так и объект не мыслим без субъекта. Дальнейшее развитие этого взаимоотношения ("Я" и "Н.") осуществляется у Фихте через категорию взаимодействия, выражающую взаимное определение ими друг друга. Так формулируется третье основоположение фихтеанского наукоучения: "Я" противополгает в "Я" делимому "Я" делимое "Н.", из которого следует затем разделение всего наукоучения на практическое и теоретическое. Так как "Я" и "Н." оба полагаются в "Я" и через "Я", как ограниченные друг другом, то, соответственно, их объединение предполагает их одновременное взаимное ограничение, в котором с необходимостью содержится два действия: 1) либо "Я" определено "Н.", и между ними складывается причинное отношение основания, и "Я" оказывается теоретическим; 2) либо "Н." определено "Я", и между ними складывается причинное отношение цели и действия, а "Я" оказывается практическим. Соответственно, системы теоретического и практического наукоучения становятся двумя координированными рядами, образующими связанное целое, в котором реальность "Н." может быть уяснена только из теоретического "Я", а необходимость последнего — из практического "Я". Таким образом, Фихте преодолевает кантовский дуализм и обосновывает единство теоретического и практического "Я", показывая основополагающую роль практически-деятельностного отношения к миру.

Т. Г. Румянцева

НИГИЛИЗМ (лат. nihil — ничто) — 1) Универсалия неклассической европейской культуры, последовательно антирационалистическая философская концепция, мироощущение и поведенческий принцип, фундированные акцентированным отрицанием (в смысле хайдеггеровской "негации") тех или иных социокультурных оснований. Хотя еще Августин именовал ни во что не верующих людей "нигилистами", принято полагать, что — как особый термин — "Н." был введен в оборот немецким философом Ф.-Г. Якоби в его послании к Фихте (1799). Якоби (усматривая в отождествлении последним спекулятивного мышления с действительностью стремление элиминировать религию) обвинил Фихте в Н. Аналогичным образом, осуществляя переинтерпретацию сути сократовской иронии, Кьеркегор усматривал источник Н. в отсутствии подлинно христианского мировоззрения. Сомнение у Кьеркегора — патология мышления, Н. же (как "отчаяние") соразмерен, по его мнению, со всем человеческим бытием, с утратой им имманентного смысла. Слово "Н." приобрело широкую распространенность среди интеллектуалов Европы

после осмысления богоборческих интенций Великой Французской революции и во многом благодаря роману И. С. Тургенева "Отцы и дети" (1862). Ницше, заимствовав термин "Н." у Тургенева, обозначал им явление, связанное с переоценкой всех высших ценностей — т. е. именно тех, которые только и наполняют смыслом все действия и стремления людей. По Ницше, нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться: "Что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность, нет цели, нет ответа на вопрос "зачем". Вместе с исчезновением страха перед человеком уходит и безусловная любовь к нему. Н. у Ницше суть порождение трагического распада мира на бытие и смысл. Н. может быть преодолен лишь посредством имманентизации человеком идей "воли к власти" и "вечного возвращения". (Не случайно, что Хайдеггер усматривал одну из заслуг Ницше в том, что тот осмыслил Н. как принцип, логически центрирующий на себе европейскую историю.) В психоанализе Н. понимался как результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного. В рамках как французского (Камю, Сартр), так и немецкого (Ясперс) экзистенциализма Н. трактуется как изначальная бытийная данность. Постулирование роли Н. как значимого основания перспективных мыслительных подходов осуществили Адорно в своей "негативной диалектике" и Маркузе (стратегия "Беликого Отказа"). Н. требует многомерного и радикального самооправдания от всякой (в первую очередь уточненной) культуры: по саркастической оценке Мертона, нигилисты — это те, кто "не верует в Бога" и "не ходит в баню". В современной философии, культурологии и психологии европейский Н. нередко ассоциируется: а) с пафосным интеллектуально-аксиологическим поворотом, осуществляемым постмодернизмом; б) с массовыми явлениями психоневротического и патологически-деструктивного порядка. 2. 1.) Духовное явление, порожденное русским изданием византийского христианского канона и содержащее сильное переживание элемента православной аскезы: московское православие, как известно, никогда не имело собственно богословской модели оправдания культуры как таковой. Нередко отмечалось, что у русских нет культурологического, собственного западной цивилизации (у Достоевского: "Все мы нигилисты"; у Бердяева: русские по природе своей — апокалиптики или нигилисты). 2. 2.) Радикальная форма русского просветительства — сопряженная с православным Н. нравственная критическая рефлексия над культурой, созданной-де привилегированным слоем и для него лишь предназначенной ("рафинированный" Н. Запада не был связан с Проповеданием). По мысли Бердяе-

ва, Л. Толстой — "гениальный выразитель религиозно обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения". Поясняя неприятие русскими однозначных, рационализированных, "чистых" общественных форм, их эмоциональную устремленность к "концу истории", их отказ от логической ступенчатости исторического процесса, Шпенглер подчеркивал: Россия есть апокалиптический бунт против античности — против совершенной формы, совершенной культуры. По Флоровскому же, русский Н. суть антиисторический утопизм. 3) Согласно философии Мамардашвили, Н. — своеобразный способ пережить собственное поражение, итог "несамодостаточности человеческого состояний". В этом контексте Н. не требует ответов на смысложизненные вопросы, требующие духовного напряжения; он есть отказ от пафосной формулы "я могу", отказ от установки на преодоление экзистенциальных жизненных обстоятельств. Нигилист такого типа возлагает надежды на "самодействующие механизмы" человеческого бытия. Такой Н. исключает для человека осуществление поступков в положении "лицом к лицу" с подлинной сутью дел; он ориентирован на взаимодействие с "масками-маскинетками", не являющимися носителями высоких жизненных смыслов. Как утверждает Мамардашвили, "поступок — это случившееся состояние мысли". По Мамардашвили, "если человек достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится разрушить эти схемы, чем расстанется с ними".

А. А. Грицанов

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя Николай Кребс (Krebs)) (1401—1464) — центральная фигура перехода от философии средневековья к философии Возрождения; последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, богослов и теоретик математического естествознания, синтезировавший в своем учении апофатическую теологию и натурализм, спекулятивный логицизм и эмпирическую ориентацию. Кардинал Римской церкви и одновременно типичный для Ренессанса многогранный культурный деятель и крупный ученый своего времени, один из предшественников дифференциального исчисления в математике, автор первой географической карты Европы, реформы юлианского календаря, осуществленной полтора столетия спустя, и астрономической модели, фундирующей высказанные на столетие позже идеи коперниканского гелиоцентризма как частный случай; доктор права, теоретик медицины и классического искусства. Н. К. родился в селении Кузе в Южной Германии в семье виноградаря и рыба-

ка, подростком бежал из родного дома (западноевропейский аналог русского Михайлы Ломоносова), при содействии графа Т. фон Мандершайда получил блестящее образование: начиная от "школы братьев общей жизни" в Голландии, в чью программу входили семь свободных искусств и языки (эту же школу позднее закончил Эразм Роттердамский) и кончая Гейдельбергским, Падуанским и Кёльнским университетами. В 1424 Н. К. получает звание доктора канонического права, в 1426 — секретарь папского легата в Германии кардинала Орсини, в 1430 — священнослужитель, настоятель церкви св. Флорина в Кобленце, активный участник Базельского Собора (в 1433) и церковного посольства в Византию 1437 по вопросу объединения Западной и Восточной христианских церквей (попутно в Константинополе — работа с греческими текстами, знакомство с выдающимся гуманистом Георгом Гемистом Плифоном, впоследствии вдохновителем организации платоновской Академии во Флоренции), в 1448 — кардинал и одна из ключевых фигур папской курии, в 1450 — епископ Бриксена и одновременно папский легат в Германии (миссия 1451—1452 в Восточной Европе с целью возвращения гуситов в лоно Римской церкви), в 1458 и до конца жизни — генеральный викарий в Риме. Основные сочинения: "О католическом согласии" (1433), "Об исправлении календаря" (1436), "Об ученом незнании" (1440), "О предположениях" (1444), "О сокрытом Боге", "Об искании Бога", "О даре отца светов", "О становлении" (1442—1445), "Апология ученого незнания" (1449), "Простец", включающий два диалога "О мудрости" и диалоги "Об уме" и "Об опытах с весами" (1450), "О согласии веры" (1453), "О видении Бога" (1453), "О берилле" (1458), "Об бытии как возможности" (1460), "Об игре в шар" (1463), "Компендий" (1464), "Опровержение Корана" (1464), "О вершине созерцания" (1464), семь математических трактатов, посвященных проблеме квадратуры круга, уточнению числа "пи", и др. При традиционализме философской и теологической проблематики (учение о едином и иерархии бытия, проблемы богопознания и познания тварного мира), трактаты Н. К. отличаются острой нетривиальностью ее трактовок в результате программной для Н. К. установки на рассмотрение известных философских истин и устоявшихся понятий (типа "то же", "мочь", "иное и иное" и др.) через "увеличительное стекло", позволяющее увидеть их семантическую открытость и актуальность ("О берилле"); вдохновенностью (многие из работ созданы на едином порыве); строгостью формы и индивидуальностью языка (при том что тексты выполнены на так называе-

мой провинциальной латыни). На уровне самооценки Н. К. относился к своим работам как к хобби “для облегчения души от тяжких забот”. Философская концепция Н. К., представляющая собой уникальное явление в культуре 15 в., может быть рассмотрена: а) как подводящая итоги развития средневековой философской традиции, синтезирующая ее базовую проблематику и суммирующая основные достижения как схоластического, так и мистического ее направлений; 2) в качестве пролога философии Возрождения, задавшего основные векторы разворачивания проблематики и аксиологические ориентиры ренессансной философской культуры (гуманизм, пантеизм, эмпиризм, натурализм и др.); 3) как предвосхищение философских идей Нового времени, во многом инспирировавшее их оформление в культуре (заложенные Н. К. основы дифференциального исчисления, конгруэнтность многих фрагментов его концепции с учениями более поздних Декарта и Лейбница, гуманистические идеи и гносеологический оптимизм Н. К., изоморфные идеалам новоевропейского Просвещения); 4) даже как генетический исток классической европейской гносеологии (предкантианские идеи теории познания Н. К.). В своем критическом неприятии схоластического аристотелизма Н. К. ориентируется на неоплатонизм и, соответственно, на апофатическую теологию, однако тенденции деперсонализации Бога, аксиологически противостоящие общехристианской парадигме теизма, но тем не менее объективно заложенные в апофатической теологии, приобретают у Н. К. специфическое звучание, выливаясь в математизированную модель бытия, трактующую Бога как актуальную бесконечность, статичный “абсолютный максимум”, чье “ограничение” (“самоограничение”) означает фактическое “развертывание” (explicatio) Бога в чувственный мир, мыслимый как потенциальная бесконечность, статичный “ограниченный максимум” (несомненно, влияние переосмысленного в соответствии с новым уровнем развития математики пифагорейства, о котором Н. К. всегда был очень высокого мнения, оценивая Пифагора как “величайшего философа”). Божественное бытие, таким образом, мыслится Н. К. как абсолютная возможность (posse-est), “форма форм”, будучи одновременно и абсолютной действительностью (est). Имманентная парадоксальность такого бытия делает бессмысленной попытку зафиксировать его в каком бы то ни было определении: любое определение изначально обречено на “частность” своего содержания, а потому неизбежно будет превзойдено безграничностью Божественной потенциальности (“все может”). “Раз-

вертывание” Бога в мир дополняется в качестве своего семантического противовеса “свертыванием” (complicatio) мира, возвращением его в лоно Божественного Абсолюта. — Поскольку мир сам по себе принципиально безграничен и Богом может быть задано любое “ограничение”, постольку бытие не может быть центрировано каким-либо одним определенным способом: “Машина мира имеет свой центр... повсюду, а свою окружность — нигде, потому что Бог есть и окружность, и центр”. Такая структурировка мироздания, с одной стороны, приводила к пантеизму (“Бог везде и нигде”), а с другой — предвосхищала астрономические открытия Нового времени и гелиоцентрическую теорию Коперника, выступая по отношению к последней более общей концептуальной моделью (“Как Земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд”). Единство мира обеспечивается, по Н. К., его “интеллигенцией”, т. е. интегральным Божественным смыслом (типологический аналог “софийности” в православии): “В земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посе-... То, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры”. Таким образом, динамика мироздания, предполагая свое единое основание, есть динамика единого живого организма, одушевленного мировой душой: “Сама растительная жизнь в своей темноте скрывает в себе жизнь духовную”. В этом контексте восприятия интеллекта как критерия богоподобия выстраивается концепция человека Н. К., задавая специфические основания для его гуманизма: “Человек есть его ум”, и именно в этом качестве в системе пронизанного “интеллигенцией” мироздания человек как носитель эксплицитно конституированного ума занимает в иерархии тварного мира высшую позицию (“лишь немного ниже ангелов”). Традиционное для философской культуры представление о человеке как микроскопе наполняется у Н. К. новым содержанием. Во-первых, оно фундирует идеал “свободного и благородного” человека, воплощающего в своей сущности сущность мировой природной гармонии, что закладывает основание последующей традиции гуманистической классики: по оценке Н. К., “в человеке все возведено в высшую степень”, а человеческая природа мыслится “полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств”. Во-вторых, рассмотрение Н. К. разума в качестве Божественной космической силы в определенной мере предвосхитила концепцию ноосферы и высказанные в 20 в. идеи о человеческой целеполагающей деятельности как силе космопланетарного масштаба. Выступая центральным звеном природы и средоточием ее духовных сил, человек как познающий субъект характеризуется Н. К. с позиций фундамен-

тального гносеологического оптимизма: человеческий ум (mens) способен в когнитивной процедуре реконструировать “развертывание” Бога в природу (т. е. “развертывать” тот смысл, “интеллигенцию”, что скрыты в ее глубинах). Учение Н. К. о познании во многом предвосхищает кантовский подход к проблеме гносеологических способностей человека: Н. К. выделяет чувства (sensus), рассудок (ratio) и разум (intellectus) как познавательные способности субъекта, имеющие различные цели и сферы своей реализации. Высокая оценка чувственного познания Н. К. детерминирована социокультурным вектором возрастающего интереса к опытно-эмпирическому естествознанию, однако Н. К. ни в коей мере не может рассматриваться только как выразитель общей культурной тенденции: его глубоко оригинальная концепция чувственного познания фундирована идеей априорного предвосхищения результата познания, основанного на творческой силе воображения (vis imaginativa), что во многом продиктовано влиянием мистической теологии, но приобретает в новом контексте совершенно иной — глубоко рационалистический — смысл: “Поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем” (ср. с кантианским трансцендентальным единством апперцепции как исходным предварительным условием возможности всякого синтеза в рамках когнитивной процедуры). Чувство, однако, имеет ограничения как со стороны своей аффективной артикулированности и временной определенности, так и содержательные: “Чувство не способно воспринимать вещи сверхвременные и духовные”. — Чувственное познание подчинено рассудку как сдерживающему страсти и упорядочивающему данные чувственного опыта. С одной стороны, трактовка рассудка Н. К. определяется влиянием номинализма (в варианте концептуализма): в рассудке “нет ничего, что не существовало бы в ощущении”. С другой же — рассудок сам по себе имеет своей целью формирование “имен”, запечатлевающих результаты его абстрагирующей деятельности. Классическим выражением этого процесса является у Н. К. развитие математики, которой он отводит важнейшее место в сфере рассудочного (естественнонаучного) познания, поскольку полагает, что в основе всех явлений природы лежат объективные отношения пропорции, выразить которые возможно именно с помощью математического формализма (“десять в кубе”, например, как формула осязаемой телесности): “Все установлено и понято на основе чисел”, и “кто исчисляет, тот развертывает и свертывает”. Если рассудок фундирован чувственным опытом, то разум как высшая теоретическая способность

человеческого ума — богоданностью. Он мыслится Н. К. в качестве недискурсивной творческой способности “умозрения”, которая “постигает лишь всеобщее, нетленное и непрерывное”. — “Разум, простирая полет свой”, поднимается до постижения бесконечности, “интеллигенции”, мировой души как феноменов Абсолюта. Однако — вразрез с ортодоксальной мистической традицией — Н. К. полагает Бога, в отличие от тварного мира, принципиально непознаваемым: разум может лишь асимптотически приближаться “к истине, как многоугольник к кругу”. Регулирующая роль разума по отношению к рассудку заключается прежде всего в признании указанной асимптотичности, антидогматическом отказе от претензии на обладание абсолютной истиной. Применительно к предмету разума в концепции Н. К. правомерна формула “совпадения противоположностей” (*coincidentia oppositorum*): в его системе отсчета “противоположности существуют лишь для вещей”, и именно потому “спотыкается рассудок, что не может связать противоречия, разделенные бесконечностью”. Что же касается “абсолютного максимума”, то “нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности”. Тезис о том, что бесконечность заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность, Н. К. иллюстрирует на математическом материале (например, по мере увеличения радиуса окружности последняя “все более и более совпадает со своей касательной”, а потому “бесконечная кривизна есть бесконечная прямызна”; аналогично треугольник по мере уменьшения одного из углов превращается в прямую и т. п.). И в целом, “Бог обнимает все, даже противоречия”. Важным прикладным аспектом этой идеи является созданная Н. К. программа объединения Западной и Восточной христианских церквей в глобальном католическом единстве (именно ему принадлежит концептуальное обоснование выдвинутого папской комиссией проекта объединения, однако его идеи выходят далеко за рамки конфедерационной Римской программы, продиктованной конкретным поводом в лице угрозы турецкого нашествия и исламизации христианского мира) — концепция единого христианства фундируется у Н. К. общепсихологической позицией признания единства всех вероучений “различных существ” (“О согласии веры”) и их общей основы, которая “предполагается при всем различии обрядов” (ср. мысль русского антитринитария Федосия Косого: “Бог есть то, что есть общего о Боге во всех верах”), причем эмпирико-иллюстративным материалом своего исследования Н. К. избирает компаративно рассматриваемые им христианство и ислам, демонстрируя их генетические и содержательные свя-

зи (“Опровержение Корана”) трактуемые как достаточное основание веротерпимости и прекращения войн на религиозной основе. Идеи Н. К., идущие в узловых своих пунктах вразрез с официальной схоластической традицией, вызвали на себя богословскую критику (см. Иоганн Венк “Невежественная ученость”), однако ответная “Апология ученого незнания” Н. К. оказалась удачной, и Н. К. не только не подвергался преследованиям за свои взгляды, но умер одним из влиятельнейших руководителей Римской церкви. Объективно концепция Н. К. оказала значительное влияние на оформление круга идей философии Возрождения (флорентийский платонизм и концепция человека Бруно, непосредственного ученика Н. К.), философии Нового времени (картезианство, монадология Лейбница и связанное с ней открытие дифференциального исчисления) и даже немецкой классической философии (кантовский априоризм, натурфилософия раннего Шеллинга и гегелевская диалектика противоположностей), однако оказавшиеся впоследствии в центре внимания новоевропейской философии идеи, высказанные Н. К., опередили свое время и не были в полной мере поняты и оценены современниками. Между тем отзвук идей Н. К. может быть обнаружен как в классической (космологические антиномии Канта, во многом аналогичные идеям “Об ученом незнании”; триадичная архитектура Гегеля, структурно изоморфная характерным для Н. К. мыслительным гештальтам), так и в неклассической философии (эхо идей Н. К. в модели человеческого мира как схватываемой *a priori* целостности у Гуссерля и Хайдеггера).

М. А. Можейко

НИРВАНА — см. ПРИНЦИП НИРВАНЫ

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844—1900) — немецкий мыслитель, который дал пролог к новой культурно-философской ориентации, заложив фундамент “философии жизни”. В творчестве и личной судьбе Н. наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже 19 — начала 20 в., выразившийся в тотальной утрате веры в разум, разочаровании и пессимизме. В философской эволюции Н. можно выделить следующие основные этапы: 1. Романтизм молодого Н., когда он целиком находится под влиянием идей А. Шопенгауэра и Г. Вагнера; 2. Этап так называемого позитивизма, связанный с разочарованием в Вагнере и резким разрывом с идеалом художника: Н. обращается к “положительным” наукам — естествознанию, математике, химии, истории, экономике; 3. Период зрелого Н. или собственно ницшеанский, проникнутый пафосной идеей “воли к власти”. В свою очередь, творчество зрелого Н. с точки зрения топикки

и порядка рассматриваемых им проблем может быть представлено следующим образом: а) создание утверждающей части учения путем разработки культурно-этического идеала в виде идеи о “сверхчеловеке” и о “вечном возвращении”; б) негативная часть учения, выразившаяся в идее “переоценки всех ценностей”. Главной работой раннего Н. является его первая книга под названием “Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм” (1872), продемонстрировавшая высшего класса филологический профессионализм, эрудицию и мастерство работы с классическими источниками. Однако филологические достижения автора целесообразно рассматривать только как идеальное средство, с помощью которого он идет от истолкования классических текстов к герменевтике современной ему эпохи. Внешней канвой работы становится противоположность аполлонического (как оптимистически радостного, логически членящего, прекрасного) и дионисического (как трагическо-оргиастического, жизнеопьяняющего) начал, через развитие которой прослеживается вся история человечества, в том числе и современной для Н. Германии. Есть в книге, однако, и второй ракурс: то, что сам Н. назвал “проблемой рога той”, — это проблема науки, разума (который уже здесь, в этой ранней работе, рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила). Только искусство, которое на ранних этапах человеческой цивилизации играло, по Н., первостепенную по сравнению с наукой роль в жизни общества, является полнокровным воплощением и проявлением подлинной жизни, стихийным, ничем не детерминируемым, кроме воли и инстинктов художника, процессом жизнеизлияния. Отсюда сакрально-образная фраза Н., ставшая эстетизма — “...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности”. Что же касается современной культуры с ее ориентацией на науку (истоки которой он прослеживает начиная с Сократа), она оказалась глубоко враждебной жизни, так как опиралась на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в ее основе жизни. Исходя из такого понимания генезиса культуры, Н. строит затем всю свою последующую культурологию. В этом смысле “Рождение трагедии” можно было бы без преувеличения назвать своеобразным ключом к расшифровке всего его последующего творчества — этого “покушения на два тысячелетия противостоительности и человеческого позора”. Завершает труд “чудовищная надежда” философа на возрождение трагического века с его дионисическим искусством, ставшим своеобразным символом

жизненности. Здесь же Н. формулирует главную проблему всей его жизни и философии, которая найдет затем наиболее полное воплощение в работе “Так говорил Заратустра”, — как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя самого. Но пока, на данном этапе его творчества, эта проблема формулируется им в поэтически-символическом требовании “возрождения трагедии”, идеи трагического познания и трагического человека, воплощающих, по Н., переизбыток жизни. Непризнание работы, крах прежних идеалов, резкое обострение болезни и т. п. — все это заставит его мужественно отказаться от надежды “облагородить когда-либо человечество”. Н. отказывается от роли мессии, отдавая все свои силы изучению наук о человеке (“Человеческое, слишком человеческое”, 1874; “Утренняя заря”, 1881). Пройдет несколько лет, прежде чем Н. вновь решит “возвратить людям ясность духа, простоту и величие” и сформулирует главную положительную задачу своей философии. Она виделась ему в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого должен появиться новый тип человека, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам. В роли такого культурно-эстетического идеала Н. выдвигает эстетизированный им и заключенный в художественно законченную форму образ сверхчеловека. Можно говорить, по крайней мере, о двух противоречивых ракурсах, или о двух его измерениях: а) сверхчеловек — как возможный и достижимый в перспективах реального будущего идеал всего человечества; б) сверхчеловек — как лирическая фантазия, которую ее создатель творит, пренебрегая каким-либо точным изложением своей мысли и которой он всего лишь как бы забавляется, возбуждая “низшие слои человечества”. Однако и в первом случае Н. иногда употребляет это понятие не совсем в избранном им самом же ракурсе, используя его для характеристики отдельных личностей “высшего типа”, уже существовавших в истории, хотя “лишь как случайность”, как исключение, “непреднамеренно” и наиболее полно воплотивших в себе идеал сверхчеловека. Речь идет о так называемом “историческом сверхчеловеке” — Александр Великий, Цезарь, Август, Цезарь Борджиа, Наполеон. Хотя, как правило, свой идеал Н. апплицирует не на отдельную человеческую единицу, а на человеческий вид в целом, облекая его в биологическую оболочку и представляя как зоологический тип, на порядок более высокий, чем *Homo sapiens*. Такой человек будущего должен быть до-

стигнут, согласно Н., путем усовершенствования, строгого отбора и сознательного воспитания новой породы людей. По мере развития этой идеи точка зрения философа несколько видоизменяется; Н. четко осознает тот факт, что каждый существующий вид имеет свои, строго определенные границы, которые он просто не в силах переступить. Он пишет: “Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек — это конец)”. Однако при этом он все же удерживает так полюбившийся ему термин “сверхчеловека”, переводя проблему в плоскость поисков наиболее желательного, ценного и достойного жизни человеческого типа. Как и любой идеал, сверхчеловек Н. возникает в качестве антипода современному культурному человеку, “от нечистого дыхания которого” философ просто задыхался. Созданный им образ отличает гармония и синтез двух начал — дионисического, с его радостным утверждением инстинктивной жажды жизни, и аполлоновского, придающего этой бьющей через край жизни одухотворяющую стройность и цельность идеала. Вся эта громадная сила должна, по Н., быть направлена в творческое неустанное стремление к новому. Его сверхчеловек — это прежде всего творец, обладающий сильной, стремительной, “длинной волей”, творец самого себя как автономной и свободной личности. К числу направленных вовне составляющих его идеала Н. относит умение жертвовать собой; “дарящую добродетель”; великодушие и безграничную жажду деятельной любви; честность, неустрашимость; твердость; героизм и т. п. — все, что, по его мысли, позволит сверхчеловеку придать свой, истинно человеческий смысл всему на этой земле. Ряд внешних обстоятельств, и прежде всего резкое неприятие первой книги “Так говорил Заратустра” (1883), в которой Н. сформулировал все качества своего идеала, убедили мыслителя в полной тщетности его предприятия по осчастливлению людей. Отсюда совсем иная тональность второй книги “Заратустры” и всех следующих за ней работ, в которых Н. самым серьезным образом переосмысливает свою идею (“Ессе Номо”, 1888; “Антихрист”, 1895, и др.). Так постепенно в романтическом идеале человека будущего на первый план выдвигается культ сильной личности, с крайней жесткостью преодолевающей все моральные нормы современного общества. Более того, подключение идеи о “вечном возвращении”, которую Н. вводит в уста своему идеалу и которая должна “унизить всех слабых и укрепить сильных”, ибо только последние, любящие жизнь и видящие ее ценность, способны вынести ее “вечную повторяемость”, вносит определенный диссонанс в первоначальный образ сверхчеловека. Эта горькая ис-

тина вечной повторяемости всего и вся, которая, по Н., придает высший смысл жизни как таковой, налагает огромную, почти непосильную ответственность на человека и почти лишает его веры в будущее сверхчеловечество. Поэтическая мощь его языка передает это отчаяние следующим образом: “Это возбуждает ужасную жажду, и в конце концов нечего пить”. Вслед за выполнением утверждающей части его задачи наступает очередь негативной ее компоненты, которая оказывается самым непосредственным образом связана с предыдущей. На пути творения новых ценностей (“Новое хочет творить благородный — новую добродетель”) Н. столкнулся с могучим противником в лице всей морали современной ему философии, поэтому он решает “радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки, чтобы очистить дорогу”. Так начинается великая война Н. за освобождение людей от власти духов и социальных авторитетов, вошедшая в историю культуры под броским лозунгом “переоценки бывших до сего времени ценностей”. Именно эта борьба и сделала Н. одним из наиболее ярких певцов “европейского нигилизма”, который стал не просто делом всей его жизни, но и личной судьбой. Все работы, написанные им после “Заратустры”, являют собой такую “переоценку”, хотя наибольший интерес в этом ряду представляют два его крупных произведения, в которых ревизия прошлого удивительно сочетается с провидением будущего (“По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего”, 1886, и замысленное в качестве приложения и ставшее затем своего рода прологом к ней — “Женеалогия морали”, 1887). Исследование философии, христианской религии и аскетической морали приводит Н. к выводу о том, что они отрывают человека от истоков подлинного существования, от самой жизни. Тот путь, по которому в результате пошло европейское человечество, оказывается поэтому чреват целым рядом чудовищных последствий, которые Н. пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, “восстание масс”, тоталитаризм и воцарение “грядущего хама” с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Более того, именно в этих, по его словам, “ужасных, проистекающих из его души — очень черных книгах” Н., по сути дела, задает топику всех философских направлений 20 в. — и самой философии жизни с ее пророчествами о “Закате Европы”, и идей таких мыслителей, как Ортега-и-Гассет, Гуссерль, Хайдеггер, Ясперс и др., пролагая тем самым дорогу как качественно новому типу философствования, так и нестандартным нормам европейской ментальности. Им закладываются оригинальные

методологические и языковые парадигмы, которые получают затем колоссальную развертку в феноменологических, герменевтических и постструктуралистских языках 20 в., воплотивших в себе основы дескриптивно-деструктивной феноменологии Н. В этом плане можно говорить об огромном воздействии его культурных идеологем, а также стилистики его языка на западное самосознание эпохи модерна и постмодерна. Завершающим аккордом зрелого ницшеанства и в то же время своеобразным его метафизическим стержнем стала концепция волюнтаризма, сделавшая главным принципом бытия и объяснения мироздания “волю к власти”. Антисистематичность и антиметафизизм, как характерные черты мировоззрения Н., не сводятся у него, однако, к простому отказу от притязаний на целостность и полноту теоретического охвата реальности; они предполагают, скорее, формирование очень своеобразного типа метафизики, носящего во многом нетрадиционный и по преимуществу прикладной характер. Такой ее статус можно объяснить тем, что, во-первых, на место хрестоматийного понятия бытия как основы и сущности всего существующего Н. выдвигает термин “жизнь”, с ее вечным движением и становлением, лишенную традиционной атрибутики бытия. А во-вторых, в основе процесса создания этой метафизики лежит все та же титаническая интенция к утверждению жизни и жажда “мощных людей”, которая пронизывает все раздолье его творчества и которая обуславливает плавный переход онтолого-гносеологической части его философии в моральное творчество с целью основательно фундаментализировать его идеал сильного и целостного человека. Это обоснование не станет, однако, органически связанным с его идеалом, более того, оно даже формирует последний в сторону худшего. “Воля к власти”, по Н., это не только основной, но и единственный принцип всего совершающегося, то единое, что лежит в основе всего многообразного. Все процессы, как физические, так и духовные, Н. стремится представить как различные модификации этой идеи. Поэтому все существующее он представляет как распадающееся на некоторые своеобразные центры силы органической и неорганической жизни, постоянно соперничающие между собой. Сама жизнь приобретает в трактовке Н. значение некоей части мирового процесса, особого вида мировой энергии, а потому только одного из проявлений воли к власти. Полемизируя с Дарвиным, утверждавшим в качестве основного двигателя жизни борьбу за существование, Н. провозглашает новый лозунг: “Жизнь есть воля к власти”. Данную тенденцию Н. обнаруживает на всех ступенях органической жизни, она постепенно приобретает (в границах экстраполяции на жизнь человека) вполне опреде-

ленный, виталистического характера морально-социальный пафос. Опираясь на этот принцип, Н. разрабатывает основы новой гносеологии как перспективного учения об аффектах, которое органически вытекает из его онтологии. Будучи только частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, представляет собой множество “воли к власти” и множество способов и форм их выражения, среди которых самой первой и наиболее естественной компонентой является совокупность его аффектов. Именно под влиянием этих стремлений, из которых наиболее сильным является стремление к счастью, человек, по Н., определенным образом истолковывает окружающий его мир, стремясь навязать свою перспективу как норму всем другим влечениям. Что касается мышления, познания, то Н. рассматривает их только как “выражение скрытых за ними аффектов”, как своеобразное орудие власти, служащее как можно большему усовершенствованию животных функций, или повышению жизнестойкости. Этой же цели оказываются подчинены и само сознание и все наивысшие продукты его деятельности: разум, логика и т. п., служащие лишь схематизации и упрощению этого сложного мира, но отнюдь не его познанию или поиску истины. Н. и здесь осуществляет переоценку традиционных представлений об истине и заблуждении, не видя принципиальной разницы между ними, так как и то и другое носят, по его мнению, чисто служебный характер, способствуя исключительно жизнеутверждению. Это же касается и любого рода рациональной аргументации, обращаемой к разуму, суждения которого о мире являются не более чем “интерпретациями особого рода перспективы”, т. е. своеобразными точками зрения, своеобразными видениями этого мира, вечно меняющимися, как и он сам. Как и все философы жизни, Н. — иррационалист, в силу того, что разум чужд жизни, он деформирует и умерщвляет ее, более того, он искажает показания органов чувств, которые, как считает Н., “никогда не лгут”. Только в инстинкте, по Н., непосредственно выражен принцип всего существующего — воля к власти. Н. считал, что физическое начало в человеке гораздо выше, чем духовное, ибо последнее, по его мнению, является только надстройкой над истинным фундаментом — жизнью тела, как непосредственным воплощением природной воли. Свообразным отзвуком жесточайших и непрекращающихся физических недугов Н. стало его убеждение, что “существуют только физические состояния, духовные — только следствия и символика”. Н. воспевает инстинкт как ближайший руководитель и выразитель всех потребностей человеческого тела. Ряд его идей о несовершенстве челове-

ского организма, о человеке как “не установившемся животном”, биологически ущербном существе и т. п., послужили исходной основой для построения многих концептуальных моделей в философской антропологии, особенно ее биологической ветви (Плеснер, Гелен и др.) (См. также Воля к власти, “Веселая наука”, Вечное возвращение, Сверхчеловек, Плоскость.)

Т. Г. Румянцева

НОВАК (Novak) Майкл (р. 1933) — американский католический теолог. Преподавал в Гарвардском и Стэнфордском университетах. Глава делегации США в Женевской комиссии по правам человека (1981—1982). Автор концепции “демократического капитализма”. Основные сочинения: “Дух демократического капитализма” (1982), “Винтовки Латтимера” (1976), “Неоцененная и неоптимизированная система” (1977), “Социальное учение католицизма и либеральные институты: свобода и справедливость” (1984), “Освободит ли это? Размышления о теологии освобождения” (1986), “Свободные личности и общее благо” (1989), “Полушарие свободы. Философия Америк” (1990), “Католическая этика и дух капитализма” (1993) и др. Будучи убежденным в том, что декларация о моральном превосходстве социализма над капитализмом оказались опровергнуты всем ходом всемирной истории, Н. сформулировал в качестве главной цели своих теоретических изысканий нравственно-теологическое обоснование ценностей демократического капитализма — общественно-экономической системы, основанной на гармонии экономической, политической и культурной сфер жизни социума. С точки зрения Н., эти системы должны быть самостоятельными (вне связей подчинения либо соподчинения), но при этом активно взаимодействовать друг с другом на основе четкой дифференциации исполняемых ими общественных функций. Н. подверг содержательной критике концепцию о приоритетности экономических отношений для процессов трансформации человеческой природы. Согласно Н., поскольку любая из форм политической экономики начинается с теории греха, а основным источником богатства общества является не труд, а идеи (личная экономическая инициатива, всемерное поощрение творческого потенциала индивидов посредством системы охраны интеллектуальной собственности и т. д.), постольку “рождение капиталистической системы требует революции в области морали”. Стремясь преодолеть традиционные для современного общества представления о противопоставленности индивидуализма и коллективизма, Н. отстаивает значимость в качестве связующих эле-

ментов между обществом в целом и индивидом так называемых “посреднических структур” — небольших сообществ людей (семьи, объединения соседей, местные агентства, церковные общины, добровольные ассоциации и т. п.), делающих возможным выживание человека в экстремальных условиях повседневной жизни. Опираясь на ряд тезисов М. Вебера, Н. утверждает, что “...капитализм не дает разгореться костру алчности и благодаря поощряемой им расчетливости и продуманным капиталовложениям даже сдерживает алчные и стяжательские устремления...”. По Н., процветание либерально-капиталистического общества достигается благодаря “...своего рода монашеству в миру, с дисциплиной, определяемой по часам, и требованием самопожертвования и подчинения своих мирских страстей строгому контролю разума или, иначе говоря, требует укрощения своих инстинктов для достижения жизненных целей и успехов в карьере...”. Развивая представления Смита об особо ценном для рыночной системы чувстве “симпатии”, способствующем преодолению эгоизма и формированию нового мировидения — “глазами других”, Н. детализирует эту классическую идею: “...рыночная система требует от людей, занимающихся бизнесом, соблюдения определенных норм поведения: спокойствия и терпения при разъянении и отстаивания своей позиции, вежливых и учтивых манер, постоянной готовности оказать услугу другому и стремления достичь обюдного согласия”. Оценивая в этом контексте исторические судьбы и перспективы трансформирующихся постсоциалистических обществ, Н. утверждает, что “...бывшие социалистические страны Восточной Европы (включая бывший Советский Союз) совершенно естественно сталкиваются с необходимостью развивать у своих народов моральные и культурные качества, необходимые для реализации своих жизненных целей. Народы этих стран уже усвоили три важные истины, преподанные им историей. Во-первых, они поняли, что работы, крыши над головой, бесплатного медицинского обслуживания и образования, которыми их обеспечивали коммунистические вожди, явно недостаточно для того, чтобы быть довольными своей жизнью. Они возжелали сами выбирать тех, кто будет ими править. Однако очень скоро они осознали, что только демократии тоже недостаточно и, даже имея возможность регулярно участвовать в выборах, они вряд ли будут до конца счастливы. Они поняли, что хотят жить при экономической системе, которая обеспечила бы их семьям “лучшие условия жизни”. Однако третьей и, пожалуй, самой жестокой для них истиной стала та, что они не

смогут добиться на истинной демократии, ни полноценного капитализма до тех пор, пока не разовьются в себе необходимых для этого моральных качеств и не приведут свои институты и законы в соответствие с моральными и культурно-правовыми нормами демократического капитализма”. После выхода в свет книги “Дух демократического капитализма” практически все официальные теоретики протестантского и католического толка провозгласили Н. диссидентом и отступником. Однако реальное течение трансформационных процессов в государствах Центральной Европы (в первую очередь в Польше) обусловило не только востребованность, но также и понимание эвристичности этого труда. (См. Демократический капитализм.)

А. А. Грицанов

НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия Фридрих фон Харденберг (von Hardenberg) (1772—1801) — немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма, в чьем творчестве наиболее полно выражено романтическое мирозерцание. Многие сочинения Н. были опубликованы после его смерти Шлегелем и Л. Тиком в журнале “Атений”. Главные произведения Н.: поэтические-философские “Фрагменты” (1802), “Христианство или Европа” (1799, опубликовано 1826), лирические циклы “Гимны к ночи” (1800), “Духовные песни”, роман-миф “Генрих фон Офтердинген”, повесть “Ученики в Саисе” и др. Взгляды Н. формировались под влиянием “Наукоучения” Фихте и немецких мистиков, особенно Бёме. — Н. воспел поэта и поэзию как самую глубокую и изначальную силу жизни. В противоположность миру материальных отношений между людьми Н. выдвигает духовный принцип бытия, который проявляется в сердечности и искренности человеческих отношений, в бескорыстной, одухотворенной, самоотверженной любви человека к человеку. Любовь, согласно Н., есть идеал, она способна объединять людей, давать жизни духовное содержание, преобразовывать мир. Современный мир, лишенный идеала, лишен и любви, — он достоин человека, неистинен, ущербен и несовершенен. Н. пишет о глубокой неудовлетворенности действительностью, о “людях плоти”, которые торжествуют, крепко стоят на ногах, пользуясь всеми реальными наслаждениями и благами, в то время как презирающие их романтики терпят поражение, и им не остается ничего другого как оплакивать несовершенство жизни. Романтическое раздвоение мира на материальный и духовный отражается, по Н., в раздвоенности души, в разорванности сознания, пагубных для личности. Отсутствие гармонии с действительностью неизбежно ведет к отсутствию в человеке гармонии с самим собой, становится постоянным источником мучений. Выход Н. видит либо в уходе от дей-

ствительности в мир книг, искусства, в природу, в создании идеальных фантастических миров; либо в примирении с действительностью, что равносильно гибели; либо в идеализации прошлого: средневековья, которое сквозь призму романтического идеала наполнено светом и идиллией, а также первобытной эпохи, не знающей противоречия личности и окружающей среды. Н. противопоставляет рационализму Просвещения культ чувства и творческого экстаза поэта, который понимает природу глубже, чем ученый, благодаря душевной чуткости и стремлению к красоте. Воспринимая природу, человек наделяет ее собственными свойствами, находит в ней отклик на свои душевные состояния, однако, воспринимая природу, он познает лишь самого себя: когда человек добивается до сокровенной сути вещей и срывает покрывало с тайны мира, то находит там лишь самого себя. Произведение искусства, созданное творцом, живет, по Н., своей жизнью, оно неодинаково воспринимается и интерпретируется людьми, которые живут в разных странах и временах, в силу чего его содержание, обретая новые смыслы, может оказаться значительнее и богаче субъективных замыслов художника. Поэтому возможности искусства неограниченны, оно способно преобразовывать общество и природу. Н. считает, что слово неадекватно миру и поэтому внутреннее “Я” личности принципиально бесконечно, универсально, неисчерпаемо, неповторимо, что размывает границы между противоположностями и их взаимопереходом. Это приводит к эстетической игре противоположностями — добром и злом, истиной и заблуждением, свободой и необходимостью, реальным и фантастическим, возвышенным и прозаическим, разумным и алогичным, а также к возможности стереоскопического синтеза в ткани художественного произведения различных аллегорических рядов в рамках философского мифотворчества (см. София). В последние годы творчества романтизм у Н. уступает место христианству, которое, по мнению Н., способно духовно объединять людей.

И. К. Игнатьева

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866—1924) — русский философ, социолог, правовед. Окончил юридический факультет Московского университета. Завершал образование в Берлине и Париже. С 1896 — приват-доцент, с 1903 — экстраординарный, с 1904 — ординарный профессор Московского университета. Преподавал также на Высших женских курсах. В 1897 защитил магистерскую (“Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба”), в 1902 — докторскую (“Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве”) диссертации. После увольнения по политическим мотивам из

Московского университета — ректор Московского высшего коммерческого института (1906—1918). Среди его учеников: И. Ильин, Вышеславцев, Флоровский, Н. Н. Алексеев и др. Основатель “идеалистической школы права” (школы “возрожденного естественного права”). Участвовал в сборниках “Проблемы идеализма” (1902) и “Из глубины” (1918). С 1905 — член партии кадетов, с 1917 — в составе ее ЦК, в 1906 избран депутатом I Государственной думы. В годы Гражданской войны читал лекции в Таврическом университете (Симферополь). В 1920 эмигрировал в Берлин, с 1921 — в Праге, где основал Русский юридический факультет в Пражском университете и возглавлял его до своей смерти, основал и был первым председателем Религиозно-философского общества им. В. Соловьева в Праге. Основные работы: трехтомник “Введение в философию права”, из которого был издан первый том “Кризис современного правосознания” (1909), первая часть труда “Об общественном идеале” (1917); “Политические идеалы древнего и нового мира” (в двух выпусках, 1910, 1913); “Лекции по истории философии права. Учения нового времени 16—18 и 19 веков” (1912) и др. Н. исходил в своих научных построениях из критики концепций, постулирующих объективную реальность независимо от познающего сознания и игнорирующих автономность личности, обладающей разумным нравственным началом. Наличие идеи должного (морального закона), по Н., факт чистого сознания, безусловно достоверный сам по себе, независимый от исторической необходимости и эмпирической данности. Нравственная идея императивна в качестве идеала и имеет абсолютную ценность. В социокультурной практике императивная нравственная идея приобретает форму естественного права, задающего идеальные нормы культуры с меняющимися конкретно-социальными содержаниями. Это предполагает признание самостоятельности этического начала. Историческая и социологическая причинность не способна объяснить необходимость идеи долга и перманентной критической оценки мира повседневности с позиции должного. Естественное право раскрывается в идее моральной личности, которая выступает идеалом и целью самой себя. Самоопределяющаяся личность, по Н. является исходным пунктом общественной реальности, что предполагает бесконечное нравственное совершенствование личности, которое не может быть полностью реализовано в настоящем. Личность как носитель идеала, права изначально оппозиционна государству, закону (в силу постоянного разрыва между идеалом и действительностью). С другой стороны, они всегда связаны между собой. Логика идеала задает разумную дистанцию личности и общества, но предполагает и встречу субъ-

ективного сознания с объективностью социальной реальности. Таким образом, сама природа личности двойственна: она стремится к абсолютной свободе, будучи при этом ориентированной одновременно на жизнь в социуме, на равенство и солидарность автономных индивидов. Точно так же и социальный универсум предполагает — наряду со своим реальным измерением (социокультурные формы) — измерение идеальное (нравственное сознание), предполагающее бесконечность своих воплощений в реальности. Соответственно и культура несет в себе как уравнилительно-нивелирующую, так и освободительно-индивидуализирующую составляющие. Любые формы одностороннего рационализма порождают различные формы социального утопизма (социализм, анархизм) и вызывают кризис ценностей демократии, так как провозглашаемое формальное право свободы не дополняется, считает Н., правом на обеспечение достойного существования. Начало 20 в. со всей очевидностью показало как несостоятельность сциентистских претензий позитивистски ориентированной науки на переустройство общественной жизни, так и неспособность правового государства воплотить идеальную мечту верховенства права. Господствовавшее в его время позитивное право Н. называл “философией легального депотизма”, но и либеральный индивидуализм с его требованием невмешательства государства в частную жизнь терпит практическое поражение. Все это приводит, по мысли Н., к глобальному кризису правосознания. Наука отличается точностью своих заключений, но только этика (или мораль) характеризуются бесконечностью своих перспектив. Гармония свободы и равенства оказывается главным образом императивом нравственного действия, а не планом реальной социальной практики. Эта критическая тема особенно усиливается в последний период творчества Н., характеризующийся его поворотом к религиозной проблематике. Западное христианство, апеллирующее к принципу индивидуализма, по Н., испытывает глубокий кризис, перестает выполнять функцию всепроникающего нравственного общения. Религия утрачивает смысл, человеческая душа опустошается, в ней разрушаются вечные связи и вековые святыни. Кризис безрелигиозного Запада преодолим на принципах вселенской солидарности, присутствующих в православии и теоретически обоснованных В. С. Соловьевым и его последователями. Религия становится для Н. абсолютно ценным содержанием жизни, единственным путем преодоления идей (и практик) утопизма и индивидуализма: автономная мораль должна быть заменена, по Н., теомной моралью, а демократия — агиократией, властью святынь.

В. Л. Абушенко

НОВОВЕДЕНИЕ — комплексный, завершенный, целенаправленный процесс создания, распространения и использования новшества, ориентированный на удовлетворение потребностей и интересов людей новыми средствами, что ведет к определенным качественным изменениям состояний системы (или области, где реализуется новшество) и способствует возрастанию ее эффективности, повышению стабильности и жизнеспособности. Объективной основой появления Н. являются закономерные тенденции и процессы, свойственные конкретному историческому этапу развития общества и конкретным социальным ситуациям. Под их воздействием в различных сферах жизнедеятельности людей формируются определенные потребности и интересы, которые не могут быть удовлетворены с помощью старых средств и способов деятельности. В противном случае насущная потребность остается неудовлетворенной, что приводит общественную систему к кризисным состояниям. Введение категории “потребность” позволяет рассматривать человеческий фактор в качестве движущей силы Н., что важно для выделения социальных аспектов проблемы. В связи с этим фиксируется необходимость исследования Н. как обеспечиваемых особым видом деятельности. Исследование Н. строится на основе следующих принципов: 1) изучение должно быть обязательным комплексным, с учетом рассмотрения экономических, социальных, этических, организационных и других аспектов; 2) любые Н. должны быть рассмотрены с учетом их последствий; 3) процесс осуществления любого Н. должен быть проанализирован во взаимосвязи всех его этапов и уровней. Исходя из системно-деятельностной концепции Н. становится возможным представить Н. как процесс разрешения объективных проблем общественного развития путем инновационной деятельности людей, которая выполняет функцию развития культуры как совокупности способов жизнедеятельности человека. Инновационная деятельность выступает как метадеятельность, трансформирующая рутинные элементы репродуктивной деятельности, способ осуществления которой не соответствуют развитию. Главной функцией инновационной деятельности в обществе является функция изменения, развития способов и механизмов его функционирования во всех сферах жизнедеятельности. Сами же Н., осуществляемые посредством инновационной деятельности, представляют собой форму общественного развития и являются неотъемлемым элементом социального регулирования. (См. также **Инновация**, **Инновационный процесс**, **Инновационные социальные технологии**.)

Е. Е. Кучко

НОВОЯЗ — термин, введенный в гуманитарный оборот Оруэллом в романе “1984” для обозначения детерминированной тоталитарным обществом системы речи и языковых высказываний, способной жестко обуславливать (как в норме, так и в патологии) духовно-деятельностные алгоритмы целостной совокупности поведенческих репертуаров людей. По Оруэллу, Н., обслуживающий “идеологию ангсоца”, базируется на постулатах, согласно которым: “правоверность — состояние бессознательное”; “двоумислие... есть непрерывная цепь побед над собственной памятью и... покорение действительности”; “разрушение языка” нужно для того, чтобы “стала невозможной мысль”; речь должна быть “минимально завязана на сознание”. Эмпирической основой идеи Н. явились для Оруэлла новации вербально-словесных практик идеолого-пропагандистских машин фашизма в Германии (“Гитлеры и сталины считают убийств необходимым, но они отнюдь не рекламируют своего бессердечия и поэтому называют убийство исключительно “ликвидацией”, или “элиминацией”, или еще чем-нибудь в этом роде”), и большевизма в СССР (см. “Толковый словарь языка совдепии” — СПб., 1998), а также процессы деградации речи в английской печати 1930—1940-х (например, издание в 1934 британским Ортологическим институтом словаря сокращенного английского языка — “System of Basic English” объемом 850 слов). Согласно версии “1984”, целью Н. являлось обеспечение “знаковыми средствами мировоззрения и мыслительной деятельности приверженцев ангсоца”, сделав “невозможными любые иные течения мысли”. Лексика Н. была призвана “точно и весьма тонко” выразить любое дозволенное значение, нужное члену партии, а кроме того, отсечь все остальные значения, равно как и возможности прийти к ним окольными путями. Неортодоксия общеабстрактного порядка становилась таким образом невыразима и неформулируема: духовные ереси как таковые становились уделом лишь одномерно духовно организованных индивидов — пролетариата (по Оруэллу, “сверхпримитивных” “пролов”). — Ср. процедуры “ликбеза” как языковую политику подчинения естественного языка тоталитарно универсализируемому сознанию (случай когда знание может быть ниже незнания). Главными инструментами Н., призванными обеспечивать достижение его функциональных целей (“предельного сужения горизонтов мысли”), согласно концепции “1984”, выступали процедуры возможного широкого использования скользких эвфемизмов и затасканных идиом, эксплуатация понятий, не имеющих предметного значения (“измов”),

обилие аббревиатур. (Так, например, атрибутом Н. выступают “слова-цепи” — известный признак политического языка первой четверти 20 в.: если словоформа “Коммунистический Интернационал” предполагает, по Оруэллу, ассоциативный ряд образов “всемирного человеческого братства”, “баррикад”, “красных флагов”, личности Маркса и идеалов Парижской коммуны, то слово “Коминтерн” необходимо вызывает аналогии с крепко спянной организацией и жесткой системой идейно-политических доктрин.) Искусственно инцидировались процессы ликвидации неортодоксальных и побочных смыслов слов (по Оруэллу, в границах Н. слово “свободный” могло означать лишь такие феномены повседневности, как “свободные сапоги” или “свободный туалет”, — иные значения не могли даже предполагаться). По схеме “1984”, компонентами Н. являются словари “А”, “В” и “С”. Словарь “А” объемлет обороты повседневной жизни и предполагает: минимизацию синонимов, для фиксации означаемых обязательно формулировалось одно четкое понятие; расширение “гнезд” (слов-генераторов новых словоформ) посредством умерщвления живых словесных корней — использования вместо этого, например, двух степеней сравнения прилагательных: “лучше” и “более лучше” (типичный оборот социалистической идеологии в СССР — “наращивание ускорения темпов развития”). Словарь “В” не содержит ни одного политически нейтрального слова, включает исключительно новые составные слова (или “слова-ласки”) для элиминации максимального числа терминов, несущих прежние значения (ср. у У. Шекспира: “Я умею высасывать меланхолию из песен, как ласочка высасывает яйца...”). Тем самым человеку навязывается определенная идеологическая позиция: понятия “свобода” и “равенство” оказались, по Оруэллу, полностью поглощены оборотом “мыслепреступление”; термины “рационализм” и “объективность” — словом “старомыслие” и т. д. Словарь “С” включает исключительно узкоспециализированные научные и технические термины (общенаучный понятийный аппарат отсутствует, ибо полагается без остатка интегрированным в ангсоц). Идея Н. выступила одной из весьма удачных форм фиксации типичного для цивилизации социального механизма (см. Дискурс), в границах действия которого — то, что высказывается, оказывается детерминировано не столько лингвистическо-логическими процедурами, сколько специфическими средствами социокультурного плана (установленными в обществе нормами и правилами обуславливания и артикуляции речевых высказываний). (Ср. с идеей Ф. Бэкона о “призраках рынка”, или подверженности людей общераспространенным заблуждениям, возникающим в силу дезориентирующего — связанно-

го со штампами обыденного словоупотребления — воздействия семантики (слов) языка на человеческое мышление.) Именно с этой ипостасью понятия Н. оказалось связано обретение им статуса базового философского означающего ряда универсальных духовных феноменов истории цивилизации, а также меты одной из ведущих социокультурных парадигм 20 в.

А. А. Грицанов

НОЗИК (Nozick) Роберт (р. 1938) — американский философ. Профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: “Анархия, государство и утопия” (1974), “Философские объяснения” (завершена между 1974 и 1979, опубликована в 1981), “Оглядываясь на жизнь” (1989) и др. Убежденный оппонент обеих крайностей современной политической философии: как социалистического консерватизма Ролса и модернизированных марксистских учений о справедливом государстве, так и анархистского отрицания государственно-правового регулирования. По мысли Н., общество суть результат свободных обменов между людьми. Легитимные правовые и нормативные рамки могут обуславливаться только естественными индивидуальными правами индивидов (в первую очередь на свободу и равенство): “У индивидов есть права; есть нечто такое, чего не может сделать ни один человек и ни одна группа людей, не нарушив прав других. Эти права настолько важны, что возникает проблема: может ли государство и его функционеры вообще на что-то влиять”. Государство отсюда — спонтанно рождающийся организм, итог актов обмена и взаимной передачи компетенций, проходящее в своей эволюции три этапа: союз ради защиты, союз защиты-господства и ультраминимальное государство. Согласно Н., государство, с одной стороны, отнюдь не имеет права требовать от индивидов, живущих на соответствующей территории, исполнения чего бы то ни было (вплоть до налогов и воинской повинности); с другой — граждане не должны иметь никаких претензий на льготы и социальные гарантии. (Полемизируя с теорией справедливости Ролса, Н. отказывался полагать всевозможные блага даром богов. По его мнению, “собственность личности оправдана, если установлены права на нее посредством принципов справедливости в приобретении, передаче и ректификации (исправлении) от возможной несправедливости”.) Государству позволительно вмешиваться во взаимоотношения людей лишь в том случае, когда нарушаются чьи-то естественные свободы, либо при абсолютно добровольном перераспределении определенных функций: возникая на рынке индивидуальных соревнований, власть, по Н., всего лишь гарант основных прав человека. Так, по его версии, “ультраминимальное

государство удерживает монополию на любое применение силы, исключая случаи необходимой и немедленной самозащиты, увольнение провинившихся и другие подобные случаи". Как утверждал Н., право на монопольную защиту от насилия приобретают лишь лица, заключившие с государством соответствующий договор. Поэтому в условиях "минимального" государства налоги выплачивают все, ибо всем гарантируется право на защиту. Стремясь гиноеологически и онтологически обосновать свою политико-философскую концепцию, Н. разработал ряд требований к философствованию как таковому. "Старые вопросы, — писал Н. в "Философских объяснениях", — способствовали появлению на свет этой книги. Имеет ли жизнь смысл? Существуют ли объективные этические истины? Свободна ли наша воля? Какова природа нашей самости? Даны ли неизменные пределы нашему пониманию?" Позже ("Оглядываясь на жизнь") Н. формулирует новые проблемы: "Почему недостаточно быть просто счастливым? Что значит быть бессмертным? Передаваемы ли блага по наследству? Насколько ценна теория озарения? Много ли мы потеряем, отказавшись от эмоций? В каком смысле жертва на кресте изменила человечество? Что мы теряем, когда думаем только о богатстве и власти? Как объясняет себе религиозный человек зло и почему Бог его допускает? Что есть особенного в том, как страстная любовь меняет личность? Что такое мудрость и почему философы так стремятся к любви? Что неизбежного в расхождении между идеалами и фактами? Может ли одно быть реальнее другого и можем ли мы сами стать более реальными?". В "снятом" виде Н. интересовали проблемы: как возможны некоторые вещи? как возможно знание? как возможны объективные этические истины? По его мысли, цель философии заключается в выработке таких позиций и максим, которые способны предохранить нашу систему этических и поведенческих предпочтений от негативных внешних деструкций. (По мысли Н., понятие "настоящее" весьма перспективно для философствования: постижение же этого "настоящего" осуществимо через опыт медитативного типа.) Н. противопоставляет неизбежно очаровательный Парфенон — "архетип классической эстетики" — узкой и очень высокой кирпичной башне традиционалистского философствования, стремящегося дедуцировать глобальное видение мира из нескольких метафизических принципов. "Объяснение", по Н., призвано прежде всего "стимулировать" читателя к альтернативным способам мышления, но не подталкивать его к определенным выводам. (Целью книги "Оглядываясь на жизнь" выступила критика "принудительной силы" аргументации как логического жанра; "объяснение", по Н., призвано было противостоять

репрессивному потенциалу классической логики.) Четко осознавая, что его модель "минимального" и "ультраминимального" государства суть не более чем очередная утопия, Н. предлагал поразмыслить о том, сколько взаимоисключающих вариантов мыслимых утопий сочинили "...Витгенштейн, Бертран Рассел, Томас Мерстон, Йогн Берра, Аллен Гинзбург, Гэрри Вольфсон, Торо, Кэзи Стенгель... Пикассо, Моце, Эйнштейн, Хай Хефнер, Сократ, Генри Форд, Ленни Брюс... Будда, Фрэнк Синатра, Колумб, Фрейд, барон Ротшильд, Тэд Вильямс, Томас Эдисон, Петр Кропоткин, вы и ваши родители". Именно "ультраминимальное" государство, по Н., предоставляет каждому индивиду или группе индивидов абсолютное право на выбор собственного пути и полную свободу в реализации своих утопических чаяний.

А. А. Грицанов

НОМАДОЛОГИЯ (от *nomad* — кочевник) — 1) в собственном (узком) смысле — модельная концепция, предложенная Делёзом и Гваттари; исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делёзом в работе "Логика смысла" (1969); окончательную свою формулировку концепция Н. обретает в совместных работах Делёза и Гваттари (прежде всего 2-й т. "Капитализма и шизофрении"); сводное изложение идей номадологического проекта дано в англоязычном издании "Nomadology" (N. Y.: Semiotex, 1986); 2) в широком смысле — фундаментальная для постмодернизма установка на отказ от характерных для классической метафизики презумпций, а именно: а) презумпции жесткой структурной организации бытия; б) полагания пространства в качестве дискретно дифференцированно посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего центра); в) понимания детерминизма как принудительной каузальности (причинения); г) выделения фундаментальных оппозиций внешнего — внутреннего, прошлого — будущего и т. п.; д) полагания смысла в качестве имманентного миру (объекту) и раскрывающегося субъекту в когнитивных процедурах. Связывая этот способ мирообъяснения с традицией западной классики, постмодернизм постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мировидения. С точки зрения Делёза и Гваттари, современность демонстрирует отчетливо выраженную "потребность в номадизме". В противоположность метафизической традиции, Н. задает видение мира, опирающееся на радикально альтернативные презумпции: а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной; б) трактовка пространства как децентрированного и открытого для плюральной территории

зации; в) новое понимание детерминизма, основанное на идее принципиальной случайности сингулярного события; г) снятие самой возможности выделения оппозиций внешнего и внутреннего, прошлого и будущего и т. п.; д) придание феномену смысла проблематичного статуса. Номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категорией "структуры" понятия "ризома", фиксирующего принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации ее креативного потенциала самоконфигурирования (см. Ризома). В отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры "корня" как предполагающего жестко фиксированную конфигурацию и генетическую (осевую) структуру, культура постмодерна, по оценке Делёза и Гваттари, фундирована метафорой "корешка", т. е. "корневища-луковицы" как "скрытого стебля", который может прорасти в каком угодно направлении, или сети "корневых волосков", потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть. Ризома принципиально процессуальна: она "не начинается и не завершается. Она всегда в середине..." (Делёз, Гваттари). Бытие номадической среды реализуется в последовательно сменяющихся виртуальных структурах: по словам Делёза и Гваттари, "оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными... Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу... оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга". Артикулированные в духе Н. идеи могут быть обнаружены не только у Делёза и Гваттари. Так, по Р. Барту, процессуальность письма не результируется в тексте финальным образом: "писать", в этом смысле, по оценке Р. Барта, "непереходный глагол". Аналогична "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение" у Деррида. Это позволяет заключить, что эксплицитно выраженные Н. презумпции являются базисными для философии постмодернизма в целом. Номадологический проект предполагает в этом контексте и принципиально новое понимание организации пространства. Используя типичные для соответствующих культур игры как выражающие характерные для этих культур способы членения пространства, Делёз и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (*go*) — с другой. Шахматы предполагают кодирование пространства (органи-

зацию четко очерченного поля игровой доски в качестве “системы мест”) и жесткую определенность соответствий между константно значимыми фигурами и их возможными позициями — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, го предполагает внекодую территориализацию и детерриториализацию пространства, т. е. рассеивание качественно не-дифференцированных фишек на незамкнутой поверхности (броски камешков на песке придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства). Такое рассеивание есть номадическое распределение сингулярностей, которые “обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения”, радикально отличающейся “от фиксированных и оседлых распределений”. Пространственная среда предстает как “недифференцированная”: “мир, кишащий номадическими (кочевыми)... сингулярностями” (Делёз). Топологически это означает, что в рамках номадического проекта организация пространства артикулирована радикально нетрадиционно. Прежде всего это касается его видения в качестве плоскости. Согласно номадологическому видению, именно “поверхность — это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхность организации”. Элиминация идеи корня приводит Н. к отказу от идеи глубины: “сингулярности, или потенциалы, блуждают по поверхности”. Соответственно, “истинное рождение, возникновение подлинно нового случается именно на поверхности” — в отличие от преформистской реализации исходного и, следовательно, принципиально не нового проекта — например, развития организма, который “всегда сосредоточен во внутреннем пространстве и распространяется во внешнее... ассимилируя и воплощаясь” (Делёз). Для подобных организму систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: “генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия”. В противоположность этому, “ризома антигенеалогична” (Делёз, Гваттари): она “осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном”, т. е. принципиально не осевом, не линейном, и “не подчиняется никакой структурной или порождающей модели”, “чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре” (Делёз, Гваттари). Поверхность выступает как зона взаимодействия системы и внешней по отношению к ней среды: как пишет Делёз, “мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внеш-

нее пространство” (см. *Плоскость, Поверхность*). В Н. взаимодействие со средой выступает условием пространственного конфигурирования ризомы: “Мембраны... удерживают полярности... Кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии” (Делёз). По оценке Делёза и Гваттари, “оседлая” (западная) культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь, — в отличие от номадического понимания движения как дисперсного рассеивания, имманентно осуществляющего интеграцию внешнего: “Мы пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее”. Важнейшей презумпцией Н. является презумпция программного центризма: пространство принципиально лишено того, что могло бы претендовать на статус центра (в терминологии Делёза и Гваттари — “Генерала”). Интерпретация ризомы в качестве децентрированной среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: “Ризома может быть разорвана, изломана... перестроиться на другую линию” (Делёз, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная не-финальность системы, которая “ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, “метастабильна” и “наделена потенциальной энергией” (Делёз). Таким образом, понятие “метастабильности” в Н. типологически соответствует понятию “неустойчивости” в современном естествознании, фиксирующему процессуальность бытия системы и ее креативный потенциал самоорганизации, варьирования пространственных конфигураций (например, в синергетике). Ни один из плюральных вариантов определенности ризомы не может быть аксиологически выделен как предпочтительный (автохтонный в онтологическом или правильном в интерпретационном смысле): “Любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой” (Делёз, Гваттари). Объективация этих возможностей образует подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими (“сингулярностями”) временно актуальные соотношения — “плато” (Делёз, Гваттари). Сингулярности не только “способны к самовоссоединению”, но пребывание в поле “номадологического распределения” заставляет их “коммуницировать между собой” (Делёз), при непренемном условии взаимодействия с внешней по отношению к ризоме средой (плоскостью как зона соприкосновения). Конкретным инспирирующим толчком (поводом) формирования плато вы-

ступает в Н. так называемый “парадоксальный элемент”, практически воплощающий собой случайность как таковую, он же задает своего рода точки версификации в процессе самоорганизации ризоморфных сред, заставляя сингулярности “резонировать, коммуницировать и разветвляться” (Делёз). Соответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний: “парадоксальный элемент” потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. По оценке Делёза и Гваттари, “это множественность... но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер”. (См. также Ацентризм.)

М. А. Можейко

НОМИНАЛИЗМ (лат. *nomina* — имена, *nominalis* — относящийся к названиям) — 1) в узком смысле — направление средневековой схоластики, конституирующееся как один из вариантов решения проблемы универсалий и противостоящее реализму по критерию интерпретации природы последних (см. *Универсалии*); 2) в широком смысле — интерпретационная парадигма, проявляющая себя в ориентации философии, науки, логики, математики, этики, теологии и других сфер культуры на семантическое и аксиологическое доминирование конкретной единичности над абстракцией общего. Базовый тезис Н. констатирует лишенность общих понятий онтологического статуса и связывает их существование в качестве имен только со сферой мышления. Основополагающие идеи Н. были высказаны еще в античной философии в контексте критики платоновской концепции “мира идей” стоиками, киниками (Антистен и Диоген Синопский) и перипатетиками (Александр Афродизийский). В раннем средневековье взгляды, семантически изоморфные Н., высказывались Марцианом Капеллой (5 в.). В рамках узлового для средневековой философии спора об универсалиях оформление номиналистической позиции связано с именами Беренгара Турского (11 в.) и особенно Иоанна Росцелина (ок. 1050 — ок. 1120), давшего системное обоснование Н. В процессе длительной и острой драматической борьбы Н. с реализмом кристаллизуются многочисленные направления Н. с различными семантическими оттенками. Прежде всего, правомерно говорить о радикальном или крайнем Н., полагающем реальное существование лишь единичных вещей (*res singulares*), в то время как общие понятия (имена) объявлялись лишь “звучанием голоса”, *flatus vocis* (Росцелин), и об умеренном Н., усматривающем основания интегрирующего имени в онтологически заданных свойствах сходных вещей (концеп-

туализм, терминизм). Веер культурных аппликаций Н. достаточно широк. Прежде всего, в своем приложении к теологической проблематике он выступает основанием критики тринитарного догмата, отрицающего понятие, объединяющее ипостаси Троицы в качестве реальной сущности (решением Суассонского Собора в 1092) Иоанн Росцелин был обвинен в "тритеизме", а его учение было квалифицировано как еретическое), в силу чего Н. впоследствии неоднократно актуализировался в контексте антитринитаристских идей. В приложении к гносеологической проблематике Н. выступает в историко-философской традиции своего рода принципиальным основанием сенсуализма: в средневековой философии — Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др., что же касается более поздних экспликаций, то в варианте концептуализма Н. фундирует собою программу синтеза эмпиризма и рационализма (Локк); в крайнем же своем варианте Н. послужил основой субъективизма в гносеологии и тактически был положен в основу неопозитивистской программы элиминации из языка науки "метафизических суждений" (физикализм). В приложении к антропоэтической и социальной проблематике Н. задает яркий вектор индивидуализма: от ранних концепций свободы воли у Иоанна Дунса Скота до индивидуалистических концепций 14 в., фундированных принципом невозможности примата общего (целого), т. е. социальной иерархии, над частью, т. е. частной жизнью (идеи "соборного движения" за признание авторитета национальных собраний верующих выше авторитета Папы). Применительно к проблематике логической Н. закладывает ориентацию на узкую трактовку исчисления предикатов, основанную на том принципе, что значениями переменных могут выступать лишь онтологически артикулированные объекты, их дискрипции и имена, но не символические термины, смысл которых задается контекстом (тезис Куайна о недопустимости связывания универсалий кванторами \forall и \exists , ибо в противном случае логика неизбежно сталкивается с парадоксами; классический пример — парадокс Рассела). Будучи апплицированным на сферу осмысления фундаментальных оснований математики, Н. становится актуальным в 1-й четверти 20 в. И если становление теории множеств стимулировало возрождение в математике так называемого платонизма (Г. Кантор, Фреге), допускающего неограниченное введение абстракций как онтологических сущностей (принцип абстракции), то в противовес ему в сфере логико-философских оснований математики оформляется изоморфная Н. программа исключения абстракции (Лесьневский, Л. Хвистек, Т. Котарбинский, А. Тарский, Н. Гудмен, У. Куайн, Л. Генкин, Р. Мартин и др.).

Целью этой программы является построение внепарадоксальной математики на основе формализованных языков, в системе которых реализуется исключение абстракций (теорема исключения абстракций В. Крейга) и замены их языковыми моделями (функциональная семантика Тарского). Такая постановка проблемы выводит в сферу внелогической проблематики, касающейся фундаментальных философских вопросов: "Как символизм математики функционирует в качестве языка, полезного при взаимодействии между теми, кто употребляет этот символизм, и их физическим окружением? На самом деле это и есть решающий вопрос. В чем состоит соотношение между языком и объектами мира?" (Л. Генкин). В этой связи номиналистическая программа позволяет расширить подход к проблеме математического формализма и языка, инспирируя развитие таких сфер, как логическая семантика, формальная семантика, теория записи, языковое моделирование и др. Н., таким образом, может рассматриваться не только как направленный средневековой схоластики, но — шире — как культурный феномен парадигмального характера, проявивший себя в различных социокультурных областях. Идеи Н. актуализируются постмодернизмом в контексте ориентации современной культуры на идеалы идиографизма (см. "Постмодернистская чувствительность", Идиографизм).

М. А. Можейко

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД — см. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА, ВИНДЕЛЬБАНД, ИДИОГРАФИЗМ, ИСТОРИЦИЗМ.

НОНСЕЛЕКЦИИ ПРИНЦИП — регулятивный принцип постмодернизма (эксплицитно сформулирован Д. В. Фоккема), реализующий себя в двух плоскостях: 1) в широком смысле (в контексте общей постмодернистской установки на культурный плюрализм и отказ от видения культуры как аксиологически дифференцированной на идеологический центр и оппозиционную ему несанкционированную культурную периферию — см. Ортодоксия) Н. П. означает презумпцию равновозможности и равного права на параллельное сосуществование в децентрированном культурном пространстве (см. Ацентризм) различных и даже взаимно альтернативных культурных программ и стратегий (см. "Закат метанарраций", "Мертвой руки" принцип); 2) в собственном смысле (в контексте текстологии и номадологии — см. Номадология, Пустой знак, Означивание) Н. П. конституирует свое содержание на основе постмодернистской интерпретации хаоса (см. Хаос). Возможность космоизации (упорядочивания) хаоса интерпретируется постмодернизмом как реализующаяся в актах переходов его из одного осмотического со-

стояния в другое: например, бытие ризомы (см. Ризома) как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями, т. е., по формулировке Делёза и Гваттари, "меж-бытие, интремеццо" (ср. с фундаментальной презумпцией современной синергетики "порядок из хаоса" как реализующийся посредством осцилляционного механизма самоорганизации — см. Синергетика). И если синергетика понимает хаос в качестве "достигнутого", а "достижения хаоса" — как содержательно необходимый этап эволюционных преобразований от простого к сложному, то и для постмодернизма идея достижения хаоса (а именно сознательного его создания) оказывается фундаментальной: состояние хаоса понимается как достигнутое в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" — до Н. П., эксплицитно определенного Д. В. Фоккема, как "преднамеренное создание текстового хаоса".

М. А. Можейко

НОНСЕНС — понятие современной философии, содержание которого явилось результатом переосмысления традиционной фигуры отсутствия смысла в контексте постмодернистской "метафизики отсутствия": как отсутствие стабильной структуры ризомы (см. Ризома) есть условие ее плюральной "структуриации" (см. Номадология), как отсутствие стационарного значения текста открывает возможность плюрального означивания (см. Означивание), так и Н. как отсутствие раз и навсегда заданного смысла есть условие возможности семантического движения как такового. Данная трактовка Н. во многом связана с общей парадигмальной презумпцией постмодерна, которая может быть обозначена как презумпция рассмотрения объекта (начиная от той или иной специфичной предметности до мира в целом) в качестве хаотичного (см. Постмодернизм, Хаос). — Постмодернистский хаос потенциально космичен, но эта космичность не ограничена единственно возможной версией обретения смысла, представляя собой, по оценке Делёза, своего рода "игру смысла и нонсенса, некий хаос-космос" (см. Хаосмос). Фундаментальным способом легитимации знания (см. "Закат метанарраций") выступает в культуре постмодерна не логически артикулированный, как это было характерно для культуры классического и неклассического типа, но фундированный презумпцией Н. новый тип легитимизации — "легитимизация посредством паралолизма" (Лиотар). Согласно "логике смысла" Делёза, абсурд есть "то, что существует без значения", но открывает

возможность возникновения значения. — Абсурд, Н. и парадокс противостоят, по Делёзу, не смыслу как таковому, но смыслу, понятому в качестве окончательного, не допускающего своего дальнейшего варьирования и прироста. Н. как лишенность смысла, напротив, противостоит отсутствию последнего и в этом противостоянии оборачивается тем, что “само по себе дарует смысл”. Согласно предложенной Делёзом модели, “именно здесь происходит дарование смысла — в области, предшествующей всякому здравому смыслу как смыслу общезначимому, ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи”. Фигуры соотношения Н. и смысла моделируют в постмодернистской философии проблемное поле, связанное с феноменом случайности (см.: **Детерминизм**, **Неодетерминизм**, **Необходимость и случайность**). Так, в постмодернистской концепции исторического времени презумпция случайности конституируется в контексте предложенной Делёзом суперпозиции “Н. — смысл”. Если сложившиеся в конкретную конфигурацию Зона (см. Зон) сингулярности обретают в его системе отсчета определенную семантическую значимость, то последняя фундирована в своем возникновении особым феноменом (“странным объектом”, “вдруг”-событием), а именно: случайной флуктуацией темпоральности. Такое событие интерпретируется Делёзом в качестве Н.: “вся линия Зона пробегается... “вдруг”, непрерывно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающей мимо своего места... Это — парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квази-причина, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоих смыслах-направлениях — на прошлое-будущее линии Зона”. Хронос, в отличие от Зона (см. Событийность), имеет со смыслом иные, не столь однозначные отношения: будучи лишенным видимого смысла, он тем самым лишен моносемантической, смысловой финальности, закрытости смыслогенеза. В контексте такого подхода Делёз конституирует оппозицию двух типов детерминации: линейной, предполагающей наличие конкретного смысла (моментный срез Зона), и нелинейной, предполагающей перманентное смыслопорождение (невозможность такого среза применительно к Хроносу). — Данная оппозиция фиксируется Делёзом именно посредством противопоставления “смысла” и “Н.”, — и если Н. сам по себе, казалось бы, не наделен смыслом, то он наделен чем-то большим: креативным смыслообразующим потенциалом, способностью “дарования смысла”. Неизменно и неожиданно проявляя себя как “вдруг”, Н. имеет своим сиюми-

нутным следствием разрушение казавшегося наличным смысла, однако далеко идущий “смысл Н.” заключается в открывающейся перспективе бесконечного смыслопорождения: “...мы можем составить общую картину движения языка... и дарования смысла... Ее приводит в действие парадоксальный элемент, или случайная точка... Это — нонсенс... Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со смыслом, он наделает смыслом термины каждой серии. Смысл — это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией”. Эффект “вдруг” (как взрыв Н. в семантической среде) обнаруживает себя абсолютно спонтанно (автономно) и абсолютно случайно: “Событие как таковое — то есть смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка, к действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономии аффекта” (Делёз). В контексте презумпции Н. делёзовской концепции смыслополагания близка концепция семиозиса Кристевой, основанная на понимании смыслообразующих процедур как вызванных к жизни случайной флуктуацией, всплеском Н. и абсурда. Последнее фиксируется Кристевой как “смущение”. Подобно тому как у Делёза Н. (“вдруг”-событие) выполняет функции инициации верификации событийных и смысловых “серий”, точно так же и “смущение” у Кристевой обеспечивает неоднозначность и, следовательно, движение смысла посредством “расщепления” смысловых потоков семиотической среды: “Разряд гетерогенной энергии, сам принцип которого заключается в расщеплении и разделении, вступает в противоречие с тем, что остается в качестве следа, порождая вместо этого лишь только вспышки, разрывы, внезапные смущения, собственно и являющиеся условиями для новых символических порождений” (Кристева). В концепции Кристевой случайное, вне имманентной логики эволюции текста (смысла, значения, etc.) возникающее “смущение” порождается нестабильностью знаковой среды (аналогичной тому, что в концепции Р. Барта фиксируется как “напряженность текста”, “текстовое ожидание”, “неразрешимость выбора” между кодами — см. Хора) и, в свою очередь, генерирует эту нестабильность: возникающие вследствие “смущения” семантические структуры (“символическое”) неустойчивы, переходящи, их значимость сугубо ситуативна и в этом смысле принципиально не отличается от Н.: по Кристевой, “поэтический язык... постулирует свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей”. Постмодернистская концепция Н. открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых “де-

терминистических” и “индетерминистических” участков самоорганизационного процесса (Г. Николис, И. Пригожин, Г. Хакен — см. Синергетика). Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделенных в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как Н. В этом плане смысл и Н. как две различные, но равно необходимые грани бытия соотносятся, по Делёзу, таким же образом, как линейные и нелинейные “участки процесса” Пригожина, т. е. взаимно исключая (“не-совозможные серии событий”) и одновременно дополняя (входя в “со-присутствие”) друг друга. Фигура Н. также обретает новые аспекты семантики в контексте постмодернистской версии осмысления проблемы модальности. Развивая предложенную Лейбницем проблему соотношения “совозможных” и “не-совозможных” событий, Делёз фиксирует, что в пространстве Н. (в том пространстве, который в системе отсчета налично данного, обжитого “мира” воспринимается как невозможное, т. е. Н., — см. Невозможность конституируются те точки, где “начинается иной мир, не-совозможный с первым”. То, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров) возможно и наделено смыслом, в другом выступает как Н., т. е. бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте “нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и, — по словам Делёза, — вошли в со-присутствие... нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл” (см. *Поверхность, Плоскость*). (См. также *Абсурд, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Событийность, Зон*.)

М. А. Можейко

НООСФЕРА (греч. *nóos* — разум и *sphaira* — шар) — сфера взаимодействия общества и природы, в границах которой разумная человеческая деятельность становится определяющим фактором развития (эта сфера обозначается также терминами “антропосфера”, “социосфера”, “биотехносфера”). Понятие “Н.” было введено в начале 20 в. Э. Леруа, который трактовал ее как “мыслящую” оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Н. — новая, высшая стадия эволюции биосферы, становление которой связано с развитием человеческого общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Согласно Вернадскому, “в биосфере существует великая геологическая, быть может *космическая, сила, планетное действие ко-*

торой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе... Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного". Становление человечества как геологической силы привело к новым формам обмена веществом и энергией между обществом и природой. Вернадский, показав зависимость изменения состава, массы и скорости миграции химических элементов в биосфере от производственной деятельности, подчеркивал необходимость контроля человеком обмена веществ и энергии между обществом и природой. Понятие "Н." отражает необходимость разумного управления природными процессами на основе осмысления законов природы. Человечеству еще предстоит на основе интеграции множества наук создать стройную теорию Н., — теорию самоорганизации материального и духовного мира. Развитие общества должно осуществляться соответственно природным закономерностям. Концепция Н. служит методологической ориентацией коэволюции человека и природы, открывает возможности согласования человеческой деятельности и природных ритмов. (См. также Антропный принцип, Синергетика, Тейяр де Шарден, Вернадский.)

П. А. Водопьянов

НОРМА (лат. *norma* — руководящее начало, правило, образец) — 1) средняя величина, характеризующая какую-либо массовую совокупность случайных событий, явлений; 2) понятие, обозначающее границы (меру трансформаций), в которых явления и системы (природные и социокультурные), человеческая деятельность, поведение и общение сохраняют свои качества и функции, задающее их внутреннюю соразмерность (упорядоченность). В социальной сфере Н. конкретизируются через нормативы (специально аналитически рассчитываемые характеристики состояний), правила и предписания, а также через соотносимые с ними эталоны — образцы. Н. выступают как регулятивы социальных взаимодействий всех уровней и видов, обеспечивающие их организацию, упорядочивание, институционализацию и контроль. Изменение Н. является одним из механизмов изменения характера и направленности человеческой активности. Н. имеют два способа своего закрепления (и функционирования): знаковый (их закрепление в санкционируемых культурой кодексах, законах, сводах правил и т. д., а также в текстах культуры как таковых в плане нормативности их содержания) и социальный (их встроение как схем в деятельность, поведение, общение). Кроме того, мышление, осознаваемая психическая жизнь также подчиняются определенным представлениям о "нормальности", репродуцируемым в данной культуре (Н. суть "лишенная пространства точка между сумасшествием и дура-

ком" — Лотман). Сверхзадача Н. — удержать инвариантность через полагание пределов вариативности. Инвариантность в Н. — это отсылка к "стоящей" за ней и "выражаемой" в ней ценности. Статусом абсолютности в культуре может обладать только последняя, но она как бы инверсирует эту абсолютность в Н., подкрепляя последнюю своим авторитетом. Н. как абсолютизированное относительное выступает законом функционирования социокультурных целостностей, обеспечивающим их устойчивость и самоидентичность. В социальной реальности Н. могут складываться стихийно как практические находимые эффективные схемы взаимодействий, действий и отдельных операций (преобладающий тип нормотворчества в традиционных культурах), а могут специально (вне предполагаемых областей применения) разрабатываться соответствующими институтами (в том числе и через специальную обработку эксплицированных практических схем) и целенаправленно внедряться в социальную жизнь (преобладающий тип нормотворчества в нетрадиционных культурах). Предлагаемая Н. может быть отторгнута на уровне социокультурных практик. Принятие же означает ее постепенную стереотипизацию в схемах опыта, с возможным последующим вторичным ее осознанием как естественно возникшей в самом этом опыте и необходимостью ее нового "снятия". Такого рода схема движения Н. может быть обозначена как норма-цикл, предполагающий переменную оборачиваемость знаковой и социальной форм функционирования Н. Опривычивание ("хабитуализация"), нормирование, легитимизация и санкционирование (с акцентом на нормировании и включении в норма-цикл) — это способ освоения в системе актуальных отношений любой инновации (иначе последняя остается на уровне культурного артефакта). Исторически Н. возникает из традиции как основного регулятора в архаических и доминирующего в традиционных обществах. Логически же сама традиция (в определенном аспекте своей функциональной нагрузки) может быть рассмотрена как особый тип Н. Основное отличие Н. от традиции усматривается в принципиальной "вписанности" последней в процессы жизнедеятельности (регуляции всегда "изнутри") и возможности (и преобладания) в Н. регуляции "извне", ее не только целевой, но и возможной целепологающей предназначенности к регуляции не столько самих процессов жизнедеятельности, сколько стремящихся к институционализации связей и отношений (хотя Н. и задает соразмерность любым социокультурным проявлениям и может быть интериоризирована, стереотипизирована в опыте). Н. и традиция в пределе (в идеальном типе) имеют: разные генетические основания — Н. искусственно конструируется,

традиция складывается естественно-исторически (1); разный характер своей обязательности — Н. санкционируется (приобретает легитимизацию) вне регулируемой ситуации специальными институтами, традиция же стремится к самодостаточности, автономизации областей действия своей регуляции, не нуждается во внешних институтах (2); традиция стремится гомогенизировать свои содержания, — Н. гетерогенизируется, расщепляется по мере обнаружения в ней новых содержаний и применения к новым ситуациям регулирования (3). Учет этих оснований различия позволяет выделить четыре типа подсистем в полной социокультурной нормативной системе. Две из них характеризуют нормирование через традицию (аутентичная и вторичные виды традиции; последние есть, по сути, традиционализированные, т. е. "оестественные" Н.). Две других — нормирование через Н. (собственно Н. — технические и большинство социальных (в узком смысле слова) как регулирующих социальные взаимодействия и отношения, процессы распределения власти и управления в социальных системах; Н. как "искусственные" традиции). Кроме того, традиция и Н. векторно разнонаправлены (4). Традиция стабилизирует и задает инерционность, акцентирует момент преемственности, детерминирует из прошлого. Н. — реагирует на изменение, акцентирует момент креационности (механизм внедрения инновации), детерминирует из будущего. Традиция непрерывна в своем действии, Н. — дискретна. Первая как бы задает внутреннюю, а вторая — внешнюю формы. Во внутренней структуре Н. выделяются три составляющие: диспозиция Н. (описание ситуаций и способов применения, транслируемых в Н. содержаний), императив Н. (обязательства, накладываемые Н.), характер связи диспозиции и императива (предписывание, дозволение, запрещение). Акцентирование императива определяет жесткость Н., акцентирование диспозиции — ее релятивность. В последнем случае в Н. явственнее проступает стоящая за ней ценность ("ценности сами по себе вообще не имеют места в мире сущего... но значат" — Виндельбанд), в первом — актуальные социальные потребности и интересы. Тем не менее и ценностно-проявляющиеся (культурные в узком смысле слова) Н. могут носить достаточно жесткий характер (особенно "табу" культуры), а выражение непосредственных социальных потребностей и интересов — быть достаточно мягкими (прежде всего, дозволения, в предельном случае — максима "что не запрещено, то разрешено"). Различают: неразвитые Н. (императив практически не прописан), "мертворожденные" Н. (императивы не имеют под собой со-

циальных и (или) культурных оснований), Н.-фикции (условий для действия императива уже нет, но Н. не денонсирована и продолжает нести знаковые нагрузки), Н.-фантомы (императивность Н. (как и они сами) запрещается, но продолжает реально действовать, например приоритет закона кровной мести перед санкционируемым государством уголовным законом, преследующим кровную месть), реально действующие (в разной степени актуализации) Н. По генетическому источнику императива можно различать: Н. экстравертированные (внешний источник, власть), Н. интровертированные (самопораждающиеся), Н. амбивалентированные (Н.-амбоверты). Этим задается сила или слабость Н. Ситуацию "отсутствия" или "исчезновения" Н. Дюркгейм предельно описывает как "аномию". Нарушение Н. описывается в социологии как социальное отклонение (девиация). В культурных анализах появления инноваций есть также нарушение Н. В социологических и культурологических анализах особый интерес вызывает выявление реальных источников императивности на микроуровнях социума, в микросредах и конкретных жизненных ситуациях. В данном случае речь идет о референтных источниках Н., инверсирующих Н. и доводящих их до конкретного потребителя. Н. не действуют в культуре и социуме изолированно друг от друга, а образуют, как правило, соотносимые и (или) конкурирующие нормативные системы. В этом отношении проводится дифференциация Н. по сферам их применения (этические, социальные в узком смысле слова, культурные в узком смысле слова, эстетические, правовые и т. д.). В литературе представлены тенденции к универсализации всех Н. либо как социальных, либо как культурных (в широком смысле слова) и противопоставления их на этом основании Н., регулирующим природные (иногда и технические) системы. В целом Н. суть средства духовно-практического освоения мира, способы познания и действия субъектов, необходимое условие установления взаимосоотнесения их между собой. Н. суть социокультурные программы. (См. Традиция.)

В. Л. Абушенко

НОСТАЛЬГИЯ (лат. *nóstalgie* — тоска по родине, по прошлому) — комплекс устойчивых долговременных негативных психических переживаний экзистенциального характера, могущий носить различную содержательную нагрузку, а также быть сопряженным с предельно разнородными ассоциациями. Традиционно Н. сочетается с состоянием одиночества, грусти, ощущением взаимной отчужденности от себя самого, с одной стороны, и своего социального

окружения вкуче со средней обитания — с другой. Формирование Н. как осознаваемого психического феномена, присущего не только индивидам, но и численно значимым категориям людей, связано с определенным набором исторических трансформаций общества и человека. 1) Осознание индивидами самих себя как специфических самостей, четкое уяснение оппозиций "мы — они", "я — ты" (Б. Поршнев). 2) Преращение миграционных процессов вкуче с индивидуальным и коллективным освоением новых территорий обитания в постоянный фактор жизни многих людей. 3) Рост степеней сложности состояния "социализированности", "включенности" человека: рост численности и иерархизация референтных групп, от которых индивид/индивиды являются эмоционально зависимыми. 4) Четкое представление людей о "разнокачественности", необратимости, невозпроизводимости состояний человеческой психики наравне с событиями и ситуациями реальной жизни. 5) Выработка соответствующего набора понятий для описания и обозначения сложных и глубокоинтимных психических состояний. Ностальгические состояния человека можно разделить на Н. "бытийного" (пространственного и социального) и "временного" типа. "Пространственная" Н. наиболее близка особой predispositionности человека к определенным ландшафтам, пейзажам, облику времен года и ритму их смены и т. п. "Социальная" Н. связана с традиционным и первичным для человека, но утерянным им кругом человеческого и профессионального общения, эмоциональных и культурных привязанностей и т. д. "Временная" Н., традиционно обусловлена наличием в жизни каждого человека ярких и предельно эмоционально окрашенных периодов (первая влюбленность, радость отцовства, материнства и т. п.). "Временная" Н. может быть тесно переплетена с Н. социального порядка в тех случаях, когда массивы индивидуально значимой информации, которые транслировались человеку обществом и непосредственным социальным окружением (в те или иные временные периоды) были особо созвучны установкам личности, совокупности ее жизненных ценностей и приоритетов. Особо болезненной разновидностью Н. "временного" типа выступает Н. "по настоящему времени", связанная, по-видимому, с состоянием внутренней неудовлетворенности человека самим собой и собственным социальным положением, своими взаимными отношениями с окружающими. Иногда Н. такого типа порождается комплексом идеализирующих представлений личности о том или ином явлении или исторической эпохе. Из совокупности их характеристик вычленяются те, которые наиболее созвучны социальным ожиданиям и предпочтениям человека (мнение о себе самом

как о человеке 19 или серебряного века — для российской ментальности). Абсолютно невозможное в полном объеме преодоление Н. парциально осуществляется в современном обществе посредством ряда мероприятий: а) постепенного формирования всемирного информационного поля (спутниковое ТВ, компьютерные сети), а также эволюции межперсональных средств связи; б) стандартизации потребляемых продуктов питания и предметов первой необходимости; в) унификации условий проживания людей — "мигрантов по своей воле" в различных частях света (например, сеть отелей "Хилтон" по всему миру и т. п.). Психическое измерение состояния Н., обусловленное спецификой протекания индивидуальных процессов рефлексии, самосознания и самопознания у разных людей, вряд ли в принципе преодолимо в полном объеме. Альтернативой Н. в различных ее обликах выступает мировоззрение и мироощущение космополитизма.

А. А. Грицанов, А. И. Мерцалова

НОСТАЛЬГИЯ, НОСТАЛЬГИЧЕСКОЕ (греч. *nóstos* — возвращение и *álgos* — боль) — 1) универсалия культуры, отражающая аксиологическую артикуляцию прошлого в качестве утра. Выступает в качестве фундаментальной для западноевропейской культуры классического типа, уходящей своими корнями к концепции "припоминания" Платона, согласно которой душа улавливает в наличном бытии отблески и отголоски гармонии, некогда созерцаемой ею в царстве идей (см. Эйдос, Платон, Красота, Гармония). На основе глубокого резонанса в европейской традиции платоновских идей в западном менталитете Н. артикулируется как Н. по идеалу, конституируя аксиологическое пространство интерпретации таких базовых для западной культуры феноменов, как творчество, красота, время социальной жизни и др. (В качестве непосредственной концептуализации этого вектора сознания выступают ранние теории золотого века, неизменно отнесенного в прошлое.) 2) социально-психологический феномен остро переживания прошлого как утраченной и при этом экзистенциально значимой ценности. В своей социально-психологической размерности феномен Н. связан с психическими особенностями эмоционального восприятия человеком временных параметров своего бытия и, в первую очередь с его интенцией утвердиться во времени, проявляющейся как жажда самоосуществления. Свойственная для европейской культуры позитивная эмоциональная окрашенность восприятия времени артикулируется применительно к настоящему как счастье, к будущему — как надежда, и к прошлому — как Н. И если для рефлексивно фиксированной в сознании аксиологической шкалы ценностным максимумом выступает

именно счастье как таковое, то в реальной культурно-психологической динамике акцентированными оказываются как раз надежда и Н. Это обусловлено прежде всего тем, что, поскольку счастье как состояние может быть описано в терминах экстатического переживания, предполагающего своего рода растворенность в процессе (см. Экстаз), постольку ему отнюдь не свойственна установка на параллельный рефлексивный анализ, — счастливый не мудрствует (так, у Р. Бернса: “И невдомек ему, что счастье — тут. // Предчувствия счастливых не терзают. // Они конца мучительно не ждут, // Безоблачно не зная о начале”). Кроме того, как известно, длительность перцептуального времени непосредственно зависит от его событийной наполненности, и чем более интенсивна последняя, тем более скоротечным оно воспринимается в момент переживания и тем более длительным кажется в ретро-оценке. Это означает, что кульминационная реализация счастья во временном отношении точно воспринимается субъектом как мгновение (те самые пресловутые счастливые, которые “часов не наблюдают”), в то время как в воспоминании счастливый отрезок, напротив, субъективно растянут (“...и долгие века длится день” у Арс. Тарковского). Более того, психологами установлено, что свыше 80 % воспоминаний окрашено у человека в розовый цвет, и даже то, что в свое время не переживалось в качестве счастья, в ретроспективе подвергается переоценке и осмысливается в качестве ценности. — В сумерки вылетает не только сова Минервы, но и аполлоновский лебедь, птица гармонии, облетая свои владения, подернутые флером воспоминаний, смягчающим острые углы и акварельно-размыто обрисовывающим силуэт пережитого счастья. *Past perfect* — это время, в котором человек всегда может указать на безоблачное счастье: вот оно, было! В этом смысле Н. — это всегда Н. по прошлому, фантомная боль временного существования. Н. как тоска по родине — в случае, если эта родина утрачена: ты ушел (пространственно уехал, оставил) или она оставила, ушла в прошлое (“Привыкай, привыкай: мы теперь — эмигранты, // Ни на миг не покинув родную страну...” у И. Димарина); Н. по юности — если эта юность уже позади (пронзительное восприятие любимой в юности музыки, сакральное отношение к “песням нашей молодости”, выбор для своих детей книг, читанных в детстве, — все это, в сущности, позиция бабушки в “Белых ночах” Достоевского: “Севильский цирюльник”? Да это тот самый “Цирюльник”, которого в старину давали? Да как же, как не зная! Я сама в старину на домашнем театре Розину играла!.. Да, пожалуй, поедом! Отчего же не поехать?!”); Н. по ушедшей любви, дружбе, по “прежним временам” — в конечном итоге

по любому *plus quam perfekt*. Строго говоря, именно неучет этой особенности человеческого сознания и является мифистофелевой ошибкой: сколько было бы уловлено душ, если бы вместо предполагающего синхронную счастье рефлексию “Остановись, мгновенье, ты прекрасно!” в договор было бы внесено ретро-спективно-ностальгическое: “Мгновение, вернись!..”.

М. А. Можейко

НОУМЕН — философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостигаемых сущностей. Понятие Н., которое использовалось в средневековой философии, получило наибольшую известность благодаря трансцендентальному идеализму Канта, который использовал понятие Н. для обозначение сферы, выходящей за пределы чувственного опыта. Традиционная взаимосвязь сущности и явления заменяется у Канта жестким противопоставлением сферы явлений обыденного и научного опыта (феномен) непознаваемому миру “вещи в себе” (Н.). Если первый подчиняется законам природного детерминизма и может быть познан средствами эмпирического познания, то второй находится за пределами чувственного опыта и является предметом абстрактных спекуляций разума, лишенных содержания. Мир Н., не подчиняющийся законам физического детерминизма, является невидимым двойником как субъекта, так и объекта, а также пристанищем внеопытных понятий, таких, как Бог, свобода, вера. Понятие Н., по Канту, призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство свободы для религии и морали. Понятие Н., выражавшее идеологию раннего протестантизма, было подвергнуто резкой критике последующими философами как источник противоречий кантовской системы.

А. В. Филиппович

НОЭЗИС и **НОЭМА** (греч. *noesis* — мышление, поема — акт мышления) — понятия, фиксирующие модус процессуальности интенционального сознания (ноэзис как “я мыслю”) и объективное содержание мышления (ноэма как конституированный в мышлении объект). Вводятся в философский оборот Платоном (см. Эйдос). Аристотелем мышление трактовалось как комбинаторика нозм, а истина как их адекватное сочетание. В феноменологии Гуссерля — понятийные структуры, посредством которых сознание анализируется исходя из его существенных структурных моментов. Сознание понимается как интенциональное, т. е. направленное в своих актах на предмет. Предмет, явленный сознанию в многообразии способов его данности, обретает в процессе конституирования свое содержание или бытие. “Нечто” явления или феномена превращается в кон-

кретность вещи. Ноэзис является моментом интенционального свершения актов сознания или способом данности предмета. Он содержит два компонента: компонент ощущения (*hyletische Daten*) и компонент смыслообразования (*sinngebende Daten*). Ноэма представляет собой интенциональный коррелят ноэзиса. Она фиксирует наполнение интенции содержанием восприятия. Это содержание или бытие предмета является идентичным в многообразии способов данности предмета или в множестве конкретных ноэтических переживаний.

О. Н. Шпарага

НУЛЬ-ГИПОТЕЗА (нулевая гипотеза) — утверждение, постулирующее отсутствие различий между сравниваемыми величинами или отсутствие связи между изучаемыми переменными. Используется при статистической проверке гипотезы. В качестве антитезиса к Н.-Г. формулируется альтернативная гипотеза, утверждающая наличие различий между величинами или связи между переменными. Статистическая проверка гипотезы состоит в том, чтобы на основании некоторого численного критерия определить, следует ли принять Н.-Г. или отклонить ее, что равносильно принятию альтернативной гипотезы Н.-Г. при этом играет роль теоретического утверждения, которое следует отклонить, если найдется противоречащий ему пример, но нельзя считать доказанным, если такого примера нет. Таким образом, отклонение Н.-Г. “более важно”, чем ее принятие. Статистическая проверка гипотезы является разделом математической статистики, позволяющим распространять результаты выборочного исследования на генеральную совокупность (см. **Выборочные методы**). Утверждения, сформулированные в Н.-Г. и альтернативной гипотезе, относятся к параметрам генеральной совокупности, в то время как решение принять или отклонить Н.-Г. принимается на основе численного критерия, рассчитанного по выборке. В силу случайности выборочного метода решение может быть принято как правильно, так и ошибочно. Ошибка, состоящая в том, чтобы отклонить Н.-Г., которая на самом деле верна, называется ошибкой первого рода; ошибка, заключающаяся в том, чтобы принять Н.-Г., которая на самом деле неверна, — ошибкой второго рода. Пусть, например, следует проверить гипотезу о том, что средняя заработная плата женщин ниже, чем средняя заработная плата мужчин (по генеральной совокупности всего занятого населения). Данная гипотеза, утверждающая неравенство, может использоваться как альтернативная. Н.-Г. в этом случае будет утверждать, что средняя заработная плата женщин и мужчин оди-

накова. Если выборочное исследование покажет, что средняя зарплата мужчин выше, мы отклоним Н.-Г. (поскольку результаты исследования ей противоречат) в пользу альтернативной гипотезы. Это решение будет правильным, если в генеральной совокупности выше зарплата мужчин, или ошибочным, если в генеральной совокупности выше зарплата женщин (ошибка первого рода). Если в результате выборочного исследования окажется, что выше средняя зарплата женщин или что зарплата мужчин и женщин одинакова, будет принята Н.-Г., поскольку данные скорее противоречат альтернативной гипотезе, чем нулевой. Это решение будет ошибочным (ошибка второго рода), если в генеральной совокупности выше зарплата мужчин, и правильным, если в генеральной совокупности выше зарплата женщин. Однако как обстоят дела в генеральной совокупности, как правило, неизвестно. Поэтому любое из решений не исключает возможных ошибок, и задача состоит в том, чтобы оценить вероятность каждой из ошибок. Вероятность ошибки первого рода называется уровнем значимости, вероятность ошибки второго рода — мощностью критерия. (См. Гипотеза.)

О. В. Терещенко

НУЦУБИДЗЕ Шалва (1888—1969) — грузинский философ, логик, культуролог. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1910). В 1911—1914 дважды был за границей, где работал под руководством Вундта, И. Фолькельта и К. Барта. С 1918 — в Тбилисском университете (был заведующим кафедрой философии, деканом, проректором, директором фундаментальной библиотеки). В 1926 защитил докторскую диссертацию. Академик Грузинской ССР с 1944. Основные работы: “Введение в философию” (1920, на грузинском языке); “Основы алетологии” (1922, на грузинском языке); “Истина и структура познания” (1926, на немецком языке); “Философия и мудрость” (1931, на немецком языке); “Руставели и восточный Ренессанс” (1947); “Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита” (1942); “Творчество Руставели” (1958); «К происхождению греческого романа «Варлаам и Иосаф»» (1956); “Петр Ивер и античное философское наследие” (1963). Кроме того, Н. автор “Теории искусства” (опубликованной в 1929), работ по логике: “О суждении” (1913); “К природе понятия” (1919); “Логика. Пропедевтический курс” (1923); “Логика” (1949, не опубликована); “Диалектическая и формальная логика” (1951); работ по истории европейской и российской философии: “Шпенглер как показатель кризиса европейского мышления (1923); “Признаки кризиса

в мышлении и литературе Запада (1929); “Чернышевский как мыслитель” (1928) и др. Ему принадлежит также ряд работ по истории грузинской философии. Н. является автором философской системы, которую он назвал “алетологический реализм”, основоположником теории восточного Ренессанса, основателем истории грузинской философии как научной дисциплины, создателем гипотезы об авторе ареопагитских книг (Петр Ивер), одним из переводчиков на русский язык поэмы Ш. Руставели “Витязь в тигровой шкуре”. Н. поставил перед собой задачу “преодоления западного мышления изнутри”, выступив против абсолютизации всеобщего, господства разума над действительностью. “Преодоление” действенной философии у Н. шло не через отмежевание от Гегеля (неокантианство, Мур и др.), а через критику трансцендентализма Канта. Н. исходил из того, что в исследовании возможностей познания Кант ограничился лишь выявлением условий возможности априорного знания, т. е. сделал уступку в пользу познающего субъекта и, преодолев психологизм, впал в ошибку антропологизма. Н. вводит для понимания этой ошибки два понятия: “специфически человеческое” (все, что обусловлено природой человека и из нее проистекает) и “специально человеческое” (то, что в специфических условиях принимает человеческий вид, не будучи производным от человека). Сложнее всего найти исходную точку, позволяющую изжить “специально человеческое”, которым пронизаны все построения западной философии. Ее поиск предполагает установление предварительных условий познания. Таковыми, согласно Н., являются: 1) признание вторичности познания по отношению к предмету (познаваемое предзадано познанию, — чтобы быть познанным, предмет должен существовать); 2) постулирование определенности познаваемого (оно должно быть определенностью в себе); 3) признание того, что познание и познаваемое должны быть схожи друг с другом (иначе они не могут друг с другом соприкоснуться). Центральное (узловое) условие — второе. Познание всегда есть познание определенности. Гносеология, построенная на исследовании субъект-объектного отношения, описывает лишь движение в познании, а не завершенное познание, которое не нуждается ни в субъекте, ни в объекте (как соотнесенные категории они снимаются, по Н., одновременно). Результат познания существует независимо от получившего его субъекта и наличия объекта, по поводу которого он был получен. Познание только психологически связано с “Я”, эта связь не проясняет природы познания, ничего не прибавляет к содержанию познанного. Определенность познаваемого включает в себя и существование, и истину (“боль-

шее, чем сущее”), поскольку она противостоит небытию, т. е. иначе-бытию, и отрицает его. Определенность тождественна так-бытию (определенно то, что упреждает другие возможности); определенность есть “истина в себе”. Познание всегда есть внесение определенности в неопределенное, но определенность исходит не от субъекта (как в гносеологии), а от самого объекта. Она не вносится в предмет познанием, а является для него одновременно исходной точкой и целью. По содержанию истина и действительность тождественны. Зафиксировать это содержание не способны ни гносеология (познание предмета), ни феноменология (познание как интенция), так как они не рассматривают структуру познания. Сделать это может только алетология, или алетологический реализм (от греч. *aletheia*), как учение об истине, об условиях существования научного и философского знаний, выходящее за пределы противопоставления субъекта и объекта (в работе “Теория искусства” она распространена Н. и на область эстетического). В качестве Н. называет Б. Больцано (ему была посвящена первая работа Н. — “Больцано и теория науки”, 1913) и немецкого философа И. Ламберта. Алетология исходит не только из истинного существования сущего, а (прежде всего) из его существования как истины. Коль скоро объект познания не просто существует, но существует как определенность, как истина, то его бытие содержит всегда “нечто большее, чем простое существование”, что и задает ему определенность (ценность в конечном итоге). “Двойственность” бытия порождает и двуречность структуры познания (двумерность структуры познания, англ. *dimension* — измерение): 1) вектор прогресса — субъект открывает все новое в предмете (шаг вперед к неизвестному для субъекта); 2) вектор регресса — “истина в себе” переводится в “истину для нас” (шаг назад к тому, что дано изначально). Таким образом, центральной категорией алетологии является категория “истины в себе”. С этих позиций Н. рассматривает логику не только как науку о правильном мышлении (о правильности познания), а как теорию истины, формальную логику — как пропедевтику философской логики, считая, что логика и гносеология должны объединиться в рамках алетологии. В работе “Философия и мудрость” Н. специально рассматривает проблему философствования. Теория (философия) трактуется им как опора практической целеустановки (мудрости), как путь к мудрости и основа преобразования мира. Мудрость предполагает преодоление “специфически человеческого”, философия — еще и “специально человеческого”. Последнее для “схватывания” “истины в себе” предполагает движение не в рассудке, не посредством логического суждения, а в “теории” посред-

ством “не имеющего направленности непосредственного видения”, отличающегося Н. от интуиции. Идея “видения”, как и идея “двудименсиональности” познания, была воспринята и критически переработана Узнадзе (который отмечал, что в самой алетологии нет достаточного обоснования того, что это “видение” не есть проявление человеческой природы). Проблемами алетологии Н. активно занимался в 1913—1931 (по датам первой и последней публикаций). Второй период его творчества связан прежде всего с концепцией восточного Ренессанса. В работе “Руставели и восточный Ренессанс” Н. впервые выдвинул тезис о том, что Ренессанс в современном понимании возник вначале на Востоке (Арабский Халифат, Иран, Средняя Азия, Византия, Армения, Грузия), а лишь затем на Западе (первоначально в Италии). Особо анализировалось при этом значение теологической мистики и ересей, сохранивших связь с античностью. С этой целью Н. было предпринято и сопоставление философских систем ряда авторов, в частности Прокла, Петрици, Низами и Руставели. Во многом в этой плоскости лежит и постоянный интерес Н. к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (по его версии, Петр Ивер). Концепция восточного Ренессанса Н. была поддержана и развита Н. Конрадом, В. Чалояном, И. Брагинским, В. Жирмунским, М. Алексеевым, Д. Лихачевым и др.

В. Л. Абушенко

О

ОБОСНОВАНИЕ — мыслительный процесс, основанный на использовании определенных знаний, норм и установок с целью регламентации и эталонизации практической и познавательной деятельности. В ходе О. устанавливается связь между двумя объектами — основанием и обосновываемым, сообщающая при этом второму какие-либо характеристики первого. О. — важнейший компонент научного знания. Наряду с такими характеристиками научного знания, как его истинность, нацеленность на отражение существенных свойств исследуемого объекта, наличие особых языковых средств, системность, О. является признаком, специфицирующим научное знание и отличающим его от донаучного и вненаучного знания. О. является логическим каркасом научной аргументации, подобно тому как понятие является логической формой слова (словосочетания), а суждение — логической формой предложения. В зависимости же от специфики изучаемой предметной области в процессе научной аргументации используются различные виды О.: доказательство, опровержение, подтверждение, объяснение, интерпретация, опреде-

ление, оправдание и др., отличающиеся друг от друга характером тезиса (обосновываемого положения), привлекаемых оснований (аргументов) и способом связи между ними. Для различных видов О. характерна общая логическая структура, которая совпадает с логической структурой аргументации и включает тезис, аргументы и способ связи между ними; различие между видами О. заключается в содержательном наполнении этой структуры. Однако объектом научного О., в качестве которого может выступать, например, обосновываемое положение или тезис, всегда является элемент системы теоретического знания, оцениваемый с точки зрения его применимости в данной системе, выполнения им функций, определяемых характером системы. В процессе научного О. осуществляется перенос свойств от одних, уже принятых в науке положений на другие, еще не принятые, и таким образом происходит формирование, соиздание последних. В этом существенное отличие научного О. от ненаучного, каковым является, например, ссылка на авторитет. Процесс О. научного знания не исчерпывается лишь когнитивными, внутринаучными механизмами отдельных теоретических положений и утверждений, гипотез, теорий, а включает в себя и весь контекст философского и социокультурного измерения. Все это обуславливает историчность и изменчивость различных видов О., специфику их использования в различных моделях научного знания. В логических и математических моделях знания, опирающихся на средства формальной логики, широко используется такой вид О., как доказательство, и знание изображается как совокупность связанных между собой формально-логическими отношениями высказываний. Естественно-научное знание не может обходиться без таких видов О., как эмпирическая интерпретация, подтверждение и т. д. Дифференцированный анализ необходим и по отношению к различным структурным компонентам соответствующих видов О. В доказательствах, опровержениях, подтверждениях под сомнением оказывается истинность тезиса, в других видах О., например в оправдании, под сомнением может оказаться не только его истинность, но и ценностные, нормативные характеристики тезиса. Что касается аргументов, то в таких видах О., как доказательство, опровержение, подтверждение, они должны быть истинными суждениями; по отношению к объяснению и оправданию требование истинности доводов значительно ослаблено, и в качестве их могут выступать гипотетические положения. Характером связи между тезисом и аргументами во многом детерминируется, так называемая принудительная сила научного О. Наибольшей принудительной силой обладает дедуктивная демонстрация, меньшей принуди-

тельной силой обладает индуктивная и редуцирующая демонстрация.

Я. С. Яскевич

ОБРАЗ ЖИЗНИ — понятие отечественной социологии, характеризующее конкретные социокультурные интерьеры (типичные формы, способы и механизмы) жизнедеятельности социальных субъектов. Термин появился в самом конце 1960-х, активно использовался на протяжении 1970-х — начала 1980-х и практически исчез из научного оборота во второй половине 1980-х. Использовался как понятие прикладной социологии для фиксации реальных результатов исследований, выводящих на уровень повседневной жизни индивидов (как определенной целостности или отдельных ее достаточно автономных подсистем типа комплекса потребностей). Причем это понятие употреблялось как достаточно метафорическое, его “жесткое” социологическое содержание не рефлектировалось, вопрос об онтологическом статусе практически не ставился. Ситуация изменилась качественно образом, когда в контексте идеологической борьбы все чаще стал употребляться как самодостаточный термин оборот “социалистической О. Ж.”; именно эти вненаучные причины и породили сопряженный исследовательский “бум” 1970-х. В пропагандистских целях важно было противопоставить идеологическую альтернативу концепциям качества жизни, активно поддержанной западной социал-демократией, и отыскать вне экономики аргументы, которые позволяли “показать коренные преимущества социализма”. С этих позиций О. Ж. стал трактоваться именно как социалистический, подминая значение термина в прикладной социологии. Он понимался, исходя из существующих нормативных моделей социализма, как должной (а не реально имеющейся) социальной действительности, прежде всего как антипод “всего буржуазного” и характеризовался через “эмпирически обосновываемые” черты-признаки: коллективистский, трудовой, интернационалистский и т. п. О. Ж. Трагизм ситуации заключался в том, что, дав толчок определенному роду исследований, идеология искадила реально возникшие социологические проблемы, заблокировала исследование онтологических структур обыденной жизни людей в ее целостности, которые в западной традиции представлены в различных вариантах так называемой “социологии повседневности”. Вопрос об онтологии О. Ж. стал подниматься, хотя и не был отрефлексирован до конца, а предлагаемые решения носили явно половичатый характер, в так называемой “ситуативной концепции О. Ж.”, разрабатываемой примерно с начала 1980-х.

Перед исследователями, рискнувшими обратиться к разработкам в этом направлении, встал ряд проблем. Прежде всего это касается выявления уровня, на котором онтологически представлено понятие О. Ж. Анализ текстов выявляет здесь две противоречивые тенденции. С одной стороны, это тенденция, идущая от прикладной социологии, когда О. Ж. понимается как непосредственная эмпирическая фиксация наличной жизнедеятельности людей. С другой стороны, это тенденция, порожденная попытками теоретического осмысления понятия. Она выводит рассмотрение на уровень общества как тотальности, определяющей специфику поведения социальных субъектов на всех этажах социальной организации. В фокус внимания попадает целостность жизнедеятельности субъектов, охватывающая все сферы (участки приложения) их социальной активности. Первая традиция пытается прорисовать понятие как бы “снизу”, вторая — вписать его в понятийный ряд достаточно высокого уровня общности. Основой для сближения позиций выступает признавание большинством авторов того, что именно целостность жизнедеятельности субъектов задает новое социальное качество, “схватываемое” понятием “О. Ж.». Феномен О. Ж. возникает не только как специфические реализации в жизнедеятельности субъектов тех возможностей, которые заложены в том или ином обществе и его подсистемах, не только как своеобразные реакции субъектов на воздействие внешних условий жизнедеятельности. Прежде всего он порождается целостностью жизнедеятельности самих этих субъектов. Охарактеризовать О. Ж. — значит поэтому вскрыть причины многообразия поведения людей в одних и тех же условиях. О. Ж. есть особая форма, способ активного присвоения индивидами общественных условий своей жизни, но одновременно он является и формой, способом реализации себя в социальном, изменении самих этих условий своей жизни. Применительно к нему можно говорить об индивидуализации типического в жизнедеятельности субъектов, но с не меньшим основанием и о типизации индивидуального. Таким образом, понятие О. Ж. отражает повседневную жизнь социальных групп и индивидов в ее интегративности с точки зрения проявления и порождения в ней социально-типического. Основной теоретической проблемой, обсуждавшейся в литературе об О. Ж., была проблема соотношения форм и условий жизнедеятельности. Это требует прояснения фундаментальной для теории О. Ж. посылки: в какой мере автономны онтологические структуры О. Ж. и как они соотносятся с другими онтологическими структурами

общества, с одной стороны, и в какой мере (и каким образом) целостность О. Ж. как особой социальной реальности “задается” самой этой реальностью, а в какой она есть результат воздействия внешних социальных сил — с другой. По сути, в основе данной трактовки лежит неэксплицированное допущение редукции проблематики О. Ж. к специфике проявления общесоциального на уровне повседневной жизнедеятельности, что является неизбежным следствием классических марксистских трактовок проблемы, результатом имплицитно присущей им ориентации на “естественно-исторический” характер социального развития, на безусловный приоритет надиндивидуальных структур, на то, что деятельность индивидов в конечном итоге детерминирована общесоциологическими законами. Наиболее последовательно данная точка зрения выражена в так называемом “сферном” (структурно-декомпозиционном, описательном) подходе к исследованию О. Ж. в прикладной социологии. Здесь субъекты жизнедеятельности (О. Ж.) выделяются по заранее выбранным параметрам (условиям, характеризующим различные общественные сферы), и задача сводится к тому, чтобы проследить последовательность и меру их включения в различные сферы общественной жизни. За скобки рассмотрения выносятся фактически проблема самодеятельности, самоорганизации субъектов, проблема целостности их жизнедеятельности. Попытки преодолеть эти недостатки связаны с концепцией, понимающей О. Ж. в терминах “социальной сферы”. Оба эти наиболее разработанные в литературе подходы лишают, хотя и в разной степени, понятие О. Ж. собственного содержания, не выявляют его онтологической специфики, позволяя в конечном итоге редуцировать его из системы общественных отношений в целом или из целостности собственно социальных отношений (социальной сферы). Остаются невыясненными здесь и механизмы конкретного присвоения и порождения индивидами общественных условий их жизни. Собственное содержание, не передаваемое через какие-либо другие категории, понятие “О. Ж.” приобретает только тогда, когда мы движемся не от общества к индивиду, а от индивидов к обществу, когда мы способны “прорисовать” конкретные механизмы взаимодействия людей между собой и окружающими их условиями на уровне повседневной жизнедеятельности, понятой в ее относительной (но достаточно значительной) автономности от макросоциальных структур и в ее воздействии на эти макроуровни организации общества. Раскрыть конкретные механизмы взаимодействия людей между собой и окружающими их условиями, организации людьми своей повседневной жизнедеятельности, ее вписывания в более широкие социокультурные

контексты попыталась оформившаяся к середине 1980-х так называемая ситуативная концепция О. Ж. Этот исследовательский проект, к сожалению так и не реализованный по разным причинам до конца, интересен еще и тем, что он основывался на подробной концептуальной проработке онтологической проблематики и ставил своей конечной целью выход на крупномасштабные сравнительные (как региональные, так и временные) исследования. Центральным в этой концепции является понятие ситуации (ср. с “исходной установкой” у Парсонса). Оно используется в качестве единицы анализа О. Ж. человека как индивида или как представителя социокультурной группы. Исходной для человека является так называемая жизненная ситуация как итог особого, характерного именно для данного индивида на данном этапе его жизненного цикла сплетения всей системы его деятельности, поведения и общения с набором параметров условий, втянутых в орбиту его жизнедеятельности через активное оценочно-избирательное отношение к ним. Таким образом, это понятие позволяет проследить механизм присвоения индивидом внешних условий. Он их активно оценивает, пропускает через социокультурные фильтры и включает в деятельность как субъективированные условия. Тем самым открывается возможность проследить и взаимосвязь внешних и внутренних условий организации человеком своей повседневной жизни. В силу того что жизненная ситуация не отличается устойчивостью, различают установившиеся и проблемные жизненные ситуации. Крайней формой проблемной ситуации является ситуация конфликтная. Проблематизация жизненных ситуаций благоприятствует изменению компонентов О. Ж., накоплению нового опыта, выработке новых ценностно-нормативных элементов социокультурной среды, новых образцов поведения и общения. Понятие ситуации позволяет описывать не только организацию непосредственной жизнедеятельности индивидов и групп, но и включать ее в социальные процессы, происходящие на более высоких уровнях организации общества. Речь идет в данном случае о так называемой социальной ситуации, выступающей как рамка деятельности различных социальных субъектов, в которую вписываются конкретные жизненные ситуации. Таким образом, жизнедеятельность субъектов — это активный и избирательный процесс, направленный на разрешение противоречий и удовлетворение потребностей и интересов, достижение поставленных целей. Она может быть ориентирована как на воспроизводство, сохранение, поддержание сложившейся социальной (как, впрочем, и жизненной) ситуации, так и на ее преобразование, изменение, создание новой ситуации деятельнос-

ти. Поэтому любую ситуацию необходимо рассматривать в двух аспектах: 1) как совокупность взаимосвязанных процессов жизнедеятельности, обеспечивающих ее стабильность; 2) как совокупность динамических процессов жизнедеятельности, вызывающих ее развитие или замену другой ситуацией. В первом случае исследуются факторы и условия, поддерживающие ее как целостную систему, когда не нарушается ее структура. Во втором — выявляются факторы и условия, потенциально или актуально вызывающие существенные изменения элементов структуры, что и обуславливает смену ситуации. Тем самым О. Ж. индивидов оказывается не только вписанным в ту или иную социальную ситуацию, но и выступает важнейшим структурирующим эту ситуацию компонентом. Более того, процессы, идущие на уровне О. Ж., позволяют понять некоторые механизмы смены социальной ситуации, а следовательно, и индивидуальных структур в целом. Поэтому О. Ж. очень важно понять как динамику социальных процессов на уровне индивидов, уровень повседневности, а не только как определенную структуризацию и организацию повседневности, жизнедеятельности индивидов. Структурная же упорядоченность проявляется через устойчивую связь условий деятельности людей с формами ее организации, иерархизацию процессов жизнедеятельности по их социальной значимости. При этом встает вопрос выделения критериев этой значимости для различных субъектов и социальных структур, их соотношения между собой. В более общем виде — это проблема оценки многообразных репрезентированных моделей О. Ж., их типологизации и соотношения между собой, что, в свою очередь, предполагает наличие эталона, нормативной модели, по отношению к которой производится сравнение. В связи с этим в исследовательской традиции выделилось два направления (подхода): конкретно-исторический и нормативно-сравнительный. Если первый из них ориентируется прежде всего на рассмотрение реальной жизнедеятельности субъектов, то другой — на его рассмотрение как репрезентированных в обществе ценностно-нормативных систем. С этой точки зрения О. Ж. выступает как совокупность возможных и желательных разновидностей реализации людьми имеющихся условий в конкретных ситуациях жизнедеятельности. На уровне субъекта управления это дает возможность формулировать последовательный ряд целей, степень достижения которых позволяет оценивать социальную динамику и влиять на нее в желательном направлении (нормативно-целевое прогнозирование, проблемно-целевой анализ и т. д.), с одной стороны. С другой — это дает возможность различения и фиксации конкретных конфигураций О. Ж. как нормаль-

ных (приемлемых) или отклоняющихся по отношению к нормативным представлениям. Отсюда проблематика так называемого девиантного (отклоняющегося) поведения, т. е. несоблюдения индивидами принятых в той или иной социальной среде или в обществе в целом моральных и юридических норм. На уровне субъектов деятельности (конкретных индивидов) это позволяет оценивать О. Ж. с точки зрения обеспечения им адаптации к окружающим условиям, вписанности жизнедеятельности индивидов в социальную ситуацию. Сопоставление реальной деятельности с индивидуально желаемым, а также с общественно требуемым неналичными ресурсами, делает возможным выявление динамики общественных процессов, позволяет определять основные тенденции развития О. Ж. и его подсистем. Нельзя “простроить” теорию О. Ж., не дифференцируя понятие “О. Ж.” от близкородственных понятий “уклад”, “уровень”, “качество”, “стиль” и “стандарт жизни”. Под укладом жизни понимают, как правило, характер структуриации условий жизни, прежде всего экономических. В социологической традиции понятие используется редко. Уровень жизни характеризует степень удовлетворения так называемых непосредственных потребностей. Как правило, через это понятие “схватывается” объем и структура личного потребления. Оно также характеризует прежде всего условия О. Ж., но может служить важным показателем его развития. Как дополнение к нему можно рассматривать понятие “качество жизни”, отражающее оценку качества условий бытия и возможностей использования этих условий. Это понятие особенно хорошо улавливает специфику так называемых субъективных условий О. Ж., характеризует репрезентированные ценностные и целевые системы субъектов, во многом определяя параметры удовлетворенности индивидов условиями и образом своей жизни. Наконец, понятие “стиль жизни” характеризует внешние аспекты поведения индивидов, его объемы, формы, направленность в соотношении с конкретными индивидами и социальными группами, т. е. отражаемое им содержание характеризует О. Ж. уже не со стороны условий, а как бы изнутри его самого. В обществе в целом, в его отдельных подсистемах, у различных социальных групп и у отдельных индивидов формируются системы оценок нормативного или компаративного характера, которые можно обозначить как репрезентированные стандарты О. Ж., составляющие в значительной мере предмет исследования в нормативно-сравнительных разработках О. Ж.

В. Л. Абушенко

ОБРАЗОВАНИЕ — функция социума, обеспечивающая воспроизводство и развитие самого социума и си-

стем деятельности. Эта функция реализуется через процессы трансляции культуры и реализации культурных норм в изменяющихся исторических ситуациях, на новом материале социальных отношений, непрерывно замещающими друг друга поколениями людей. Как функция О. распределено по всей системе человеческих отношений, но как организованный процесс О. осуществляется специальными социальными институтами. Для одних институтов О. выступает предельной и исчерпывающей рамкой их существования, определяя цели, ценности, субкультуру и самоопределение людей: школа всех уровней, педагогическая профессия. Для других институтов смысл их существования не исчерпывается реализацией функции О., но без нее они немислимы: семья, государство, церковь. Локализация функций О. исключительно в институтах, отвечающих за ее реализацию, снижает адаптивность и жизнеспособность социальной системы в целом, ограничивает ее развитие, может приводить к культурному упадку, регрессу и деградации. В жизнеспособных и динамичных обществах в реализации функции О. в той или иной форме задействованы все структуры, институты и социальные субъекты. Проблематика О. становится определяющей темой общественной коммуникации на переломных моментах жизни социума, в кризисных ситуациях, при изменении направления развития. В 20 в. развитые и динамичные общества принимают парадигму непрерывного О. (1960—1980-е) или О. через всю жизнь (1990-е), делая тем самым практически каждого человека участником реализации функции О. — О. реализуется как общественная человеческая деятельность. Система образовательной деятельности различным образом представлена в знании для разных участников процесса О., по-разному описывается в различных подходах. Внутри единого процесса и одной генерализированной функции необходимо выделять и анализировать как минимум пять отдельных функций и процессов: 1) О. в узком смысле — функция закладывания базы и основ культуры с ориентацией на современное состояние культуры и деятельности; 2) подготовка кадров — функция комплексования и завязывания на образовательных институтах требований развивающихся и воспроизводящихся технологий; 3) обучение — функция технологизации эпистемической деятельности; 4) воспитание — функция сохранения культурного разнообразия, региональной уникальности, воспроизводства и экологии хозяйственных укладов, природных ландшафтов, национальных традиций и т. д.; 5) грамотность — функция обеспечения равных исходных прав и возможностей всем группам и стра-

там в обществе, технологизации образа жизни. В О. как сфере социокультурной практики базовые образовательные процессы реализуются посредством кооперативного взаимодействия функциональной, методологической, научной, проектно-программной, исследовательской и оргуправленческой позиций ее представителей. Источником проблемности и парадоксальности как самой практики О., так и рефлексии образовательной деятельности, ее теоретических описаний, интерпретаций и понимания является сочетание в единой практике активности двух онтологически несоразмерных субъектов — нормативных культуры и социума, персонафицированных в фигуре учителя, с одной стороны, и спонтанной, произвольной, креативной индивидуальности ученика — с другой. Феноменально эта событийность двух активностей предстает то как сотрудничество и кооперация, то как борьба или игра-противоборство. Во взаимодействии и со-бытийности учителя и ученика (социума и индивидуальности) переплетены взаимное насилие и подавление свободы и воли, любовь и творческие взлеты, догматическое следование канону и разрушительная ересь. Результатом О. выступает личность ученика с ее свойствами, способностями и характеристиками, однако этот результат достигается как компромисс взаимодействий двух сторон, одна из которых — культура и социум в лице учителя — нуждается, обязывает, требует, другая же, в лице ученика, только может, но либо хочет, либо не хочет. Таким образом, состояние культуры и социума, их развитие, их будущее находятся в руках индивидуальности, они полностью зависят от капризного, своевольного, творческого ученика. История О. представляет собой историю побед и поражений, соглашений и компромиссов двух участников образовательного процесса. Рефлексия и осмысление этого взаимодействия сопровождают всю историю философии. Одним из побуждающих к философствованию вопросов у Сократа был вопрос о передаче добродетели. Если добродетель главный атрибут политика, образцом которого был Перикл, почему же дети Перикла лишены этого атрибута? Видимо, добродетель не передается автоматически по наследству, ни в природном смысле наследования (по крови, по рождению, генетически), ни в социальном смысле (права наследования, первородство и т. д.). Такие наследования дисквалифицируют традиционные социальные устои, наследственная аристократия лишается оснований своего существования, способность демократического полиса к выживанию также проблематизируется. Проблема не поддается с ходу спекулятивному разрешению, поэтому па-

раллельно Сократ занимается ею практически (его ученик Алкивиад), но и здесь не достигает успеха, как и с собственными детьми. Для античной философии характерно заужение осмысления образовательной проблематики в теоретическом плане в силу заданного Сократом образца разделения образовательной практики на целостную — в отношении специально выбранного ученика и на редуцированную — в отношении обучения философии. Преподавание философии велось в публичной экзотерической форме (сократические беседы на Агоре, Академия Платона, Ликей Аристотеля), а целостная образовательная практика была частным делом и облекалась в эзотерическую форму (Сократ — Алкивиад, Платон — Дионисий Младший, Аристотель — Александр Македонский). По-иному складывалась китайская философия, где отношение было скорее обратным: рефлексия образовательной практики оформлялась в экзотерических текстах для публичного использования, и, наоборот, часто само философское учение передавалось близким ученикам как эзотерическое знание. В Древнем Китае сложились две противоположные версии образовательной практики в рамках осмысления проблемности О. и зависимости культуры и социума от возможностей, произвола и активности индивидуальности ученика. Конфуций рассматривал ребенка и ученика как дикаря, подлежащего окультуриванию любыми доступными средствами. Цзен ритуал как квинтэссенция культуры, и он должен транслироваться вечно, лучше побудить ученика к освоению ритуала гуманностью, чем насилием. Ритуал и гуманность становятся главными принципами конфуцианской образовательной практики, позволяющей сохранять и транслировать “китайские церемонии” практически три тысячи лет, до наших дней. Иная аксиологическая рефлексия образовательных парадоксов была у Лао Цзы. Будь самим собой, говорится ученику, культура и социум сильны и могущественны своими ритуалами и церемониями, они стремятся тебя подавить. Чтобы им успешно противостоять, разрабатывается путь дао (“Дао дэ цзын”), путь самоценной индивидуальности, способной противостоять культуре и социуму. В традиционных обществах можно выделить три основные образовательные парадигмы. Естественная педагогика. Характерна для обществ, не развившихся до стадии государственности. Эта образовательная практика основана на жестком разделении мира взрослых и мира детей. Первые — допущены к ритуалам, несут все обязанности и пользуются всеми доступными в данной культуре правами, вторые всего этого лишены. Граница между мирами задана ритуалом инициации. В период жизни до инициации ребенок в естественных отправлениях осваивает

все необходимое для взрослой жизни, выдержав испытания, совершив все необходимые подвиги в обряде инициации, он допускается в мир взрослых. Все содержание этой образовательной практики может быть выражено восточной поговоркой, лишь вариантами отличающейся во многих культурах: “До 7 лет ребенок царь, до 15 — раб, после 15 — друг”. Эзотерическая педагогика (педагогика идеала). Распространена в практике подготовки неопитов для сложных и редких видов деятельности (жрецы, ученые, философы, художники, редкие и сакрализованные ремесла). О. в этой практике основывается на гипермотивации ученика-неопита, возникающей через идеализацию учителя, и на подражании учителю во всем без исключения, без различия во важных и неважных аспектах, поскольку ни учитель, ни ученик не могут выделить, что важно, а что не важно в сложной и сакрализованной деятельности. Учение в этой парадигме сопровождается яркими катарктическими и экзотическими переживаниями, что, с одной стороны, предполагает, а с другой — формирует у ученика своеобразный характер и выраженную индивидуальность. Педагогика массовой социализации и окультуривания. Представлена в любом традиционном обществе системой норм и правил, регулирующих допустимое и недопустимое поведение. Схематично такая образовательная практика очень проста — одни действия и поступки поощряются, другие наказываются, учитель указывает на правильное поведение и действия или демонстрирует их сам, ученик подражает. Иногда допустимые и поощряемые действия бывают сложны, требуют специальных знаний, умений и навыков, тогда специально поощряется стремление к их освоению. Поощряемое и допустимое поведение может очень сильно различаться для разных социальных групп и слоев, поэтому О. и образованность становятся социальными признаками, порождая качественное неравенство. Индивидуальное своеобразие и творческие порывы относятся в этой педагогике к наказуемым действиям. Поощряется способность “быть как все”, типичное усредненное поведение, исполнение ритуала, протокола, приличий. В Европе Нового времени при разрушении традиционных форм жизни возникает необходимость нового осмысления деятельности О. и всего комплекса общественных отношений, с ним связанного. Возникает институт личности. Автономная и свободная личность нуждается в О. и образованности для преодоления социального неравенства и для самореализации. Возникают и развиваются две новые образовательные парадигмы: эгалитарная и элитарная педагогика. Эгалитарная педагогика. Возникает в эпоху реформации в протестантских общинах (в Беларуси и в братских школах православных общин). Наибольшее

значение для развития О. Нового времени и эгалитарной педагогики имеет теоретическая и практическая деятельность епископа анабаптистской общины моравских братьев Я. А. Коменского. Самореализация личности, по Коменскому, определяется чтением Библии и непосредственной церковью верой. Не только посвященные, и даже не любой желающий, но каждый человек должен уметь читать Библию. Причем различается — должен уметь читать Библию и должен ее читать. “Читать или не читать” личность определяет сама, но обеспечить ее умением читать — обязанность общества. Поэтому педагогика Коменского возникает на основе реформатского христианского императива, но как светская. Требование для каждого уметь читать Библию предполагает продолженного О., поскольку специальные умения для чтения Библии преподаются в университетах. Коменский решает все эти задачи в целостной организации образовательного процесса, увязывая в единый комплекс массовое обеспечение грамотности для всех, возможность продолжения О. по увязанным программам от начальной школы до университета. Коменский спроектировал школу через стандартизацию учебного материала на всех этапах О., создав первую гуманитарную технологию. Технологичность О., по Коменскому, предполагает равные возможности для всех учеников, допускает взаимозаменяемость и согласованность основных технологических элементов деятельности: учителей, которые готовят одинаково, учебников, программ, учебных заведений. Ученик получает возможность продолжать О., поменяв школу или город, пропустив год или более, с того же места, где он остановился. Практическая реализация эгалитарной педагогики потребовала разворачивания большой программы работ, которая растянулась на триста лет и была завершена только в 20 в., когда во всех развитых странах была полностью ликвидирована безграмотность и О. стало массовым. Единая технологизированная деятельность результативна и устойчива, но консервативна и неадаптивна. Поэтому реализация эгалитарной педагогики сопровождается регулярными кризисами национальных систем О., которые повторяются в 19—20 вв. через каждые 15—20 лет, а после Второй мировой войны в развитых странах можно наблюдать перманентное реформирование как системы О., так и содержания его. Элитарная педагогика. Технологизация и стандартизация сферы О. естественным образом создает проблемы для нестандартных образовательных запросов и потребностей, чем бы эта нестандартность ни была мотивирована: интересами ли учеников, или специфическими социальными потребностями, или философскими установками (Локк, Руссо, Джеймс Милль). Элитарная педаго-

гика возникает как компенсация недостатков массовой гуманитарной технологии О., никогда сама не становясь технологией, стремясь решать свои специфические задачи специфическими средствами. Последние, правда, не отличаются большим разнообразием, чаще всего это различные варианты домашнего О. и самовоспитания. Иное дело педагогические практики, которые заимствуют технологические принципы педагогики Коменского, но реализуют их в локальных ситуациях: для специального контингента учащихся (олигофренопедагогика для людей с задержками умственного развития, сурдопедагогика для слепоглухонемых, педагогика Макаренко для дилинквентных подростков и т. д.), для трансляции иного содержания (вальдорфская педагогика на основе антропософии Штейнера, метод проектов на основе инструментализма Дьюи и прагматизма Пирса). В 19—20 вв. с ростом научного знания и диверсификацией научных и философских подходов возникают новые педагогические парадигмы (психологическая — мангеймская (от г. Мангейм) система с акцентом на тестирование способностей, кибернетическая — программное обучение), но не выходят за рамки экспериментальных. Периодические кризисы в сфере О. всегда заканчиваются паллиативными решениями, а перманентное реформирование крайне непоследовательно. Это связано с нерешенностью многих проблем онтологического (проблемы понятия, природы или тварности человека, проблемы содержания О. и проблемы метода деятельности) и морально-этического (проблемы аксиологии и проблемы права) порядка. **Идея человека.** Трактовка понятия О. зависит от подхода к идее человека, хотя возможность О. как практики сама уже диктует определенный подход к идее человека. В этимологии термина О. присутствует образ (белорусская адукацыя — греческое *eidos*, немецкое *bildung* — *bild*), подведение под образ, придание образа т. е. если О. возможно, то оно понимается как работа с формой, энтелехией человека. Но затрагивается ли при этом содержание, сущность, природа человека? — это один из основных вопросов философии О. Если в процессе О. природа человека не затрагивается, то разнообразие образовательных практик детерминировано только культурными и историческими представлениями о том образе или образце, под который подводится образующийся человек. В этом случае дискуссии разворачиваются либо вокруг трактовки понятий типа: гармонически развитая личность, калокагатия, цзюньцзы (китайский “благородный муж”), “истинный ариец” и пр., либо вокруг осмысления конкретных образов (образ и подобие Божие, “делайте жизнь с товарища Дзержинского”, Че Гевара и далее до бесконечности). Если же О. способно влиять на при-

роду человека, то образовательная практика становится антропотехникой (см. Антропотехника) и попадает в зону действия морального закона и категорического императива. Становятся возможными советская и китайская культурные революции с задачей воспитания (создания) нового человека, евгеника Ф. Гальтона и ее тоталитаристские варианты. Христианская теология выдвигает два противоположных принципа: традиционизм, одноразовый акт творения человека Богом, с последующим воспроизведением единожды сотворенного, и креационизм, предполагающий творение Богом каждой человеческой души заново. Креационизм (Августин Блаженный, Кальвин) принят в протестантизме и принципиально допускал бы радикальное вмешательство в природу человека, если бы не было ограничено догматом предопределения. В основании педагогической технологии Коменского лежит протестантская теология и онтология человека. Это позволяет радикальное вмешательство в формирование человека, поскольку не затрагивает его душу (сущность, судьбу), бытие которой предопределено Богом. Последний в свою очередь продолжает творить душу (определять судьбу и сущность человека), но это осуществляется во внеположной О. сфере отправления религиозной практики. В частности, для анабаптистов (перекрестцев), течению в протестантизме, к которому принадлежал Коменский, радикальное перерождение человека происходит в момент крещения (перекрещения) взрослых и в менее радикальных формах в обряде конфирмации подростков, восходящем к древним обрядам инициации. Секуляризация педагогической технологии Коменского нарушает ее цельность и органичность, поэтому проблематизация оснований эгалитарной технологии с той или иной остротой периодически повторяется на протяжении трех веков реализации программы Коменского. Нетеологическая версия, допускающая тварность человека и незаконченность творения его, представлена в деятельностном подходе, в частности в культурно-исторической концепции Выготского. Основной посылкой здесь выступает нетождественность человека самому себе в естественной истории (филогенезе), социальной истории (онтогенезе) и в индивидуальной истории (биографии или актуалгенезе). Нетождественность человека самому себе в процессах его становления отрицает предзаданность его развития, делает невозможным однозначное прогнозирование стадий развития, а в определенном смысле и диагностику, в той форме, которую она приобретает в современной Выготскому психологии, педологии и педагогике. Без прогнозирования и диагнос-

тики невозможна технологизированная деятельность массового О. В культурно-исторической концепции это препятствие устраняется введением понятия о зоне ближайшего развития (ученика, ребенка, человека), которая проектируется в со-бытийности взаимодействия учителя и ученика через антиципацию, формулировку индивидуальных задач развития и совместное решение этих задач. Таким образом, онтологическая проблема человека переводится в проблему метода и разрешается уже методологическими средствами, а не философскими спекуляциями о сущности человека. Содержание О. Наиболее остро проблема содержания О. проявляется в оппозиции деятельностного и натуралистического подходов (см. Деятельность, Подход). В педагогике Коменского содержание О. определялось сенсуалистически. Ученик вводился в мир чувственных вещей. Одним из главных принципов дидактики Коменского был принцип наглядности, который представляет собой переинтерпретацию для образовательной деятельности тезиса "esse est percipi" — "освоенным в О. содержанием может быть то, что вводится через ощущение". Для самого Коменского, как и для Беркли, сенсуализм не представлял проблемы, поскольку О. дополнялось изучением Библии, содержание которой заведомо нечувственно. Но с полной секуляризацией школы из содержания О. практически исчезают трансцендентальные умопостигаемые объекты. Даже идеальные объекты математики транслируются как наглядные образы. Принципиально иначе задается содержание О. в феноменологии, трансцендентном идеализме и в деятельностном подходе. Но до сих пор это содержание если и передается в О., то становится в редких случаях достоянием индивидуальной образованности, но вне школьной практики, вне образовательных институтов. В профессиональном мышлении педагогов под содержанием О. понимаются знания, умения, навыки (так называемые, ЗУНы) в их сенсуалистической трактовке. Внутрипрофессиональная критика не поднимается до принципиальной постановки проблемы содержания О., а ограничивается подстановкой на место ЗУНов других предметных или рассудочных категорий, например способностей, индивидуального способа деятельности, или личностного знания. Проблема содержания О. локализована в институциональной системе массового образования, поскольку О. с иным онтологическим содержанием (религиозное, деятельностное, философское, эзотерическое и т. д.) сосуществует одновременно с массовой школой. Методы О. Проблематика методов О. связана со сложностями категоризации активности разных участников образовательного про-

цесса и онтологического статуса их взаимодействия и со-бытийности. Целостный процесс О. пытаются категоризировать через индивидуальную деятельность участников (учитель учит, ученик учится) в субъект-объектных схемах. И ученик и учитель выступают активными субъектами, а их активность направлена на внеположные им объекты: природе, знания, тексты и т. д. Кроме того, для учителя сам ученик выступает объектом его активности. Такой подход встречает сопротивление со стороны сторонников субъект-субъектных схем взаимодействия. Здесь деятельность не может рассматриваться как индивидуальная или трудовая преобразовательная деятельность, которая может быть редуцирована до системы индивидуальных деятельностей, а только как коллективно-распределенная (В. В. Давыдов, В. П. Рубцов). Такая образовательная деятельность понимается как игра или общение, которые принципиально не могут быть индивидуализированы. Перекатегоризация деятельности О. в понятиях игры и общения создает больше проблем, чем решает. В игре со многими участниками или в общении (которое немисливо менее чем с двумя субъектами) нет и не может быть априорно извнеположенного результата. Значит, результат О. и образованность уже не могут контролироваться учителем и социумом, который им олицетворяется, социум утрачивает контроль за состоянием культуры и status quo самого социума. Индивидуальность ученика и социум со всей мировой культурой в лице учителя равноправны в формировании результата О. и образованности. Но это ведет к абсурдизации педагогической технологии Коменского (и большинства других педагогов, претендующих на технологичность). Эгалитарная педагогика гарантирует равные права всем учащимся, но не может быть речи о равноправии учителя и ученика. Первый знает, второй только потенциально может знать или должен узнать. Представление об О. как об игре или об общении (диалоге, коммуникации) требует пересмотра всех представлений об обществе и культуре. Это означает отказ от ригористической риторической (Аверинцев) версии культуры, отказ от историцизма (Поппер) в трактовке истории и общественного развития. Только принципиально открытое общество (Бергсон, Поппер, Дж. Сорос) способно ассимилировать деятельность О. как игру и диалог, принять для себя совершенно иную функцию О. в версии развития самого себя, а не воспроизводства и консервации. Таким образом, проблема методов О. упирается в разработку философии и методологии развития общества. Собственно профессиональная педагогическая постановка проблемы методов О. требует системных и методологических исследований и работ в области гетерогенных, ге-

терономных, гетерохронных и гетерархированных систем деятельности, а именно таковым предстает современное О. для педагогического мышления. Однако такие разработки и исследования не могут быть выполнены средствами самой педагогики. Аксиология О. Плюрализм современных обществ создает в сфере О. множественность предложений целей и образцов развития человека. Даже традиционные общества предлагали в О. новые поколения различные варианты образованности, хотя и в ограниченном наборе образцов и эталонов. Но в О., характерном для традиционных обществ, человек, ученик, ребенок были ограничены в возможности выбора из предлагаемых вариантов. Выбор был предзадан, диктовался происхождением, способностью, стабильностью институциональных форм традиционной школы. Современный ученик гораздо свободнее в выборе того типа образованности, который ему может быть предложен социумом. Он меньше связан происхождением, в силу социальной динамики и мобильности индивидов; он меньше связан ограниченностью собственных способностей, в силу высокой технологичности и многообразия методов обучения, адаптированных для широкого диапазона способностей он меньше зависит от родного языка и этнической принадлежности, в силу глобализации и стандартизации О. и интернационализации языков культуры. В пределе возможности выбора учеником вариантов О. и образованности ограничены только его ориентацией в мире ценностей. Причем эти ограничения встречаются ученику в самом раннем возрасте при выборе школы или даже детского сада. А любой выбор не только расширяет возможности, но и сужает их. Выбор плохой школы может предопределить всю дальнейшую биографию и карьеру. При установке эгалитарной педагогики на предоставление равных возможностей и прав всем ученикам сама педагогика и институционализированная система О. не способны обеспечить ее реализацию. Ориентация в мире современных ценностей становится самостоятельной задачей образовательной деятельности в современном мире, в отличие от прошлых исторических ситуаций, когда ценности транслировались и передавались в процессе самого О. Но обеспечение такой ориентации в мире ценностей достигается за пределами институциональной школы: в семье, средствами массовой информации, в контактах со сверстниками и т. д. Когда одна из важнейших задач О. выводится из сферы ответственности институтов О., возникает необходимость в превращении всего социума в образовательное общество, где все — и ученики и учителя — друг для друга, причем не связанные профессиональной этикой, родительской ответственностью и полномочиями, моральной и политической

цензурой. Раньше ребенок и ученик получали дозированную, отмеренную информацию от общества, дозировка осуществлялась кругом общения, домашней библиотекой, школьной программой, обычаями общины. Интернет снял последние препятствия для обмена информацией всех со всеми, свобода выбора стала беспредельной. Аксиологическая проблематика в современном виде состоит не в ограничении свободы выбора в многообразии ценностей, а в умении ею пользоваться. Большая часть социальных институтов и групп, профессиональных, этнических и конфессиональных общин, не говоря уже об отдельных личностях, оказываются не готовыми к такой ситуации. Для некоторых сообществ и субкультур эта неготовность чревата полным выпадением из мировой коммуникации. Целые народы, общины и профессиональные сообщества оказываются функционально безграмотными, поскольку не могут сориентироваться в системе ценностей современного мира, разработать и принять современную образовательную политику и доктрину. На планете обозначилась группа вечно “развивающихся” стран, вынужденных постоянно догонять “развитые” страны, без шансов когда-либо закончить эту модернизационную гонку. Права участников процесса О. Правовая проблематика в образовательных отношениях между людьми чрезвычайно многообразна. Она остро стояла с древнейших времен в контексте естественной педагогики (см. выше), для которой характерно полное бесправие детей. Родители распоряжались всей жизнью ребенка. Только в обществах, достигших государственности, появились нормы, запрещающие убийство детей родителями. Но продажа детей в рабство, насильственные браки, телесные наказания до сих пор культивируются во многих странах и субкультурах. Отказ от традиционной естественной педагогики в Европе в новое время открыл мир детства. В 18 в. появилась собственно детская одежда (даже картины эпохи Возрождения и барокко изображают детей либо нагими, либо во взрослой одежде, подгонявшейся по размерам только в обеспеченных слоях общества). В 19 в. появилась детская литература, в 20 в. был открыт детский фольклор. До 20 в. права детей регулировались исключительно семейным правом. В конце 20 в. появилась Декларация о правах ребенка, взрослое общество приняло на себя обязательство гарантировать права детей как таковые, а не только права индивидов детского возраста как потенциальных взрослых. Иная постановка правовых проблем в эгалитарной педагогике, где речь идет о равных правах (возможностях) на О. для всех. В процессе разворачивания программы Коменского в эгалитарной педагогике вопрос о равных правах встает всякий раз на новом уровне. Изначально о равных правах говорится

только относительно тех, кто посещает школу. После принятия в конце 19 — начале 20 в. большинством стран обязательности начального О. проблема обостряется из-за имущественного состояния родителей, способностей самих детей и уровня их развития. Методический прогресс педагогики снял эту проблему в развитых странах, но она вновь появилась при переходе ко всеобщему среднему, а затем и высшему О. В США возникают специфические проблемы с обучением инвалидов и детей с задержками умственного развития, которым законодательно гарантировано право обучения в обычных школах, причем ущемленной стороной при реализации этого права могут становиться как обычные учащиеся, так и школа, которой может быть предъявлен иск о плохом качестве обучения. В профессиональном О. проблема прав учащихся получает специфическое преломление. Если подготовка к профессии начинается рано, на низких ступенях образованности, то это в большей степени ограничивает возможности продолжения О., чем расширяет их. Эта проблема острее в странах с многовариантной системой профессиональной подготовки. В Беларуси же с ее средними профессионально-техническими училищами, доставшими в наследство от СССР, нет проблемы с правом продолжения О. на более высоких уровнях, но есть проблемы с качеством профессиональной подготовки, так и с общей образованностью, что приводит к проблеме функциональной безграмотности (см. Функциональная грамотность). Глобализация О. предполагает возможность и право на получение и продолжение О. в любой стране мира, а это невозможно обеспечить без согласованной стандартизации национальных систем О. и международных соглашений о конвертации и признании сертификатов об О. и дипломов (Лиссабонская конвенция). Стандартизация О. вызывает законное опасение в некоторых странах относительно утраты культурного своеобразия и национальной специфики. Еще один, собственно этический аспект правовой проблемы в О. касается права учителя и всей системы О. навязывать учащимся картину мира, мировоззрение, образец человека О. в каждой конкретной школе. При декларации свободы выбора вариантов О. и образованности эту свободу не может обеспечить каждая конкретная школа. Школьная деятельность организована и технологизирована под вполне конкретное содержание О., в определенном смысле школа зомбирует, заколдовывает ученика, навязывая ему картину мира. Поэтому обучение в конкретной школе (школе определенного типа) закрывает возможности освоения иного содержания, следования иным образцам. Большая часть педагогического сообщества вынуждена мириться с этой

этической проблемой как с неизбежным злом, но предлагаются и варианты ее решения. Решение этой проблемы лежит на пути формализации О., учить не знанию о мире, а учить учиться, осваивать любые знания. Хотя такое решение просто переводит проблему из этического плана в методологическую сферу (методическая оппозиция формального и реального или материального О.), но, в отличие от этических проблем, методологические проблемы принципиально решаемы. И наконец, последний аспект правовой проблематики в О. — это сохранение суверенитета национальных государств относительно систем О. каждой конкретной страны в условиях глобализации О. и повсеместного распространения Интернета. Исторически проблема не нова. Глобализация О. наметилась с появлением мировых религий и всегда встречала сопротивление традиционных обществ в различных исторических формах фундаментализма. Для современной эпохи проблемным становится исламский и православный фундаментализм. Проблема разрешается только через национальное самоопределение. Это можно проследить на последовательности сменявшихся друг друга исторических программ обновления О. в Беларуси. Апостольская программа христианизации (10—14 вв.). Принятие христианства вводит народы в экуменическое сообщество, наследующее, помимо самого христианства, всю античную традицию. Культура дополняется письменностью, литературой, собственной историей. Апостольская образовательная программа открывает историю О. в Беларуси. Особенность христианизации Беларуси в сопричастии двух вариантов: кирилло-мефодиевская программа, сделавшая Полоцкое и Турово-Пинское княжества периферией Византийской цивилизации, миссионерская католическая программа на землях древней Литвы. Конкуренция двух программ сформировала сложный языковой, конфессиональный, политический и антропологический контекст самоопределения литвинов (Миндовг, Скиргайла и Витовт крестились как по византийскому, так и по римскому обрядам, мирясь при этом или даже покровительствуя язычеству на всей территории западнее Пинска—Минска—Витебска). Последствия этой конкуренции проявляются до сих пор, принимая время от времени то формы культурных катастроф, с раздельным существованием людей и языков, то поднимаясь до диалога культур. Программа Реформации (16—18 вв.). В автохтонных формах зародилась в “братских школах” (светские школы православных общин — братств) модернизирующегося литовского православия. Практика “братских школ” дополнялась и обогащалась интенсивным

распространением кальвинизма, анабаптизма и антиритеритаризма, в котором *О.* было одним из основных компонентов миссионерской деятельности. Складывалась эгалитарная педагогика, во многом превосходящая программу Коменского. Культурными последствиями реализации этой программы стали: широкое распространение грамотности и книгопечатания, урбанизация и автономия городских и местечковых общин, Библия на народных языках, феномен полемической литературы, уникальная правовая система, художественная литература и поэзия, интеграция в европейскую культуру и культурная экспансия на Восток, остановленная разрушительными войнами с Россией, тянувшимися с перерывами весь 17 в. Программа Контрреформации (16—19 вв.). Экстенсивное распространение *О.* было одним из ответов католицизма на вызов реформации. Наибольшую активность в этом проявляли ордена иезуитов и базилиан (униатский орден, созданный под влиянием и контролем иезуитов). Отставая от протестантов по массовому распространению *О.* и грамотности, иезуиты противопоставляли этому качеству *О.*, статус и престиж образованности. За короткий период было организовано более 80 коллегий и гимназий и два университета (Виленская и Полоцкая академии). Факультативными результатами этой программы можно считать появление философии и науки в Беларуси (хотя и в архаичных неосхоластических формах — см. Философия Беларуси), распространение библиотек, музеев, аптек, больниц, школьных театров и т. д. Апостольская христианизация, Реформация и Контрреформация сопровождались образовательными программами глобализационного и интеграционного характера. Но большие исторические образовательные программы могут иметь и иную направленность. Ликвидация *О.* в землях Великого княжества Литовского (19 в.). Ликвидация всех образовательных институтов была составной частью русификации населения литовских губерний. Депортация иезуитов и ликвидация базилианского ордена вели к массовому закрытию коллегий и ослаблению университетов. Модернизированное литовское православие и уния были уничтожены, а клир и верующие подчинены русской православной церкви. Вместе с ликвидацией городского самоуправления (Магдебургского права) это подорвало основу эгалитарной педагогики (общинные и городские школы). Оба университета были закрыты, лаборатории, библиотеки, архивы вывезены в Москву и Санкт-Петербург, профессура и студенты либо эмигрировали, либо выслались в глубь России. Из всей системы высшего и среднего *О.* сохранились

только несколько учебных заведений (например, Слуцкая протестантская гимназия, Горы-Горыцкая сельхозшкола). Высшее *О.* было возобновлено в Литве и Беларуси только после первой мировой войны. Советская образовательная программа (20 в.). *О.* строилось на основе технологии эгалитарной педагогики, которая реализовывалась в СССР наиболее последовательно и эффективно. Но любые технологии бессодержательны. А к содержанию *О.* советская педагогика подходила через прагматику индустриализации и культурной революции. Технология и содержание *О.* синергетически связаны между собой. С целью повышения эффективности и производительности гуманитарной технологии Коменского придавались свойства мегамашиной организации. Огосударствление всей школы сопровождалось этатизмом в содержании *О.* Машинизация деятельности приводила к обезчеловечиванию содержания самой деятельности и содержания *О.*, хотя не менее значима и обратная зависимость организации деятельности от агуманитарной, квазинаучной теории и философии марксизма. Из системы *О.*, функционировавшей как целостная, были удалены или подменены эрзацами формальное, классическое и гуманитарное *О.* В Беларуси, лишенной в 19 в. культурного слоя (как в смысле людей, так и в смысле вещей культуры: архивов, музеев, памятников, библиотек), оказавшейся без исторической столицы, машинообразная советская технология была реализована в самых чистых и совершенных формах. В результате к моменту обретения независимости в Беларуси практически отсутствовало гуманитарное знание о своей стране, понимание своей страны. Реализация на протяжении двух веков образовательных программ, первая из которых заключалась в полномасштабной ликвидации национальной системы *О.*, а вторая состояла в ускоренном создании эффективной, высокотехнологичной, но редуцированной и односторонней системы *О.*, привело к утрате нацией способности к самовывживанию, воспроизводству и развитию. Программа обновления *О.* для открытого общества. Острая потребность в радикальном обновлении национальной системы *О.* в Беларуси последнего десятилетия 20 в. возникает на фоне глобализации *О.* во всем мире. Анализ и концептуализация комплекса разнонаправленных тенденций, лишь контурно просматривающихся в общей глобализации *О.*, дополненный критикой и анализом собственно национальных проблем и потребностей развития страны, составляют основу программы обновления *О.* в Беларуси. Одним из компонентов разворачивания этой программы является настоящий Словарь и другие мероприятия Минского философского кола (круга).

В. В. Мацкевич

ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЙ — термин, введенный в философский лексикон Риккертом. Обозначает, по мысли Риккерта, ту особенность понятийных структур, согласно которой в любом понятии объективно отражается специфическая телеология. Так, формальные особенности целей, которые преследует познающий субъект, выстраивают два вида *О. П.* Первому виду принадлежит генерализирующее образование, отвечающее духу естествознания. Возникает оно из интереса разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, т. е. общие феномены, хотя ничто на самом деле в точности не повторяется. В данном случае объекты превращаются в экземпляры общего родового понятия, причем в такие, которые взаимозаменяемы без ущерба в отношении содержания этого общего понятия, несмотря на то что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Интерес к окружающему миру проявляет себя и в случае иного понимания действительности, когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Данный вид *О. П.* называется Риккертом индивидуализирующим, и он является сущностью исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи как предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность (в той же мере, что и общее родовое понятие) есть не что иное, как продукт нашего понимания действительности. Цели, которые преследует историческая наука, требуют особую форму научной обработки действительности. Таким образом, материал, данный в чувственности, может преобразовываться посредством двух различных способов его абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь, две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик науки: логики естествознания и логики истории. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет индивидуализирующей — предмету логики трансцендентальной, вместе с тем генерализирующая и индивидуализирующая логики носят сугубо описательный характер — отличаются не логическими законами (они признаются общими), а принципами соотнесения понятий. Отличие двух видов соотнесения понятий, как результат двух специфических рядов их образования, определяется, по мысли Риккерта, следующим логическим свойством. Историческая наука дает не просто изображения индивидуального содержания своих предметов, а конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на любом уровне общности будет иметь место все та же единичность, но уже с большим единством («общая» историческая

связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий”). Структура исторического знания обусловлена стремлением понимать исторический предмет “как единое целое, в его единственности (Einmaligkeit)”, т. е. и как единое, и как единичное. Единичность целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальна — в историческом развитии всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, обобщая единичные события, мы получаем все же единичные понятия различного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием. Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы помним из логики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естественны общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем понимании, чем более общее по объему понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях, на всех уровнях сложности, привлекается точка зрения той или иной ценности. Однозначная привязка к некоторой ценности и высвечивает, с точки зрения Риккерта, индивидуальность, неповторимость объекта в его понятийном отображении. Такая связь, делая объект специфическим, полагает его в исторический горизонт. Через соотнесение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом расчленения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для индивидуальности данного целого, попросту игнорируются историком. Исторический материал, по Риккерту, рассматривается историком всегда выборочно. Любые ценности следует считать априорными, так как они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, т. е. именно они делают его исторический горизонт априорно обусловленным. Посредством ценностей раскрывается смысл истории. Идея Риккерта об О. П. эксплицирует наиболее существенный аспект понимания понятийных структур.

А. Н. Шуман

ОБЩЕНИЕ — понятие, описывающее взаимодействие между людьми (субъект-субъектное отношение) и характеризующее базовую потребность человека быть включенным в социум и культуру. Иногда термин “О.” используется и для характеристики взаимодействий между различными социокультурными системами

(например, межнациональное О.) В отличие от деятельности (по терминологии Хабермаса, “стратегического поведения”), О. (как “коммуникативное поведение”) не предполагает внешней по отношению к себе цели и обретает смысл в собственной процессуальности. Однако, в отличие от коммуникации, О. предполагает не только информационную, но и личностно-экзистенциальную связь между людьми, что обеспечивает нелинейное движение информационных потоков в системе О. и прост лично значимой информации, конституирующей членов О. как общность. Фундаментальное отличие О. и передачи сообщений выявляется в различии присущих им способов адекватной самореализации: структура сообщения монологична, а структура О. — диалогична. Бубер называл О. людей “диалогической жизнью”. Выявленная М.М. Бахтиным структура диалога в отличие от его монологического высказывания относится не только к словесной форме О. Диалог предполагает уникальность каждого партнера и их принципиальное равенство друг другу, различие и оригинальность их точек зрения, ориентацию каждого на понимание и на активную интерпретацию его точки зрения партнером, ожидание ответа и его предвосхищение в собственном высказывании, взаимную дополнительную позиций участников О., соотнесение которых и является целью диалога. В процессе О. существует не только диалог в буквальном смысле этого слова, т. е. собеседование двоих, но и полилог, т. е. взаимодействие многих партнеров. О. людей имеет импровизационный для каждого участника характер. Импровизация является выражением глубинных качеств субъекта — его свободной активности, способности порождать новые смыслы, преодолевать стереотипность репродуктивного поведения. В зависимости от различных ситуаций в роли субъекта О. могут выступать: личность, социальная группа, общество в целом. Исходя из этого, выделяют основные формы О.: межличностные, межгрупповые, межсоциумные, О. между личностью и группой, между группой и обществом, между личностью и обществом. Разграничение О. по характеру — непосредственному или опосредованному — позволяет выделить как его виды прямое и косвенное О. О. приобретает косвенный характер, когда люди начинают общаться друг с другом посредством созданных ими продуктов. В современных типах общества заметной тенденцией является стремление к разграничению межличностного О. от институционализируемых форм делового и вообще ролевого О. Более того, произошло отделение друг от друга, институционализация и развертывание в особые социокультурные практики компонентов О.: трансмутации (наука), трансляции (образование и воспита-

ние) и, что особенно существенно, коммуникации (массовые коммуникативно-информационные сети).

И. Н. Красавцева, В. Л. Абушенко

ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА ТЕОРИЯ — социально-философская концепция, трактующая гражданское общество (в противоположность естественно-природному состоянию человека) как результат сознательного акта конвенции относительно таких социальных феноменов, как закон (и право в целом) и государство (властные отношения в целом). Теория О. Д. — в различных своих модификациях — неизменно опирается на ряд универсальных основоположений: 1) идею естественного права (как права, основанного на имманентной природе человека), глубоко уходящую корнями в европейскую традицию (Аристотель, стоики, Цицерон); 2) идею государства как гаранта естественного права (не гарантированного в исходно-природном состоянии человека); 3) идею конституирования закона и государства в акте свободного волеизъявления независимых индивидов; 4) идею народа как суверена права и власти (от развиваемой схоластикой идеи договора народа с властелином до понимания народа как финального суверена власти в традиции Просвещения). Проблемное поле теории О. Д. очерчивается семантическими рамками таких проблем, как проблема отчуждаемости и/или неотчуждаемости естественного права в акте О. Д., проблема расторжимости и/или нерасторжимости последнего, проблема соотношения индивидуально-естественного права и идеи народа как суверена и т. п. Несмотря на традиционное присутствие представлений о договорном происхождении социальности и власти в европейской культуре (начиная с осмысления в греческом полисе феномена номоса — юридического закона — как рациональной экспликации человеческого содержания универсально-космического логоса — см. **Античная философия**), тем не менее концептуальное конституирование теории О. Д. связано с новоевропейской традицией, начиная с Гроция, концептуализировавшего идею естественного права (как связанного с “с общежителной природой” человека и его даром речевого общения, основанным на разуме, и дающего — в своем социальном воплощении — собственно “человеческое право”) и эксплицитно определившего оформление государства как акт О. Д. В новоевропейской культуре могут быть выделены две тенденции в интерпретации О. Д.: 1) консервативная (от идеи добровольного ограничения индивидуальной свободы посредством переноса естественного права индивидов на государство или лично государя в целях предотвращения “войны всех

против всех” у Гоббса — до более мягкой парадигмы переноса лишь некоторой части естественного права на структуры власти у Локка); 2) радикальная (от модели гармонического общества как сочетающегося в органичном единстве интересы индивидуально “счастливого человека” и столь же счастливого “целого” у Спинозы — до понимания народа как единственного суверена власти, а “просвещенного государя” как гаранта реализации естественного права с делегированной ему народом ответственностью управления в идеологии Просвещения). Наибольший социальный резонанс получает в европейской культуре трактатка О. Д. Руссо, который, с одной стороны, является классическим выразителем просветительской позиции по этому вопросу, а с другой — выходит далеко за пределы последней (например, отрицая саму идею представительской демократии). Интерпретация Руссо проблемы О. Д. формулируется в работе “Рассуждение об общественном договоре”, которая в год своего издания (1762), будучи официально запрещенной и осужденной на сожжение за вольнодумство, выдержала тем не менее в течение этого года десять переизданий. Концепция О. Д. Руссо ориентируется — вразрез с традиционной для Просвещения идеей “просвещенного государя” — на прямое народовластие: О. Д. есть прежде всего договор народа как целого с самим собою (“суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться, и... суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, может быть представлен только самим собой”). Таким образом, если в традиционной европейской культуре семантический гештальт О. Д. апплицировался на процесс оформления властных структур, то в рамках Просвещения — на процесс конституирования самого народа как гражданской целостности. Однако если субъектом суверенитета и “воли” (т. е. законотворчества) может быть только народ вне какой бы то ни было представительной системы — непосредственно, то исполнительная “власть может, конечно, передаваться”. В этом контексте правительство есть “посредующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу как политиков, так и граждан”. Ориентируясь на античные полисы и швейцарские катоны, т. е. предельно локальные государственные образования, Руссо резко выступал против представительной демократии, полагая, что “в своей законодательной власти народ не может быть представлен”, в силу чего “народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа”. Благопо-

лучие “ассоциации О. Д.” состоит как раз в прямом равенстве (эгалитаризм) и свободе: “Отказаться от своей свободы — это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от прав человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего”. Обозначая свою позицию как безусловное предпочтении “воления свободы покою рабства”, ибо свободное равенство реально представляет собой не финальное состояние, но процесс перманентного пресечения альтернативных тенденций, Руссо тем не менее фиксирует внутреннюю гармоничность духовного мира индивида как необходимый фактор социального благополучия: все условия, “ставящие человека в противоречие с самим собою”, являются глубоко безнравственными. (Речь идет именно об экзистенциальном противоречии, ибо простая функциональная расщепленность индивида на абстрактного члена суверена и эгоистически артикулированного частного лица не только признается Руссо, но и объявляется необходимым условием возникновения О. Д.) В условиях такого социального контекста индивид может лишь выбирать между самообманом замалчивания внутреннего противоречия, с одной стороны, и нездоровым наслаждением тем состоянием сознания, которое впоследствии назовут “разорванностью”. Но если власть деспота ориентируется на то, чтобы сделать подданных “несчастливыми, ради управления ими”, то целью “ассоциации О. Д.” является “всеобщее счастье”. Между тем воля народа как системной целостности, свойства которой в рамках системного анализа могли бы быть оценены в категориях супераддитивности, не совпадает с суммой индивидуальных волеизъявлений: интересы и цели народа как суверена могут быть отличны от интересов и целей индивидов. В этом контексте само постулирование “всеобщего счастья” как цели нормативного управления приводит Руссо к рискованной формулировке, от которой не может уйти ни одна программа тотального счастья: “Если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организациям, а это означает лишь то, что его силой заставят быть счастливым”. Аксиологически оправдав и легализовав, таким образом, правомерность силового вмешательства общества в частную жизнь, Руссо моделирует так называемый “Символ веры гражданской религии”, которая “заставила бы” каждого гражданина “любить свои обязанности”. Однако непосредственное волеизъявление народа как способ государственного управления моделирует идеал демократии, предъявляющий столь высокие моральные требования к гражданам, что их исполнение доступно только немногим (наилучшим): фигура демократии модифи-

цируется в фигуру классической аристократии: “Именно тот строй будет наилучшим и более естественным, когда мудрейшие правят большинством” — пусть и с презумпцией правления “к его (большинства. — М. М.) выгоде, а не к своей собственной”. Гражданская религия, по Руссо, должна содержать догматы веры в разумное и благодатное божество, в бессмертие души как гарант “наказания злых” и “счастья справедливых”, в святость О. Д. и т. п. И хотя Руссо декларирует, что в рамках О. Д. “нетерпимость” входит “в исключенные культы”, реально он находит возможность оговорить в качестве общего правила, что “если... кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как не верующий в них, то он должен быть наказан смертью”. Однако — вне подобной крайности — типовым вариантом адаптации индивида к обществу выступает механизм интериоризации “догматов гражданской религии”, когда нравственные законы “незаметно заменяют силою привычки силу власти”. Еще при жизни Руссо “Рассуждение об общественном договоре” было переведено на английский (1763), немецкий (1764), португальский (1767) языки. Именно в интерпретации Руссо концепция О. Д. оказала наибольшее влияние не только на философскую традицию (социально-политические модели Канта и Фихте, интерпретация становления индустриального общества как перехода “от Статуса к Договору” (Г. Мейн, Теннис и др. — см. Модернизация концепция), концепция “меняющегося содержания естественного права” в прагматизме, идея “естественного права в конкретной ситуации” в экзистенциализме, близкие идеи у Поппера, Хайека и др.), но и на мировой исторический процесс, выступая теоретическим фундаментом различных по своему идеологическому наполнению социальных проектов: в диапазоне от демократической программы М. Пейна в борьбе Северной Америки за независимость от Великобритании — до программы консервации абсолютизма С. Пүфендорфа в Германии. Идеи теории О. Д. питали воззрения многих идеологов догоняющей модернизации (от декабристов в России в 19 в. — до национальных лидеров 20 в. в Гвинеи, Сенегале, на Кубе, во Вьетнаме и др.; по словам Ф. Кастро, он не расставался с “Рассуждением об общественном договоре” Руссо).

М. А. Можейко

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ — в наиболее общем значении это одобрение или неодобрение публично наблюдаемых позиций и поведения, которые выражаются определенной частью общества или обществом в целом. О. М. представляет собой оценку значимого происходящего. В теории концептуализация природы, содержания и значимости О. М.

представлена широким спектром философских, социологических, политологических и других концепций, все многообразие которых с некоторой долей условности можно свести к ряду базовых дискуссионных проблем: 1) определение и интерпретация его субъекта; 2) уровень значимости и, в ряде критических теорий, отрицание существования О. М.; 3) содержание О. М. Проблема определения и интерпретации О. М. впервые возникает в античной философии. Протагор определяет наблюдаемый им социальный феномен — “публичное мнение” — как мнение большинства населения. По Платону, “публичное мнение” — это мнение аристократии. Впоследствии оба направления, представленные в античности, получают свое развитие в социальной философской мысли. Сторонники первой линии определяют О. М. как силу, с которой должны считаться, как инструмент участия народа в управлении государственными делами. Сторонники второго направления утверждают, что мнение господствующей элиты выступает как сила, воздействующая на население и способствующая легализации политического господства элиты. В 17—18 вв. понятие “О. М.” используется для обозначения коллективных суждений вне сферы, подконтрольной правительству, оказывающих влияние на политический процесс принятия решений. Такое определение становится особенно популярным вследствие масштабных социально-экономических и политических изменений: “С ростом политически активного публичного сектора О. М. становится формой политической власти — той, которая вместе с буржуазией оказалась в состоянии бросить вызов абсолютистскому правлению” (В. Прайс). В середине 19 в. наибольший интерес в развитии анализа О. М. представляют работы Тарда, в частности “Общественное мнение и толпа”. Тард противопоставляет толпу и публику, акцентируя именно последнюю в качестве субъекта О. М. Работы Тарда фактически знаменуют собой начало социально-психологического подхода в исследовании О. М. Среди современных социально-философских трактовок О. М. можно выделить: 1) концепцию Лумана (рассматривается в рамках теории коммуникации). Луман отрицает наличие какого-либо субъекта О. М. Центральным является понятие содержания и темы, предлагаемой обществу. Благодаря публичной доступности и гласности, обществу одновременно предлагается целый спектр тем, которые и находятся в центре внимания процесса коммуникации. Однако одновременная коммуникация с несколькими темами невозможна, поэтому с необходимостью выбирается только одна тема. Соответственно, в интерпретацию вводится понятие “степени внимания”, уделяемого той или иной теме, за счет чего и осуществляется

выбор. Такая главная “тема” коммуникации составляет содержание О. М. Таким образом, не следует рассматривать понятие О. М. в соотношении с большинством населения либо с отдельными индивидами или аристократией. По Луману, все в равной мере являются его субъектами. Однако приверженцы одного мнения отличаются от приверженцев другого (что объясняется различием его содержания); 2) морализующе-нормативную концепцию О. М., принадлежащую Хабермасу. В концепции Хабермаса это понятие рассматривается в тесной взаимосвязи с понятиями “права” и “политики”. О. М. в его теории — это инструмент в руках господствующего класса, всегда является официальным, т. е. отождествляется с тем, что представлено в средствах массовой информации; 3) концепцию Э. Ноэль-Нойман. В соответствии с ее теорией, во-первых, следует различать общественное и обыденное мнение, которые достаточно часто смешиваются. Во-вторых, в основе О. М. лежат два источника: непосредственное наблюдение за окружающим, улавливание, одобрение или неодобрение тех или иных действий; тематика О. М., так называемый его “дух”, порождается средствами массовой коммуникации. Именно это формируемое настроение влияет на поведение и оценки индивидов. Ноэль-Нойман использует определение П. Лазарфельда об “избирательности восприятия”, механизмом которого являются социальные установки. Наиболее интересное нововведение в данной концепции — понятие так называемого механизма “спирали молчания”. Основание феномена “спирали молчания” — это боязнь индивидов оказаться в изоляции. Боязнь выступает как движущая сила, которая и запускает “спираль молчания”. О. М., кроме того, обладает социальным измерением. Если его можно безбоязненно гласно высказать перед общественностью, не испытывая страха перед социальной изоляцией, то феномен “спирали молчания” отсутствует. Данная концепция достаточно эвристична при интерпретации данных опросов О. М.; 4) структурно-функциональную теорию О. М. как базирующегося на бессознательном стремлении людей, живущих в некоем сообществе, прийти к общему суждению, согласно, т. е. выполняющее функцию интеграции. В соответствии с теорией Мертона, основная функция О. М. — это социальный контроль. Несмотря на многообразие теорий и концепций О. М., длительную традицию его исследования, это понятие и конструирующие его концепции все еще остаются предметом постоянных дискуссий.

Е. А. Угринович

ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ — центральное понятие марксистской теории общества или исторического материализ-

ма: “...общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество с своеобразным отличительным характером”. Посредством понятия О.-Э. Ф. фиксировались представления об обществе как определенной системе и одновременно выделялись основные периоды его исторического развития. Считалось, что любое социальное явление может быть правильно понято только в связи с определенной О.-Э. Ф., элементом или продуктом которой оно является. Сам термин “формация” был заимствован Марксом из геологии. Законченной теории О.-Э. Ф. у Маркса не сформулировано, однако если обобщить различные его высказывания, то можно сделать вывод, что Маркс выделял три эпохи или формации всемирной истории по критерию доминирующих производственных отношений (форм собственности): 1) первичная формация (архаические доклассовые общества); 2) вторичная, или “экономическая”, общественная формация, основанная на частной собственности и товарном обмене и включающая азиатский, античный, феодальный и капиталистический способы производства; 3) коммунистическая формация. Основное внимание Маркс уделил “экономической” формации, а в ее рамках — буржуазному строю. При этом социальные отношения редуцировались к экономическим (“базису”), а всемирная история рассматривалась как движение через социальные революции к предуготовленной фазе — коммунизму. Термин О.-Э. Ф. вводится Плехановым и Лениным. Ленин, в целом следуя логике концепции Маркса, значительно упростил и сузил ее, отождествив О.-Э. Ф. со способом производства и сведя ее к системе производственных отношений. Канонизация концепции О.-Э. Ф. в форме так называемой “пятичленки” была осуществлена Сталиным в “Кратком курсе истории ВКП (б)”. Представители исторического материализма считали, что понятие О.-Э. Ф. позволяет подметить повторяемость в истории и тем самым дать ее строго научный анализ. Смена формаций образует магистральную линию прогресса, формации гибко вливаются в силу внутренних антагонизмов, но с приходом коммунизма закон смены формаций прекращает действие. В результате превращения гипотезы Маркса в непогрешимую догму в советской общественной науке утвердился формационный редуccionизм, т. е. сведение всего многообразия мира людей только к формационным характеристикам, что выразилось в абсолютизации роли общего в истории, анализе всех социальных связей по линии базис — надстройка, игнорировании человеческого начала истории и свободного выбора людей. В своем устоявшемся виде концепция О.-Э. Ф. вместе с по-

родившей ее идеей линейного прогресса уже принадлежит истории социальной мысли. Однако преодоление формационной догматики не означает отказа от постановки и решения вопросов социальной типологии. Типы общества и его природы, в зависимости от решаемых задач, могут выделяться по различным критериям, в том числе и социально-экономическому. Важно при этом помнить о высокой степени абстрактности подобных теоретических конструкций, их схематичности, недопустимости их онтологизации, прямого отождествления с реальностью, а также использования для построения социальных прогнозов, разработки конкретной политической тактики. Если это не учитывается, то результатом, как показывает опыт, являются социальные деформации и катастрофы.

Г. Я. Миненков

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ — многообразные, присущие обществу связи, устанавливающиеся между социальными группами, а также внутри них. **О. О.** — важнейший специфический признак общества и вместе с тем то, что делает общество системой, объединяет индивидов и их разрозненные действия в единое целое, хотя оно внутренне и расчленено. Содержание и уровень **О. О.** весьма различны: как каждый индивид вступает в отношения, так и группы вступают в отношения между собой, и тем самым человек оказывается субъектом многочисленных и разнообразных отношений. **О. О.** можно классифицировать в соответствии со сферой их реализации. Так, на уровне социальных общностей различают классовые, национальные, групповые, семейные **О. О.**; на уровне занятия той или иной деятельностью групп — производственные, учебные, театральные; на уровне взаимодействия между людьми в группе — межличностные; можно выделять и внутрличностные отношения (например, эмоционально-волевые установки субъекта по отношению к себе или аффектные отношения к кому-либо). Все вышеназванные виды представляют в совокупности систему **О. О.** Специфика их заключается в том, что здесь не просто “встречаются” индивид с индивидом и “относятся” друг к другу, но индивиды как представители определенных общественных групп (классов, профессий или других групп, сложившихся в сфере разделения труда, а также групп, сложившихся в сфере, например, политической жизни, — политических партий). Функционируя как форма деятельности людей, **О. О.** имеют надличностный, надиндивидуальный характер. Они строятся не на основе симпатий и антипатий, а на базе определенного положения, занимаемого каждым в обществен-

ной системе. Это означает, что **О. О.** носят безличный характер: их сущность не во взаимодействии конкретных личностей, но скорее во взаимодействии конкретных социальных ролей, выполняемых ими. Вот почему **О. О.** объективно обусловлены, они связывают индивида с социальной группой, обществом. И тем самым являются средством включения индивида в общественную практику, в социальность. Порожденные деятельность реальных людей, **О. О.** существуют лишь как формы, алгоритмы этой деятельности. Но, возникнув, они обладают большой активностью, устойчивостью, придают обществу качественную определенность.

И. Н. Андреева

ОБЩЕСТВО — понятие, фиксирующее предмет социальной философии: в качестве базисной категориальной структуры фундирует собою концепции, развивающиеся в русле социального реализма; в традиции историзма, фокусирующей внимание на истории как истории духа и на имманентных индивидуальных импульсах совершения человеком того или иного поступка, а не на интегральных (со стороны **О.** как общего) детерминантах, практически не употребляемых. В социальном реализме определяется — в широком смысле — как выделившееся из природы системное образование, представляющее собой исторически изменяющуюся форму жизнедеятельности людей, которая проявляется в функционировании и развитии социальных институтов, организаций, общностей и групп, отдельных индивидов; в узком смысле под **О.** нередко понимается исторически конкретный тип социальной системы (например, индустриальное **О.**) или отдельный социальный организм (например, японское **О.**). **О.** — основополагающая категория философии и социологии. Философско-теоретический анализ **О.** возможен только на базе исследования его идеальной модели. Выявить внутреннюю необходимость реального процесса можно, лишь освободив ее от конкретно-исторической формы, представив процесс в “чистом виде”, в логической форме (см. **Идеальный тип, Идеальных типов метод**). Теоретический анализ **О.** предполагает рассмотрение его в качестве целостного организма, части которого не только влияют друг на друга, но и находятся в соподчинении. Поисками оснований исторического процесса занимались все философские системы с древнейших времен, продуцируя определенное видение и те или иные методологические установки для частных социальных наук. В истории социальной философии могут быть выделены следующие парадигмы интерпретации **О.**: 1) взгляды мыслителей органической школы в социологии, возникшей в конце 19 — начале 20 в. Ее представители (П. Ф. Лилиенфельд, А. Шеффле,

Р. Вормс, А. Эспинас) отождествляли **О.** с организмом и пытались объяснить социальную жизнь биологическими закономерностями. Сравнение **О.** с организмом проводилось многими мыслителями (Платон, Гоббс, Спенсер), однако они не считали их тождественными. Представители же органической школы обнаруживали прямую изоморфизм между **О.** и организмом, в котором роль кровообращения выполняет торговля, функции головного мозга — правительство и т. п. В 20 в. концепция органической школы утратила популярность; 2) концепция **О.** как продукта произвольного соглашения индивидов (см. **Общественного договора теория**); 3) антропологический принцип рассмотрения **О.** и человека как части природы (Спиноза, Дидро, Гольбах и др.). Достойным существования признавалось лишь **О.**, соответствующее подлинной, высокой, неизменной природе человека. В современных условиях наиболее полное обоснование философской антропологии дано Шелером, где категория “человек” конституируется в качестве антитезы “**О.**” и “природе”; 4) теория социального действия, возникшая в 1920-е (М. Вебер, Знанецкий и др.), фундируется идеей, согласно которой в основе социальных отношений лежит установление “смысла” (понимание) намерений и целей действий друг друга. Главное во взаимодействии между людьми — осознание ими общих целей и задач и то, чтобы действие актора было адекватно понято другими участниками социального отношения; 5) функционалистский подход к **О.** (Парсонс, Мертон и др. — см. **Структурно-функциональный анализ**). **О.** рассматривается в философской традиции в контексте его взаимодействия как с природой (см. **Техника, Философия техники, Ноосфера, Экология**), так и с индивидом как личностью (см. **Социализация, Поведение, Деятельность**). При характеристике **О.** необходимо учитывать не только процессы функционирования, но и развития социальных систем, ибо эволюция **О.** может быть рассмотрена как неагентный процесс, ведущий к повышению уровня организации. Функционирование и развитие социальной системы обязательно предполагают сменяемость поколений людей и, следовательно, социальное наследование (см. **Историзм, История, Культура, Норма, Социальное время, Социальный реализм, Традиция, Цивилизация**). В контексте современной постмодернистской философии концепт “**О.**” как претендующий на статус универсального практически исключается из употребления (см. **Постистория, Идиографизм**).

В. Г. Изов

ОБЩЕСТВО ИЗОБИЛИЯ — термин, применяемый классической немарксистской социологией в 1950—1960-е для обозначения состояния высоко развитых обществ Запада того вре-

мени. Возник в контексте и парадигмальных рамках теорий общества “всеобщего благоденствия” и “общества потребления”. Отражал всевозрастающие иллюзии западной политической идеологии о возможности достижения социальной однородности общества за счет распределительных результатов экономического роста и эффекта технологических нововведений. Постулировалось, что “изобилие” и дешевизна приобретения товаров группы так называемого “массового потребления” уже сами по себе продуцируют возможность благополучного существования каждого гражданина как основания бесконфликтного состояния общества в целом. Представители радикальных неконформистских интеллектуально-диссидентских движений на Западе в 1960-х подвергли жесткой критике идеалы концепции О. И.; экономический же кризис 1970-х практически элиминировал этот термин из сферы легитимных и уважаемых социологических словоформ.

А. А. Грицанов

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ — система аксиологических максим, содержание которых не связано непосредственно с конкретным историческим периодом развития общества или конкретной этнической традицией, но, наполняясь в каждой социокультурной традиции собственным конкретным смыслом, воспроизводится тем не менее в любом типе культуры в качестве ценности. Проблема О. Ц. драматически возобновляется в эпохи социального катастрофизма: преобладают деструктивных процессов в политике, дезинтеграции социальных институтов, девальвации моральных ценностей и поиска вариантов цивилизованного социокультурного выбора. Вместе с тем основополагающей О. Ц. во все времена человеческой истории являлась сама жизнь и проблема ее сохранения и развития в природной и культурной формах. Многообразие подходов к исследованию О. Ц. порождает множественность их классификаций по различным критериям. В связи со структурой бытия отмечают О. Ц. природные (неорганическая и органическая природа, полезные ископаемые) и культурные (свобода, творчество, любовь, общение, деятельность). Соответственно структуре личности, О. Ц. бывают биопсихологического (здоровье) и духовного порядка. По формам духовной культуры О. Ц. классифицируют на нравственные (смысл жизни и счастье, добро, долг, ответственность, совесть, честь, достоинство), эстетические (прекрасное, возвышенное), религиозные (вера), научные (истина), политические (мир, справедливость, демократия), правовые (закон и правопорядок). В связи с объектно-субъектной природой ценностного отношения можно отметить предметные (результаты человеческой деятельности), субъектные (установки, оценки, импера-

тивы, нормы, цели) О. Ц. В целом полифония О. Ц. порождает и условность их классификации. Каждая историческая эпоха и определенный этнос выражают себя в иерархии ценностей, определяющей социально допустимое. Ценностные системы пребывают в становлении, и их временные масштабы не совпадают с социокультурной реальностью. В современном мире значимы нравственные и эстетические ценности античности, гуманистические идеалы христианства, рационализм Нового времени, парадигма ненасилия 20 в. и др. О. Ц. образуют ценностные ориентации как приоритеты социокультурного развития этносов или личности, закрепленные социальной практикой или жизненным опытом человека. Среди последних выделяют ценностные ориентации на семью, образование, труд, общественную деятельность, другие сферы самоутверждения человека. В современную эпоху глобальных перемен особое значение приобретают абсолютные ценности добра, красоты, истины и веры как фундаментальные основания соответствующих форм духовной культуры, предполагающие гармонию, меру, равновесие целостного мира человека и его конструктивного жизнеутверждения в культуре. И поскольку актуальное социокультурное измерение определяется сегодня не столько бытием, сколько его изменением, — добро, красота, истина и вера означают не столько приращенность абсолютным ценностям, сколько их поиск и обретение. Среди О. Ц. следует специально выделить нравственные ценности, традиционно представляющие общезначимое в его взаимосвязи с этнонациональным и индивидуальным. В общечеловеческой морали сохраняются некоторые единые формы общечеловеческой морали, отмечается преемственность моральных требований, связанных с простейшими формами взаимоотношений людей. Непреходящее значение имеют библейские нравственные заповеди: ветхозаветные десять заповедей Моисея и новозаветная Нагорная проповедь Иисуса Христа. Общечеловеческой в морали является и форма предъявления нравственного требования, связанная с идеалами гуманизма, справедливости и достоинства личности. (См. *Ценность*.)

Н. Г. Севостьянова

ОБЩНОСТЬ СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ**.

ОБЪЕКТ — см. **СУБЪЕКТ** и **ОБЪЕКТ**.

ОБЪЯСНЕНИЕ — функция познания, науки, научной теории, реализуемая через логико-методологическую процедуру экспликации сущности одного предмета, явления, события, действия и т. д. (объясняемое, “новое”) через другое (объясняющее, “наличное”), имеющее статус достоверного, “очевидного”, понимаемого. Противостоит пониманию (см. *Исто-*

рицизм). Компонента “О.” входит в познавательные акты во всех сферах и на всех уровнях человеческой деятельности. Специально проблема О. поднималась и рассматривалась на дисциплинарном уровне в философии и теологии. В европейской культуре функция О. постепенно закрепились прежде всего за научным знанием. Научное О. должно отвечать как минимум двум требованиям: 1) адекватности — его аргументы и характеристики должны иметь непосредственное отношение к предметам, явлениям, событиям, которые оно объясняют; 2) принципиальной проверяемости (непосредственно или через свои следствия). По своей логической структуре О. представляет рассуждение или умозаключение, посылки которого содержат информацию, необходимую для обоснования такого рассуждения (умозаключения). Посылки называются экспланансом, следствия из них — экспланандумом. Эксплананс и экспланандум связаны собой отношениями выводимости (следования). О. осуществляется как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях организации научного знания. О. в естествознании ориентируется прежде всего на раскрытие причинно-следственных связей и отношений, хотя могут объясняться и генетические, структурные, функциональные зависимости, но в любом случае речь идет о выявлении картины детерминации объекта (явления, события), его зависимостей и обусловленностей. Чем полнее и глубже вскрыты обусловленности, тем выше ценность О. Наиболее известна и признаваема в методологии познания дедуктивно-номологическая модель научного О. Поппер считал, что дать причинное О. события значит дедуцировать утверждение, которое его описывает, используя в качестве посылок один или более универсальных законов совместно с определенными единичными утверждениями о первоначальных условиях. Аналогично Карнап утверждал, что эксплананс должен содержать хотя бы один закон науки. Таким образом, суть данной модели О. состоит в подведении под закон объясняемого явления. При этом дедукция понимается здесь не как умозаключение от общего к частному, а как любой вывод, заключение которого следует из имеющихся посылок с логическими необходимостью по принятым правилам дедукции. С точки зрения Гемпеля, общий закон — это универсальное условное высказывание, которое может быть подтверждено или опровергнуто с помощью эмпирических данных, а само О. понимается как “гипотеза универсальной или определяющей факторы данного события). Дедуктивно-номологическая модель О. дополняется дедуктивно-фактуальной моделью (О. че-

рез эмпирически фиксируемую закономерность, иногда говорят об *O.* с помощью замаскированного закона), а их обобщение может быть обозначено как схема Поппера — Гемпеля, суть которой *У.* Дрей определял как модель “охватывающего закона”. Особые варианты дедуктивных *O.* — это *O.* эмпирических законов через теоретические принципы, через законы более высокого порядка, а также *O.* внутри гипотетико-дедуктивной теории (метода). Гемпелем подробно разработана и теория индуктивно-статистического *O.*, предполагающая установление эмпирических отношений между классами событий как свое основание и трактующая индукцию не как процесс рассуждения от частного к общему, а как всякое рассуждение или умозаключение, послышки которого в той или иной степени подтверждают заключение, которое носит вероятностный характер. Гемпель рассматривает в этой связи как особый вид вероятностных *O.* дедуктивно-статистические (эксплананс содержит, по крайней мере, один статистический закон или теоретический принцип). В целом любое дедуктивное *O.* можно истолковывать как особый случай индуктивного *O.*, когда степень вероятности экспланандума становится равной единице (100 %) и, следовательно, вероятностный вывод становится достоверным. Схемы *O.* могут не быть полностью развернуты (предъявлены), и тогда речь идет о неполных *O.* (“объясняющих скетчах”, по Гемпелю). Как особый тип *O.* можно принять схемы операционализма и инструментализма, предполагающие экспликацию “неизвестного” и его (если это возможно) редукции к “известному”. Дреем была предложена (прежде всего для анализа исторических событий) модель “непрерывной (последовательной) серии событий (происшествий)”, в которой *O.* есть заполнение пробелов в серии, восстановление ее непрерывности. Для анализа исторических событий Дреем и др. была предложена модель рационального *O.*, суть которой заключается в *O.* поведения исторического агента (деятеля, лица) через его мотивы, т. е. через оценку его адекватности ситуации (что предполагает “проецирование” исследователя в ситуацию, ее “переигрывание”, “вновь испытывание”, “вновь продумывание”). У Коллингвуда цель рационального *O.* — воссоздание “внутренней стороны” исторического события, которую составляют мысли исторического агента. Основные трудности, с которыми сталкивается рациональное *O.*, следующие: 1) наличие разных типов рациональности и различие их стандартов в различных исторических временах и в разных социокультурных слоях общества; 2) нерационализируемость полностью человеческого поведения. Гемпелем в связи

с этим было предложено рациональное *O.* не через мотивы, а через меру следования системе принудительных норм, задающей цели действия (действии в соответствии с диспозициями). Особая разновидность рациональных *O.* предложена в этнометодологии. Вритт противопоставил как концепциям причинного *O.* (источка которого он усматривал в установках физики Галилея на предсказание события), так и концепциям рационального *O.* модель телеологического (интенционального) *O.*, истоки которой он относил к установке Аристотеля сделать факты финалистически понятными. *O.* состоит не в указании рациональности действия, а цели, которую преследует индивид (или его интенция), и опирается на теорию “практического вывода” (в котором одна посылка говорит о желаемом результате (цели), другая же указывает на средства достижения этой цели, а выводное суждение представляет собой описание действия; при этом схема может быть усложнена введением в посылки дополнительных ограничений на возможное действие). Связь *O.* с описанием, нарративом, породила ряд нарративных концепций *O.* Так, Т. Никклз исходил из того, что, объясняя факты, мы имеем дело с различными их описаниями, которые трудно поддаются трансформации друг в друга и поэтому должны быть объяснены как отдельные. Отсюда модель сингулярных причинных *O.*, исходящая из критического переосмысления идей Гемпеля. Тем самым в *O.* снимается требование наличия связей выведения, которые могут быть даны через рассказ (объясняющий нарратив, указывающий на то, что событие не было неожиданным, как это изначально казалось). Как особый тип *O.* рассматриваются так называемые модельные *O.* (*O.* с помощью моделей, прежде всего знаковой природы). (См. Описание, Понимание, Интерпретация.)

В. Л. Абушенко

ОВЧАРЕНКО Виктор Иванович (р. 1943) — российский и белорусский философ, социолог, историк и психолог. Доктор философских наук (1996), профессор (1997). Академик Российской академии естественных наук (1997), академик Академии гуманитарных исследований (1998), академик Академии педагогических и социальных наук (2000). Окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (1969). В 1972—1982 — преподаватель, старший преподаватель, доцент кафедры философии БГУ. В 1982—1983 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при БГУ. В 1983—1987 — доцент кафедры философии Института повышения квалификации преподавателей общественных наук при МГУ им. М. В. Ломоносова. С 1987 доцент, с 1995 — профес-

сор кафедры философии Московского государственного лингвистического университета. С 1997 является членом комиссии Государственного комитета Российской Федерации по науке и технологиям, разрабатывающей Федеральную целевую программу “Возрождение и развитие философского, клинического и прикладного психоанализа”. Основные работы: “Психоаналитический глоссарий” (1994, первое русскоязычное издание словаря-справочника по психоанализу); “Социологический психологизм. Критический анализ” (1990, совм. с А. А. Грицановым), “Человек и отчуждение” (1991, совм. с А. А. Грицановым), “История социологии” (1993 и 1997, в соавт.), “Философская и социальная антропология” (1997, в соавт.), “Психоаналитическая литература в России” (1998, совм. с В. М. Лейбиным), “Антология российского психоанализа” (1999, т. 1—2, совм. с В. М. Лейбиным), “Российские психоаналитики” (2000), “Классический и современный психоанализ” (2000) и др. Опубликовал серии статей в философских, психоаналитических и психологических словарях. В 1990 опубликовал основы концепции социологического психологизма — отрасли знания и междисциплинарного плюралистического направления социальной мысли, принимающего в качестве предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов, действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Ввел в оборот категории “понятийно-проблемные комплексы”, “дисперсионная психоаналитическая среда”, “дисперсионная рациональная среда”. Осуществил философское исследование ряда парадигм и течений классической и современной социальной мысли.

А. А. Грицанов

ОГБОРН (Ogburn) Уильям (1886—1959) — американский социолог. Один из создателей социологии науки и социологии техники. Доктор социологии, профессор. В 1910, будучи студентом, познакомился с идеями Фрейда и в 1915 познакомил с ними К. Паркера. После получения образования работал социологом в Чикагском университете. В 1918 прошел дидактический психоанализ у Т. Барроу. В 1919 исследовал психологические основания экономического понимания истории. Использовал теории неврозов Фрейда и индустриальных психозов Паркера. Оказал большое влияние на внедрение психоанализа в американскую социологию. В начале 1920-х изучал проблему социальных изменений. Считал, что ведущим фактором социальных изменений являются “материальная культура” (или техника, развивающиеся быстрее “нематериальной культуры”. Создал концепцию “культурного отставания”. В цикле статей “Национальная политика и техника” (1930-е), “Тех-

ника и социология” (1938) и других работах развивая идеи о том, что именно достижения науки и техники влекут за собой изменения социальной и культурной жизни. Исследовал пути адаптации человеческой природы и общества. Доказывал, что урбанизация и индустриализация ведут к сокращению и распаду семьи. В 1930—1940-х активно занимался социологией науки и техники, исследовал последствия научно-технического прогресса для общества. Автор книг: “Социальные изменения” (1922), “Социальные эффекты авиации” (1946), “Справочник по социологии” (1947, в соавторстве), “Техника и международные отношения” (1949, редактор) и др. (См. также *Культурного отставания концепция*.)

В. И. Овчаренко

ОДИНОЧЕСТВО — состояние и ощущение человека, находящегося в условиях реальной или мнимой коммуникативной депривации (изоляция от других людей, разрыва социальных связей, отсутствия значимого для него общения, недостаточности общения и др.). В основном проявляется в трех формах: обыденной, экстремально-ситуативной и искусственной (экспериментальной и лечебной). Как психогенный фактор О. влияет на психику человека и вызывает появление острых эмоциональных реакций (в том числе тягостных переживаний, тревожности, депрессии, деперсонализации, галлюцинаций), изменение сознания и самосознания, индивидуальных и личностных особенностей человека. Тяжело переносится людьми различных возрастов. Особенно опасно в младенческом возрасте (см. *Социализация*). В значительной части случаев приводит к серьезным психопатологическим эмоциональным нарушениям, коррекция которых предполагает использование соответствующих психотерапевтических, медикаментозных и прочих воздействий. В ситуации острого переживания О. у людей формируются различные компенсаторные (защитные) реакции, формы поведения и общения, в которых важную роль играют внутренние диалоги с фантазмными партнерами, персонификация животных (главным образом домашних), различных предметов (книг, кукол и др.), разнообразных изображений (фотографий, картин, скульптур и др.), проявляющиеся в широких диапазонах нормы и патологии. Как явление социального порядка и проблема, О. получило особое распространение в современном мире (феномены “толпы одиноких”), существенно изменившем систему социальных связей и непосредственного (“живого”) общения людей и отчасти подменившем эту систему различного рода суррогатами общения. О. может выступать и выступает как форма осознанного и неосознанного протеста, “бегства от действительности” и “внутренней эмиграции”. В клинических целях О. (сенсорная

изоляция) используется как метод лечения различных психических расстройств.

И. И. Овчаренко

ОЗНАЧАЕМОЕ — см. **ОЗНАЧИВАНИЕ**.

ОЗНАЧАЮЩЕЕ — см. **ОЗНАЧИВАНИЕ**.

ОЗНАЧИВАНИЕ — базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики, фундированной отказом от идеи референции (см. *Пустой знак*), фиксирующее процессуальность обретения текстом смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным. Эта установка основана на радикальном отказе философии постмодернизма от презумпции логоцентризма, предполагающей наличие глубинного имманентного (исходного) смысла в феноменах бытия (см. “Постмодернистская чувствительность”). По оценке Фуко, в отличие от классики, воспринимающей дискурс в качестве “скромного чтения” (“вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его”), постмодернистская философия основана на программной презумпции, согласно которой дискурс “следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами”. Текстовая семантика в этом контексте выступает для классической традиции отражением исходного внетекстового значения феноменов, и смысл текста был гарантирован его онтологическим референтом (презумпция “трансцендентального означаемого”, по оценке Деррида). С постмодернистской же точки зрения, “язык... никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться нейтральным вместилищем смысла” (Дж. Д. Аткинс). Как отмечает Дж. Х. Миллер, становление текстовой семантики, “никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла”. На передний план выдвигается не *signification* (“значение”) как отношение означаемого к означаемому, но *significance* (“О.”) как движение в сфере означаемого. Понятие “О.” было предложено Кристевой и, по оценке Р. Барта, универсально принято философией постмодернизма. Однако европейская традиция философствования содержит весьма созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформившаяся в контексте классической философии позиция Канта может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как созидаемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Ингарденом была высказана мысль о виртуальном бытии художественного произведения как “множества возможностей”, т. е.

различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его “актуализация”. А “Исток художественного творения” Хайдеггера непосредственно оценивается Джеймисоном как содержащий идею “смыслопорождения”. В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо процессуальный феномен: по Делёзу, смысл “производится: он никогда не изначален”; по Р. Барту, семантическое бытие текста “есть становление”. Соответственно, письмо мыслится постмодернизмом в качестве не результирующегося в константном (завершенном) тексте: “писать” — это, по Р. Барту, “непереходный глагол”. Аналогично интерпретация текста в процедурах чтения выступает в концепции Делёза как *non-финальная* “экспериментация”. В свете этой презумпции текст — “это не совокупность... знаков, надленная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов” (Р. Барт). Субстратом смыслопорождения выступает текстовая среда, понятая как хаотичная: аструктурная и децентрированная (см. *Ацентризм*). По оценке Р. Сальдивара, “деконструкция не означает деструкции структуры... это демонтаж старой структуры, предпринятый с целью показать, что ее претензии на безусловный приоритет являются всего лишь результатом человеческих усилий и, следовательно, могут быть подвергнуты пересмотру”. Таким образом, как пишет Дж.-И. Тадье, текст перманентно “деконструируется ради своего вечного порождения”. Деструктурированный текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода “взвешенностью между активностью и пассивностью”, “взвихренностью”, которая, как пишет Деррида, в принципе “не поддается упорядочению”. Так, концепт Деррида “разнесение” фиксирует именно момент генеративной природы текстовой организации: “грамма как разнесение... это структура и движение”, открывающее возможность “других текстовых конфигураций”. Организация текста при том или ином варианте его О. выстраивается вокруг определенных семантических узлов — принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: “Текст: это... пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена” (Р. Барт). Аналогично у Деррида “диссеминация”, играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве рассеивания “сем”, т. е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: *sema* — *semen*. (Как отмечает сам Деррида в одном из интервью, “мы играем здесь, ра-

зумеется, на... родстве чистого симулякра между семей и семенем.) — Бытие текста реализуется в осцилляциях между версиями О., между смыслом и его деструкцией: как пишет А. Истхоуп, “любой текст отличается от самого себя”. В силу своей имманентной нестабильности текстовая среда интерпретируется постмодернизмом как непредсказуемая, всегда готовая породить новые версии смысла: Дж. Д. Аткинс отмечает самопроизвольный “момент, когда текст начнет отличаться от самого себя, выходя за пределы собственной системы ценностей... системы смысла”. Смыслорождение предполагает наличие в своей процессуальности особых точек семантического ветвления, т. е. версификации О., которые функционально изоморфны узлам бифуркационного веера: как пишет Р. Барт, “означающие могут неограниченно играть... производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова”. Делёз также отмечает, что смыслорождение “двунаправлено”, т. е. “задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться”. Разрешение бифуркационного выбора, т. е. механизм предпочтения того или иного варианта О., основано на фундаментально случайных моментах. Фуко пишет о “случайности дискурса”, Т. Д’ан фиксирует соскальзывание смысла “с уровня коллективного и объективного”: он оказывается продуктом случайных вариаций перцепции и дискурса. В рамках такого подхода равно невозможны как конституирование финального смысла текста (онтологическая “неразрешимость” последнего, по Р. Барту), так и предвидение той версии О., которая будет актуализирована в том или ином случае (гносеологическая “неразрешимость” текста). Непредсказуемость процедур О. связывается постмодернизмом с автохтонными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью когнитивных средств субъекта: как отмечает Р. Барт, “неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествования: высказывание не может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом — в высказывании присутствуют многие коды, многие голоса, и ни одному из них не отдано предпочтение... Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание”.

М. А. Можейко

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. *occasio* — случай, *occasionalis* — случайный) — направление в западноевропейской философии 17 в., центрирующееся вокруг поставленной дуализмом Декарта проблемы соотношения души и тела и ориентированное на их трактовку как абсолютно разнородных, а потому не способных к взаимодей-

ствию. Классические представители — И. Клауберг (1622—1665), А. Гейлинкс (1625—1669) и др. Согласно О., взаимодействие между телом и духом может иметь место лишь в том случае, если вызвано внешней (как по отношению к телу, так и по отношению к духу) причиной — Богом. Наиболее последовательное выражение позиции О. нашла в философии Мальбранша, доведшего основоположения О. до их логического завершения и сформулировавшего тезис о невозможности не только влияния тела на душу (источником ее движений выступает лишь Бог как высшая духовная инстанция), но и тела на другое тело. Влияние идей О. может быть обнаружено в философии Лейбница (концепция предустановленной гармонии) и Юма (критика естественной причинности).

Т. Г. Румянцева

ОККАМ Уильям — см. **УИЛЬЯМ ОККАМ**.

ОККАМИЗМ — см. **ТЕРМИНИЗМ**.

“ОНО” (“das Es”, “the Id”, “the It”) — понятие, заимствованное Фрейдом у немецкого врача и писателя, одного из идеологов психосоматической медицины, руководителя санатория в Баден-Бадене Г. Гроддека (1866—1934). Гроддек ввел термин “О.” в 1923 («Книга обо “Оно”»). Согласно Гроддеку, “О.” — психологический термин, обозначающий безличную внутреннюю силу, т. е. ту часть психического аппарата, в которой представлены инстинктивные и врожденные начала личности и из которой возникает “Я”. По мысли Гроддека, травмирующее воздействие О. — главный источник различных органических болезней (от легчайших до рака включительно), а также существенный фактор, определяющий личную судьбу человека. По Фрейду, О. — наиболее влиятельная сфера личности, представляющая собой не признающий течения времени и действующий в соответствии с принципом удовольствия комплекс разнообразных бессознательных побуждений, представлений, тенденций, агрессивных и сексуальных влечений, инстинктов и т. п. Согласно психоанализу, О. являет собой “котел, полный бурлящих возбуждений” и “большой резервуар либидо”, в котором сосуществуют и действуют противоположные импульсы и силы всех основополагающих процессов душевной деятельности человека. С точки зрения Фрейда, именно в асоциальном, алогичном и аморальном О. осуществляется борьба между сексуально окрашенным инстинктом жизни и влечением к смерти, которая и обуславливает функционирование этой сферы и ее роль в структуре личности. Контакты О. с внешним миром определяются, по Фрейду, его связями с Эго, “которое замещает для него внешний мир”; при этом Эго должно непрерывно

искать соглашения с О. Английские переводчики и комментаторы Гроддека разграничивают, с одной стороны, “the It”, близкое его исходной версии, и “das Es”, “the Id” в модификации Фрейда. (В русском языке термины “das Es”, “the Id”, “the It” переводятся одним словом “О.”. — В. О., А. Г., А. Ш.) В отличие от психологического по природе “the It”, “das Es” — понятие психосоматического ряда: “тело и душа едины и дают приют для It — силы, благодаря которой мы живем, пока мы думаем, что живем... The It, которое таинственным образом связано с сексуальностью, с Эросом — или назовите это как-то иначе, — будучи биологически предопределенным, придает форму носу, так же как и руке человека, и формирует его мысли и эмоции... И подобно тому, как симптоматическая активность It при истерии и неврозе требует психоаналитического лечения, так же того требуют заболевания сердца и рак” (С. Гроссман). Немаловажно то, что если термины “Ego” и “Alter Ego” были почерпнуты Фрейдом из латыни и уже лишь благодаря этому несли чисто рационализаторскую синтаксическую нагрузку, отвечающую их формальной семантике, то термин “Id” был, судя по всему, заимствован Фрейдом из идиш. В этом языке, иногда еще именуемом “еврейским немецким”, слово “Id” выступает как внеэтническое и дорегигиозное (т. е. в известном смысле предворяющее социализацию) обозначение еврея. Оно своеобразно репрезентирует особую профанную мифологию, к которой прежде всего относится интимно-бережное отношение к Матери и двусмысленное отношение к Отцу, одновременно сопряженное с чувствами стыда и страха. Фрейд нередко эксплицитно и иллюстрировал характеристики “Id” посредством еврейских анекдотов и бытовых историй, составляющих психоаналитический анамнез. Именно они, по мысли Фрейда, фиксировали проявления бессознательного наряду с качественной спецификой еврейского национального характера. Эдипов комплекс — суть дорефлективная потребность в инцесте, ставший основным конструктом психоанализа, восходит именно к онтологическому образу Матери, взлелеянному бытовым хасидизмом. Главным понятием хасидизма — весьма распространенного среди европейских иудеев религиозного направления — служит упомянутое “Id”. Смысловая же переключка “Id” и Матери оказывается для этой мифологии отнюдь не случайной. Вокруг фигуры Матери непосредственно и концентрируется это самое “Id”: по материнской линии передается свойство являться евреем — качество “Id” (ср. “жид” в ряде языков). Среди религий европейского ареала только в хасидизме явно провозглашалось, что тело выше души и что бытовая размерность должна быть ключевой в понимании природы человека. В этой размерно-

сти и сосуществуют любовь к Матери и трепет перед Отцом (Бог рассматривался как первоотец). В хасидизме, оказавшем влияние на миропредставление Фрейда, свойство "Id" в контексте фигур Матери и Отца предшествует самой вере Моисеевой и актуализирует онтологические отношения, предваряющие "тору", т. е. этику.

*В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов,
А. Н. Шуман*

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ РАБОТА — в СМД-методологии — стиль мышления, сочетающий традиционные для философии метафизические построения с методологическим подходом и искусственно-технической ориентацией. Термин "Р." в данном контексте задает интенцию на конструктивизацию подобного способа мысли, а также на его задачную организацию. Вопросы о способах бытия, типах существования и т. п. рассматриваются здесь не сами по себе, в чистом виде, а в контексте организации мышления и деятельности. Акцент, таким образом, перемещается с проблемы онтологии как таковой на процедуры онтологизации, объективации и реализации тех или иных семиотико-эпистемических и герменевтических комплексов. Такой подход предполагает, во-первых, признание онтологического плюрализма, во-вторых, принятие рамочных онтологий "Мышления" и "Деятельности". Однако сами по себе представления об О. Р. лишены экзистенциального напряжения, характерного для фундаментальной онтологии, и имеют выраженный технический характер. Эссенциализм и универсализм классической метафизики снимаются в этом случае через сублимирование прямой (объектной) и рефлексивной (организационной) интенций, а также за счет использования дуальных онтологических пространств. В одном из таких пространств реализуется прямая интенция: производится идеализация содержания мышления и объективация — разнородные эпистемические и герменевтические комплексы проецируются на соответствующие идеальные конструкции (онтологические картины и схемы); в дуальном пространстве реализуется рефлексивная интенция: идеализированные конструкции локализуются в определенных рамках (ситуативных, тематических, проблемных, задачных), рефлексивно полагаются используемые мыслительные средства, фиксируются организационные представления о способах их употребления и реализации в деятельности. О. Р. в каком-то смысле противоположна познавательной установке. В отличие от последней, задача О. Р. состоит не в том, чтобы как можно точнее репрезентировать, отразить некоторую внемыслительную ("объективную") действительность в знании, а в том, чтобы ввести в поле мышления семиотические структуры,

которые сами могли бы выступать в интегрирующей функции действительности, "того, что есть на самом деле" — места отнесения знаний, смыслов, целей, ценностей и т. п. Подобные конструкции выполняют в мышлении функцию структурной центрации: вокруг них организуются и на них проецируются другие структурные компоненты. Это своего рода утопии, выражающие условия объективации содержания мышления или гипотетические конвенциональные допущения, в рамках которых тому или иному комплексу представлений может быть поставлен в соответствие объект. Поэтому отношения объекта и знания противоположны в познании и О. Р. Объект, выступающий исходным моментом познавательной установки, становится конечной целью О. Р., а многообразные знания и представления — продукты познания — становятся ее исходным материалом. Для О. Р. характерно использование специфического способа выражения — схем и схематических изображений, выражающих смысл рече-мыслительных текстов и содержание мышления в идеализированной и вместе с тем объективированной форме. Акцент на схематизации как базовом способе выражения отличает О. Р. от традиционного для философии понятийного стиля мышления, но также и более формализованных стилей: символично-логического и операционально-алгоритмического и др. Онтологическая схема — это знаковая конструкция, задающая идеальную действительность мышления, его содержание в предельной форме и имеющая интерпретационный статус "сущего", "объекта", "мира" или "реальности". Можно сказать, что на уровне О. Р. нет различия между мыслью и объектом, денотатом и схемой. С некоторыми оговорками подобная установка может быть описана в гуссерлианских терминах "феноменологической редукции" и "ноэтико/ноэматиической корреляции". Семиотический механизм этой установки состоит в элиминации отношения денотатной референции: знаки перестают соответствовать определенным предметным денотатам, они сами становятся тем, что требует означивания, интерпретации и соответствия. Основным становится вопрос о способах интерпретации и употребления схемы. Она оказалась предметом возобновляющейся интеллектуальной игры и исполнения в конкретном дискурсе. Отдельные схемы могут быть парадигматизированы, т. е. получить статус эталонной единицы (парадигмы) и соответствующую закрепленную систему значений. Такие схемы обычно используются уже не как рабочие конструкции, а в качестве объемлющих онтологий. Они задают тип и способ существования для частных объектов. Помимо рабочих и объемлющих выделяются предельные онтологии, имеющие необъективируемый ха-

рактик горизонта (например, Бог в апофатическом богословии). Предельные онтологические обычно актуализируются в ситуации смены парадигм и выступают источником проблематизации объемлющих онтологий. С ними связаны особого рода практики и феномены (вера, ценностное поведение). В целом представления, связанные с О. Р., имеют достаточно разветвленный, хотя и несистематизированный, характер. Это типологии и уровни онтологий, техника схематизации и способы употребления схем, приемы конфигурирования знаний, топика и топическая организация мышления, рамочно-ядерные конструкции и др.

А. Ю. Бабайцев

ОНТОЛОГИЯ (греч. *ón, óntos* — сущее, *logos* — учение) — учение о бытии: в классической философии — учение о бытии как таковом, выступающее (наряду с гносеологией, антропологией и др.) базовым компонентом философской системы; в современной неклассической философии — интерпретации способов бытия с нефиксированным статусом. Термин "О." был введен Р. Гоклениусом ("Философский лексикон", 1613) и — параллельно — И. Клаубергом, введшем его (в варианте "онтология") в качестве эквивалента понятия "метафизика" ("Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia," 1656); в практическом категориальном употреблении закреплен Вольфом, эксплицитно дистанцировавшим семантику понятий "О." и "метафизика". Однако объективно любое философское учение в рамках традиции включало в себя онтологический компонент, фундирующий его в качестве целостной системы. В классической философии О., как правило, содержательно совпадает с метафизикой. В эволюции классической О. могут быть выделены два вектора. С одной стороны, О. эксплицитно артикулируется как метафизика и разворачивается в плоскости трансцендентализма: стоящее за внешними проявлениями мира внесенсорное Бытие элеатов; платоновская концепция эйдосов как идеальных сущностей — образов земных объектов (см. Эйдос, Платон); схоластический реализм в средневековой философии; трактовка бытия как этапа развития Абсолютной идеи у Гегеля; интенция классической феноменологии к конституированию внесубъектного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических привнесений; модель действительного бытия в "критической О." Н. Гартмана; трансцендентальная О. неотомизма (см. Неотомизм) и др. С другой стороны, развивается ее трактовка как философии природы, возвращающая термину его этимологическое изначальное значение и ориентированная на

получение позитивных знаний о природе, исходя из нее самой: наивный реализм раннеантичных космогоний; имплицитно содержащаяся в средневековом номинализме установка на внетрансцендентальное постижение бытия; натурализм философии Ренессанса; ориентированная на тесное взаимодействие с естествознанием философия природы Нового времени и т. п. Вехой радикальной смены методологических ориентиров в истории О. явилась “критическая философия” Канта, задававшая новое понимание бытия как артикулированного в априорных познавательных формах, вне которых невозможна сама постановка онтологической проблемы, в силу чего вся предшествующая О. оценивается Кантом как “догматизм” онтологизации ментальных конструкций. Кантовский антионтологизм был развит и радикализирован в позитивизме, оценивающим любое суждение метафизического характера как бессодержательное и не подлежащее верификации. Радикальная критика О. задает в философской традиции поворот от трактовки ее в традиционном смысле этого слова (“кризис О.” 19 в.) к новой версии постановки онтологической проблемы. Понятие О., сохраняя свою семантику как учения о бытии, оказывается достаточно плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема. О. 19—20 вв. характеризуется интенцией трактовки в качестве онтологических таких феноменов, как психологические (традиция восходит к онтологической интерпретации “воли” в концепции Шопенгауэра); логические (“быть — значит быть значением связанной переменной” в логическом анализе Куайна); языковые (“действительность производится заново при посредстве языка” в лингвистической концепции Э. Бенвениста). В контексте этой установки О. конституируется на базе принципиальной релятивности, классическим выражением которой является “принцип онтологической относительности” Куайна: знание об объекте возможно только в языке определенной теории (Тп), однако оперирование им (знание о знании) требует метаязыка, т. е. построения новой теории (Тп+1), и т. д. Проблема О. трансформируется в результате как “проблема перевода”, т. е. интерпретации логического формализма, однако его “радикальный перевод” в принципе невозможен, ибо “способ референции” объективности в суждении “не прозрачен” и, значит, неопределен. Радикально новый поворот в интерпретации бытия связан с неклассической философией 20 в., экзистенциализирующей онтологическую проблематику и задавшей человекообразные параметры ее артикуляции. Ушедший на второй план онтологический вопрос вновь актуализируется Хайдег-

гером, согласно позиции которого именно вопрос о бытии центрирует сознание индивида. Бытие конституируется у Хайдеггера как человеческое бытие — Dasein, Вот-Бытие в качестве чистого присутствия. Принципиальную значимость имеет для Хайдеггера различие между бытием и существованием, — человек выступает как “пастырь бытия”, слушающий глубинный зов онтологической полноты, обретающей в человеке свой язык и форму выражения. — И вне своего великого предназначения — “сказать Бытие” — человек есть не более как “работающий зверь”. Цель философии, в силу этого, заключается в возврате к “истине бытия”, которое живет в языке (“язык — это дом бытия”). Феномен “окликания бытия” оказывается центральным значимым и для экзистенциализма, конституирующегося как принципиально онтологическая (в новом смысле) концепция, снимающая с себя какой бы то ни было дидакис и центрированная не на абстрактном ригоризме долженствования, но на человеческом бытии как таковом. С одной стороны, бытие понимается в экзистенциализме как сфера человеческой “заброшенности” (“слизь”), а с другой — как бытие человеческой экзистенции. В работе “Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии” Сартр дифференцирует “бытие-в-себе” (т. е. бытие феномена) и “бытие-для-себя” (как бытие дорефлексивного cogito). Фундаментальная онтологическая недостаточность сознания инспирирует интенцию “сделать себя” посредством индивидуального “проекта существования”, в силу чего бытие конституируется как “индивидуальная авантюра” — в исходно рыцарском смысле этого слова: “Бытие сознания себя таково, что в его бытии имеется вопрос о своем бытии. Это означает, что оно есть чистая интениорность. Оно постоянно оказывается отсылкой к себе, которым оно должно быть. Его бытие определяется тем, что оно есть это бытие в форме: быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является” (Сартр). На этом пути индивидуально бытию необходимо “нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия”. Сартр — в дополнение к понятию “бытия-в-мире” (бытия в бытии) приходит вслед за Хайдеггером к формулировке “бытия-с” (“бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Анной” как конститутивные структуры индивидуального бытия). В отличие от Хайдеггера, у Сартра “бытие-с” предполагает, что “мое бытие-для-другого, т. е. мое Я-объект, не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости другого перед лицом меня”, — не “Ты и Я”, а “Мы”. Аналогична онтологическая семантика концепции “бытия-друг-с-другом” как единства

модусов “нераздельности” и “неслиянности” в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера; герменевтическая трактовка “Я” у Гадамера (“открытое для понимания бытие есть Я”); онтологическая семантика преодоления отчаяния благодаря данности “Ты” в философской антропологии (О. Ф. Больнов). В культурологической ветви философской антропологии разрабатывается также трактовка культурного творчества как способа бытия человека в мире (Ротхагер и М. Лондман). Новый этап интерпретации О. в неклассическом ключе связан с философией постмодерна, восходящей в своих онтологических построениях (читай: антионтологических деструкциях) к презумпции Хайдеггера, вводящего, по оценке Делёза, “доонтологическое понятие Бытия”: “Онтология имеет в качестве фундаментальной дисциплины аналитику Вот-Бытия. В этом одновременно заключено: сама онтология нельзя обосновать онтологически” (Хайдеггер). Согласно постмодернистской рефлексии, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации: к примеру, если классическая философская традиция оценена как ориентированная на “онтологизацию значения”, то символическая концепция — как делающая определенными поворот к их “деонтологизации”, а модернизм — как сохраняющий лишь идею исходной “онтологической укорененности” субъективного опыта (Д. В. Фоккема). Что же касается рефлексивной оценки собственной парадигмальной позиции, то постмодернизм конституирует фундаментальный принцип “эпистемологического сомнения” в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было “модели мира” и программным отказом от любых попыток создания онтологии. О. оказывается невозможной в системе отсчета постмодернизма, и эта невозможность артикулируется по нескольким регистрам. 1. Прежде всего, культура постмодерна задает видение реальности как артикулированной принципиально семиотически (см. “Постмодернистская чувствительность”), что задает радикально новые стратегии по отношению к ней. В категориальном контексте постмодернистской философии бытие интерпретируется как “трансцендентальное означаемое” (Деррида), в силу чего не может быть осмыслено как обладающее онтологическим статусом (см. Трансцендентальное означаемое). В постмодернистской парадигме исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма феномен бытия не может быть конституирован как в онтологическом смысле: “Система категорий — это система способов конструирования бытия” (Деррида). 2. Отказ от идеи самоидентичности бытия (см. Идентичность, Тождест-

ва философия) и презумпции его фундаментальности рационально постигаемым логосом (см. Логотомия, Логомахия), приведшие постмодернизм к радикальному отказу от идеи конституирования метафизики (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), влекут за собой и финальное снятие возможности О. как таковой, т. е. дискредитацию традиционного «онто-центризма» (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Дискредитация постмодернизмом возможности значения как имманентного (т. е. онтологически заданного) значения (см. Пустой знак, Означивание), реконструкция которого соответствовала в классической герменевтике пониманию (см. Понимание, Герменевтика, Интерпретация, Экспериментация) эквивалентна в философии постмодернизма деструкции самой идеи О. З. В контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) основанием отказа от идеи построения О. выступает невозможность артикуляции реальности как таковой, — место последней занимает в постмодернизме так называемая «гиперреальность» как виртуальный результат симулирования реального, не могущий претендовать на статус О. (см. Виртуальная реальность, Гиперреальность). 4. Концептуальные основания постмодернистской «метафизики отсутствия» (см. Метафизика отсутствия) также лишают смысла само понятие О., ибо снимают возможность «онто-теологического определения бытия как наличия» (Деррида). 5. Важнейшую роль в отказе постмодернизма от построения О. сыграл такой феномен современной культуры, как «переоткрытие времени», т. е. введение идеи темпоральности в парадигмальные основания видения реальности (см. Переоткрытие времени, Синергетика). В данном контексте постмодернистская философия актуализирует восходящую к Канту идею о том, что О. как таковая может мыслиться лишь как атрибутивно обладающая модальностью необходимости, что делает ее «невозможной во времени». 6. Несмотря на постмодернистскую презумпцию философствования вне традиционных бинарных оппозиций (см. Бинаризм), разрушение классической структуры субъекта в фундаментальной для постмодерна парадигме (см. «Смерть субъекта») обуславливает — в качестве когерентного процесса — и парадигмальную кончину объекта (см. Украденный объект). Таким образом, в целом в постмодернистском контексте О. (в качестве системно организованной категоризальной матрицы для описания бытия как такового — вне его социокультурной ангажированности) оказывается принципиально невозможной. Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся (см. Ризома) значений, приписываемых объекту бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяют

его как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. К примеру, яйцо в различных культурных средах может выступать символом жизни, Брахмы, Пань-Гу, Солнца, Земли и неба, мирового зла, брака, змеи, космогенеза, Леды, воскресающего Христа, фаллоса, etc. Интериоризация субъектом соответствующих значений в процессе социализации артикулирует для него объект в качестве значимого — онтологически определенного. Знание же всех возможных значений в рамках культуры постмодерна снимает саму возможность значения как артикулированного онтологически (см. Украденный объект). Классические требования определенности значения и изоморфизма его соотносительности с десигнатом и денотатом сменяются в постмодерне фундаментальным отказом от любых «идентичностей» (Клоссовски), что находит свое проявление в программной замене понятийных средств выражения мысли (как способов фиксации онтологически заданной реальности) на симулякр как способ фиксации принципиально нефиксируемых состояний (см. Идентичность, Симулякр). Единственной формой артикуляции бытия оказывается в постмодерне нарратив, т. е. процессуальность рассказа как способа бытия текста, понятого в качестве единственного способа бытия (см. Нарратив). Нарратив, таким образом, «творит реальность» (Джеймисон), и нет бытия, кроме актуальной в данный момент наррации. Происходит нечто «вроде крушения реальности. Слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла» (Э. Ионеско). В этом контексте все предшествующие О. выступают как результативные объективаций смыслообразующих для той или иной культуры «метанарраций», «больших рассказов» (см. Нарратив, «Закат метанарраций»). Постмодерн противопоставляет им программный плюрализм дискурсивных практик нарраций, реализующий себя в коммуникативных языковых играх (см. After-postmodernism, Апель, Языковые игры). Интерсубъективный контекст последних неизбежно предполагает Другого (см. Другой), пусть даже этим «двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоенного другого» (Делёз). Именно такая диалогичность продуцирует условия возможности события (см. Событие), «перформанса» (англ. performance — действие, бытие, спектакль) как ситуативно актуализирующегося состояния, в рамках которого оказывается реализуемой если не определенность, то, по крайней мере, виртуальная конкретность смыслов, применительно к чему постмодерн и «продуцирует философию, которая является не концепцией, но событием, онтологией настоящего» (Делёз). (См. также Бытие.)

М. А. Можейко

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Деррида для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического типа, фундированной такими глубинными презумпциями, как: 1) презумпция возможности построения референциально понятой картины мира (онтологии в традиционном значении данного термина — см. Онтология, Метафизика); 2) презумпция линейно понятого детерминизма, предполагающего применительно к любому феномену и процессу наличие исчерпывающе объясняющей его внешней квазипричины (см. Детерминизм); 3) презумпция целесообразности как претекания общего мирового процесса, так и отдельно взятых событий (см. Телеология, Автор); 4) презумпция мышления в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца (например, отмеченный Хоркхаймером и Адорно в «Диалектике Просвещения» мужской тип построения западной цивилизации и, соответственно, мужской стиль мышления, свойственный западной культуре, — см. Бинаризм); 5) имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса (несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи — см. Мак-Люэн), — как отмечает Деррида, культивируемая западной культурой иллюзия текстовой референции во многом завязана именно на характерный для этой культуры «фоноцентризм»: «Когда я говорю... не только означаемое и означаемое какутся сливающимися в единство, но в этом смешении означаемое как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.» (см. Трансцендентальное означаемое) и, наконец, 6) презумпция наличия глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий (см. Логос, Логоцентризм). В противоположность этому программной задачей культуры постмодерна выступает задача «деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онтологией, с логоцентризмом, с фонологизмом... Надо одновременно выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических

гипотез, тяготеющих от самых истоков на ее определения и ее движениях) (Деррида). В соответствии с этим философия постмодернизма осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, полностью альтернативные презумпциям О.-Т.-Т.-Ф.-Ф.-Л.: 1) презумпция “запрета на метафизику” в условиях принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в постмодернистской его проекции (см. “Постмодернистская чувствительность”, **Постметафизическое мышление, Метафизика отсутствия, Руины**); 2) презумпция отказа от идеи внешней принудительной каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации (см. **Неодетерминизм, “Смерть Бога”, Шизоанализ, Ризома, Номадология**); 3) презумпция отказа от семантических фигур телеологического характера (см. **Генеалогия, Событийность**); 4) презумпция программного отказа от бинарных оппозиций типа объект — субъект, Запад — Восток, мужское — женское (см. **Бинаризм, Соблазн**); 5) презумпция акцента не на голосе, озвучивающем имманентный тексту смысл, но на самом тексте как неустойчивой среде генерации смысла (см. **Пустой знак, Означивание, “Смерть Автора”, Скриптор**) и, наконец, 6) презумпция отсутствия имманентного миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические (см. “Постмодернистская чувствительность”, **Дискурс, Генеалогия**).

М. А. Можейко

ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ — процедура установления связи концептуальной схемы с ее методическим инструментарием, заключающаяся в поиске средств фиксации в наблюдении референтов (денотатов) концептуальной схемы и обосновании их валидности. В О. фиксируются доступные наблюдению и измерению признаки (характеристики) объектов — индикаторы, которые также подлежат обоснованию в качестве таковых. О. противоположна по направленности концептуализации: если последняя задает вектор движения “вверх” в уровнях организации знания и суть движение в сторону абстрактного, то О. есть движение “вниз” — в сторону конкретизации. Работа в режиме О. обеспечивает онтологическое подтверждение концептуальной схемы. О. трактуется как эмпирическая интерпретация понятий, т. е. экспликация их содержаний. “Обратное” движение от уровня “наблюдаемости” к концептам обозначается как первичное концептуальное объяснение. О. — сложно организованная процедура, включающая в себя минимум четыре уровня разнокачественной работы. Это

уровень перевода концептов в операциональные определения и показатели, т. е. в конечном итоге указания эмпирических значений теоретических смыслов (логическая процедура); уровень измерений по сконструированным определениям и показателям (предполагает выход в эмпирическую процедуру); “вычисление” (статистическая процедура; допуская возможность построения математической модели, состоящей из переменных; уровень вывода ненаблюдаемого (концептуального) из наблюдаемого (упорядоченные данные, прошедшие, если это предусмотрено, статистическую обработку: интерпретационная процедура, первичное концептуальное объяснение). Согласование процедур, взаимопроницающих друг в друга (операциональные определения и измерения, “вычисление” и интерпретация), между собой осуществляется в интерпретационной схеме, которая, в свою очередь, подлежит обоснованию и согласованию с концептуальной схемой. Таким образом, интерпретационная схема может быть понята как “схема распознавания” смыслов предметностей, как комплекс средств для выявления существенных черт исследуемой действительности. Она предполагает наличие верификационной модели и неформализованных (неформализуемых) представлений, извлеченных как из концептуальной схемы, так и из знаний и опыта исследователя. О. — это работа по переводу концептов в иерархию конструкций, вплоть до “деления шкалы” измерительного инструмента, и обеспечения обратного перевода. В социологии О. понимают в этом отношении как работу по переводу понятий в систему показателей. В любом случае она сопровождается сменой языков и заменой используемых терминов, содержит в себе содержательный и формальный аспекты. (См. **Концептуализация, Концепт, Конструкт, Конструктивный тип**.)

В. Л. Абушенко

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ (лат. *operatio* — действие) — направление в философии науки, согласно которому содержание научных концептов и конструкций обуславливается способами (схемами и практическими и/или умственными процедурами) взаимодействия субъекта с объектом. Первый вариант операционалистической концепции был предложен в начале 1920-х Н. Кэмпбеллом, но возникновение О. как самостоятельной доктрины связано с именем американского физика и философа, лауреата Нобелевской премии 1946 за исследования в области экспериментальной физики П. У. Бриджмена (1882—1961). Основы О. были изложены им в работе “Логика современной физики” (1927), а затем развиты в работах: “Мыслящий индивид и общество” (1938), “Размышления физика” (1955), “Природа некоторых физических понятий” (1957) и др. От идей О. отталкивались в создании новой

генетической эпистемологии Пиаже и Выготский. Благодаря их работам в психологии закрепилось понятие интериоризации, фиксирующее процесс свертывания и “овнутривания” внешних предметных действий в психический образ. Работа со схемами легла в основу концепций, благодаря которым была преодолена монополия сенсуалистической ориентации в педагогике (В. В. Давыдов и др.). Различные схематехники и “работа по схеме многих знаний” входят в число базовых понятий в системно-мыследеятельностной (СМД) методологии. В поисках своих предтеч сторонники операционалистической ориентации ссылаются на идеи Канта: на тезис о том, что субъект познает в объекте свои же собственные определения, и на кантовское неразвернутое теоретическое положение о том, что в действительной основе чувственных представлений лежат не образы предметов, а схемы, соотношением которых становятся возможными образы. Однако классический О. связан все же с концепцией Бриджмена. Последний ввел в науку понятие операционального определения как конструирования понятия через описание совокупности экспериментально-измерительных операций (“Понятие синонимично с известной совокупностью операций”) и показал, как через оперирование с “линейкой” и “часами” А. Эйнштейн вводил понятия “пространства”, “времени”, “одновременности” и т. д. в свою теорию относительности. Первоначальная версия О. содержала жесткое требование определения всех понятий науки в терминах измерения и внешней (эмпирически-экспериментальной) деятельности. Не выдерживающие такой процедурной проверки понятия признавались “пустыми определениями” и подлежали элиминации из системы научного знания. В этом отношении операциональные определения Бриджмена оказались близки верификационной концепции неопозитивизма, в частности понятию редукционных предложений Карнапа (требованию прояснения значения терминов в языке наблюдения). В принципе редукционные предложения и операциональные определения (через процедуры “сворачивания” и “развертывания” содержания) можно рассматривать как взаимопереводимые друг в друга. Однако уже в “жесткой” (“сильной”) версии О. была заложена иная, чем в неопозитивизме, исследовательская установка — на выявление происхождения (генезиса) понятий, развитая затем в генетической эпистемологии Пиаже. Под воздействием критики Бриджмен предложил в дальнейшем “мягкий” (“ослабленный”) вариант О. и, соответственно, понимания операциональных определений, получивший развитие в работах других сторонников О. Во-первых, было снято требование обязательной “внешней” (эмпирической) процедуры. В работе “Размышления физи-

ка” наряду со способом образования понятия на основе практических схем действия, рассматривается и вариант его задания через совокупность умственных операций, подобных операциям счета, иначе — “карандашно-бумажных операций”. Во-вторых, было признано, что часть теоретических конструкций сама по себе лишена значения; она не соотносима напрямую с наблюдаемыми объектами и задается внутри какой-либо принятой теоретической схемы (исходная посылка, заложенная в понятие операциональных определений, принципиально отрицала возможность определения одной абстракции через другую). В-третьих, было установлено, что полное содержание понятия не сводимо к сумме свернутых операций любого рода, не схватывается “без остатка” в конвенциях ученых и может включать в себя “неоперациональные значения” хотя бы в силу уникальности личного опыта исследователя и изначальной уникальности каждой отдельно взятой операции. М. Бунге переистолковал операциональные определения как операциональные соотношения, позволяющие найти числовое выражение для величины, которая имеет значение до и независимо от акта измерения, т. е. дающие прежде всего психологическое понимание значения выражений, включающих операционализируемый термин. Это позволяет распространить подходы О. на анализ проблем понимания и соотношения структур опыта и языка; мы понимаем, если знаем, какие операции необходимо осуществить, чтобы дать ответ на вопрос: концепция понимания через “третьи вещи” (понимание “сделанным”); знаменитый тезис Мамардашвили о Сезанне, который понимает (мыслит) яблоками, а не яблоки. Операциональный анализ позволяет уточнять области применимости понятий, с одной стороны, и обнаруживать псевдопроблемы в конкретных теоретических областях (неосуществимость процедур понимания через действие как лишение осмысленности). В плане соотношения структур опыта и языка О. настаивает на неопределенности опыта только в языке. В опыте определяемое (языковое выражение) всегда соотносится с определяющим (операции, действия человека). Кроме того, Бриджмен различает “мой язык” (индивидуально-неповторимый) и “используемый язык” — язык как средство общения, ориентирующийся на удаление из опыта индивида, посредством которого опыт индивида, т. е. его действия и переживания, ставятся в соответствие языку как особой структуре. Структуры опыта и структуры языка лишь частично соответствуют друг другу; структуры языка, во-первых, по-разному понимаются в зависимости от контекстов опыта, с которыми они соотносятся, а, во-вторых, их отрыв от структур опыта способен породить пустые вербализации. Отсюда

вытекала дополнительная трактовка соотношения экспериментально-измерительных (эмпирических) процедур и “карандашно-бумажных” операций (языковых и математических) — соотносимых, но всегда различных. Для последних устанавливается требование не порождать противоречия в дальнейших рассуждениях. Сами же они могут быть проинтерпретированы как экспериментально-измерительные процедуры со знаками и языковыми структурами. Любое понятие, с точки зрения О., содержит в себе одновременно две тенденции, проявляемые в операциях (работе) с ними: тенденцию к дифференциации (операционализации понятий) и тенденцию к интеграции (концептуализации понятий). Дифференциация при этом понимается как требование уникализации значения понятий. Операциональное значение должно быть настолько единственным, насколько это возможно. Разные процедуры (измерения) формируют различные понятия объектов. Как продукт взаимодействия субъекта и объекта операция не похожа на объект и не сводима к его содержанию. Отсюда тезис Бриджмена о том, что “если применяются два вида операций, то, строго говоря, должны использоваться два имени”. Но с другой стороны, дифференциация постоянно сопровождается и контролируется интеграцией, так как всегда необходимо удостовериться в том, что различие двух и более понятий не приводит к появлению псевдопроблем, характеризующихся в том числе и использованием разных имен для обозначения одного и того же. Эквивалентность двух операций может быть установлена только в эксперименте, однако и он лишь частично дает возможность для отождествления, так как “имена” могут оказаться несовместимыми из-за наличия в них внеоперациональных элементов. Отсюда дополнение экспериментальных процедур логическими: только при обнаружении разнообъемности понятий и (или) невозможности редукции сложного к простому (в том числе и в силу неизвестности процедур сведения) мы получаем основание для различия описаний (понятий). В рамках О. был выработан и иной (“инвариантный”) подход к установлению значений: если объект преобразуется независимыми группами операций, а в содержании образа создается инвариант, независимый от специфики операций, то подобный инвариант можно рассматривать как аналог предметного значения знания. Расширение принципов О. на научное знание вообще позволило сформулировать внутри направления представление о смене научных картин мира и научных революциях как проявлениях пересмотра общепринятых фундаментальных способов измерения и изменения процедур определения понятий. Принципы О. были расширены на понимание социокультурных процессов, что в свою

очередь фундировало концепцию в целом. В этом отношении функции операции выполняли поступки и переживания людей, в терминах которых истолковываются понятия социальных наук. Суть любого явления эксплицируется через выявление того, что и как мы (социальные агенты) каждый раз делаем. Бриджмен, в частности, считал возможность полной рационализации человеческого поведения иллюзией. Носителем рациональности выступает не индивид, поведение которого спонтанно, а социальность, подчиненная определенным нормам и законам. Поступки же человека всегда контекстны, зависят от конкретных ситуаций их совершения, все их последствия заранее не прогнозируемы, а сами они складываются зачастую стихийно. Рационализация человеческого действия происходит, как правило, *post-factum*. Рациональное действие есть действие, проектирующее в будущее регулярные связи, обнаруженные в прошлом. Отсюда тезис Бриджмена о том, что “чем больше тупость и умственная леность индивида, тем вероятнее, что он будет рационален”, обращаемый на позицию исследователя (ученого), талантливость которого связывается с независимостью от общепринятых правил мышления, зафиксированных в соответствующем общепринятом языке. Проявление профессионализма ученого может усматриваться не только в его ориентированности на открытие, но и в его умении работать с накопленным знанием, модифицируя старые операции для получения новых результатов. Зарождающаяся операция всегда единична, окрашена личной аурой исследователя, объективируется же она только тогда, когда принимается наукой. Отсюда своеобразный релятивизм Бриджмена (характерный и для О. в целом): “Моя наука операционально отличается от Вашей науки, как и моя боль отличается от Вашей боли. Это ведет к признанию того, что существует столько наук, сколько индивидов”.

В. Л. Абушенко

ОПЕРАЦИОНАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ — логическая процедура указания эмпирических (в принципе наблюдаемых) значений теоретических смыслов. Входит как необходимый компонент в процедуры операционализации (переход от теоретических концептов к фиксируемому в измерительных инструментах их наблюдаемым признакам). Назначение О. О. П. — ввести в интерпретационную схему специфические конструкты, опосредующие связь между ненаблюдаемыми и наблюдаемыми характеристиками объекта, т. е. показатели, из которых, в свою очередь, выводят индикаторы (конструкты, отображающие доступные прямому наблюдению и из-

мерению объекты и их признаки). В случае отсутствия концептуальной схемы ее функцию берет на себя интерпретационная схема, а О. О. П. оказываются единственно возможными. О. О. П. включает в себя четыре типа предложений: фиксирующих эмпирическую ситуацию (сквозь призму концептуальных представлений); описывающих явление; задающих измерительную процедуру; имеющих своей целью разложение понятия на составляющие. Жесткая схема операционализма (П. У. Бриджмен и др.) предполагает возможность полной редукции понятия к его эмпирическим признакам, — умеренная схема исходит из невозможности выразить все богатство содержания понятия (его смысл) в его эмпирических значениях. Переход к О. О. П. в социологии отличается тем, что его обоснование имеет в значительной мере не логическую, а коммуникативную природу (большинство признаков идентифицируются в ней как вербальные реакции — ответы на вопросы). Это вводит дополнительные требования к О. О. П. Необходима оценка понимаемости вопроса респондентом, адекватности восприятия ответа исследователем, совпадения значений исследователя и опрашиваемого. Феноменологическая традиция в социологии исходит из принципиальной невозможности решить эти проблемы в аналитических процедурах построения О. О. П. Она предлагает вводить их на основе анализа языка повседневной жизни, а исследовательские определения вводить на их основе как вторичные. Классическая социология отреагировала на эти проблемы введением в О. О. П. дополнительного типа предложений, описывающих требования к личным характеристикам интервьюера (коммуникатора), дабы снять те из них, которые могут вызвать помехи в ходе опроса (исследования), и стала трактовать О. О. П. как серии инструкций, описывающих действия, которые должен осуществить исследователь для установления значения той или иной переменной. Выдвигается требование точной спецификации значения каждого научного понятия посредством определенной тестовой операции. В то же время признается эвристическая роль неоперационализируемых концептов, квалифицируемых как гипотетические (Д. Саймон). (См. Концепт, Конструкт, Конструктивный тип, Дефиниция.)

В. Л. Абушенко

ОПИСАНИЕ, дескрипция (англ. description — описание) — 1) процедуры фиксации средствами естественного или искусственного языка сведений об объектах, фиксируемых в наблюдении, эксперименте и измерении; 2) способ языковой индивидуализации объектов, позволяющий

осмысливать их внутри самих себя как некоторые отдельные целостности. За первым пониманием термина закрепилось название “эмпирическое О.”, за вторым — “теоретическое О.” Эмпирическое О. переводит чувственную информацию в знаковую форму, удобную для дальнейшей рациональной обработки. Вторая задача эмпирического О. — обобщение, систематизация, группировка и классификация, стандартизация данных наблюдения (эксперимента) и измерения. В этом случае О. соотносится с процедурами объяснения, которые вырастают из О., контролируют О., подчиняют его своим целям. Оно различается по характеру используемого языка (О. на естественных языках и О. на искусственных языках) и по степени своей формализации (качественное О. и количественное О., т. е. О. в математических языках или — в более узком смысле — фиксация данных измерения). Эмпирическое О. дополняется или противопоставляется (в случае фиксации несопоставимости) теоретическому О. В случае “дополнительности” говорят о первичном и вторичном О. Теоретическое (в частности, вторичное) О. не противопоставляется объяснению, а органически вплетается в него. Теоретическое О. опирается на процедуры схематизации и идеализации, на систему концептов и конструкций, гипотез и законов, на целостную теоретическую модель некоторой предметной области. Оно есть работа посредством определенного языка, задающего определенную модель видения объекта и являющегося средством понимания и концептуализации вводимых в исследовательскую программу смыслов и содержания. Теоретическое О. представляет знание в принятой внутри дисциплины или теории форме (фиксирует его в определенном слове терминов, строит по определенным правилам образования и преобразования выражений, задает правила интерпретации, устанавливает критерии соответствия первичных и вторичных О. и способы их введения и определения в теорию). Таким образом, О. ответственно: 1) за закрепление информации (процедуры обозначения, определения, введения терминов, операционализации и концептуализации понятий); 2) за передачу информации (в определенных языках и на соответствующих уровнях знания); 3) понимание и первичное объяснение информации; 4) вписывание ее в более широкие смысловые и когнитивные контексты. С середины 19 в. фиксируется тенденция к переосмыслению О. в структурах знания, ставящая под сомнение доминанту объяснения как конечную цель научного знания, сложившуюся прежде всего в экспериментальном естествознании. Это переосмысление первоначально было задано Дильтеем (“науки о природе” и “науки о духе”), а затем в неокантианстве с его тезисом о науках

о природе и науках о культуре и различением номотетических и идиографических методов, позже разработано в феноменологическом анализе Гуссерля и концепции языковых игр Витгенштейна, закреплено в различных интерпретациях понимания как универсальной познавательной процедуры и способа “здесь-и-теперь” бытия, в рамках герменевтического поворота в философии и социогуманитарном знании в целом (Хайдеггер, Гадамер, Рикёр и др.), а также в осознании диалогности и контекстуальности знания. Столь радикальная критика и акцентирование процедур О. привело к появлению и новых моделей объяснения, исходящих из единства последнего с О. в рамках классической схемы объяснения Поппера — Гемпеля: субъекты объясняют не события, а О. событий (Т. Никкелз); любое событие является объектом объяснения тогда, когда оно предстает как определенным образом описанное событие (Дж. Фетцер); закон — это просто общее высказывание в историческом контексте (М. Мерфи) и т. д. Оформились как самостоятельная модель объяснения и так называемые нарративистские концепции объяснения (А. Данто, У. Гелли, М. Уайт, Т. М. Гуд и др.). В основе этой модели лежит признание зависимости объяснения от избранного типа О. и утверждения нарративной (повествовательной) природы знания, во всяком случае гуманитарного (см. Нарратив). Это модель О. как “объясняющего рассказа”, в которой выбор способа и языка изложения (О.) определяется “общей темой” (паттерном) исследовательской программы или парадигмальной ориентации (см. Объяснение, Интерпретация, Понимание, Дефиниция, Операциональное определение понятий).

В. Л. Абушенко

ОПОСРЕДОВАНИЕ — 1) процесс восприятия и передачи информации без непосредственной помощи органов чувств. Основной формой опосредованного отражения действительности является абстрактное мышление. Опосредованное отражение возможно только посредством специальной информационно-знаковой системы — языка. Например, в том, что ртуть упруга, можно убедиться только с помощью логического рассуждения, исключив путь эмпирического познания: “Все жидкости упруги; ртуть — жидкость, следовательно, ртуть упруга”. Доказательное мышление — дискурсивный процесс, представляющий собой объяснение, обоснование как опосредование исходных посылок. 2) В логике — процесс вывода, следующего из двух или большего количества посылок и основанного на обосновании нового знания предшествующим знанием. Основной формой опосредованного вывода является простой категорический силлогизм, в заключении которого устанавливается связь между предметом мысли

и его свойством (признаком) на основании знания принадлежности или непринадлежности данного предмета к определенному классу предметов, обладающих или не обладающих тем или иным свойством (признаком). Процесс О. может усложняться, если в качестве аргументов используется большее нежели два количество посылок: "Все металлы — химические элементы. Железо — металл. Железо — химический элемент. Железо подвержено коррозии. Некоторые химические элементы подвержены коррозии".

С. В. Воробьева

ОПРАВДАНИЕ — один из видов обоснования научного знания, опирающийся на использование аксиологических аргументов, оценочного анализа возникающих вопросов и возможных ответов на них. О. того или иного высказывания свидетельствует об оценочном отношении человека к нему с точки зрения мыслимого в нем содержания. Строится О. с помощью операторов нормативной модальности — "обязательно", "запрещено", "разрешено" и т. п. и операторов аксиологической модальности — "хорошо", "плохо", "равноценно", "безразлично" и т. п., т. е. к доводам такого рода относятся моральные и правовые нормы, оценки, соглашения, индивидуальные и групповые интересы, мотивы и т. п., которые, в отличие от суждений об объективном положении дел, имеющих описательный характер, являются предписывающими по своей природе и функциям. По отношению к тезису оправдательный довод может быть расценен как достойный и недостойный. Очевидно, что оправдательные доводы несут на себе налет субъективизма и, будучи принятыми в одной социокультурной среде, не принимаются в другой. Для современной науки характерно включение ценностных и нормативных компонентов в структуру научного поиска. Стремительное вхождение в аргументационную систему науки "человекоцентристских" ориентиров и аксиологических параметров, все более сильное звучание тезиса об этической ответственности ученых за применение результатов научных исследований, которое может пойти как на благо, так и во вред человечеству, отмечает уже во второй половине 1940-х. Служение знанию ради него самого становится недостаточным в реальной науке. Причастность современного человека к постижению таких сложных объектов, как атомная энергия, объекты экологии, геной инженерии, микроэлектроники и вычислительной техники, в которые включен сам человек, широкое внедрение роботов и компьютеров в производство и в самые различные сферы жизни человека, функционирование науки в качестве социально интегрированной технологической экспертизы в ряде областей, ставит под сомнение тезис об этической нейтральности науки

и обуславливает потребность в привлечении такого вида обоснования, как О., через которое в ткань современной науки входят непривычные для традиционного естествознания аксиологически артикулированные категории долга, морали, ответственности за результаты и последствия научного исследования. Аргументы, используемые при постижении эволюционных уникальных систем, не могут быть этически безразличными. Аргументация, нацеленная лишь на получение нового истинного знания, является слишком узкой, а порой и опасной. Возникает необходимость в появлении аргументов, устанавливающих контроль за самим постижением научной истины. В иерархии высших ценностей, к которым несомненно относится научная истина, равнозначно с ней в постнеклассической науке выступают такие ценности, как благо человечества и человека в их единстве и взаимодействии, добро и мораль. Современная наука не может не учитывать место и роль человека в этом мире, его целей и ценностей, способа познания, т. е. возникает необходимость расширения предмета исследования каждой из областей до неперемного включения в ее сферу человеческого компонента, задающего целостность, взаимообусловленность элементов исследуемых предметных сфер. Такая специфика современной науки связана с отказом от поэлементного рассмотрения сложных гетерогенных объектов, с поисками путей их целостной реконструкции, со становлением системного, или кибернетического, стиля мышления, в основе которого лежат представления о системной природе изучаемых объектов, их целостности, иерархичности, внутренней активности, целенаправленности, сложной регулируемости и т. д. Поскольку для обоснования необходимости исследования на современном этапе многих комплексных развивающихся объектов и предсказания их поведения чаще всего предлагаются альтернативные, конкурирующие программы, возрастает роль убеждающего компонента в структуре современной науки, а также и социальная ответственность ученых или исследовательской группы в некоторых проблемных областях. Чтобы получить экономическую поддержку и социальную санкцию на проведение тех или иных исследований, ученые должны не только обосновать целесообразность таких исследований в соответствии с ценностью истины, но и убедить общественность в несомненной социальной значимости данного научного исследования. В этом случае необходим обстоятельный анализ используемых аргументов, критическая оценка как когнитивных (научно-логических), так и социокультурных факторов, синтез научных и гуманистических идеалов, а в ряде случаев квалифицированная технологическая и гуманитарно-философская экспертиза.

Основным ценностным критерием обоснования научного знания становится установка на осознание социально значимых параметров теоретического поиска, связь последнего с гуманистическими ориентирами, своеобразное преодоление отчуждения человеческого мира, возникающего на уровне абстрактных теоретических построений. Именно осознание противоречий "человекоцентристского" мира, социальной опасности внеценностного знания выдвигает О. в ряд современных логических форм обоснования научного знания.

Я. С. Яскевич

ОПРЕДЕМЧИВАНИЕ И РАСПРЕДЕМЧИВАНИЕ — понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма. Исходную проработку идея О. и Р. получила прежде всего в философии Гегеля, у которого она конституировалась в контекстах рассмотрения процессов объективации абсолютно духа в природу и историю, диалектики объективного и субъективного духа, развития идеи становления и идеи снятия. Окончательный категориальный статус и терминологическое закрепление понятия О. и Р. получили в марксизме. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и переформулировки задач философии, понятия О. и Р. употреблялись Марксом как фундирующие его идеи развития "родовой сущности" человека (деятельностной, практической самореализации и саморазвития индивида); отчуждения (превращения деятельности и ее результатов в противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные ему); фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей); господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда); превращенных (иллюзорных) форм сознания. Позднее этот круг идей переосмысливается Марксом в концепции овеществления (приобретения отношения между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и как феномена, противоречащего человеческой природе. Марксистская концепция О. и Р. оказалась интересной и востребованной прежде всего в качестве диалектики "деятельностных способностей" субъектов, актуализированной и разработанной в продвинутой теории советской фило-

софии. Здесь стало классическим понимание: 1) О. как перехода в предмет и воплощения в нем человеческой способности (что, собственно, и делает предмет социокультурным феноменом через снятие схемы с деятельности и воплощение ее в культурной — знаково оформляемой и ценностно нагружаемой — форме, что сдвигает анализ с процессов овеществления на схватывание ценностно-смысловых характеристик объекта); 2) Р. как делания “сущности” (социокультурной его компоненты) предмета достоянием человека, в результате чего происходит развитие человеческой способности (через усвоение и критическое переосмысление социокультурного опыта). В неклассической философии использование фигур О. и Р. встречается достаточно редко, они существенно переосмыслены и нетрадиционно ангажированы в феноменологии Гуссерля (установка на экспликацию сознания через механизм феноменологической редукции, обернутый не на предмет, а на мышление и действие, с целью выявления смысловых горизонтов, эйдосов, способов конституирования значений, процедур типизации и т. д.), феноменологической социологии, этнометодологии, феноменологической версии социологии знания. Переосмысление проблематики О. и Р. и самой терминологии во многом произошло в результате “эпистемологического поворота” в философии и социогуманитарном знании. Так, в генетической эпистемологии Пиаже оформилась концепция интериоризации как формирования внутреннего плана сознания (аналогичные идеи высказал в концепции работы со знаками Выготский; первоначальная же трактовка интериоризации как механизма усвоения коллективных представлений в индивидуальном сознании была предложена Дюркгеймом). В целом же эпистемология переориентировала (как и с других позиций — феноменология) идею О. и Р. с рассмотрения отношения человек — предмет (вещь) на отношение человек — знание (предметно, дисциплинарно организованное). В этом контексте Р. начинает пониматься как критически-аналитическая процедура Р. понятий, идеальных объектов, обоснований и т. д., а О. как построение новых предметных понятий, идеальных объектов, обоснований и т. д. (т. е. как проективно-конструктивная процедура). Близкое этому, но вполне самостоятельное и оригинальное понимание О. и Р. предложено в системно-мыследеятельностной (СМД) методологии. Здесь они понимаются как технологии Р. знания (снятия содержания и выхода в “чистую” рамку) посредством “выталкивания” его носителей (в коммуникации и/или организационно-деятельностной игре) в рефлексивную позицию и осво-

ение в проектном режиме новых способов работы со знанием с последующим новым заполнением “чистой” рамки, т. е. переходом к технологиям О. В целом работа в режиме О. и Р. трактуется как способ преодоления предметной точки зрения и предметных способов мышления. Определенным типологическим аналогом идеи О. и Р. выступают идеи чтения — письма, деконструкции и т. д., сформулированные в рамках разных версий постструктурализма.

В. Л. Абушенко

ОПРОВЕРЖЕНИЕ — такой вид обоснования в логике и методологии науки, в процессе которого устанавливается ложность, либо неправильность утверждений, доказательств, гипотез и теорий. Объектами О. могут быть как формальные объекты и системы (формулы какого-либо формализованного языка, формальные доказательства и выводы), так и содержательные системы (высказывания, гипотезы, теоретические построения). Наиболее важным видом О. в логике является О. доказательства, т. е. установление его ошибочности. Подобное О. осуществляется: 1) либо посредством О. тезиса доказательства, что означает О. доказательства, потому что ложь не может логически следовать из истинных посылок; 2) либо посредством О. аргументов (по правилам логики из лжи может выводиться как истинное, так и ложное заключение) или в установлении их недоказанности (если аргументы не доказаны, то недоказанным остается и тезис); 3) либо посредством указания ошибки в доказательстве (например, ошибка в демонстрации — отсутствие необходимой связи между тезисом и аргументами). При этом надо иметь в виду, что О. аргументов или демонстрация ослабляет тезис, но не делает его необходимо ложным. Иными словами, О. аргументов, как и О. демонстрации, не означает О. тезиса. По сути дела, О. аргументов при демонстрации является возражением в отношении отстаиваемой концепции. Эффективное использование процедуры О. в методологии науки особенно возрастает в период интенсивного развития науки, когда происходит формирование новых идей, пересматривается концептуальный аппарат прешествующего теоретического знания, осуществляется поиск новых идеалов его обоснования. О. научных теорий обычно предвзывает фиксацию парадоксальных ситуаций относительно научных объектов (при открытии новых эмпирических фактов, противоречащих теоретическим построениям; при возникновении расхождений между методом и объектом исследования; при логическом саморазрешении теории, например парадоксы множеств; при трансляции понятий из одной теоретической области в другую и т. д.). Конструктивная роль О. предыдущих теоретических воззре-

ний на этом этапе научного поиска заключается в том, что оно открывает дорогу новым идеям. Основная творческая нагрузка на О. падает при появлении противоречащих теории результатов, что формирует установку на радикальное преобразование существующей теории. Критический анализ ведется при этом изнутри теоретической схемы, когда программные установки и исходные положения данной теории сопоставляются с реально достигнутыми на ее основе результатами. Поиск направлений преодоления кризиса приводит к формулировке отправных идей новой теории, которая осуществляется через противопоставление и критику соответствующих положений прешествующей теории. Обоснование правомочности нового подхода демонстрирует способность конкурирующей теории разрешать имеющиеся проблемы и выступать закономерным выходом из кризиса. На этом этапе, хотя О. конкурирующих подходов и не прекращается, оно перестает быть непосредственной целью каждого познавательного акта, поскольку основное внимание уделяется разработке собственной теории. О. — важнейший и необходимый компонент познавательной деятельности. Оно используется не только в логике как составная часть всех доказательств от противного, но и в науке — при проверке научных гипотез, новых идей и концепций; в судебных исследованиях в ходе выбраковки версий; в политических дискуссиях и т. д.

Я. С. Яскевич

ОПЫТ — 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли. Характеризует механизм социального, исторического, культурного наследования (см. *Культура, Социализация*); 2) гносеологическая категория, фиксирующая единство чувственно-эмпирической деятельности. Понятие О. активно развивалось в противостоянии эмпиризму и рационализму, по-разному оценивающих статус О. в структуре познавательного процесса: от трактовки его в качестве единственного источника достоверного знания (эмпиризм и сенсуализм) до полного неприятия (крайние формы рационализма). В истории философии феномен О. интерпретировался как основа синтеза чувственной и рассудочной познавательной деятельности (Кант), как итог самодвижения и самопознания сознания (Гегель), как фрагмент деятельности субъекта познания, в котором идеальное и материальное “снимают” друг друга (второй позитивизм), как результат практической и познавательной деятельности (диалектический материализм), как содержание внутреннего мира субъекта (экзистенциализм). (См. также “*Постмодернистская чувствительность*”, *Невозможность, Трансгрессия*.)

И. А. Медведева

ОРГАЗМ — кратковременный высший этап процесса психофизиологического наслаждения, выходящий у человека, как правило, как финальная стадия экстатического состояния (см. Экстаз). Традиционно ассоциируется в массовом сознании с последним заключительным фазисом сексуального контакта. Вне медицинского контекста феномену О. уделялось значимое место в ряде традиций человековедения, а также в концептуальных системах и ритуально-обрядовой практике множества религиозных культов. В интеллектуальных традициях восточного типа, ориентирующихся на обретение индивидом предельного чувственного наслаждения посредством достижения все новых горизонтов актуализации потенциала человеческого “Я” в границах собственного организма, О. трактовался как естественный, органичный компонент повседневной жизни людей, как атрибут образа их существования. Запретительный, репрессивный характер христианских теорий нравственности, отвергавших оргиастические мистерии архаических верований вкупе с интенцией европейского мировоззрения и миропонимания, постулирующей возможность ощущения высоких степеней удовлетворения при помощи успешных актов агрессии против окружающего мира, его подчинения себе, — результировались во множественных процедурах сублимации, замещения феномена О. О. был элиминирован как смыслообразующее жизненное начало и самодостаточная ценность из иерархии приоритетов духовной жизни человека западноевропейского типа. Будучи ретранслируемым и воспроизводимым как существенный компонент поведенческой культуры рядом еретических религиозных сект средневековья, феномен О. вновь начал приобретать легитимность как осознанный предмет мыслительного интереса европейских интеллектуалов по мере диффузии идей Возрождения в массовое сознание. Особую значимость О. как индикатору обретения людьми гармонии с самими собой, со своей природой придали некоторые школы человековедения 20 в. (особенно психоаналитического толка). Идеология сексуальной революции (см. Сексуальная революция), одним из идеалов которой выступило создание санкционированного обществом и государством массовых механизмов получения людьми максимального наслаждения в предельно часто воспроизводимые минимальные промежутки времени, была сопряжена с представлениями об О. как желательном общественном явлении. Постулировалось также, что состояние О. служит наиважнейшим потенциальным резервуаром истинного освобождения человека. Адепты авторитарных режимов четко осоз-

знавали то обстоятельство, что для нормального человека потеря личного контроля как над повседневной осуществлением О., так и над постоянной имманентной готовностью к нему не может быть компенсирована никакими силовыми и идеологическими воздействиями. По Райху, общество, не способное к формированию действенных механизмов достижения возможно большим количеством людей повседневных состояний О. (например, посредством организации служб чиновников-сексологов, обладающих не меньшими полномочиями и ресурсами, нежели органы коммунального хозяйства), не может считаться свободным в сколько-нибудь приемлемой степени. Свобода О. — одна из немногих свобод, которую индивиды, ощутив одиножды, не меняют ни на какие “социальные гарантии”, ущемляющие свободу личного поведенческого выбора в интересах государственной машины и нивелирующей социальной контроля. (Сложность и многоаспектность феномена О. не допускают парциальных, частных решений по обеспечению его доступности для масс людей.)

А. А. Грицанов

ОРГАНИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — см. СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ.

ОРГАНИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социальной философии и социологии, явившее собой в содержательной развертке концептуальную основу так называемой органической школы в социологии конца 19 — начала 20 в., методологической ориентацией которой выступал органицизм, отождествлявший абстрактное общество с определенным организмом биологического типа. В отличие от механицизма, рассматривающего общество как неупорядоченный агрегат элементов, подлежащих изучению независимо друг от друга, социальный органицизм рассматривал социум как состоящий из разнородных элементов, обладающих относительной автономией, но при этом действующих согласованно и руководимых в своих динамических трансформациях неким единым, предзаданным принципом. Аналогия между человеческим организмом и объективированной системой социальных отношений, обеспечивающей его функционирование, просматривается в трудах Аристотеля, ряда мыслителей средневековья, а также у Гоббса и Руссо. В начале 20 в., в программных трудах консерваторов Э. Берка, Ж.-М. де Местра и др. идеальное общество интерпретировалось как подобие живого организма, функционирование которого регулируется естественным образом. Состоящее из самых разнообразных первичных ячеек (семья, профессиональные корпорации, коммуны и т. д.), социальное тело, согласно мнению идеологов консерватизма, предполагает преобладание общества над индивидом (как целого над частью).

Последний имеет по отношению к социуму не столько права, сколько обязанности. По мнению этих мыслителей, О. О. присущи социальная иерархия, а также ценности, традиции и обычаи коллективистского типа, посягательство на модернизацию которых приводит к дезинтеграции всей системы. Стремясь избежать неизбежных мировоззренческих и парадигмальных крайностей, большинство теоретиков в рамках классической социологической традиции 20 в. тем не менее остались верны идее аналогии между обществом и организмом, акцентируя человеческую, т. е. сознательную, природу последнего. Согласно Дюркгейму, социальная система существует как целостность лишь в коллективном сознании, не обладая при этом физической реальностью. В то же время само это сознание не редуцируемо к феноменам сознания образующих социум индивидов. Дюркгейм первым отметил появление “органической солидарности”, связывающей людей в индустриальное общество, отличающееся высокой степенью разделения труда. Для исследований в контексте социологической и социально-философской моды рубежа 20—21 вв. скорее присуще чисто образное сравнение общества с организмом, благодаря которому становится возможным экономное построение постоянно обновляющихся версий общей теории социальных систем.

А. А. Грицанов

ОРИГЕН (ок. 185—253/254) — христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики. Один из восточных отцов церкви. Основатель библейской филологии. Автор термина “богочеловек”. Учился в Александрийской богословской школе Климента Александрийского. После бегства Климента преподавал в училище (с 203) философию, теологию, диалектику, физику, математику, геометрию, астрономию. Возглавлял училище (217—232). Рукоположен ок. 230 епископами Александром Иерусалимским и Феоктистом Кесарийским. Немедленно отлучен от александрийской церкви Собором, созванным епископом Александрии Деметрием (на основании того, что в юности О. осуществил самооскопление). В 231 рукоположение О. было аннулировано следующим собором. Позже О. основывает школу в Кесарии (Палестина) при поддержке местного епископа. Умер после пыток и пребывания в заключении (250—252) во время очередного гонения христиан. Основные труды: “Трактат о началах” (220—225), “Против Цельса”, “Трактат о демонах” и др. (Всего перечень работ О. насчитывает ок. 2000 “книг” в античном смысле слова — комментарий, гомилий, схолий, фрагментов и пр.) Восприняв ряд системных идей из учения

Платона (бессмертие и пресуществование душ, “не-творный” Бог, постижение Бога через созерцание), О. использовал подходы аристотелевской диалектики, а также — применительно к исследованию психологических проблем — вокабуляр стоицизма. При этом О. счел необходимым отказаться от ряда существенных тезисов ортодоксального платонизма (в частности, теории идей и диалектики). Критиковал Платона за осуществленное им описание армии богов и демонов в диалоге “Федр”, плагая, что оно было внушено ему “самим диаволом”. Запрещал своим ученикам чтение трудов киников, эпикурейцев и скептиков, опасаясь, “чтобы их душа не загрязнилась от слушания речей, которые, вместо того чтобы приводить их к благочестию, являются противоположными божественному культу”. Считая себя толкователем Священного Писания, О. посвятил свою деятельность раскрытию аллегорического “измерения” текстов Библии. О. подчеркивал, что “если тщательно изучить Евангелие во многих отношениях, рассматривая его с точки зрения противоречий, связанных с историческим значением слова... то охватывает головокружение и после этого или перестанешь выступать за истинность Евангелий и вычитывать из них то, чему привержен, так как не осмеливаешься полностью отказаться от веры в Господа, или признаешь четыре Евангелия и связываешь их истинность не с телесными знаками”. “Не хотеть подняться над буквой, а показывать себя ненасытным в ее отношении, — по идее О., — есть признак жизни во лжи.” Поскольку, — утверждал О., — Бог является автором Священного Писания как такового, постольку ничто в этом тексте не выступает не имеющим сакрального значения. (Ср. Иисус Христос о Законе: “Доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все”.) Все слово Божие, по версии О., тайна: “Дело в том, что образами притчей являются все вещи, которые записаны и отражают определенные тайны, являются отражением божественных вещей. Относительно этого — во всей церкви одно мнение, что весь Закон духовен”. О. выступил автором примечаний и комментариев ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов, делая особый акцент на проблеме провиденциализма. О. рекомендовал ученикам изучать самые разнообразные поэтические и философские сочинения, написанные как греками, так и варварами, за исключением “произведений атеистов и тех, кто отрицал Провидение”. По мысли О., путь к постижению смысла Священного Писания (“совершенного и гармоничного средства выражения Бога”, “единого совершенного тела Слова”)

изоморфен познанию как таковому. Познание же заложено в самой душе человеческой как одно из ее устремлений: “Как только душу поразила огненная стрела знания, она уже не может предаться праздности и успокоиться, но будет всегда стремиться от хорошего к лучшему и от него вновь к более высокому”. Предмет людского познания, с точки зрения О., бесконечен (у О. человек, познавая, “находит все более и более глубокое — и тем неизъяснимее и непонятнее оно для него”) и организован в соответствии с тем, что человек соприкасается с видимым материальным миром и лишь на этом фундаменте способен постигать мир невидимый: “Бог создал две природы — видимую природу, т. е. телесную, и невидимую, каковая является бестелесной... Одно было создано в собственном смысле и ради себя, а другое лишь сопутствует и было создано ради другого”. Истинное, согласно О., суть небесное и оно — цель познания: “...если кто-то дарит нам какой-то вещественный предмет, то мы не говорим, что он подарил нам и тень предмета, потому что вещь он нам подарил, не имея намерения подарить предмет и тень. При передаче же предмета одновременно происходит и сопередача тени”. “Посюсторонняя”, конкретная вещь, по версии О., имеет определенное подобие соответствующей вещи небесной, да и всему “потустороннему” миру: “Может быть... она является не просто образом какой-то небесной вещи, а Царства Небесного целиком”. Тяга к познанию, по мнению О., основа для овладения христианским учением — при этом предпочтительнее ученики, разделяющие истины веры после их “разумного и мудрого” исследования, а не те, кто усваивает их “простой верой”. (О. ссылается на апостола Павла, сказавшего: “...ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих”.) О. ставил целью опровергнуть мысль, согласно которой христианство отрицательно относится к образованным людям: “...кто держится такого мнения, тот пусть обратит свое внимание на то, что Апостол (Павел. — А. Г.) ... укоряет простых людей, которые отвергают созерцание духовных, невидимых и вечных истин и занимаются только чувственными вещами и на них сосредоточивают все свое помышление и стремление”. Только образованные люди, по убеждению О., способны рассуждать о “тех высочайших важнейших вопросах, которые в каждом отдельном случае свидетельствуют и обнаруживают существование философского обсуждения их у пророков Божиих и Апостолов Иисуса”, только они “в состоянии проникать в смысл образов и прикровенных мест в законе, у пророков и в Евангелиях”. Квинтэссенцией христианского образования О. полагал, чтобы “юноши, по-

сле предварительной подготовки, полученной ими от занятия общеобразовательными науками и философией, могли достигнуть славного и возвышенного состояния велеречия христианского, недоступного для большинства народной массы”. Как учил О., “...слово, стоящее перед учениками, призывает слушателей поднять очи к полям Писаний и к полю, где в каждом отдельном существе присутствует Слово, чтобы они увидели белизну и сияющий блеск света истины, присутствующий везде”. Главное философское сочинение О. — “Трактат о началах” — включал четыре книги, посвященные Богу, миру, человечеству и Священному Писанию. О. подчеркивал, что учит о Боге “только то, что составляет “непреложную” истину, — то, что может понять даже простой человек, хотя и не так ясно и вразумительно, как это могут делать только немногие, старающиеся более глубоко понять тайны веры”. Записавшие Евангелие, согласно мнению О., скрыли объяснение соответствующих притч, ибо откровение, данное о них, превосходило природу и свойство букв, а толкование и прояснение этих притч таково, что “весь мир не смог бы вместить книг, которые нужно написать об этих притчах”. Бог-Отец, действующее провидение (см. Провиденциализм, согласно О., “неизмерим и непостижим”, принципиально нематериален и абсолютно един. (По мысли О., “...следует толковать “сердце Божие” как силу Его разума и Его силы в управлении вселенной, а его Слово как выражение того, что присутствует в этом сердце”.) Бог-Отец как Основа Бытия или “Первый Бог” может быть познан только Богом-Сыном (Логосом), а также Святым Духом, вечно порождаемыми Первым Богом. Бог-Отец, по О., открывает себя через Бога-Сына сутью вечно сущего Слова Бога, совечного Отцу. Бог-Сын (у О. не столько избавитель, сколько образец) — Иисус Христос — воплощает также в Моисее и пророках, и — в некоторой мере — в “великих мужах” античной Греции. Святой Дух, по мнению О., также совечный Отцу и Сыну, вдохновляет Писания. Последние — ибо каждая буква в них боговдохновенна — суть ключ к пониманию загадок жизни. Бог у О. “создал Писание как тело, душу и дух — как тело для тех, кто был до нас, как душу для нас, но как дух для тех, кто “в будущем унаследует жизнь вечную” и дойдет до вещей небесных”. С точки зрения О., “Сын, будучи менее Отца, стоит выше только разумных созданий (ибо Он — второй после Отца), а Святой Дух — еще меньше и живет только в душах святых”. О. отрицал мнение, достаточно распространенное во 2—3 вв., согласно которому Бог Ветхого Завета, будучи справедлив, но не благ, — не идентичен Богу — Отцу Иисуса, несправедливому, но благому. Святой Дух же, по мысли О., до богово-

площения доступный лишь пророкам, ныне и во веки веков будет дан всем верующим во Христа. Неоднократно используя понятие “свободной воли”, О. полагал ее присущей не только всем “разумным тварям”, но даже (до некоторой степени) и природному порядку. Все, имеющие свободную волю, ответственны перед Богом: именно Божественная максима о праведной жизни и доказывает, согласно О., возможность выбора между добром и злом. (Зло, по О., нежелательное следствие доброго намерения.) Все мироздание, по мнению О., со временем восстановит первоначальное единство со всем сотворенным, поколебленное “грехопадением”. Выступал сторонником идеи конечного спасения всего сущего (см. Апокастасис). О. отвергал просветительский потенциал буквального истолкования сакральных христианских текстов: подлинная их интерпретация, по О., предполагает наличие разных смысловых уровней (“телесного” — буквально, “душевного” — морального, “духовного” — философско-мистического) для различных категорий верующих и посвященных. (С точки зрения О., “идти по следам стад” — означает последовать учению тех, кто сам остался грешником и не смог найти снадобья для излечения грешников. Кто пойдет за этими “козлищами” (грешниками), тот будет бродить “у кущей пастырских”, т. е. будет стремиться ко все новым философским школам. Вдумайся поглубже, сколь ужасно то, что скрывается за этим образом”.) Посвященные же, согласно О., и осуществляют Божий промысел по просвещению людей и эволюции мира: “Люди Божии есть “соль”, которая держит мирские взаимосвязи на земле, и вещи земные сохраняются в совокупности, пока “соль” не изменится”. О. полагал оправданным наличие “тайной” христианской традиции, сопряженной с задачей “сохранения учения от болтовни и насмешек не понимающих христианских тайнств”. (Ср. “водораздел” у Филона Александрийского: ученики, которые, “обучаясь и преуспевая в учении, достигают совершенства” и более избранная категория — “удалившихся от поучений и ставших одаренными учениками Бога”; согласно Филону Александрийскому, “дается как явное изложение для многих, так и как прикровенное для немногих, которые изучают пути души, а не формы тел”.) Как отмечал О. по поводу христианского мировоззрения, “если наряду с общедоступным учением и есть в нем нечто такое, что не сообщается многим, то это составляет особенность не только учения христиан, но и учения философов; у этих последних точно так же были некоторые всем доступные учения и учения сокровенные”. Люди-подвижники, приобщаемые к подлинным глубинам Учения, согласно О., должны отвечать определенным социальным и нравственным харак-

теристикам: “...к тайнствам и к участию в мудрости тайной, сокровенной, которую предназначил Бог прежде веков к славе (1 Кор. 2: 7) своих праведников, мы не призываем ни негодяев, ни воров, ни разрушителей стен, ни осквернителей могил, вообще никого из подобных людей... Мы призываем всех этих людей только к исцелению”. Иисус, по мысли О., “готовит своим больным не отвары из трав, а лекарства из тайн, заключающихся в словах. Если видеть эти лекарства Слова, рассеянными как дикие растения, и не знать силу каждого высказывания, ты пройдешь мимо них, как мимо бесплодной травы, потому что не найдешь там того, что обычно присуще красивому языку”. Эдиктом императора Юстиниана (543) О. был объявлен еретиком. Учение О., явившее собой первое системное изложение идей христианства в философском контексте, оказало значимое воздействие на творчество последующих мыслителей: Евсевия Памфила, Григория Назианского, Григория Нисского, Василия Великого и др. Избранные произведения О. издавались во Франции (де ла Ру) в 1733—1759 (1—4 т.) и в Германии (Ломматцш) в 1831—1848 (1—25 т.).

А. А. Грицанов

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883—1955) — испанский философ. Докторская диссертация О. (1904) — “Ужасы тысячного года” (об исторических условиях и хилиастических умонастроениях во Франции эпохи раннего средневековья). Профессор Высшей педагогической школы в Мадриде (с 1908). Преподавал курс метафизики в Мадридском университете, возглавляя одноименную кафедру факультета философии и языка (1910—1936). Основатель (1923) журнала и издательства “*Revista de Occidente*”. Основатель (1948) Института гуманитарных наук в Мадриде. Творчество О. оказало существенное воздействие на испанскую и мировую философию и культуру. Не являясь философом-систематиком, ориентируясь на заочный диалог в сократическом стиле с классиками предшествующей философской традиции (Галилей, Лейбниц, Кант, Гегель и др.), О. стремился в первую очередь конструктивно преодолеть постулаты рационализма Декарта, в соответствии с которыми, по О., человек в главной своей ипостаси — человек “познающий”, а не человек “живущий”. (Наука, согласно О., выступала “общественной догмой”, не способной при этом высказать что-либо вразумительное “о великих переменах в судьбах человечества”.) О. акцентировал собственное неприятие тезисов учения Декарта, в соответствии с которыми деятельность человека разграничивалась на духовную и психофизическую. (Схема Декарта о независимости самосознющего человека вкупе с необходимостью разработки нового философско-

го метода, который, по Декарту, требовал “ума, способного легко отрешаться от услуг внешних чувств”, принадлежащих телу, результировалась в противопоставлении двух субстанций бытия человека — мыслящей и протяженной. Таким образом, человек у Декарта выступал в двух мыслимых “вещных” ипостасях: мыслящей, но не протяженной, либо протяженной, но не мыслящей.) То, что для Декарта в конечном счете являлось изощренной игрой воображения, для общественной практики 20 в. выступило как реальность: человек в контексте определенных целенаправленных трансформаций культуры превращался в вещь, в компонент соответствующей системы отношений мира, а содержание его связей с природной и социальной действительностью редуцировалось к получению подлежащего калькуляции практического результата. По мнению О., культура есть не только особый живой организм, но также и совокупность устремлений самих людей. “Верования”, “идеи, которыми мы являемся”, по мысли О., суть неотъемлемая “конститутивная потребность каждой человеческой жизни, какова бы она ни была”. Полагая главной угрозой для культуры 20 в. утрату человечности как таковой, О. акцентировал внимание на утрате современным человеком “ощущения трагизма”, на его пагубной самоупокоенности. Последняя, по О., “способствует тому, что человек перестает воссоздавать в себе те человеческие начала, которые являются основой его истинно человеческой структуры, и для человечества становятся возможны “движения назад”, гораздо более основательные, чем все известные до сих пор, вплоть до полного исчезновения человека, полной потери человека самого себя и его возвращения на лестницу животного царства”. Роковая для 20 в. интенция европейского интеллектуализма об управляемости человеком и людьми, о допустимости внешней заданности их бытия стала фокусом неприятия для О. — О. в числе первых осознал, что Европа вступает в новый период исторического развития, аналогичный двухвековому Возрождению: “Мы покидаем одно время, чтобы вступить в другое”. По мысли О., современная ему Европа родилась именно в тот момент, когда Сократ открыл Разум. Сопряженным с этой же проблемой выступило и неприемлемое для О. допущение Декарта о неравноправии, “разносортности” миров искусственных, условных, идеально создаваемых — продуктов мышления человека, с одной стороны, и предметно-реального мира — с другой. Последний, таким образом, являл собой всего лишь объект для приложения творческих преобразующих потенциалов рафинированного разума

и соответствующих философских систем. Поэтому спонтанные феномены бытия человека, согласно О., особенно значимы в качестве предмета философского исследования. Именно личностные структуры сознания и существования индивида интересовали О. в первую очередь. О. отвергает продуктивность введения в традицию классического философского рационализма категории “чистый разум” с приданием ему статуса всеобъемлющего теоретико-познавательного средства. Сфера иррационального как в общественной, так и в индивидуальной жизни людей остается, по мнению О., вне возможностей освоения рационалистическим разумом, стремящимся постигнуть область человеческого бытия по калькам объяснения природных феноменов. Как отмечал О., “чудесные успехи естественных наук по познанию вещей находятся в резком противоречии с их бессилием перед собственно человеческим. Человеческое ускользает от физико-математического разума... Физический разум не способен сказать о человеке ничего определенного. Прекрасно! Но это означает лишь то, что мы должны со всей решимостью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественно-научных методов. Вместо этого рассмотрим человека в его спонтанности, таким, каким он нам видится, каким выходит нам на встречу. Иными словами, крах физического разума открывает путь жизненному и историческому разуму”. По убеждению О. (сходному с подходами экзистенциально-феноменологической философии), человек создает жизнь ежеминутно, “здесь и сейчас”, в процессе этого самотворения он перманентно находится в положении выбора. Человек по истинной природе своей суть усилие явиться собственным проектом — тем, чего еще нет. По О., “жизнь — это проект или программа существования” (“Размышления о технике”, 1939). Бытие индивида не данность, а возможность. Именно в таком контексте О. и предлагает собственную теорию “перспективизма”. Развивая главный тезис последнего (любое познание задается личной позицией мыслителя, исследователя, вне ее невозможна реально достижимая значимость всеобщности; разнообразие возможных мыслимых миров есть следствие соответствующих различным точкам зрения перспективных взглядов на единый мир), О. отмечал, что дух любого народа, каждого индивида, всякой эпохи в высшей степени избирателен в выборе истин. Только подобным образом реализуется конечная причастность людей к ним. Перспектива, претендующая на статус единственно возможной, всегда ложная. Универсальность философских систем отражает лишь потенциальный и реальный

индивидуальный горизонт их авторов. Мир, окружающий людей, по мнению О., организуется, структурируется и приобретает будущность лишь в контексте творческой активности сознания, познающего феномены бытия и живущего в них. В произведении “Размышления о Дон Кихоте” (1914) О. провозглашал приобщенность человека к миру, его неотъемлемость от него: “Я есть Я и мои обстоятельства” (“обстоятельства” не только природного, но также и культурно-социального порядка). Все вещи и существа вселенной, по О., формируют наше окружение: эта реальность для человека исполняет роль неизбывного источника забот и проблем. “Техника” у О. — плод “усилия, труда и идей” человека, “зона безопасности” от диктата окружающей среды. Именно из этой зоны человек возвращается, вновь и вновь обретая и восстанавливая самого себя, обладая собой, — собой, которого у индивида “раньше не было”. Благодаря технике люди оказываются в состоянии “моделировать планету в соответствии со своими пристрастиями”, каждый раз генерируя “план” противостояния вещам окружающего мира. Согласно О., техника “противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, напротив, приспособление среды к субъекту”. Как полагал О., “человек, техника и благосостояние — синонимы”. Но исключительной верой в технику жить нельзя: жизнь становится бессодержательной и пустой. В отличие от всего в универсуме, человек “никогда не является человеком безусловно; напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им, быть животрепещущей проблемой... драмой... опасностью... риском. В то время как тигр не может перестать быть тигром, *деградирует*, человек живет в постоянной опасности дегуманизироваться”. В попытках разрешения указанных экзистенциальных проблем человек вынужденно конструирует собственную экзистенцию и тем самым осуществляет избранный им самим проект жизни на основании полета собственной фантазии. Фантазия — основание и предпосылка индивидуальной свободы, жить — означает “упражняться в свободе”. По идее О. (“Человек и люди” — работа издана посмертно, в 1957, на основе курса лекций, прочитанного в 1930—1940-е), человек по природе своей неизбежно вынужден контактировать с вещами окружающего мира, но иногда (и в этом его отличие от животного) он способен поворачиваться к миру спиной в процессе “самоуглубления”. Эту “чудесную способность человека временно освобождаться от порабощения вещами” О. связывал с наличием у людей собственного внутреннего мира: индивиду есть куда устремиться, есть где находиться, когда он временно отвлекается, уходит от мира. Человек, по мнению О., это

“существо, обреченное перевести необходимость в свободу”. О. постулирует особую роль спонтанных проявлений индивидуальной и межиндивидуальной жизни, обладающих существом мерой и степенью независимости и противопоставленных жизни социальной. В основании индивидуальной жизни, по О., находится подлинно свободный выбор человека, в отличие от общественного отношения, которое не зависит от воли и сознания людей и в определенном смысле репрессивно по отношению к ним. Так, согласно О., обычаи, которые люди исполняют, не осознавая их значения в полном объеме, относятся именно к этой категории социальных феноменов. Изучение человеческого бытия как на общественном, так и на индивидуальном уровне выступает у О. предметом так называемой “философской социологии”. (В идеологическом ракурсе подобная позиция О. в конечном счете была противоположена идеям революционизма, пронизывающим европейскую культуру 17—19 вв. Вера в самоценность и самодостаточность крупномасштабных социально-экономических экспериментов, призванных оптимизировать жизнь отдельно взятых представителей рода человеческого, была неприемлемой для О.) В работе “Восстание масс” (1929) О. одним из первых зафиксировал феномен возникновения “массового сознания” в европейском менталитете: “масса” у О. трансформируется в толпу, представители которой захватывают господствующие позиции в иерархии общественных структур, навязывая собственные лумпенские псевдоценности остальным социальным движениям. Основное свойство существа из “массы” — не столько его стандартность, сколько физическая инертность. “Масса” конституируется, согласно О., не на основе какого-либо определенного общественного слоя. Речь идет о таком “способе быть человеком”, в рамках которого предпринимаются насильственные попытки преобразовывать устройство общества, принципиально игнорируя закономерности его функционирования. Репрезентанты “массы” живут без определенного “жизненного проекта”, находя смысл существования в достижении предельной идентичности с другими. Они не осознают, что демократические культурные институты требуют постоянной поддержки, бдительности людей — “человек массы” социально безответственен. Всю свою жизнь он готов передоверить государственной власти. В книге “Что такое философия?” (1929) О. пришел к выводу о том, что философия начинается там и тогда, где и когда она трансформируется в самоосознающий интеллектуальный феномен, самостоятельный по отношению к науке и обращенный не к фрагментам реальности, а к реальности в целом (Фихте, Шеллинг, Гегель). Эти философские системы,

по мысли О., были избыточно сопряжены с уверенностью в разумном характере прогресса европейской культуры, в ходе эволюции которой предполагалось заведомо обреченным на гибель все трагическое и несчастное. Результатом такого философского самодовольства и самолюбования, по мысли О., явилась катастрофа философии второй половины 19 в., трагическая нефилософичность этого исторического периода. Разрабатывая собственную концепцию культуры ("Дегуманизация искусства", 1925; "Человек и люди", 1927 и др.), О. обращал особое внимание на то обстоятельство, что идеями культуры человек живет, они впадают в его повседневные репертуары поведения и жизнедеятельности. О. предлагал различать "идеи-изобретения", заключающие в себе наиболее строгие истины науки — наши творения, и "верования" — "молчаливое наследие", полученное от прошлых эпох. Когда последние начинают впадать в противоречие друг с другом, человек пытается изобрести новые идеи, которые суть удавшиеся фантазии ("треугольник и Гамлет имеют одну и ту же родословную. Они дети безумной семьи", — утверждал О., имея в виду фантазию людей). Идеи подлинно человеческой культуры не анонимны и не автономны от людей (как идеи науки). Кризис культуры в 20 в., как утверждал О., это кризис "чистого разума картезианского человека", отгесняемого "жизненным разумом", носителем спонтанной человеческой культуры. ("Чистый разум, — провозглашал О., — должен передать свое господство жизненному разуму...") Анализируя соотношение понятий "жизнь" и "разум", О. в работах "Тема нашего времени" (1923), "Ни витализм, ни рационализм" (1924), "История как система" (1935) подчеркивал неизбывную значимость проблемы взаимосвязей и взаимозависимости жизни человека в ее тотальности с разумом и его проявлениями. Жизнь — это энергия космоса, аккумулярирующаяся в единичных вещах, в каждом отдельном случае содержащих потенциальный проект своего существования. Осуществление последнего и есть основа процесса жизни, жизнь есть "сама себя пожирающая деятельность". Наука не в состоянии сказать что-либо определенное о грядущих значимых изменениях в жизни людей. Грандиозные успехи в изучении природы, по мнению О., не исключают, а скорее предполагают возможность и неизбежность "провала" науки, т. е. физического разума в исследовании жизни человека в целом. Разум (наука) у О. — не более чем аппарат для конституирования условной субъективной картины мира, неправомерно отождествляющий собственные закономерности с законами бытия. Преодолевая стартовую избыточную биологизированность собственных трактовок "жизни", О. впоследствии отказался от самообоз-

начения "витализм" (заместив его термином "рациовитализм") применительно к своим философским воззрениям. Жизнь у О. — это жизнь любого человека, т. е. того первоначального "Я", которое и призвано, должно прожить жизнь. Человек — всегда человек в собственной истории, его жизнь — это драма, "чистый случай". Недопустима любая детерминированность, заданность, социальная ангажированность жизни человека, недопустима идеологическая обусловленность последней: только внутренние установки индивида вправе нести его от ситуации к ситуации. Рефлексия над этими феноменами, согласно мнению О., возможна и осуществима только в контексте специально употребляемых категориально-понятийных средств: "Я", "этот", "здесь" и т. п. Все понятия, посредством которых возможно мыслить подлинную реальность человеческой жизни, полагал О., могут быть лишь окказиональными, ибо жизнь человека есть "чистый случай". Не сознание в единстве его жизненных функций, по О., выступает опосредующим звеном между "субъектом" и "объектами" (хотя О. в принципе не принимал саму эту модель), а человек и вещи в их взаимной открытости друг другу. Философия призвана прояснить взаимосвязь человека и мира в состоянии открытости, обнаженности последнего, лишь в состоянии одиночества окружающей действительности свидетельства их подлинности. Смысл и пафос в оценке конструктивных усилий философов-профессионалов сводятся, согласно О., не столько к выяснению меры истин и заблуждений, сколько к определению искренности их самих.

А. А. Грицанов

ОРТОДОКСИЯ (лат. *orthós* — правильный, *doxa* — мнение) — 1) в теологии: эквивалент православия (не в конфессиональном, но в оценочно-семантическом его смысле); 2) в философии культуры: феномен канонического воспроизведения в рамках традиции определенной теоретической системы, обретшей аксиологически акцентированный статус "учения", — вне значимых семантических трансформаций ее содержания, однако при неизбежной редукции последнего с течением времени. В своем становлении каждая О. проходит такие этапы, как: а) содержательное становление концепции; б) оформление вокруг концептуального ядра будущей О. пояса культурных поведенческих программ, фиксирующих ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус; в) конституирование соответствующей концептуальной системы в качестве собственно О., что предполагает официальное санкционирование ее со стороны внеконцептуальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей ста-

туса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области. Оформившаяся О. исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии и функционируя в режиме идеологии, и — в персептиве — имеет тенденцию к трансмутации от организованной в форме проблемного знания концепции к замкнутому и формализованному догматическому кодексу (см. "Скандал в философии"), тяготеющему — при аппликации на массовое сознание — к катехическим жанрам бытия в культуре. В философии постмодерна О. интерпретируется в качестве аксиологически выделенной "метанаррации" или "большой наррации" в рамках классики и модерна (Лиотар) — в отличие от принципиально плюральных постмодернистских нарративных практик (см. Нарратив, "Закат метанарраций").

М. А. Можейко

ОРУЭЛЛ (Orwell) Джордж (настоящее имя Эрик Артур Блэр, псевдоним Оруэлл принят в 1933) (1903—1950) — британский мыслитель и писатель, классик современной антиутопии. Окончил колледж Итона (1921). Участник Гражданской войны в Испании на стороне республиканцев. Основные сочинения: "1984" (1949), "Скотный двор" ("Звероферма") (1945), "Собачья жизнь в Париже и Лондоне" (1933), "Дочь священника" (1935), "Пусть цветет аспидистра" (1936), "Дни в Бирме" (1934, 1936), "Дорога на Уиган-Пирс" (1937), "Памяти Каталонии" (1939), "За глотком свежего воздуха" (1939), "Во чреве кита" (1940), "Лев и единорог" (1940), "Уэллс, Гитлер и Всемирное Государство" (1941), "Литература и тоталитаризм" (1941), "Подавленные литературы" (1945—1946), «Политика против литературы». Взгляд на "Путешествия Гулливера" (1946), "Рецензия на "Мы" Е. И. Замятина" (1946), "Англичане" (1947), "Писатели и Левиафан" (1948) и др. Смысловой и аксиологической несущей конструкцией всего творчества О. выступала предельно жесткая критика тоталитаризма в любых его формах и проявлениях. В сатирическом произведении "Звероферма", навеянном О. мотивами событий в СССР 1917—1945 и практиками революционистских режимов в Европе между первой и второй мировыми войнами, демонстрируется неизбежное перерождение касты профессиональных революционеров, ставшей правящим классом. Стремление последнего с целью удержания власти формулировать перед народными классами постоянно меняющиеся и абсолютно неразрешимые для данного поколения задачи, порождает, по О., особый цинизм властвующей элиты, приходящей к тоталитарному господству насильственным путем. (По

убеждению О., “новизна тоталитаризма — в том, что его доктрины не только неоспоримы, но и переменчивы. Человеку надлежит принимать их под страхом отлучения, однако, с другой стороны, быть всегда готовым к тому, что они в одну минуту могут перемениться... Тоталитаризм... сулит нам не столько эпоху веры, сколько эпоху шизофрении... Если когда-нибудь где-нибудь бесповоротно восторжествует тоталитарное общество, оно, вероятно, учредит некий шизофренический образ мышления, допускающий опору на здравый смысл в повседневной жизни и в некоторых точных науках и предполагающий отказ от здравого смысла в политике, истории и социологии... Общество превращается в тоталитарное, когда его структуры становятся вопиюще искусственными, то есть когда его правящий класс утрачивает свое назначение, но силой или обманом продолжает цепляться за власть. Подобное общество... никогда не сможет себе позволить терпимости или интеллектуального равновесия...”) О. одним из первых почувствовал, что представители социальных групп-аутсайдеров, стремящихся к силовому овладению механизмами государственного управления и перераспределения материальных благ, изначально в массе своей ориентированы на легитимацию абсолютной бесконтрольности своего пребывания у власти. Идеи “Зверофермы” и других произведений О. 1940-х впоследствии трансформировались в грандиозную антиутопию “1984” — культовый текст мировой гуманистической традиции (тираж англоязычных изданий только в первый год существования около полумиллиона экземпляров; переведен на 60 языков мира; неоднократно экранизирован и телеэкранизирован), посвященный многомерной критике тоталитаризма. В философско-социологическом и культурологическом контекстах интерпретационный потенциал центральных идеологем “1984”, выступавших и продолжающих выступать предметом планетарных интеллектуальных полемик на протяжении всей второй половины 20 в., безусловно сопоставим с “Левинафаном” Гоббса. Главными несущими конструкциями “1984” выступили: а) идея, которой твердо придерживался О., и согласно которой “...социализм, если он значит только централизованное управление и плановое производство, не имеет в своей природе ни демократии, ни равенства”; б) тезис О. о том, что интеллектуалы, ангажированные идеологией, “в большинстве своем готовы к диктаторским методам, тайной полиции, систематической фальсификации...”. Вопреки вере представителей социалистических и лейбористских движений середины 20 в. в собственную исторически прогрес-

сивную миссию, вопреки их убежденности в том, что тирания порождается институтами частной собственности и стремлением правящих классов к неограниченному обогащению, О. предположил (в известном смысле под влиянием Бернхэма), что “последняя в мире олигархическая революция” может быть осуществлена не столько классом крупных собственников, сколько репрезентантами “воли и интеллекта”, сторонниками “рационального, планового общества” — “новой аристократией”, рекрутирующейся во второй половине 20 в. из “бюрократов, ученых, инженеров, профсоюзных руководителей, специалистов по обработке общественного мнения, социологов, преподавателей и профессиональных политиков”. Именно эти люди и “верхний слой рабочего класса”, соединенные вместе “выхолощенным миром монополистической промышленности и централизованной власти”, оказались, согласно версии “1984”, “менее алчны, менее склонны к роскоши”, но, в отличие от “нерешительных и расхлябанных” тираний прошлого, они “сильнее жаждали чистой власти” и “настойчивее стремились сокрушить оппозицию”. (По мнению О., именно они освоили в полном объеме программную мысль, что “цель репрессий — репрессии, цель пытки — пытка, цель власти — власть”.) Архитектоника и исполнение “1984”, по классическим канонам романа, фундированные концептуально-метафорическими реконструкциями идеологии, теории и практики современных О. тоталитарных режимов, а также формулировка в его рамках ряда значимых социально-философских, социологических, политологических и социально-психологических гипотез обуславливают разноуровневую и перманентную эвристическую нагруженность этого произведения. Разнокачественные характеристики вымышленного государства Океания (со столицей в Лондоне) — цитадели тоталитарной версии социализма (по версии “1984” “ангсоца” или “английского социализма”), формулируемые О., могут быть сведены к следующим: 1) Фиксация и обобщение типичных репертуаров государственной деятельности социалистических СССР и Германии; культурфилософские “провокации” против сакральных идеалов и ментальности англосаксонского типа первой половины 20 в. Так, весьма узнаваемыми выступали атрибутивные для Океании: А) Структура государственного аппарата, включавшего в себя “министерство правды”, ведущее вопросы информации, образования, досуга и искусств; “министерство мира”, отвечающее за ведение войн; “министерство любви”, курирующее общественный порядок; “министерство изобилия”, занимающееся экономикой. Б) Атмосфера тотального слежения и взаимного доносительства (“...Приходилось жить — и ты жил, по привычке, которая пре-

вратилась в инстинкт, — с сознанием того, что каждое твое слово подслушивают и каждое твое движение, пока не погас свет, наблюдают... детей же систематически настроивают против родителей, учат шпионить за ними и доносить об их отклонениях”). В) Псевдоправовое поле, когда “противозаконное не существует, ибо нет самих законов”. Г) Эстетизация насильственной смерти “врагов” народа и государства в масс-искусстве (особенно — в кинопроизводстве и в сценариях массовых манифестаций). Д) “Двухминутки ненависти” — образ милитаристских “политических информаций”. Е) Безвозвратное исчезновение (обозначение “1984” — “распыление”) миллионов людей (ср. “десять лет без права переписки” в системе ГУЛАГа) и “выселение целых народов”. Согласно представлениям О., нравственные запреты и сексуальные табу, обусловленные викторианской моралью, были не только полностью сохранены в условиях тоталитаризма, но и санкционированы всей мощью репрессивной государственной машины. Распространяемые на повседневную жизнь членов Партии данные поведенческие ограничения, конечной целью которых было “лишение полового акта удовольствия”, “уничтожение эротизма”, воспроизведение детей в первую очередь для нужд армии исполняли роль дополнительных средств социального контроля: согласно О., “...между воздержанием и политической правотворностью есть прямая и тесная связь. Как еще разогреть до нужного градуса ненависть, страх и кретинскую доверчивость, если не закупорив наглухо какой-то могучий инстинкт, дабы он превратился в топливо?”. 2) Предвосхищение и концептуализация универсальных процедур конституирования и легитимации тоталитарных механизмов в обществах постиндустриального и информационного типов. Осознанно ориентированными в будущее (что диктовалось как самим жанром антиутопии, так и представлениями О. о планетарном масштабе угрозы тоталитаризма) выступили акценты “1984”, согласно которым: А) “Единственной надежной основой для олигархии” является коллективизм. Б) Ангсоц выполнил “главный пункт социалистической программы” — “экономическое неравенство было закреплено навсегда”. В) Была достигнута и легитимизирована высокая степень стратифицированности общества Океании: 85 % людей составляют “пролы” или пролетариат, располагающиеся вне сферы выработки и осуществления каких-либо социально значимых действий (“пролы и животные свободны”); “внешняя партия”, осуществляющая исполнение исполнительских решений (функция “рук Партии”); “внутренняя партия” (ср. партийная номенклатура) или “мозг Партии”, составляющая “чуть меньше двух процентов населения” во главе со “Старшим

Братом" (являющийся собой "вершину пирамиды", "непогрешимым и всемогущим", "которого никто не видел" — "его лицо — на плакатах, его голос — в телеэкране", он "никогда не умрет, и уже существует значительная неопределенность касательно даты его рождения"; "назначение его — служить фокусом для любви, страха и почитания, чувств, которые легче обратить на отдельное лицо, чем на организацию"). Принципиальный для европейской культуры 20 в. философско-правственный поворот, представленный О. в "1984", был связан с подчеркнуто нетрадиционной трактовкой роли пафосного рационализма в процедурах организации общественной жизни и разработке средств и методов социального контроля: если у Достоевского, Замятина, М. Пруста и др. формула "2×2=4" олицетворяла "тиранию рассудка" ("человек Подполья" у Достоевского противопоставляет социуму, где "2×2=4" — некий желаемый "мир свободы", в котором "дважды два пять — премила иногда вешичка"), то О. неоднократно посещал мысленный образ "кошмарного мира, где дважды два будет столько, сколько скажет вождь. Если он скажет "пять", значит, так и есть, пять". Данная идеология "1984" отвергает ориентацию на мятеж против естественных смыслов, усматривая в ней, согласно О., иррационально-разрушительную реакцию индивида, не способного "жить в согласии с обычной порядочностью". О. отмечал, что формулы "Пятилетка в четыре года" и "2×2=5" постоянно привлекали его внимание: в них он усматривал "и вызов, и парадокс, и трагический абсурд советской драмы, ее мистическую простоту, ее алогичность, редуцированную к шапкозакидательской арифметике". По одной из центральных максим "1984", "свобода — это возможность сказать, что дважды два — четыре. Если дозволено это, все остальное отсюда следует". В рамках концепции "1984" социальные механизмы тоталитарного режима, соответствующим образом трансформирующие личность, в условиях, когда они приобрили планетарный масштаб, не оставляют индивиду никакой возможности для личных предпочтений и свободного поведенческого выбора: по О., заповедью старых деспотов выступал постулат "не смей"; лозунгом традиционных тоталитарных режимов — "ты должен"; максимой общества "1984" стало "ты есть". Важнейшей компонентой "1984" как литературно-философского произведения, обуславливающей его статус перманентно эволюционирующей и высокоэвристичной мыслительной модели выступает постмодернистская по сути трактовка О. "главного догмата ангоца" — идеи об "изменчивости прошлого". Самые различные интерпретации лозунга внутренней партии из "1984", согласно которому "кто уп-

равляет прошлым, — тот управляет будущим; кто управляет настоящим, — тот управляет прошлым", занимают особое место в истории интеллектуализма второй половины 20 в. Теоретическая осуществимость программы лишения подавляющего большинства людей исторической памяти; перспектива неограниченного манипулирования даже теми фрагментами ушедшего и наличного бытия, которые традиционно полагались "абсолютными истинами"; достижимость элиминации всех ценностных и смыслообразующих межличностных связей индивидов; превращение социального мира в виртуальное пространство произвольно трансформируемых текстов и квазиисторических свидетельств — упреждающе обозначили потенциальный горизонт расчеловечивающих технологий — возможного продукта деятельности новой общественной категории 20 в. — "социальных инженеров". Как утверждал О., "роман не направлен против социализма или британской лейбористской партии (я за нее голосую), но против тех извращений централизованной экономики, которым она подвержена и которые уже частично реализованы в коммунизме и фашизме. Я не убежден, что общество такого рода обязательно должно возникнуть, но я убежден (учитывая, разумеется, что моя книга — сатира), что нечто в этом роде может быть. Я убежден также, что тоталитарная идея живет в сознании интеллектуалов везде, и я попытался проследить эту идею до логического конца. Действие книги я поместил в Англию, чтобы подчеркнуть, что англоязычные нации ничем не лучше других и что тоталитаризм, если с ним не бороться, может победить повсюду". "1984" — роман-предупреждение не столько обществам с "переходной экономикой", сколько цивилизациям постиндустриального типа: превращение процедур производства и распределения информации в основополагающее начало социальной фундаментации появления принципиально новых средств и репертуаров отчуждения и порабощения людей. Ведущий акцент "1984" — обличение завершающего тоталитарного строя, фундирующегося на многомерном духовном и физическом порабощении человека, абсолютном и открытом попрании свободы, достоинства и индивидуальности личности, на всеобщем и универсальном шпионаже и взаимном доноситечестве, на узаконенной борьбе государства и его карательных органов против любой инакости — основы человеческого творчества. (Согласно О., "...есть вещи, со словословием несоместимые, и тиранья — одна из них. Не написано ни единой хорошей книги во славу инквизиции. Поэзия *может* уцелеть в тоталитарные времена; некоторым искусствам или полусискусствам типа архитектуры тиранья могла бы даже пойти на пользу; но прозаика остается единственный выбор —

между молчанием и смертью. Проза, какой мы ее знаем, — это дитя разума, протестантской эпохи, независимой индивидуальности. Умерщвление свободы мысли парализует журналиста, социолога, историка, романиста, критика и поэта — именно в такой последовательности... если либеральной культуре, в условиях которой мы существуем с эпохи Возрождения, придет конец, то вместе с ней погибнет и художественная литература".) Несмотря на то что метафоры и образы О. использовались в 20 в. преимущественно для характеристики и отображения функционирования сталинского СССР и гитлеровской Германии, социальные и политические технологии, описанные им, в модернизированном виде потенциально применимы к любой не-либеральной общественной системе постиндустриального типа, в границах которой монополизируется право на свободную содержательную интерпретацию и распределение информации, отрицаются права человека как таковые и — таким образом — общество искусственно стратифицируется на правящую элиту и бесправное население. По О., "...католики и коммунисты имеют одно общее — считают противную сторону неспособной быть одновременно честной и умной". Как полагал О., «шанс избежания такого будущего ничтожен, если мы не восстановим доверие к идеалу человеческого братства, значимому и без размышлений о "грядущей жизни"». С точки зрения О., "тоталитаризм уничтожает возможность согласия, основывающегося на том, что все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду. Нацистская доктрина особенно упорно отрицает существование этого вида единства. Скажем, нет просто науки. Есть "немецкая наука", "еврейская наука" и т. д.". Весомое значение, уделенное О. социальной роли адаптивных и лишенных смысловых нюансов и содержательных разночтений словоформ межчеловеческого общения ("новояз"), оказалось созвучным распространенной в философии 20 в. идее о высокой степени зависимости бытия человека в обществе от вербальных средств его описания и концептов его понимания, осуществляемых им самим. Оставаясь до конца дней безусловным приверженцем идеалов демократического социализма и справедливости, О. во всем своем творчестве стремился органично совмещать их пафос с борьбой за свободу и достоинство каждого человека. (См. также *Новояз*.)

А. А. Грицанов

ОРФИЗМ — течение античной мифологии в позднеэпическом ее варианте, связанное с именами Мусея, Эпименида и генетически возводящееся к личности легендарного Орфея (реальность которого как исто-

рической фигуры была подвергнута рациональной критике уже в рамках античности — начиная с Аристотеля). Наряду с мифологическими версиями космогенеза Гомера и Гесиода, О. выступил важнейшим источником формирования античной философии. Философской основой учения являются сборники стихотворений, собранных поэтом-орфиком Ономакритом (Афины, 6 в. до н. э.), другими орфиками. Часть стихотворений приписывается самому Орфею. Пифагор и Платон изучали и принимали учение орфиков. Особое распространение О. получил в 3—4 вв., в период борьбы язычества, христианства, неоплатонизма, гностицизма, манихейства. Из огромной орфической литературы до нас дошли только два памятника: сборник 87 “Гимнов Орфею” и “Орфическая аргонавтика”; важнейшими источниками сведений об орфической теологии выступает трактат “О принципах” неоплатоника Дамаския (6 в.) и “Посольство по делам христиан” — раннехристианская апология Афеногора Афинского (2 в.), обращенная к Марку Аврелию. Сведения об О. содержатся также у Еврипида, Аристофана, Алкея, Пиндара, Исократы, Платона, Аристотеля, Прокла, Павсания, Климента Александрийского и др. Теогония и этика в учении орфиков связаны неразрывно. Их теогония подобна теогонии Гесиода. Она основана на монотеизме. На вершине иерархии бытия стоит единый творец Зевс. Он, его супруга — мать Персефона и сын Дионис Загрей составляют единую трицу. Космогенезис начинается с Праначала мира (Хронос), рождающего хаос и эфир. В эфире Хронос “сотворил серебряное яйцо”. Оно разделилось пополам, и родился Бог Фанет (“Сияющий”). Из половинок яйца образовались небо и Земля. Фанет заключает в себе всех других богов и един с ними. От Фанета родилась Ночь (Ехидна), от нее — Уран и Гея. Дальнейшая теогония развивается по Гесиоду: рождение нового Зевса, битва богов и Титанов, растерзание Диониса Загрея, сына Зевса, спасение его сердца Афиной, новое рождение Загрея для мира, уничтожение Титанов молниями Зевса, создание и рождение из их праха человеческого рода — третьего от начала мира (1-й — золотой при Фанесе, 2-й — серебряный при Кронесе, в котором “злая титаническая природа” (Платон, Законы 701в) соединена с божественной дионисической. Этическое учение основано на идее освобождения души из материи. Каждый человек, сотворенный из злого начала (материя) и имеющий душу — Божественную искру жизни, для того чтобы вернуться к Божественному состоянию, должен очиститься, пройдя путь нравственного совершенствования. Аскетизм, воздержание, испытания в мистери-

ях, подвиги в жизни — неотъемлемые элементы пути. О. опирается на учение о переселении душ, понимая тело как место временного заточения души. Перевоплощение — переход души из одного тела в другое — необходим для совершенствования, достижения бессмертия и переселения в царство богов, мыслимое в О. как другие планеты и звезды. Учение Орфея прямо и косвенно заложило фундаментальные основы будущей античной философии в Греции, особенно сильно повлияв на содержание пифагореизма, а также на космогонию Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла и отчасти Платона, и очищало религию от жреческой догматики и культовой обрядности.

В. В. Лобач

“ОСЕВОЕ ВРЕМЯ” — философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории и являющаяся одной из опорных в современной исторической мысли. Размышления Ясперса об истории органично вплетены в общий контекст его экзистенциальной философии и призваны действовать “углублению нашего осознания современности”. Человек есть историческое существо, а сама история предполагает пронизывающий время смысл, обеспечивающий осмысленность человеческих поступков. Однако современность, характеризующаяся радикальным разболеванием мира, ставит под вопрос наличие какого-либо высшего смысла в истории. Тем более что прежние святости, имевшие локальное значение, не в состоянии обеспечить духовное единство всего человечества, насущно необходимое в условиях глобализации общественной жизни. Вопрос о смысловом единстве всей истории, без которого она рассыпается на бессвязный набор событий, ставится Ясперсом прежде всего как вопрос о возможности осмысленного действия человека в современном мире. Однако истоки и цель истории, объединяющие человечество в единое целое, достоверно неизвестны и непосредственно ощутимы “лишь в мерцании многозначных символов”. Единство человеческой истории выступает у Ясперса предметом “философской веры”, отличной от религиозной своей конфессиональной нейтральностью и наличием рационального обоснования. В качестве эмпирически наблюдаемого воплощения той идеальной оси, вокруг которой разворачивается история всего человечества, Ясперсом указывается “О. В.” — период примерно с 800 по 200 до н. э. В этот промежуток времени в различных регионах параллельно возникают мощные духовные движения, связанные в Китае прежде всего с деятельностью Конфуция и Лао-цзы, в Индии — мыслителей упанишад и Будды, в Иране — Заратустры, в Палестине — пророков, в Греции — философов и трагиков. Несмотря на локальное своеобразие

этих процессов, по Я., это было, по существу, единое духовное движение, имеющее значение для всего человечества и сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Важнейшей характеристикой “О. В.” Ясперс считает прорыв мифологического мирозерцания — основы “доосевых” культур. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью и само-собой-понятностью приходит конец. Твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, человек осознает хрупкость своего бытия; возникают религии спасения, связанные с идеей трансцендентного единого Бога. Борьба против мифа ведется и со стороны рационально проясненного опыта: бессознательно принятые ранее воззрения становятся предметом критического внимания, начинается духовная борьба, в ходе которой каждый пытается убедить другого, обосновывая свои идеи. “О. В.” является концом непосредственного отношения человека к миру и к самому себе. Человек уже не замкнут в себе и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он ставит вопросы о смертности, о трагической вине, вырастающие в один общий вопрос — о смысле человеческого существования, который перестает быть самоочевидной данностью. Обобщенно все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением. С этого периода, по Ясперсу, берет свое начало общая история человечества. Вначале “О. В.” ограничено в географическом отношении, но постепенно становится всеохватывающим. Тем, что тогда свершилось, человечество живет по сей день — каждый его новый подъем сопровождается актуализацией опыта “осевой эпохи”. (См. также *Всемирная история*.)

В. Н. Фурс

ОСИПОВ Николай Евграфович (1877—1934) — российский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины (1903), доцент (1911). Учился в Цюрихском университете у Ф. Ф. Эрисмана и университетах Базеля, Берна, Бонна и др. Работал над диссертацией под руководством профессора Кауфмана и в 1903 стал доктором медицины Базельского университета. В 1907 познакомился с идеями и трудами Фрейда, которые оценил как новое слово в психологии и психопатологии. В 1908 в “Журнале невропатологии и психиатрии имени С. С. Корсакова” опубликовал статью “Психологические и психопатологические взгляды Фрейда в немецкой литературе 1907” и “Психология комплексов и ассоциативный эксперимент по работам Цюрихской клиники”, а в 1909 в этом же журнале опубликовал статью “Последние работы Фрейдовской школы”. Летом 1910 он посетил Фрейда в Вене и установил с ним профессиональные и человеческие отношения, которые поддерживал всю жизнь. Считал

Фрейда одним из своих учителей, а себя “первым популяризатором Фрейда в России”. Отдавая должное выдающимся открытиям и достижениям психоаналитического учения, вместе с тем считал, что некоторые компоненты его (например, теория сексуальности и др.) являются гипотезами, требующими дальнейшей разработки и обоснования. В 1918 выехал из Москвы и почти два года скитался по Украине и Югу России. В 1920 эмигрировал в Турцию (Стамбул). Некоторое время жил в Белграде и Будапеште, а с 1921 — в Праге. В 1923—1931 работал доцентом Карлова университета в Праге. В 1923 опубликовал работу “Воспоминания Толстого о детстве. Вклад в теорию либидо З. Фрейда”. Развивал и модифицировал некоторые идеи и концепции Фрейда. Осуществил пересмотр психоаналитических представлений о любви и выдвинул идею о первичности любви как основного фактора космической жизни и абсолютной ценности, проявляющейся в разнообразных формах, и вторичности любви как физиологического притяжения и половой страсти. В 1931 в работе “Революция и сон” предложил психоаналитически ориентированное понимание революции как “реализации подавленных, вытесненных желаний одного класса народа, классовое нарциссическое самоутверждение” и исследовал аналогии и компоненты одинакового содержания “революции и сновидения”. В контексте психоаналитического учения исследовал различные философские и этические проблемы. Утверждал, что чрезмерная концентрация личности на самой себе провоцирует и влечет невропатологические состояния, а различные нравственные факторы (и пороки) являются одним из источников психических расстройств. Автор книги “Внутренние и его пределы” (1911, совместно с Н. Н. Баженовым), ряда статей по различным проблемам психоанализа, в том числе “О психоанализе” (1910), “Еще о психоанализе” (1910), “Психотерапия в литературных произведениях Л. Н. Толстого. (Отрывок из работы “Толстой и медицина”)” (1911), “О навязчивой улыбке” (1912), «“Записки сумасшедшего”. Незаконченное произведение Толстого» (1913), “Болезнь и здоровье у Достоевского” (1931) и др.

В. И. Овчаренко

“ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ” — марксистская интерпретация фундаментальной проблематики, фундирующей философское знание, а именно проблемы соотношения бытия и сознания. Конституирование категориальных средств философии как рациональное осмысление и экспликация содержания универсалий культуры объектного, субъектного и субъекто-объектного рядов (см. *Универсалии, Категории культуры, Философия*) задает мировоззренческую размерность философской проблематике:

проблема места человека в мире артикулируется в философии как проблема соотношения бытия и сознания. Именно в проблемном контексте “О. В. Ф.” был впервые эксплицитно сформулирован в рамках французского Просвещения; в философии Гегеля осмыслен как “разрешение противоположности между бытием и сознанием”. В целом немецкая философия конца 18 — середины 19 в. рассматривала фокусируемую “О. В. Ф.” проблему как фундаментальную для философской традиции: “Вся история философии вращается вокруг вопроса... об отношении духовного к материальному” (Фейербах). Однако важно, что означенная постановка “О. В. Ф.” в домарксистской философии не лишает его логического статуса проблемы, т. е. не деформирует специфику философского мышления как мышления по определению проблемного, организирующего себя в качестве интеллектуального движения в пространстве непреходяще значимых (и в этом смысле — “вечных”), культурно аранжированных, т. е. по-новому ставящихся каждой исторической эпохой (и в этом смысле — “нерешаемых”) проблем. В рамках марксизма “О. В. Ф.” приобрел принципиальный смысл и аксиологическую нагруженность. В его содержании было выделено два аспекта (“две стороны «О. В. Ф.»”): генетический аспект соотношения материи и сознания (так называемый вопрос о первичности) и функциональный (вопрос о познаваемости мира). Аксиологическая акцентировка марксизмом материализма — в генетическом, а также гносеологического оптимизма — в функциональном планах “О. В. Ф.” имплицитно задает артикуляцию последнего именно как вопроса, т. е. такой логической формы, которая — в отличие от проблемы — предполагает возможность не только исчерпывающе финального, но и правильного ответа (см. соответствующее приращение инвективной семантики самим понятиям идеализма и скептицизма в марксизме). Такой подход к философии инспирирует ее редукцию к доктринальному учению, продуцируя такие модусы ее существования, как программно-концептуальные кодексы и вопросно-ответная катехитика: от первых ее моделей у Энгельса до классического варианта в посвященном курсе истории ВКП(б) у Сталина. (См. также “Скандал в философии”.) В проблемной же своей постановке “О. В. Ф.” сохраняет свое конститутивное значение: в ответ на сформулированную К. Глюксман оценку его позиции на конференции в Клюни (1970) как “недооценивающей, чтобы не сказать отменяющей борьбу материализма и идеализма”, Деррида возражает в том плане, что “значение этого невозможно переопределить”. Наряду с этим, постмодернизм существенно трансформирует содержание “О. В. Ф.” в русле характерного для постмодернистской парадигмы

отказа от референциальной концепции знака и ориентации на “игровой принцип” аргументации (Деррида) и “игры истины” (Фуко). Так, по формулировке Фуко, “основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключается в следующем: что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для достижения истины?” — При условии, что философия как таковая трактуется как “форма мысли, которая... задаете вопрос, что позволяет субъекту постигать истину” (Фуко). Однако в целом в философии постмодернизма с ее презумпцией отказа от линейного типа детерминизма (см. *Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм*) центральным объектом аналитики становится отдельное “событие” (Фуко), “сингулярность” (Делёз), “интенсивность” (П. Вирилио) и т. п. (см. *Идиографизм*). Принципиально единичные и уникальные события обладают особым статусом бытия, не предполагающим их артикуляции ни в качестве материальных, ни в качестве идеальных, — статусом “эффекта” (Фуко): “Событие всегда производит эффект и является эффектом”. В этом отношении “философия события”, с точки зрения Фуко, “должна была бы двигаться в парадоксальном направлении — в направлении материализма бестелесности”. В этом контексте радикального постмодернистского отказа от метафизической ориентации происходит смещение в акцентуации содержания “О. В. Ф.” В русле установок постмодернистски истолкованной генеалогии (см. *Генеалогия*) Фуко определяет в качестве центрального “вопроса философии” вопрос “о настоящем” — по определению Фуко, “вопросом философии долгое время было: “В этом мире, где все гибнет, — что есть непреходящего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?” Мне кажется, что начиная с XIX века философия непрерывно приближается к вопросу: “Что происходит теперь, и что такое мы — мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?”. Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами”.

М. А. Можейко

ОСТВАЛЬД (Ostwald) Вильгельм (1853—1932) — немецкий физико-химик и философ. Один из создателей и лидеров физической химии и философии энергетизма (“энергетической философии”). Доктор химических наук (1878), профессор (1881), член-корреспондент Петербургской (1896) и Берлинской (1905) академий наук, лауреат Нобелевской премии по химии (1909). Автор учебников по химии, истории химии и ряда

монографий: “Научные основания аналитической химии” (1895), “Электрохимия” (1896), “Принципы неограниченной химии” (1902), “Философия природы” (1903), “Фундаментальные принципы химии” (1909), “Монизм как цель цивилизации” (1913), “Энергетический императив” (1913), “Натурфилософия” (1914) и др. Окончил химический факультет Дерптского (Тартуского) университета (1875) со степенью бакалавра. До 1881 работал приват-доцентом химии Дерптского университета и преподавал физику и химию в местной школе. В 1881—1887 профессор химии Рижского политехнического института. В 1887—1909 профессор физической химии Лейпцигского университета и в 1898—1906 — директор основанного им физико-химического института Лейпцигского университета. В течение года читал лекции в Гарвардском университете. Сооснователь и редактор “Журнала физической химии” (1887). Один из создателей Германского электрохимического общества (позднее — Германское физико-химическое общество Бунзена). В 1889 положил начало изданию серии книг “Классики точных наук”, выходящей и ныне. Ряд лет руководил “Союзом мыслителей”. В 1901—1921 издавал журнал “Анналы натурфилософии”. Осуществил ряд важных физико-химических исследований электролитической диссоциации, в том числе установил связь электропроводности растворов кислот со степенью их электролитической диссоциации. В 1887—1888 предложил электрохимический способ определения основности кислот, в 1888 установил закон (закон разбавления О.), являющийся собой соотношение, выражающее зависимость эквивалентной электропроводности разбавленного раствора бинарного слабого электролита от концентрации раствора. Исследовал проблемы химической кинетики и катализа. В 1890 обнаружил случаи автокатализа. Разработал основы каталитического окисления аммиака, изучения энергии цвета и др. Создал количественную теорию цвета, шкалу порядка определения цветов, систему цветовой гармонии и атлас цветов. В 1901 дал определение катализатора как вещества, изменяющего скорость реакции, но отсутствующего в конечных продуктах. Понимая закон сохранения и превращения энергии как единственный всеобщий закон природы, с 1890 исследовал энергию как субстанцию мира, к изменениям и превращениям которой могут быть сведены все явления. В соответствии с этой идеей осуществил философскую интерпретацию положений и законов классической термодинамики, которая стала одним из оснований созданной им “энергетической философии” (энергетизма). Считал, что эта философия позволяет заменить понятие “мате-

рия” (вещество) понятием “энергия” (или “комплекс известных энергий”). Предложил понимание биологических и психических процессов (в том числе сознательных) как процессов энергетических. Исследовал “энергетическую базу культуры” и распространил энергетический подход на сферу социальных явлений. Утверждал, что все явления человека и мира можно представить как процессы, “совершающиеся между энергиями”. Сформулировал “энергетический императив”, предписывающий не растрачивать энергию, а использовать ее.

В. И. Овчаренко

ОСТИН (Austin) Джон (1911—1960) — британский философ и основоположник современной неформальной логики. С 1952 профессор Оксфордского университета. Основные сочинения: “Истина” (1950), “Поводы для извинений” (“Просьба простить”) (1957), “Философские статьи” (1961), “Чувство и восприятие” (1962), “Как делать вещи из слов” (посмертно восстановленный и изданный в 1962 курс лекций О. памяти Джеймса, прочитанный в 1955 в Гарвардском университете) и др. (О. не закончил ни одной книги и не опубликовал ни одной статьи в философской периодике. Так, из 10 текстов посмертного сборника “Философские статьи” — 4 были опубликованы в сборниках статей, 1 являет собой запись радиовыступления, 5 — это доклады на заседаниях ученых сообществ.) В рамках собственной программы разработки оснований лингвистической философии О. проанализировал логическую структуру повседневного языка. О. не считал, что осмысление “обычного языка” являет собой путь прояснения философских проблем: “...наш обычный запас слов воплощает все различия, которые люди сочли нужным провести, и все связи, которые они сочли нужным установить на протяжении жизни многих поколений”. С его точки зрения, различия обычного языка более здравы, нежели “любое различие, которое мы с вами сообразим измыслить, посиживая днем в своих креслах”. Согласно предположению О., философия в статусе традиционной родоначальницы наук в ближайшее время инициирует новую науку о языке, как недавно она продуцировала математическую логику. С точки зрения О., проблема является философской постольку, поскольку она запутанна: как только люди достигают ясности относительно какой-то проблемы, она “перестает быть философской и становится научной”. Философские взгляды О. расходились с рядом подходов неопозитивизма. В частности, О. подвергает критике теорию “чувственных данных” Айера. По О., тезис о том, что то, что мы “непосредственно воспринимаем, суть чувственные данные” и идея, согласно которой предложения о чувственных данных

суть безусловные основания знания, — ошибочны. В первом случае он предлагает разграничить классическую “иллюзию” и “обман”. Во втором — О. утверждает, что предположений, одновременно безусловных по своей природе, непосредственно верифицируемых и доказательных в силу собственной очевидности, не бывает и быть не может. Остин предложил своеобразный симбиоз философии и лингвистики — “лингвистическую феноменологию”, в границах которой логические явления предлагалось рассматривать без отвлечения от их непосредственного содержания. По О., такая дисциплина должна изучать способы употребления естественного языка: если элементарным предметом “лингвистической феноменологии” служит “утверждение” (statement), то соответствующим предметом логики является “предложение” (proposition). Последнее, согласно О., состоит из слов, первое же — “делается с помощью слов”. Согласно мысли О., каждое “утверждение”, произносимое кем-то, есть акт производства, который представляет собой своеобразное историческое событие, а именно высказывание конкретным говорящим определенного “предложения”, относимого к рецепиенту (аудитории) с указанием на конкретное положение или же какую-то историческую ситуацию. Повседневное употребление слов “истинно или ложно” соответствует таким образом, по О., “утверждению”, а не “предложению”. “Предложение” не может считаться истинным или ложным, поскольку оно посредством дескриптивной конвенции всякий раз сопоставлено типам событий. “Утверждение” же, посредством демонстративной конвенции, соответствует с известной долей неопределенности исторически меняющимся ситуациям. Как полагал О., “утверждение” истинно тогда и только тогда, когда историческое положение дел, сопоставленное ему с помощью демонстративной конвенции, относится к тому типу, который с помощью дескриптивной конвенции соответствует “предложению”, использованному для производства данного “утверждения”. Дальнейший анализ понятия “утверждение” привел О. к различению последнего на “констатации” (constatives), или способы произнесения, в которых что-либо утверждается, и потому к ним может быть применима оценка “истинно или ложно”, и “перформативы” (performatives) — способы произнесения, относящиеся к исполнению некоторого действия. Например, высказывание “я обещаю, что...” означает нечто большее, чем высказывание “я утверждаю, что...”. Первый тип высказываний О. и назвал “перформативным” (первое публичное упоминание этого термина — 1950), в то время как второй — он характеризует как “констатации”. Традиционно полагалось, что “знание” есть название особого ментального состо-

яния — в качестве следствия из этого постулировалось, что говорить “Я знаю, что Z есть P” суть утверждать, что именно в этом ментальном состоянии я нахожусь в отношении к “Z есть P”. Такой подход, по мысли О., базируется на “ошибке описания” — на предположении, что слова употребляются исключительно для описания. Но, согласно О., утверждая, что я нечто знаю, я не просто описываю собственное состояние, но и осуществляю значимый шаг — даю другим слово, беру на себя ответственность за утверждение, что “Z есть P”, аналогично тому, что “обещать” означает давать окружающим слово, что я сделаю S. (Именно разъяснение О. аналогии между “знанием” и “обещанием”, обычно выражающейся утверждением, что “знание” есть перформативное слово, — принято полагать его главным вкладом в философию.) По схеме О., утверждать, что “S истинно”, означает утверждать, что “S соответствует фактам”. “Соответствие” у О. могло описываться в терминологии *дескриптивных* конвенций (соотнесение слов с типами ситуаций) и *демонстративных* конвенций (соотнесение слов и предложений с действительными историческими ситуациями, обнаруживаемыми в окружающей действительности). Позже О. отметил, что перформативные высказывания могут быть “удачными” или “неудачными” (но не “истинными” или “ложными”); констатирующие же высказывания могут быть “истинными” или “ложными”. Последующая систематизация видов “утверждения” легла в основу созданной О. теории речевых актов. “Речевым актом” он называет такой процесс общения определенных индивидов, в котором помимо высказывания осмысленных выражений имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. По мысли О., уровнями “речевого акта” как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или локуции (*locutions*), — акты произнесения осмысленных “утверждений” или акты говорения самого по себе; во-вторых, иллокутивные акты, или иллокуции (*illocutions*), — то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т. е. утверждаем, обещаем, приказываем и т. д.; в-третьих, перлокутивные акты, или перлокуции (*perlocutions*), — интеракционный эффект, достигаемый посредством говорения, т. е. действия убеждения, запугивания и т. д., некое влияние, оказываемое на слушающего (рецепиента). (Все глаголы О. подразделил на 5 групп в соответствии с их иллокутивной силой.) С точки зрения О., в высказываниях типа “я утверждаю, что...”, “Джон обещает, что...”, “она угрожает, что...” правая часть представляет локутивный акт, левая — иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает рецепиента, — перлокутивный акт. Отсюда, по О., ил-

локуция может быть эксплицирована с помощью слова “этим”: “я этим приказываю тебе”, “я этим обещал ему” и т. д. В “речевом акте” можно также выделить нулевой уровень — акт высказывания, назначение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию. Иллокутивный — наделяет “утверждение” коммуникативной силой, придавая ему определенную ценность в мودусах обещания, утверждения и т. д. К иллокутивному комплексу, по О., относятся асертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила коммуникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т. д. Устойчивое сочетание иллокуции с соответствующими перлокуциями формирует коммуникативную общность — некую “языковую игру”. Убежденность О. в том, что значение живет в целостности дискурса и конституируется конвенциональными правилами контекста, вступала в определенное противоречие с логоцентристской по духу концепцией значения у Соссюра, фундированной идеей присутствия. Тем не менее, как позже отметил Деррида, теория О. также осталась в плену у скрытых логоцентристских установок. Логическая стратегия О., обозначенная Деррида как “логика супплицментарности”, являла собой классический пример логики дополнительности. Опираясь на собственную оригинальную философскую иерархию типов речевых актов, О. тем не менее акцентировал особое внимание на исключениях из нее. В итоге, как отмечали критики, получалась иррациональная нелепица: стиль Хемингуэя в его собственных текстах, по мнению О., отсутствует, а возникает лишь в границах процедуры реконструкции этих текстов — причем в любых мыслимых формах последней. Теория речевых актов О. впоследствии использовалась во многих разделах философии языка. В голландской школе неформальной логики на ее базе выстроилась оригинальная теория аргументации.

А. Н. Шуман, А. А. Грицанов

ОТКЛОНЯЮЩЕЕСЯ (ДЕВИАНТНОЕ) ПОВЕДЕНИЕ (лат. *deviatio* — отклонение) — форма проявления отношений индивидов и социальных групп к нормам и ценностям социальной системы, в которой они действуют. Связано с вопросом возникновения и поддержания социального порядка как согласования планов деятельности социальных субъектов посредством общих норм, стабилизирующих взаимные социальные ожидания. Возможны различные трактовки проблематичных свойств порядка и действия. Функциональный подход (Парсонс), рассматривая нормы и ценности как формальные правила взаимодействия, считает девиантность качеством действий. Их стати-

стический учет и соотнесение с категориями социальной структуры позволяют измерить уровень социального отклонения в обществе. Субъективный способ, каким отдельные индивиды осуществляют личную деятельность, определяется механизмом социализации как овладения нормами и образцами деятельности. Расхождение действия с предписанными ожиданиями оказывается следствием конфликта или конкуренции ценностей в рамках социальной системы, когда индивиды, принадлежащие к различным группам (подсистемам), усваивают различные нормы и ценности. Поведение считается отклоняющимся, если не соответствует требованиям, предъявляемым системой в целом, или оценивается на основании стандартов других подсистем. Психологическая трактовка девиации исходит из неправильной социализации как результата нарушений в системе личности (понятие аномической личности). Интеракционизм, впервые перейдя от “преступления” (юридическое понятие) к “социальному отклонению”, подчеркивает важность анализа социальных значений для изучения (О. Д.) П. — так называемая “теория ярлыков” (Г. Беккер, Э. Лемерт, Гофман). Отклонение — не внутренне присущее социальному действию качество, а следствие соотнесения действия с правилами и применение санкций к нарушителю, обретающему “ярлык” девианта. Социальное отклонение как приписываемый социальный статус фиксирует не только поступки отклоняющегося индивида, но и действия окружающих. Феноменологически ориентированная социология понимает под социальным отклонением способы восприятия и интерпретации действий. Признание поведения отклоняющимся и придание отклонению статуса реальности (в ситуации отсутствия жестких границ между конформизмом и девиацией) становится результатом процессов типизации в ходе повседневной деятельности, посредством которых акты отклонения обозначаются как таковые (особенно официальными структурами). О. Д.) П. как характеристика организации системы разрабатывается теорией социальной аномии. Понятие аномии было введено Дюркгеймом для описания индустриального общества, в котором состояние ценностно-нормативного вакуума и неадекватные формы разделения труда постоянны и нормальны (так как свойственны обществу данного типа). Мертон связывает аномию с процессами напряжения и нарушения равновесия элементов социальной структуры: целями и интересами, задаваемыми культурой, и институционально санкционированными способами их достижения. Невозможность реализации целей предписанными способами предполагает

выделение пяти логически вероятных, альтернативных вариантов адаптации индивида к условиям, существующим в обществе или группе — носителя данной культуры: 1) конформизм (принятие целей и средств) как норма (распространенная форма, наличие которой преобразует внешне заданную структуру в социальную общность); и — различные типы О. (Д.) П.; 2) новаторство (отрицание средств); 3) ритуализм (отрицание целей); 4) ретризм, уход от мира (отрицание целей и средств); 5) мятеж (отрицание целей и средств и замена их новыми). Концепция предполагает соединение продуктивных и деструктивных элементов, акцентируя проблему культурной инновации. Инновация (положительная девиация), направляемая системой, способствует повышению ее эффективности. Возможная дестабилизация оказывается моментом преобразования, обретает более устойчивый и нормальный характер. (См. также Социализация, Культура, Норма, Аномия.)

С. А. Радионова

ОТКРОВЕНИЕ — центральное понятие теистической мистики, выражающее акт непосредственного волеизъявления трансцендентного миру персонализированного Бога, открывающего себя субъекту как абсолютную истину. Последняя мыслится в данном контексте как явленная в своей полноте и автохтонности, — вне воплощения в феноменах творения, требующего неизбежно редуцирующего рационального усилия по дешифровке эйдосов (Моисей, молящийся Богу явить ему себя, — “не в такой только мере, в какой он может вместить, но каков Бог Сам в Себе”). В системе отсчета переживающего О. субъекта ситуация артикулируется как трансгрессия (см. Трансгрессия) за пределы наличного среза бытия (ср., например, в христианской традиции: Деян. X, 9—10; Деян. XXII, 14—21, с одной стороны, и 2 Кор. XII, 1—4 — с другой). О. понимается в теизме в нескольких значениях: 1) с одной стороны, в качестве фиксированного в Священном Писании как результате Божественного О. “отцам церкви”; 2) с другой, как процессуальный и незамкнутый диалог с Богом, понимаемый, в свою очередь: а) как результат индивидуально-мистической практики, непосредственное соприкосновение с Богом индивидуальной души — помимо клира и культа, причем, в отличие от объективированности Писания в тексте, индивидуально-мистический опыт мыслится принципиально невербализуемым и неинтерсубъективным, и б) как непосредственный диалог с Богом всего человечества (этнуса), понимаемый в качестве завершающей фазы исторического процесса, предполагающей всеобщую святость, евангельскую чистоту, от-

каз от мирских благ и братскую любовь (Иоаким Флорский в западноевропейской традиции и переосмысление идеи Апокалипсиса как очеловечения и одухотворения мира — в восточнославянской). О. мыслится в теизме как результат принципиально диалогического процесса: будучи проявлением снисхождения и милости Божией, О. предполагает, с другой стороны, и глубинную внутреннюю готовность субъекта к его восприятию (соответственно к возможности трансгрессии за пределы известных форм опыта и испытанных состояний сознания), предусматривая стадиальность соответствующих подготовительных процедур (прежде всего аскетическая практика, а также специальные психотехники, направленные на достижения необходимого состояния сознания, см. Мистика). Идея О. генетически восходит к неатеистским верованиям, допускающим возможность пророчеств, понимаемых как говорение богов и духов устами оракула, личность которого в момент пророчества вытесняется сверхъестественными силами. Аналогично понималась в архаических культурах и поэзия как говорение вдохновенного богами субъекта (ср. Веды как “дыхание брахмана”, “богодухновенность” Священного Писания в христианстве и т. п.). Важнейшую роль в становлении понятия О. сыграла оформившаяся в античной философии идея бытия как сверхчувственной реальности, отличной от эмпирической “кажмости” (архэ натурфилософов-досократиков, Бытие элеатов, мир идей Платона), сверхчувственная природа которого требует и квазиэмпирического познания (гераклитовский тезис о том, что “многознание уму не научает”; традиционная для античной философии дихотомия “пути истины” и “пути мнения”; миф Парменида о выходе философа за космические пределы; трансцендирование к верховной идее прекрасного в платоновской гносеологии; трактовка Плотина диалектики как “самой ценной части философии”, которая, “отказавшись от блужданий в области чувственного, питает душу в обители истины”). Неоплатонизмом в его концепции эманулирующего Бога был дан важнейший импульс оформления представлений об О. Так, у Плотина Единое (“родитель сущего”), породившее “такого сына, как ум, прекрасного отрока”, постигается вневещным путем: “Так как ум прекрасен, покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего — наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума, — то изумление должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно”, причем стремление к этому единству мыслится Плотинном как любовь (“всякая душа — Афродита” и “влюбленные есть те, кто зрит и стремится к образу”), а осуществленное “восхождение к Единому” трактуется как возвышающий

душу над ординарным “хороводом добродетелей” экстаз. В соответствии с греческой этимологией, последний понимается у Плотина сугубо семантически — вне психологизма — как осмысленный в духе трансцендирования переход от нормального к экстраординарному состоянию: “душа принимает иную жизнь” (ср. у Аристотеля: “всякое движение есть экстаз движущегося”), как выход души за пределы свойственного ей в норме “ума” (нуса) — в сферу соприкосновения с Единым, предполагающего проявление и появление экстраординарных сверхразумных способностей, необходимых для познания трансцендентной реальности (см. плотинское “как можно говорить о мире, если не увидеть /его/ идею”). В приведенной позиции практически заложены все фундаментальные характеристики оформляющегося позднее классического для теизма понимания О.: — внутренняя готовность мистика к восприятию О.; — отрешение, очищение и возвышение души как необходимые его предпосылки, несмотря на центральный тезис о том, что акт О. недостижим в результате одностороннего усилия; — постижение в акте О. трансцендентной реальности путем непосредственного узрения абсолютной истины, открываемой Богом; — невыводимость содержания О. чувственно-эмпирическим путем и нереконструируемость его истины путем рационально-логическим; — экстатический восторг субъективного переживания О., проявляющегося в экстраординарных состояниях сознания; — понимание стремления к О. как охватывающей мистика Божественной любви; — слияние в момент О. индивидуальной души с Абсолютом, понимаемое в ортодоксальной мистике как единение (“Он во мне и вокруг меня” — Анселм Кентерберийский”), в пантеистических ересь — как тождество (утверждения амальрикан о том, что их невозможно счесть, ибо в каждом из них “воплощен Бог”, аналогично в исламском суфизме: “Я есмь истина” у аль-Халладжа, “я и Ты в единое слились” — у Омара Ибн аль-Фарида). В некоторых (редких) течениях мистики О. понимается как слияние души не с Богом, а с душой особой, выделенной личности — пророка (см., например, концепцию Исфакханской школы в исламе, в рамках которой истина понимается как раскрывающаяся в “Божественных именах” и высшему имени — Аллах — соответствует универсальный человек — пророк, имам, мистическое соединение с которым (как с носителем универсального разума) и понимается в данном контексте как О.). В христианстве идея О. фундирована, кроме того, введенным в Символ Веры тезисом Четвертого Евангелия о Христе как Логосе, воплощении Бога-слова (Ин., I, 1—5). — Христос, возглашающий “Я есмь истина” (Ин., 14, 6), открывает мистику в акте О. не только лик

Божий: О. мыслится и как путь богопознания, и как достижение истины как таковой (например, библейский текст Пс. 42, 3; или у Ансельма Кентерберийского: “Да и может ли она /душа/ вообще узреть нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину?”). В ряде мистических традиций акт О. трактуется как акт самопознания Бога (“Человек для Бога — зрачок глаза” — у аль-Араби). Обратной стороной этой формулы оказывается трактовка О. как человеческого самопознания, ибо в акте О. Бог и человек едины (“Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу, — я заглянул в свою суть и... о, я стал Им” — у Баязида Бакстами). Если содержанием О. является постижение Божественной истины, то формой его проявления — специфические состояния сознания мистика, соответствующие экстатичному переживанию данного акта. Феноменология О. достаточно вариативна. Эти варианты специфицируются в различных конкретных (как исторических, так и конфессиональных) типах мистики, однако интегральным является общая экзальтация и вхождение в экстраординарные состояния сознания, прежде всего — состояние транса (фр. *trance* — оцепенение) как кратковременной дисфункции сознания, оцениваемой в мистике в духе трансцендирования как говорение Бога устами мистика. Экстатические состояния сознания проявляются в зрительных и слуховых галлюцинациях, расцениваемых как “видения” и “голоса”, нецеленаправленных телодвижениях (тремор, ритмические колебания, судороги), рыданиях, выкриках, глоссолалиях (греч. *glossa* — непонятное слово и *lalein* — говорить) и др. Проявляющиеся в этих феноменах экстремальные состояния психики вызываются с помощью специальных психотехник, разработке которых мистика уделяет значительное внимание (см. Мистика). Процессуальность О. экстативно разрешается, согласно теизму, в постижении Божественной абсолютной истины, однако истина О. трактуется в мистике как неизреченная (“мрак таинственного безмолвия”, превышающий всякий свет” в Ареопагитиках), в силу чего содержание мистического опыта не может быть выражено в рационально-логической форме (истины О. есть “неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать” — 2 Кор. XII, 4), а сам опыт выступает как неинтерсубъективный и невербализуемый (“Дышит глубина, неизреченной мудрости полна” — у Омара Ибн аль-Фарида). Это остро ставит в мистике проблему передачи мистического опыта, и ортодоксальная традиция констатирует полную невозможность последней: единственным адекватным способом презентации пережитого О. может быть лишь молчание (см. буддистский термин “благородное молчание”; именование аскета “безмолвником” в православной тра-

диции; базовое для суфизма рассуждение о том, что как по реке нельзя ехать верхом, а нужно “пересесть на деревянную лошадку” (лодку), так и в сфере О. нужна “деревянная лошадка молчания” — Джалаледдин Руми). Безмолвие является принципиально единственным адекватным способом объективации результатов О.: любая попытка вербализовать его оценивается в мистике не более как метафорическая. Но если соответствующая мистическому богопознанию апофатическая теология программным образом культивирует трактовку Бога посредством последовательного снятия всех его атрибутов в отрицательных определениях, то сопутствующая мистике неканоническая мистическая литература создает разветвленную и полиморфную систему символизма, пытаясь аллегорически обозначить сокровенные состояния мистического озарения, акцентируя внимание не столько на содержании истины О., сколько на субъективной феноменологии переживания этого акта. Центральной метафорой, используемой в данном контексте мистической литературой, является метафора света, восходящая к неоплатонизму, трактованному эманации Бога в мир как истечение света “от верховного светоча”. — “Прекраснейшее из всего... покоится в чистом сиянии” (Плотин), и стремящиеся к истине души “имеют божественный свет, озаряющий свыше” (Прокл). “Восхождение (экстаз) к единому” имеет своим результатом созерцание “чистого света” и растворение в нем, созерцание “себя самого — пребывающем в свете, полном умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необремененным, ставшим Богом, вернее, сущим Богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если /земная/ тяжесть вернулась опять” (Плотин). Раннехристианское переосмысление неоплатонизма заложило традицию истолкования Бога как света и постижения его как озарения: “Бог — умный свет, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом” (Августин), и “свет этот незрим по причине чрезмерной ясности и переизбытка сверхчужственного светолития” (Псевдо-Дионисий Ареопагит). В этой традиции О. описывается в мистической литературе как озарение, излияние Божественного света, фиксируя момент непосредственного узрения Бога. У Ансельма Кентерберийского, например, “Бог есть свет и истина”, “сам свет”, и невозможно познать Бога, “кроме как через Божественный свет”, и в момент О. “око души моей слепимо блистаем”. В метафоре озарения особенно сильно акцентирован тот аспект О., который связан с его Божественным инспирированием; вместе с тем семантика озарения фактически выступает как амбивалентная, ибо акт О. предполагает диалогичность ситуации и готовность мистика к восприятию Бо-

жественной истины, однако акцент на богоданности озарения очевиден. Например, в протестантизме озарение понимается как “внешняя помощь Бога”, соединенная с “внутренней помощью”, т. е. усилиями “охлажденного благодатью” (ср. с вариантом Каббалы, демонстрирующей обратный вектор инспирирования: “возбуждение снизу”, т. е. индивидуальными волевыми усилиями могут вызвать ответное “возбуждение сверху”, например ускорить приход мессии и т. п.). Символика света характерна фактически для любых форм мистики: христианскому истолкованию человека как несущего в себе несотворенную “искорку”, стремящуюся соединиться с “Божественным светом” (Мейстер Экхарт), изоморфно понимание личности как “Божественной искры” в телесной “оболочке” в хасидизме. Бог мыслится как свет как в ортодоксальном исламе (метафорика света в Коране, сура “Солнце”, так и в “философии озарения” ишракистов (араб. “ишрак” — сияние) или иллюминатов (абсолютная истина как “свет всех светов” у Сухраварди), аналогично — световая символика Бога в суфизме (“из блеска, из надмирного огня... текущий огонь, горящая любовь” — Омар Ибн аль-Фарид). В православной традиции метафора “внутреннего света” передает изначальную predisposition души к восприятию спасительной веры, идея Христа как Божественного света фундирует собой традицию исихазма. В протестантизме (например, у квакеров) душа, несущая “в себе внутри Христа”, характеризуется как “несущая внутренний свет”. Наряду со световой символикой, достаточно универсальной для любых форм мистики, является символика брачного характера. Так, для суфизма характерен эротический аллегоризм передачи состояния “таухид” (единения с Богом), — последнее трактуется как экстаз любви: например, трактат Ахмада аль-Газали “Происшествия любви”; закрытый символизм суфизма, шифрующий содержание мистического опыта в эротической терминологии (см. Суфизм). В этой системе отсчета формулы выглядят при внешнем прочтении просто кощунственными: так, сюжет единения в О. души со своим творцом передается через формулу инца (“оттого зовут меня гебром /кровосмесителем/, что я совершил прелюбодеяние с матерью” — Аттара). Вместе с тем любая знаковая система передачи истины О. понимается мистикой как внешняя: “Рассказ о любви в буквы и слова не вмещается, ибо смысл его — девственность, и рука букв не достигает подола ее. И хотя наше дело передавать девственность смысла мужчинам букв в уединении слова, однако выражения в этом рассказе — лишь

намек на смысл, и непонимание — участь человека, который не вкушал” (Ахмад аль-Газали). Аналогична брачная символика христианской мистики: возалкавшая истины душа мыслится как невеста Христова, а духовное слияние мистика с Богом — как экстатический апофеоз напряженной любви; Христос, однажды зачатый Марией, как бы вновь зачинается каждой “девственной” (т. е. отрешенной от мира) душой: “О, если бы грешной душе моей было дано зачать в себе новую чистоту, подобно Деве, и родить Сына!” (Петр Дамиани). Экзальтация мистика дескрибируется как “страстное алканье встречи с женихом и поцелуй Христова” (“О, сладчайший Жених, сладчайший лбызатель” — у Хильдегарды Бингенской). Важнейшим символом оказывается при передаче О. и символ смерти, фиксирующий снятие индивидуального сознания в момент О., вытеснения его являющимся Абсолютом (“Умри для суеты и оживи внутри” — у аль-Араби), с одной стороны, и факт трансгрессии к сфере трансценденции — с другой. В связи со своей символической формой мистические тексты представлены в культуре не только как эксплицитный жанр религиозной литературы (О. Иоанна Богослова, Апокалипсис Петра, “Пастырь” Германа и др.), но и переосмысливаются в светской традиции при прочтении вне их знакового символизма — по критериям чуждых жанров: многовековое гедонистическое восприятие “Рубайата” Хайяма при полной редукции его символического содержания; прочтение мистических суфийских текстов как эротической лирики и т. п. Понятие “О.” прочно вошло в философскую традицию, фиксируя феномен фундаментальной вне-рациональности трансцендентального постижения истины или вне-рациональности ситуации экзистенциального выбора (Шеллинг, Кьеркегор, Марсель и др.); идея О. фундировала собой концепцию трансгрессии в философии постмодернизма (“внутренний опыт” Бланшо, конституирование истины “по ту сторону знания, власти и сексуальности” у Фуко и др.). (См. также Трансгрессия.)

М. А. Можейко

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — понятие, введенное в оборот Бергсоном (“Два источника морали и религии”, 1932); активно использовалось Поппером в книге “Открытое общество и его враги” для преодоления методологических установок “историзма” как (по его мнению) адекватного теоретического обоснования ценностей тоталитаризма. Поппер рассматривал “историзм” как средство защиты “закрытого” общества. “Закрытым”, по П., выступает общество, организованное на основе авторитарно установленных неиз-

менных норм. В противовес ему, О. О. основано, по убеждению Поппера, на высоком и зрелом критическом потенциале человеческого разума, стимулирующем инакомыслие и интеллектуальную свободу как индивидов, так и социальных групп, направленную на непрерывное реформирование общества в целях разрешения встающих перед ним проблем. “Я не во всем и не всегда против насильственной революции, — писал Поппер во втором томе вышеуказанного сочинения, — вместе с христианскими мыслителями средневековья и Возрождения я готов оправдать тираноубийство, когда насильственный переворот не имеет альтернативы. Однако думаю, что любая революция имеет смысл, если имеет целью восстановление демократии, но не в расхожем смысле (“правление народа”, или “власть большинства”), а тогда, когда социальные институты (особенно всеобщие выборы, право народа сместить правительство) реализуют общественный контроль за деятельностью управленческих структур и ненасильственные реформы.” Интерпретируя понятие и принцип демократии, лежащей в основании О. О., Поппер отмечал следующее: 1. Демократию в принципе недопустимо характеризовать как правление большинства, даже в контексте важности института всеобщих выборов. Действия властей должны быть реально ограничены правом народа сместить их без кровопролития. Следовательно, если власть предрасполагающая не обеспечивает эффективности социальных институтов, гарантирующих меньшинству право инициировать адекватные реформы, такой режим определенно может квалифицироваться как тирания и диктатура. 2. Демократическая конституция, следовательно, изначально исключает лишь единственный тип изменений в наличной совокупности законов — трансформации, подвергающей опасности саму демократию. 3. Демократия, в целом призванная поддерживать меньшинство, не распространяется, по мнению Поппера, в первую очередь на тех людей, кто, попирая закон, подстрекает других к насильственному ниспровержению демократии. 4. Политическая линия на всестороннее развитие охраняющих демократию общественных институтов не должна абстрагироваться от реальной и универсальной тенденции наличия скрытых антидемократических интенций во властных структурах и массе индивидов. 5. Падение демократии не имеет сопоставимой социальной цены — это исчезновение всех прав. Даже при условии сохранения экономического роста социальное повиновение произволу властей становится императивом. 6. Стрессовый эффект насильственных перемен для каждой цивилизации практически всегда реанимирует антидемократические тенденции. Поппер впоследствии выделил главные характеристики О. О.: отказ от

любых притязаний кого бы то ни было на владение абсолютной истиной; законность свободных обсуждений любых социальных проблем вкупе с традицией того, чтобы результаты публичных дискуссий оказывали влияние на политику; наличие институтов, содействующих свободе тех, “кто не ищет выгоды”. О. О., согласно Попперу, и реальность, и некий идеал. Демократия, по Попперу, когда она есть, указывает путь в реальное О. О. По мнению Поппера, только в условиях демократии и О. О. существует реальная возможность уйти от многих бед. С точки зрения Поппера, “если мы насильственно разрушим социальный порядок, мы будем ответственны не только за бесчисленные жертвы, но создадим ситуацию, при которой несправедливость и репрессии станут нормой... К сожалению, государство — неизбежное зло, которое нельзя упразднить... Нет ничего проще, чем уничтожить человечество, — достаточно развязать насилие. Куда сложнее возделывать рациональное общество, конфликты которого разрешаются по большей мере разумным путем”. Чувство социальной ответственности и любовь к свободе — наследие, которое, согласно Попперу, мы “обязаны сохранить живым”. Проблема неоднозначности перспектив трансформации ценностей и идеалов О. О. в иные культурные системы высветилась в ряде исследований. Так, очерк Дж. Горера (Gorer) “Культурное сообщество и культурное многообразие”, опубликованный в сборнике “Опасность равенства” (“The Danger of Equality” — London, 1966), был посвящен демонстрации тезиса о том, что четыре базовые свободы, введенные в круг главных ценностей О. О. и устоев демократии и либерализма, — свобода слова, свобода религии, свобода от страха и свобода от нужды — не имеют пространства адекватных интерпретаций ни в одном языке, кроме английского. Согласно Гореру, ни в одном другом языке нет слова, однозначно соответствующего англоязычному понятию “freedom”, ибо последнее совмещает в себе два значения: “подлежать защите от” и “не иметь претяствий для”. (Ср. у Фромма: “свобода от” и “свобода для”.) Во второй половине 20 в. беспрецедентные усилия в сфере проблематизации, пропаганды и глобального осуществления О. О. предпринял Дж. Сорос.

А. А. Грицанов

ОТРАЖЕНИЕ — категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистической традиции когнитивного оптимизма. О. характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздействующих на них явлений. Тип, содержание и форма О. определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отра-

жающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия *О.* не существует. Результат процесса *О.* проявляется во внутреннем состоянии отражающего объекта и в его внешних реакциях. Между структурой отражаемого явления и отображением как результатом процесса *О.* существуют отношения изоморфизма или гомоморфизма. *О.* способно оказывать активное влияние на характер последующих взаимодействий отражающего объекта с отражаемым явлением. Категория *О.* наиболее активно разрабатывалась в рамках философии Просвещения (Дидро, Руссо и др.) и в диалектическом материализме марксизма. В разработке теории *О.* выделяются две концепции: функциональная и атрибутивная. Сторонники функциональной концепции *О.* утверждают, что в неорганических объектах есть лишь предпосылки свойства *О.*, но не его активное проявление. Противоположную позицию занимают сторонники атрибутивной концепции, настаивая на всеобщности свойства *О.* Сближению функциональной и атрибутивной концепций может способствовать уяснение соотношения категории *О.* с общенаучным понятием информации, дальнейшая разработка принципа глобального эволюционизма в науке и такой дисциплины, как синергетика. В современной биологии категории и принципы теории *О.* вошли в философское обоснование теории функциональных систем. П. Анохиным был сформулирован принцип опережающего *О.* как важнейший регулятор становления и развития любой функциональной системы. (См. также Истина, Представление.)

Е. В. Петушкова

ОТСУТСТВИЕ — см. **МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.**

ОТЧУЖДЕНИЕ — философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики 19 в. проблема *О.* увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как “овещнение” и “опредмечивание”. Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе *О.* лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции *О.* Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений *О.* труда, была сделана попытка отделить *О.* человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал *О.* как присвоение одними людьми сил, средств и результатов дея-

тельности других, т. е. *О.* трактовалось как продукт определенных общественных отношений, — отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была вульгаризована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление *О.* стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В общественведении и человековедении 20 в. на первый план в изучении проблем *О.* вышел вопрос о “машинизированном”, экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнули как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления “самоотчуждения” человека. Так, Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как “господин сущего”, а не как “пастырь бытия”. По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит “растворение” человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений, концепции *О.* и самоотчуждения людей выступают своеобразным индикатором, философским “термометром” контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

А. А. Грицанов

“ОХОТА НА СНАРКА” — семантически-интерпретационная стратегия отношения к тексту, основанная на принципиально нелинейном видении последнего (см. **Нелинейных динамик теория**) и во многом предвосхищающая стратегии означивания и экспериментации в современном постмодернизме (см. **Постмодернизм, Означивание, Экспериментация**). С точки зрения статуса в культурной традиции выступает своего рода связующим звеном между стратегией “языковых игр” Витгенштейна (см. **Языковые игры**) и стратегией “игр истины” Фуко (см. **Истина**).

Предложена в одноименном произведении Кэрролла, представляющем собой классическую экземплификацию литературы “нонсенса” (написано в 1874 в провинции графства Суррей, где Кэрролл гостил у сестер; русский перевод — М. Пухов, 1991). По форме данный текст выстроен как шуточная баллада (“Погоня в восьми приступах”), предназначенный, по самоощенке Кэрролла, “для детей” (по более поздней оценке Дж. Честертона, — “отнюдь не для детей”), и характеризуется глубоким философским содержанием. История создания “*О. н. С.*” описана самим Кэрроллом: “В яркий солнечный день я шел по склону холма, и вдруг в голове у меня сложились стихотворная строчка — одна-единственная. Вот она: “Ибо Снарк был Буджумом, увы”. Я не знал, что это значит, и я поныне не знаю, что это значит, но я записал фразу. Некоторое время спустя мне явилась остальная часть строфы, а потом в течение года или двух я, мало-помалу, дописывал поэму задом наперед”. В основе сюжета “*О. н. С.*” — погоня за фантастическим Снарком (от англ. shark — акула и snake — змея), предпринятая фантазмагорическим корабельным экипажем. Какой бы смысл ни вкладывал Кэрролл в идею этого персонажа, он никогда не эксплицитно не формулировал своей позиции по этому вопросу, — напротив, постоянно прокламативал непрозрачность его семантики: “Периодически я получаю вежливые письма от моих читателей. Они хотели бы уточнить, является ли “Охота на Снарка” аллегорией или политической сатирой. И на все такие вопросы у меня единственный ответ: я не знаю”. Более того, в письме к одному из своих юных читателей Кэрролл отмечал: “Когда ты прочитаешь Снарка, черкни мне несколько слов... Ты, конечно, знаешь, кто такой этот Снарк. Если да, пожалуйста, скажи мне: я понятия не имею, что он из себя представляет”. Текст “*О. н. С.*” не только обрел широкую популярность (в Англии уже в начале 20 в. были созданы специальные “Клубы Снарка”, в один из которых — в качестве почетного члена — входил Дж. Голсуорси; баллада была положена на музыку и издана студиями грамзаписи тысячными тиражами), но и вызвал оживленные дискуссии, в ходе которых было предложено огромное число интерпретаций “*О. н. С.*”. Диапазон этих трактовок был достаточно широк: предпринимались попытки усмотреть в балладе непосредственную сатиру на готовящуюся арктическую экспедицию 1875—1876 (Снарк в данном случае трактовался как аллегория Северного полюса) или на современную Кэрроллу процедуру британского правосудия. Проводились даже прямые аналогии с нашумевшим абсурдным процессом по

поводу наследства лорда Тичборна, на которое — помимо вдовы — претендовал малограмотный мясник (ср. с персонажем — Бойня) из Южного Уэльса (процесс длился 9 лет и завершился в год написания “О. н. С.”; в ходе судопроизводства было дано более ста лжесвидетельств, включая письменное признание леди Тичборн мясника своим сыном; итогом разбирательства явилось осуждение последнего за лжесвидетельство на 14 лет тюремного заключения). Осуществлялись и сугубо концептуальные реконструкции “О. н. С.” в качестве “трагедии бизнеса” (Д. Донхэм из Гарвардского университета интерпретировал в этом контексте Снарка как символ преуспеяния, а Буджума — как экономический кризис) или как “баллады о смерти” в духе экзистенциализма (М. Гарднер использовал в Снарке аллгорию жизни, в то время как Буджум, согласно его трактовке, символизировал собою смерть как ничто, — в этом аспекте баллада понималась как пронизанная страхом смерти и центрированная вокруг фундаментального экзистенциального вопроса: “быть или не быть” — см. **Экзистенциализм**). Однако наиболее философски продвинутой интерпретацией “О. н. С.” была выдвинута С. Шиллером (преподавателем философии Оксфордского университета, принадлежащим к школе прагматизма, — см. **Прагматизм**), который усмотрел в балладе пародию на гегелевскую философию Абсолюта (см. **Гегель, Абсолют**). Развивая и усиливая эту позицию, можно рассматривать “О. н. С.” и как более широкую (по своей адресации) сатирическую критику классической философской метафизики в целом (см. **Метафизика, Постметафизическое мышление**). Присутп пятый “О. н. С.” (“Урок Бобру о Джубдзубе, преподанный Бойней”) содержит следующую программу: “Разобраться пора в том, что только вчера // Было пищей для злых языков; // И сегодня урок прочитаю я впрок // Про запретные тайны веков. // Излагал свои взгляды он негромко, как надо, // (Но, забыв об известных законах, // Ибо каждое слово потрясло основы // Всех наук и воззрений ученых)”. Едва ли правомерно усматривать в “О. н. С.” прямые аналогии с современными концепциями нелинейных динамик, однако радикальный отказ от базовой для классической метафизики идеи линейного детерминизма (см. **Неодетерминизм**) и однозначной определенности законов бытия, фундирующий современные нелинейные модели как в рамках естественнонаучной (см. **Синергетика**), так и в рамках философской (см. **Постмодернизм**) традиций, во многом предвосхищен в “нонсенсе” Кэрролла. Прежде всего это связано с неискоренимой двойственностью Снарка — Буджума (“Ибо Снарк был

Буджумом, увы”), невозможностью заранее предсказать, какой именно из двух своих ипостасей обернется это существо: либо (1) той (Снарк), в которой раскрывается онтологическая перспектива как бытия, фундированного бытом (почему и надлежит разыскивать Снарка “в наперстках и здравых умах”), так и события (приговор в суде — приступ шестой — выносит именно Снарк — см. **Событие, Событийность**), а преследуемая цель открывается субъекту; либо (2) той (Буджум), в которой для самого субъекта не находится места: “Если Снарка найдешь, не зевай:// Излови — и назад, с ним попробуй салат // И огонь из него выбивай...// Но, мой светлый, беда, если встретишь хоть раз // Вместо Снарка — Буджума! Тогда// Ты внезапно и плавно исчезнешь из глаз // И для нас пропадешь навсегда!” (см. “Смерть субъекта”). Природу Снарка и Буджума как двух возможных ветвей (версий) разворачивания процессуальности бытия раскрывает третий вводимый Кэрроллом персонаж — Джубдзуб, фактически персонафицирующий самый момент (и факт) ветвления, — то, что в современном естествознании получило название точки бифуркации: не случайно Джубдзуб, чье имя фактически являет собой воплощенную бинарность, появляется в балладе именно тогда, когда искатели Снарка оказываются, в ходе сюжета, в разветвлениях горных ущелий. Любопытным совпадением является также и то, что в шестикратно повторяющемся рефрене баллады — программе охоты на Снарка, определяющей “правильный” путь, если хочешь всерьез // Настоящего Снарка поймать”, — непременно встречается: “Тоняйтесь с надеждой и вилкой” (англ. fork — вилка, разветвляться; отсюда bifurkation — разветвление). Описание Джубдзуба неизменно педальруют имманентную порождаемую им дуальность (типа “в каждой руке он держал по перу”); при упоминании ссор между неразлучными Бобром и Бойней, — ссор, каждая из которых — объективно — всякий раз ставит под вопрос стабильность их дружбы и открывает новые возможные перспективы эволюции их отношений, Кэрролл пишет: “Эхо песни Джубдзуба в их душах встает, // Цементируя дружбу навечно!”. Джубдзуб предстает как воплощенная нестабильность (ср. с базовым для синергетики понятием неустойчивого состояния системы), имплицитно содержащая в себе будущее (идея “переоткрытия времени” у Пригожина — см. **Переоткрытие времени**): “По натуре Джубдзуб — бесшабашная тварь, // Порождение буйной природы, // Если речь об одежде — он явный дикарь, // Обогнавший столетия моды...”. (В контексте современной синергетической парадигмы примечательны и образ Бандерхвата, связанный у Кэрролла с хаосом и необратимостью времени: “С неба плавно слетел Бандерхват, //

И Банкира схватил, и Банкир закричал, // Ибо знал: нет дороги назад. // ...Без споров и пауз — повергнутый в хаос”. То, что в современной синергетике осмыслено как фундаментальное свойство нелинейных динамик — их бифуркационная природа, — в полной мере схвачено в “О. н. С.” под маской абсурда (см. **Абсурд**): “Был он вдумчив и смел, но командой умел // Экипаж озадачивать свой; // Крикнет: “Право руля, влево нос корабля!” // Как вести себя мог рулевой?”. Обращает на себя внимание неизменная бинарность любых проявлений абсурда, которыми изобилует “О. н. С.”: например, “Ведь водить корабли и смел, от земли — // Это дело немисливо сложно; // Крайне трудно оно, если судно одно; // Если два — то почти невозможно!”. Следует отметить и то обстоятельство, что реализация той или иной возможности из задаваемых бифуркационной парой мыслится Кэрроллом как принципиально случайная (ср. с идеей флуктуации в синергетике): “Тут Банкир подсказал, предложив напрокат // Две страховки — отличную пару: // Против града одна (если выпадет град), // А вторая — на случай пожара”. Но раз взявшая начало возможность разворачивает свой эволюционный потенциал, воплощаясь в конкретные формы действительного бытия, сужающие диапазон возможного до наличия являющихся его вариантов: — *Это можно*, — в ответ человек проронил. // — *Это нужно*, меня не обманешь. // *Это будет!* Бумагу, перо и чернил — // Самых лучших, какие достанешь” (выделено мною. — М. М.). Бифуркационными точками в развитии сюжета “О. н. С.” выступают у Кэрролла специфические лексемы, выполняющие в тексте такую функцию, как ветвление смысла. Так, в предисловии к “О. н. С.”, когда к Шеллоу обращаются с вопросом (уже задающим бифуркационную ситуацию выбора): “Где король? Говори, голодранец, или умри”, — Шеллоу, выбирающий между Ричардом и Уильямом, отвечает: “Рильям”. — В зависимости от того, как будет прочитана эта лексема, начнется разворачивание той или иной серии возможной текстовой семантики. “О. н. С.” изобилует такими словами (“огрубчился”, “прижествуя”, “грызущие уста” и т. п.), от того или иного прочтения которых зависит дальнейшая судьба рассказа и, собственно, сам рассказ как актуализирующийся в плуральности нарративных практик (см. **Нарратив**). “О. н. С.”, открытая для интерпретации в качестве предвосхищения синергетической модели нелинейных динамик, может быть прочитана и как предвосхищающая постмодернистскую (гуманитарную) версию этой модели. В этом отношении уникальным прообразом развитой столетие спустя после создания “О. н. С.” постмодернистской концепции означивания, основанной на отказе

от традиционного понимания знака как референта внетекстовой реальности (см. Пустой знак), выступает у Кэрролла образ чистой карты Благозвона как принципиально пустого знака, не претендующего ни на денотацию, ни на сигнификацию, ни даже на номинацию: “Карту он раздобыл: было море на ней // Без намека на землю и мели; // Как всегда угодил он команде своей: // В карте все разобраны сумели. // “Пусть рисует Меркатор Полюса и Экватор — // Что нам толку от Тропиков всяких?” — // Благозвон так кричал — Экипаж отвечал: // “Это только условные знаки! // Не понять где залив, где пролив или проток; // Если смотришь на карту пристую; // Капитан молодец — он достал наконец // Высший сорт — абсолютно пустую!”. Выстроенная в жанре “нонсенса” “О. н. С.” (см. Нонсенс) практически схватывает в своем сюжете (равно как и в своей стилистике) культивируемую ныне постмодернизмом идею трансгрессии как выхода за пределы наличного, отказ от понимания данного бытия как единственно возможного и движения сквозь его границы, — но не к иным возможностям, а к тому, что в наличной системе отсчета мыслится как невозможность (см. Трансгрессия, Невозможность). — “Снарк — особая дичь, не поймашь его // Как обычного зверя, друзья. // Мы должны сделать всё; даже больше того — // Мы должны сделать всё, что нельзя!” Наряду с семантической открытостью “О. н. С.” для предложенной выше (ретроспективной) интерпретации в духе прогностического моделирования описания нелинейных динамик может быть зафиксировано также и непосредственное влияние, оказанное “О. н. С.” на становление исследовательской парадигмы философии постмодернизма. В частности, “О. н. С.” сыграла значительную роль в становлении постмодернистской концепции плоскости: высказывание Кэрролла о том, что “характер речи определяется чистой поверхностью”, Делез развивает именно на базе анализа “эзотерических слов” “О. н. С.” (см. Плоскость, Номадология); на этой же основе формулируется и постмодернистская концепция “слова-бумажника” (см. Слова-бумажники).

М. А. Можейко

ОЦЕНКА — способ установления значимости чего-либо для действующего и познающего субъекта. Можно выделить три типа значимостей: теоретический (гносеологические О.), ценностный (аксиологические О.), практический (реализация гносеологических и аксиологических О. через волевые импульсы субъекта в системах предметных и коммуникативных действий). Предметом оценивания в гносеологических О. являются имманентные свойства объектов, объекты “сами по себе”. Предметом оценивания в аксиологических О.

являются свойства объектов и сами объекты в их способности (положительная аксиологическая значимость) или неспособности (отрицательная аксиологическая значимость) отвечать потребностям и запросам субъекта. Свойства объектов и сами объекты могут оказаться индифферентными, безразличными для потребностей и запросов субъекта (нейтральная аксиологическая значимость). Аксиологические значимости порождаются миром ценностей, объективируемым культурой и трансцендируемым в ней как предельные смысловое и инвариантное основания человеческого мышления и деятельности. Нечто является ценностью не потому, что оно оценивается, а потому, что объективно способно еще до акта О. отвечать потребностям и запросам субъекта. Не О. конституируют ценность, а ценность делает возможной О. как фиксацию ее аксиологической значимости. Ценности задают онтологическое основание актам оценивания. Таким образом, система ценностей не может быть рассмотрена как результат оценочного познания, подобно тому, как система знаний является результатом “внеоценочного” познания (прежде всего научного). Результатом оценивания являются ценностные представления и ориентации в мире значимостей. Последние нельзя локализовать в структуре психики субъекта. Хотя они закрепляются (интернализуются) в диспозиционных структурах личности как ценностные ориентации, они постоянно эксплицируются в новых системах О. субъекта, т. е. они постоянно поддерживаются за счет своей включенности в объективно сложившиеся и формируемые ценностные отношения. В ценностном отношении любой предмет находится в отношении к субъекту, т. е. проявляется в аспекте своей аксиологической значимости и в этом смысле всегда потенциально выступает предметом положительной, отрицательной или нейтральной О. В то же время ценностное отношение предполагает активность субъекта, занятия им позиции, позволяющей выносить О., т. е. проявлять свою заинтересованность в чем-либо и интегрировать в любой акт активности через выносимые О. творческие включения. Избегание занятия позиции оценивания — это также акт оценочно окрашенный (не нейтральный). Таким образом, аксиологические О. универсальны — любая иная О. может быть рассмотрена как особый тип О. аксиологической (в том числе гносеологической как О. на истинность или ложность) или как имеющая аксиологическую составляющую (практические О., инспирируемые непосредственной ситуацией деятельности, поведения или общения). Таким образом, любая О. есть отражение аксиологических значимостей, апеллирование или отсылка к ценности. Тем не менее принято отличать безоценочное и оценочное познание. Последнее,

по своей сути, в отличие от первого, нацеленного на имманентное, вне-субъектное существование, есть или акт установления (приписывания) ценности, или акт сравнения по какому-либо принятому (в культуре, общности, группе, институции) образцу, норме, идеалу, т. е. имплицитному критерию оценивания, который может быть задан и эксплицитно. Результатом этого акта сравнения должно стать установление порядка предпочтений имманентных свойств предмета в ситуации ответственного (т. е. предполагающего осознание последствий) выбора и принятия (равно как и непринятия) решения. При этом опять возникает проблема изначальной аксиологической предзаданности любого критерия (в том числе и познавательного) в ситуации выбора паттерна, парадигмы или теоретико-методологической ориентации. Со своей стороны, любой акт оценочного познания (эксплицитно), акт оценивания (имплицитно или эксплицитно) всегда несут в себе знание. Таким образом, О. является не только выражением отношения, но и эпистемологической и гносеологической категорией. Кроме того, она с необходимостью должна трактоваться как категория лингвистическая и коммуникационная. Следовательно, аксиологические О. универсальны в плане связывания через них культурного и социального миров, теории и практики (причем с акцентированием последней — теория переводится в схемы действия с объектами и ориентируется на свою применимость в решении конкретных проблем и выполнении определенных задач). Тем самым научный анализ О. во многом сдвигается из проблематики их типологии и отличия оценочного от безоценочного в область исследования оснований и внутренней структуры О., определения мер рефлексированности (как обращенности О. на самую себя, на осознание процесса и механизмов собственного становления и функционирования). Одна из основных задач такого рода рефлексии — отыскание и (или) выработка и эксплицитное обоснование критериев оценивания. Акты же оценивания могут быть поняты как интерпретации, в разной степени выражающие те или иные смыслы и, соответственно, проверяемые (интерпретации следующего уровня) на адекватность предмету и (или) ситуации, а также потребностям и запросам субъекта (в конечном счете — стоящей за ним ценности). О. — предмет анализа в социогуманитарном знании, специфика которого во многом связана и с его аксиологической (оценочной) нагруженностью, в частности в социологии. Так, опросные методики (как вопрос-ответные процедуры) фиксируют по преимуществу О. как исходные данные, в том числе для прогнозирования поведе-

ния на основе выявления (конструирования) ценностных ориентаций как предрасположенностей и готовностей субъектов к определенному поведению. Однако в концепциях ценностных ориентаций плохо отрефлексированы возможности переходов от респондента к его ценностным ориентациям, а от последних — к ценностям как конечным детерминантам поведения. Кроме того, в них принимается допущение конституирующих возможностей *O*. по отношению к ценностям, т. е. происходит субъективизация последних при методологической установке на объективность в познании. Последняя не выполняется и по иной причине — в фактологический уровень дисциплины кладутся *O*., тогда как установка требует избегания оценочной информации. Поэтому возникшие по сути на позитивистском фундаменте исследовательские методики классической эмпирической социологии, эксплицитно элиминируя ценности и *O*. из сферы своего анализа, имплицитно исходят именно из них, строя здание “беспристрастной” науки. Осознание этой ситуации во многом способствовало становлению альтернативных ориентаций в социологии. (См. Аксиология, Аксиометрия, Ценность.)

В. Л. Абушенко

ОЩУЩЕНИЕ — простейший аналитико-синтетический акт сенсорного познания. *O*. возникает в результате воздействия на органы чувств вещей или явлений объективного мира и состоит в отражении отдельных свойств этих вещей и явлений. Анатомо-физиологической основой *O*. выступают анализаторы — нервные структуры, состоящие из рецепторов, проводящих афферентных нервных путей и нервного центра. Классификация *O*. может осуществляться по разным основаниям: по модальности (зрительные, слуховые, осязательные и др.), по анатомическому положению рецепторов и выполняемой ими функции (экстерорецептивные, проприорецептивные, интерорецептивные). Проблема *O*. всегда принадлежала к числу традиционных философских проблем. Демокрит, например, считал *O*. единственным источником истины. Школа стоиков толковала *O*. как непосредственное “принятие” предмета с помощью органа чувств. Эпикурейцы утверждали, что фундаментальной способностью души, от которой происходят все остальные, является *O*. Остро артикулированная в новейшей европейской философии дилемма эмпиризма и рационализма выдвинула проблему интерпретации *O*. на передний план философской проблематики, инспирировав обогащение содержания сенсуализма (Гоббс, Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций и др.).

Т. В. Самушкин

PR (“public relations”) — см. **ИМИДЖ**.

ПАВЕЛ (Paulus) один из апостолов (первоначальное имя Савл или Саул) (ум. 66/67) — христианский проповедник. Проповедовал среди язычников, стремился преодолеть национальную разобщенность и традиционалистские предрассудки людей, трансформировать христианство в мировую религию. *P.* всемерно акцентировал идею о наднациональном статусе цивилизации, формирующейся на основе веры в Христа. Будучи в первые годы своей просветительской деятельности активным противником христианства, *P.* пережил душевный перелом по дороге в Дамаск и в дальнейшем стал “апостолом язычников” от Азии до Испании и Британии. *P.* — автор 14 посланий, содержащих первую попытку систематизации христианского вероучения в чисто богословском контексте: были введены в широкий оборот на основе разработок стоиков и представителей иудейско-эллинистической философии такие термины, как закон и благодать; жизнь и смерть; дух и тело; справедливость, данная Богом и заслуженная своим трудом, и т. п. Был казнен вместе с апостолом Петром в Риме по велению Нерона. В религиозедческой литературе используется понятие “паулинизм” для характеристики связанных с *P.* тенденций в раннем христианстве, определяемых отходом от радикального бунтарства первоначального христианства (см. Послание к Римлянам: “Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте” (12: 14), “побеждай зло добром” (12: 21) и т. п.). В вопросе соотношения с иудаизмом паулинизм противостоит так называемому петринизму (от имени апостола Петра), выражая позицию радикального разрыва. В философском романе В. Ф. Тендрякова “Покушение на миражи”, моделирующем ситуацию компьютерной реконструкции земной истории в условиях изъятия из контекста ключевые фигуры — Иисуса Христа, роль последнего изоморфно воспроизводит *P.*

А. А. Грицанов

ПАВЛОВ Иван Петрович (1849—1936) — русский физиолог, академик (1907), Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1904). В 1890—1925 — профессор Военно-медицинской академии; с 1891 и до конца жизни заведовал физиологическим отделом Института экспериментальной медицины. Основные сочинения: “Лекции о работе главных пищеварительных желез” (1897), “Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексы” (1923), “Лекция о работе больших полушарий головного

мозга” (1927) и др. *P.* — основоположник объективного экспериментального постижения высшей нервной деятельности животных и человека методом изучения условных рефлексов. Становление исследовательской программы *P.* происходило под влиянием работ Сеченова. В ранний период научной деятельности *P.* изучал проблему кровообращения и механизмы нервной регуляции сердечной деятельности (1883), выявил наличие у нервной системы трофической функции. Результаты исследования *P.* регулирующего воздействия коры головного мозга на деятельность пищеварения были обобщены *P.* в рефлекторной концепции и получили международное признание — Нобелевскую премию. *P.* впервые в науке применил метод хронического эксперимента к анализу целостного поведенческого акта, обосновал качественное отличие между высшей нервной деятельностью человека и животных в концепции о двух сигнальных системах. Согласно *P.*, первая сигнальная система формируется как у животных, так и у человека и представляет собой физиологический базис конкретно-чувственного восприятия мира. Вторая сигнальная система — специфически человеческий феномен — формируется на основе речи и составляет нейрофизиологическую основу абстрактно-логического мышления. Благодаря слову как “сигналу сигналов” мозг человека отражает реальность в обобщенном виде, вследствие чего радикально изменяется характер регуляции человеческого поведения и деятельности. *P.* также разработал учение о типах высшей нервной деятельности, о динамическом стереотипе как устойчивом комплексе реакций на раздражители и т. д. Работы *P.* внесли значительный вклад в разработку философско-методологических оснований обширного комплекса биологических наук. *P.* рассматривал понятие рефлекса как абстракцию, производную от понятия уравнивания, приспособления. Поскольку приобретенные животным реакции также направлены на его приспособление к окружающей среде, уравнивание с ней, постольку *P.* считал правомерным и их рассматривать как рефлексы особого рода — условные рефлексы. Таким образом, используя физический принцип уравнивания системы с окружающей средой, *P.* выявил общие нормы объяснения в научных картинах физической и биологической реальностей и одновременно раскрыл различный уровень абстракций, применяемых в физических и биологических науках. Концептуальный аппарат учения *P.* о рефлексах вошел в категориальный строй органического детерминизма и стал широко использоваться в различных областях биологического знания. Однако учение *P.* об условных рефлексах содержало в себе внутреннее методологическое проти-

воречие. Условный рефлекс как принцип регуляции жизнедеятельности рассматривался с позиций органического детерминизма, а рефлекс как принцип организации нервных связей объяснялся в рамках физиологического варианта лапласовского детерминизма. Тем самым в учении П. совмещались две различные формы детерминизма и два соответствующих им типа научного объяснения. Решение этого противоречия учениками и последователями П. привело к разработке теории функциональных систем.

Е. В. Петушкова

ПАЛИМПСЕСТ — см. ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ.

ПАНТЕИЗМ (греч. *pan* — все и *theos* — Бог) — философское учение, согласно которому Бог и природа рассматриваются как близкие или тождественные понятия. В П. Бог находится не за пределами природы, а растворяется в ней. П., согласно Шопенгауэру, это прежде всего форма атеизма. И хотя термин П. введен лишь в начале 18 в. (Толанд и Й. Фай), однако в облике идей гилозоизма он присущ был уже древнегреческой философии (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), а также древнеиндийской (брахманизм, индуизм) и древнекитайской (даосизм) мысли. В средние века религиозный П. был присущ системе Иоанна Скота Эриугены, материалистическую же его трактовку дал Давид Динанский, отождествляя материю, разум и Бога. В эпоху Возрождения широко проявляются натуралистические тенденции — П. Николай Кузанский, сблизив Бога с природой, пришел к выводу о бесконечности Вселенной. В 16—17 вв. усиливаются материалистические тенденции в П., который составил основу большинства натуралистических учений (Кампанелла, Бруно, Спиноза). У Бруно “природа... есть не что иное, как Бог в вещах”, а у Спинозы Бог и природа сливаются в единую субстанцию, которая является причиной самой себя. В 20 в. материалистический П. был присущ таким ученым, как Э. Геккель, М. Планк, А. Эйнштейн и др.

А. А. Круглов

ПАРАДИГМА (греч. *paradeigma* — пример, образец) — 1) понятие античной и средневековой философии, характеризующее сферу вечных идей как первообраз, образец, в соответствии с которым бог-демиург создает мир сущего; 2) в современной философии науки — система теоретических, методологических и аксиологических установок, принятых в качестве образца решения научных задач и разделяемых всеми членами научного сообщества. Термин “П.” в философию науки впервые вводится позитивистом Г. Бергманом, однако подлинный приоритет в его использовании и распространении принадлежит Т. Куну. В своей книге “Структура

научных революций” (1962) Кун говорит о возможности выделения двух основных аспектов П.: эпистемическом и социальном. В эпистемическом плане П. представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности. В социальном — П. характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет. Существование П., по мнению Куна, связано с периодами нормальной науки, в рамках которых они выполняют проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Смена П. осуществляется посредством научных революций, что связано со своеобразным гештальт-переключением научного сообщества на новую систему мировидения и ценностей. Критика чрезмерного социологизма и психологизма в понимании П. побудила Куна конкретизировать свою позицию посредством введения понятия “дисциплинарной матрицы”, синонимичного эпистемическому контексту П. В структуру дисциплинарной матрицы входят: 1) символические обобщения, составляющие формальный аппарат и язык, характерный для конкретной научной дисциплины; 2) метафизические компоненты, определяющие наиболее фундаментальные теоретические и методологические принципы миропонимания; 3) ценности, задающие господствующие идеалы и нормы построения и обоснования научного знания. Понятие “П.” в поздних работах Куна связано в большей степени с характеристикой интегральных социально-психологических аспектов научного сообщества. Вместе с тем в рамках современной философии науки понятие П. оказалось более продуктивным при описании эталонных теоретико-методологических оснований научного поиска.

Е. В. Хомич

ПАРАДОКС (греч. *pará* — вопреки; *doxa* — мнение) — 1) формально-логически правильное высказывание, не согласующееся с общепринятым мнением, господствующим убеждением; 2) логическое противоречие, из которого невозможно найти выход; 3) рассуждение, приводящее к взаимоисключающим выводам, которые нельзя отнести ни к истинным, ни к ложным, называемое в логике антиномией (греч. *anti* — против, *nomos* — закон) и определяемое как наиболее резкая форма П.; 4) апория (см. Апория); 5) неявная, безвопросная форма проявления проблемной ситуации. Еще античные мыслители столкнулись с проблемой П. В наследии ряда древнегреческих философских школ имеется ряд тонких рассуждений, которые при кажущейся правильности приводят к выводам, не согласующимся с данными опыта и убеждениями здравого смысла.

П. элеатов представляют собой рассуждения, направленные на защиту их тезиса об иллюзорности движения (см. Апория). Они не содержат логических трудностей и построены на неправильном толковании понятий времени и движения. В отличие от спекулятивных парадоксов элеатов, П. мегариков отражают логические проблемы. П. “Лжец”, приписываемый мегарику Эвбулиду из Милета (4 в. до н. э.), Аристотель сформулировал в сочинении “О софистических опровержениях” в вопросительной форме: “Лжет ли тот, кто говорит, что он лжет?”. Данный П. представляет собой в некоторой степени усиленный и более корректный вариант того же П. критского философа Эпименида Кносского (7 или 6 в. до н. э.): “Все критяне лжецы”. Допустим, что Эпименид сказал правду. В этом случае следует признать, что действительно все критяне, в том числе и критянин Эпименид, лжецы. Но если Эпименид лжец, — значит, он говорит неправду и высказывание “Все критяне лжецы” — ложно. Допустим, что Эпименид солгал. В этом случае следует считать его высказывание ложным. Из истинности высказывания “Неверно, что все критяне лжецы” можно сделать вывод, что некоторые критяне не лгут и в их числе Эпименид, поскольку мы оцениваем единственное высказывание, произнесенное критянином в ограниченном интервале времени. Авторство остальных П. традиция приписывает Эвбулиду. В П. “Куча” спрашивается: “Когда прибавление одного зерна образует кучу?”. Одно зерно — еще не куча зерен, а два, три и т. д. Другая разновидность данной апории (трудности) — П. “Лысый”: “С которого по счету вырванного волоса человек становится лысым?”. В данных П. затрагивается проблема, которую с точки зрения современной логики можно сформулировать в виде вопроса: существует ли фиксированное количество элементов, начиная с которого начинается переход из одного состояния в другое? Трудности именованная, связанные с наличием в обыденном языке множества имен, недостаточно четких по содержанию и по объему, не позволяют решить, применимы они или уже не применимы к данному объекту. П. “Спрятанный”, “Покрытый”, “Электра” являются различными формами одного П. Спрашивается, знает ли Электра, что Орест ее брат? Конечно знает. Но Орест покрыт одеялом, и Электра не знает, кто покрытый человек есть ее брат. Следовательно, Электра не знает того, кого знает. Данный П. фиксирует наличие в обыденном языке таких логических форм, которые называются интенциональными функциями (см. Интенциональность). В данном примере — это интенциональный

контекст с предикатом “х знает, что...”. Применение принципа замены имени на равнообъемное ему имя приводит к антиномиям. Объем (экстенционал) единичного имени “Орест” совпадает с объемом единичного имени “этот покрытый человек” при различии содержания (интенционала). Данного типа П., а также П. “Лжец” отражают трудности из области логической семантики. П. “Рогатый”, приписываемый мегарикку Александру — мало примечательной фигуре в истории логики, является откровенным софизмом: “То, чего ты не потерял, то ты имеешь. Ты не потерял рога. Следовательно, ты их имеешь”. Древнегреческие математики столкнулись с парадоксальной для них ситуацией — несоизмеримости геометрических фигур: было доказано, что сторона квадрата со стороной, равной единице, несоизмерима с его диагональю, так как выражается иррациональным числом, являющимся бесконечной непериодической дробью. Открытие несоизмеримости отрезков не согласовывалось с принятым, например, у пифагорейцев мнением, которые полагали, что любые два отрезка имеют общую числовую меру (общее кратное), хотя бы и очень малую. Система рациональных чисел плотно “покрывала” числовую ось, и предполагалось, что на ней не оставалось места для таких чисел, которые впоследствии были названы иррациональными. Интенсивно разрабатывалась теория семантических П., или инсолубилий (лат. *insolubiliis*), в средние века. Значительный вклад в разработку данной проблемы внесли А. Саксонский и Ж. Буридан. А. Саксонский анализировал многие семантические П. Например, “Сократ утверждал: “Человек — животное”. Платон сказал: “Только Сократ говорит правду”. Требуется определить, сказал ли Платон правду”. Содержательный анализ позволил А. Саксонскому сконструировать парадоксальную ситуацию. Если допустить, что Платон сказал правду, то в этом случае истинным следует признать только утверждение Сократа, но не Платона. Значит, Платон солгал. При обратном допущении — ложности утверждения Платона — следует признать истинным хотя бы одно высказывание, но не высказывание Сократа. Исходя из данного рассуждения, таким может быть только утверждение Платона. Значит, Платон сказал истину. Буридан анализировал, в частности, следующее парадоксальное высказывание, или инсолубилию: “Все, что написано в этом фолианте, ложно”. При этом в данном фолианте больше ничего не написано. Процедура определения логического значения данного высказывания — истинно или ложно — представляет парадоксальную ситуацию. Если допустить, что оно

истинно, следует признать его ложностью, поскольку оно написано в данном фолианте. Сделав допущение о ложности высказывания, необходимо признать его истинность. Возникает формальное противоречие. Дискуссия по проблеме П., построенных в рамках двузначного формализма, была весьма оживленной в схоластической логике. А. Саксонский считал, что природа такого рода антиномий имеет не логический, а лингво-психологический характер. И. М. Скотт (1478—1540) систематизировал формальное многообразие мнений о причинах П., сведя их к трем основным подходам: 1) отображение; 2) ограничение; 3) решение. При первом подходе инсолубилия не рассматривается в качестве высказывания, так как к ней неприменимы категории “истинно” и “ложно”, и считается бессмысленной. Типичным примером второго, ограничительного подхода является программа Оккама, согласно которой причина появления П. заключается в том, что термины, употребляемые при обозначении высказываний, используются иногда для обозначения тех же самых высказываний, составными частями которых они являются. Точка зрения Оккама редуцируется к запрещению возвратных (круговых) определений, т. е. не разрешается употреблять такие языковые конструкции, в которых само высказывание непосредственно апеллирует к собственной ложности (соответственно, недоказуемости). Концепция Оккама близка теории логических типов Рассела. Руководствуясь при решении проблемы П. своей знаменитой “бритвой” (“не следует приумножать сущностей сверх необходимости”), Оккам считал собственное решение проблемы предельно общим: при выполнении предписания антиномии не возникают. Но уже Буридан показал, что даже при соблюдении “рецепта” Оккама — отсутствии непосредственной апелляции к собственной ложности — возможно возникновение П., например, в следующей системе посылок: 1) Человек — животное; 2) Только первое высказывание истинно; 3) Первое и второе высказывания единственны. Он предложил третий подход, исходя из различия двух типов парадоксальных высказываний: 1) с “прямым отражением” (например, в П. Эвбулида “Лжец”); 2) с “непрямым (косвенным) отражением” (например, второе высказывание в приведенной выше системе посылок). Для элиминации семантических Ж. Буридан предложил два способа: 1) приписывать инсолубилии уточняющее высказывание: утверждение было действительно высказано кем-нибудь; 2) уточнять аристотелевское понимание предиката “быть истинным”, что позволит избежать ситуации, когда высказывание имплицитно другое высказывание, в котором субъектом является имя собственное исходного высказывания, а предикатом — термин “истин-

но”. В начале Нового времени активно решался “П. антиподов”. Эмпирически было доказано, что все тяжелые тела, если их не поддерживать, падают вниз. Шарообразность Земли и ее обитаемость по обе стороны экватора были подтверждены, и это приводило к антиномии мнений, когда пытались ответить на вопрос, почему жители противоположной части земного шара не падают в пространство. Разрешение “П. антиподов” стало возможным в связи с пересмотром физического понятия падения. Вместо ошибочного положения о всеобщем тяготении всего сущего в одном направлении была выдвинута правильная теория о тяготении всего существующего на Земле к центру Земли. В конце 19 — начале 20 в. П. стали предметом акцентированного внимания математиков и логиков. Математизация анализа систем объектов большой мощности (например, множества действительных чисел; множества цифр, образующих бесконечную десятичную дробь, и др.) привела к пониманию бесконечной совокупности как одного объекта, а множества подобных объектов — как новой совокупности. В 1895 Рассел в письме к Фреге сообщил ему об обнаруженном противоречии в теории множеств Кантора. П., открытый Расселом, установил внутреннюю противоречивость понятия множества всех непарадоксальных множеств, которые не содержат себя в качестве элемента. П. Рассела как антиномия нерелективных (собственных) множеств явился результатом критического пересмотра предположек, лежащих в основе работы Фреге “Основные законы арифметики” (1903). Эту же антиномию одновременно обсуждали З. Цермело и Д. Гильберт. Множество представляет собой обобщение предметов некоторого класса, обладающих общим свойством. Само множество может обладать тем же свойством или не обладать. Существуют два вида множеств: 1) собственные, или нормальные, множества, не обладающие свойствами составляющих их элементов (например, множество индивидов не является индивидом, множество растений не является растением, множество звезд не является звездой и т. д.); 2) несобственные, или ненормальные, множества, обладающие свойствами составляющих их элементов (например, множество абстракций само обладает свойством быть абстракцией, множество списков также является списком, множество множеств также есть множество и т. д.) Рассел различал эти множества как множества объектов и множества множеств. П. Рассела не имеет специфически математического характера, что подтверждается переформулировкой его в логических терминах. Каждое свойство (признак) может быть приложено к себе или неприменимо. Например, свойство “быть конкретным” не относится к самому себе, так как является абстракцией, а свойство “быть

абстрактным” приложимо. При ответе на вопрос “приложимо ли свойство “быть неприменимым” к самому себе?” возникает парадоксальная ситуация: неприменимость является неприменимой только в том случае, если она применима. Семантический П. Греллинга и Нильсона возникает в аналогичной ситуации: прилагательное называется автологическим, если свойство, которое оно обозначает, присуще ему самому (например, “многосложный”, “русский” и т. д.). Прилагательное называется гетерологическим, если свойство, которое оно обозначает, ему самому не присуще (например, “зеленый”, “французский” и т. д.). Если прилагательное “гетерологический” гетерологично, то оно негетерологично; если оно негетерологично, то оно гетерологично. Открытие П. вызвало в математике “эффект полной катастрофы” (Д. Гильберт). Простые, но важные логические методы, понятия оказались под угрозой. Стало очевидным, что ни в логике, ни в математике не были разработаны средства для устранения антиномий. Оказался необходимым радикальный отказ от привычных способов мышления, от устоявшихся способов теоретизирования. В терминах классической двузначной логики парадоксальные ситуации не поддавались объяснению. Уточнение представлений, лежащих в основе теории множеств, а также четкое выделение рассуждений, приводящих к антиномиям, дали определенные результаты. Наиболее значимым оказался аксиоматический метод, разработанный Расселом и Цермело в 1908 независимо друг от друга. Они связали причину П. с неограниченным конституированием множеств. Допустимые множества были определены системой аксиом, сформулированных таким образом, чтобы из них не вывелись известные П. — Рассел предложил теорию типов, согласно которой устанавливается тип логического объекта и в соответствии с ним данный логический объект занимает строго определенное место в иерархии “типов”. Все объекты, о которых мы рассуждаем, подразделяются на типы. К нулевому типу объектов относятся индивиды, к следующему, первому типу — свойства и отношения (признаки) индивидов, ко второму типу — признаки признаков и т. д. Например, Аристотель, Дея, Юпитер — это индивиды. Их свойства — “быть человеком”, “быть городом”, “быть планетой” — объекты первого типа. Объект “быть цветом” — уже не признак индивидов, так как ни один объект нулевого типа не является цветом, а признак признака. Логическая функция может иметь в качестве аргументов лишь только предшествующие ей в этой иерархии объекты, т. е. то, что предцируется, всегда должно относиться к объектам более высокого типа по сравнению с типом объектов, относительно которых осуще-

ствляется предикация. Это позволяет отчасти избежать самоотнесения понятий. В 1926 английский математик и логик Ф. П. Рамсей (1899—1930) впервые классифицировал П., разделив их на две группы: 1) синтаксические логико-математические П., не содержащие семантических терминов (например, П. Рассела, Бурали — Форти и др.); 2) семантические П., содержащие семантические термины “истина”, “язык”, “определимость”, “именование” и др., которые не являются строго математическими, а относятся к области логической семантики и теории познания (например, П. “Лжеец”, Берри, Цермело — Кениго и др.). Данная классификация П. касается преимущественно их примеров. С развитием семантики, определяющей свои основные понятия в терминах теории множеств, различие, проведенное Рамсеем, становится все менее различимым. Тарский видел причину семантических П. в семантической замкнутости языков и действии законов формальной логики. Язык семантически замкнут, если в этом языке для каждого выражения может быть образовано имя этого выражения и в этом языке имеются семантические предикаты типа “истинное высказывание”, “х определяет у” и др., относящиеся к выражениям этого языка. Такими являются естественные языки. Утверждения о семантических свойствах данного объектного языка, в том числе классическое определение истины, необходимо формулировать не в самом этом языке, а в метаязыке. Границы между языком и метаязыком в семантически замкнутом языке не существует. Его богатые выразительные возможности позволяют не только что-то утверждать о внеязыковой реальности, но и оценивать истинность таких утверждений. Семантически замкнутый язык оказывается внутренне противоречивым. Любой естественный язык является семантически замкнутым. Именно с помощью их средств воспроизводятся все антиномии. Отказ от употребления семантически замкнутого языка, согласно Тарскому, единственно приемлемый путь для устранения П. В семантически не замкнутом языке нельзя сформулировать высказывание, утверждающее свою истинность или ложность, или построить высказывание, приводящее к П. Берри и др. Семантические П. устраняются за счет четкого разделения языка и описывающего его семантические свойства метаязыка. Это возможно только в случае искусственных, формализованных языков, допускающих четкое подразделение на язык и метаязык. Вопрос о внутренней непротиворечивости естественных языков с их нечеткой структурой и возможностью выразить что угодно, в том числе и П., не имеет смысла. П., возникающие в различных языковых контекстах в результате применения принципа взаимозаменяемос-

ти, называются антиномиями отношения именованя. Классическими примерами антиномии отношения именованя является П. Куайна (из посылки “Логически необходимо, что девять больше семи” и “В Солнечной системе имеется девять планет” на основании принципа взаимозаменяемости выводится ложное следствие “Логически необходимо, что число планет в Солнечной системе больше семи”). Очевидно, что логической необходимости в данном случае нет). Особую группу антиномий отношения именованя составляют П., возникающие в контекстах с пропозиционально-эпистемическими установками “знаю, что...”, “считаю, что...”, “верю, что...” и др. Например, “X считает, что Прага — столица Словакии”. Но известно, что Прага — столица Чехии. Согласно принципу взаимозаменяемости получаем “X считает, что столица Чехии является столицей Словакии”, но X так не считает. Наиболее известными объяснениями П. именованя являются концепции значения и смысла Фреге, теория дескрипций Рассела, метод экстенционала и интенционала Карнапа, а также концепции возможных миров Р. Монтегю и Д. Скотта, являющиеся дальнейшим развитием метода экстенционала и интенционала. Понятия “денотат” (см. Денотат) и “смысл”, отвечающие принципам теории именованя, в концепции Фреге зависят от контекста. У Фреге смысл выражения в обычном экстенциональном контексте становится денотатом в интенциональном (косвенном) контексте. Рассел исходил из идеи, что имена эмпирических объектов являются сокращенными логическими дескрипциями, которые обозначают объекты не путем указания на определяемый объект (применение эмпирических терминов, смысл которых определяется остепенно, должно быть строго ограничено в языке, имеющем общезначимый характер), а посредством теоретического описания этого объекта. Структуры логических дескрипций включают исключительно теоретические термины. Антиномии отношения именованя возникают вследствие имплицитного смешения нетождественных по смыслу терминов. Явления несоответствия между тем, что должно быть, — согласно принципу взаимозаменяемости — фактическим положением дел Карнап назвал антиномиями отношения именованя. Он заменил фрегевский метод отношения именованя методом интенционала (содержания) и экстенционала (объема). Антиномии не возникают в экстенциональных контекстах, значения которых зависят только от денотатов (предметных значений) употребляемых в нем имен. Для интенциональных контекстов, значения которых зависят от смысла употребляемых в нем

имен, общепринятый принцип взаимозаменяемости имен оказывается неправомерным. В настоящее время критерий, посредством которого можно было бы различать интенциональные и экстенциональные контексты, не найден. Основные категории логической семантики Карнапа — понятия экстенционала и интенционала — вводятся на основе различия эквивалентности и Л-эквивалентности. Любые два выражения (высказывания, имена, предикаторы) эквивалентны, если и только если они имеют один и тот же экстенционал, и Л-эквивалентны, если и только если имеют один и тот же интенционал. Необходимым условием взаимозаменяемости высказываний является тождество их экстенционалов — логических валентностей и интенционалов — выражаемых ими суждений. Понятие интенционала не является адекватным уточнением фрегевского понятия “смысл”. Семантика возможных миров, предполагаемая понятием интенционала, требует уточнения условий сохранения смысла и условий истинности. Под возможными мирами (понятие восходит к философии Лейбница) понимаются все мыслимые взаимно непротиворечивые положения дел относительно всех объектов и их состояний. Набор обстоятельств, от которых зависит истинность высказывания (положение дел в разные моменты времени, в разных местах, с разными лицами и т. д.) Монтегю и Скотт называли точками соотнесения. Монтегю подчеркивал их “прагматический характер и относил интерпретацию такого рода контекстов к области прагматики”. Е. Д. Смирнова уточнила, что эти факторы могут быть “как объективного плана (время, место и т. д.), так и связанными с субъектом (субъектами), т. е. носить прагматический характер”. В системе классической логики рассматриваются выводы из высказываний, в которых утверждается или отрицается наличие некоторых ситуаций фактического характера. Особенности этих высказываний являются их экстенциональный характер и двусмысленность. Экстенциональный характер высказываний означает, что истинностное значение высказывания зависит не от содержания входящих в них терминов, а лишь от их предметных значений (денотатов). Значение сложного высказывания определяется только истинностными значениями составляющих их высказываний. Условная связь образует интенциональные контексты, т. е. высказывание формы “Если А, то В” истинно лишь при наличии определенной связи между ситуациями А и В, независимо от того, какие истинностные значения принимают высказывания А и В. Материальная импликация — экстенциональна, т. е. логическая форма “ $A \rightarrow B$ ” истинна в случаях, когда

ложно А или истинно В, независимо от того, имеется ли какая-либо связь между ситуациями А и В. Поэтому высказывания “Если трава зеленая, то непрерывная функция дифференцируема”, “Если люди были на Марсе, то непрерывная функция дифференцируема” являются истинными. Такого рода ситуации называются П. материальной импликацией. Материальную импликацию нельзя рассматривать как условную связь. Поэтому возникает проблема экпликации отношения условной связи — одна из проблем, решаемых релевантной логикой. П. следования, материальной и строгой импликации называются П. релевантности вследствие того, что утверждаемые ими связи между высказываниями фактически не утверждают связи по содержанию, т. е. в формулах указанных видов нарушается требование релевантности. Наряду с П. релевантности выделяют П. модальности (Андерсон и Белнап), в которых необходимость является следствием простого фактофиксирующего высказывания. Таковыми являются выражения вида ($A \rightarrow (B \rightarrow C)$), где А — произвольное высказывание, отражающее фактическое положение дел, но не содержащее связи “ \rightarrow ”. Подформула $B \rightarrow C$ представляет собой утверждение необходимого характера о наличии следования между В и С. Его истинность не может зависеть от случайных обстоятельств, поскольку отношение следования обусловлено лишь логическими формами высказываний. Подформула А может выражать фактическое высказывание. В этом случае необходимость не может быть следствием фактофиксирующей ситуации. В логике подтверждения, разрабатываемой в рамках вероятностной логики, имеет место ряд логических трудностей — П. подтверждения. Наиболее известным является П. воронов Гемпеля. Гипотеза “Все А есть В” подтверждает наличие предметов, обладающих свойством А и свойством В. Например, чем больше мы встретим черных воронов, тем больше имеется оснований принять гипотезу “Все вороны черные”. Гипотеза “Все нечерные предметы не являются воронами” логически эквивалентна исходной (получена путем частичной контрапозиции — разновидности непосредственного силлогистического вывода исходной гипотезы и подтверждается наблюдением любого нечерного предмета, например белого ботинка. Но поскольку две гипотезы логически эквивалентны, то они должны подтверждаться одинаковыми фактами. Таким образом, наблюдение белого ботинка подтверждает гипотезу о том, что все вороны черные. При очевидной нежелательности присутствия П. в научных теориях их обнаружение имеет позитивный момент, так как вызывает сомнение относительно абсолютного научного совершенства теории и требует решения парадоксальных ситуаций,

пересмотра оснований логики и математики. (См. также Абсурд, Нонсенс, Трансгрессия, Невозможность.)

С. В. Воробьева

ПАРАНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ — формы познавательной деятельности, возникающие как альтернатива или дополнение к существующим видам научного знания. Главный критерий отнесения конкретной формы познавательной активности к области П. З. — несоответствие общепринятым критериям построения и обоснования научных теорий, а также неспособность дать убедительное рациональное истолкование изучаемых феноменов. П. З. существует как постоянный контекст развивающегося научного знания в виде протонауки, девиантной науки и псевдонаучного (ненаучного) знания. Протонаука в данном контексте представляет собой первичные формы осмысления реальности, возникающие в процессе становления конкретно-исторического типа научного знания при отсутствии необходимого эмпирического материала и нестабильности (или неразработанности) методов исследования и нормативов построения теории. Опираясь в равной степени как на существующие достоверные сведения, так и на субъективные предположения исследователя (неизбежно окрашенные духовной атмосферой эпохи), протонаука строится как результат “игры” творческого воображения с различным эмпирическим материалом. Протонаучное знание служит основанием построения более достоверных теоретических моделей, “строительными лесами” научной теории, исчезая с появлением последней. Характерный пример — судьба натурфилософского знания 16—17 вв. Девиантная наука, в отличие от протонаучного знания, представляет собой самостоятельную область теоретического знания, которая, по оценкам научного сообщества, не соответствует наличным критериям научности. Основания для подобных оценок — разногласия мировоззренческого, концептуального или политического плана между носителями “отклоняющегося” знания и ортодоксально настроенным большинством. Таким образом, статус девиантной науки могут иметь как попытки истолковать исторический процесс в русле эзотерической традиции (см. Эзотеризм) или исследовать при помощи нетрадиционных методик феномены человеческой психики (парапсихология), так и собственно научные теории, противоречащие устоявшимся представлениям (гелиобиология Чижевского, теория пассионарности Гумилева). В тоталитарном обществе девиантная (с точки зрения господствующей идеологии) наука становится запрещенным занятием, ее сторонники подвергаются преследованиям и репрессиям. Псевдонаучное знание — попытка “расширения” сферы научного поиска путем

построения теории на вненаучных основаниях. Претензии на преодоление ограниченности актуального научного знания связываются в рамках псевдонауки с обращением к дорациональным архаико-мифологическим структурам миропонимания. Псевдонаучное сознание отличается крайней авторитарностью и пониженным критicismом, игнорированием эмпирического опыта, противоречащего собственным постулатам, неразвитостью и многозначностью понятийного аппарата, отказом от рациональной аргументации в пользу веры. При этом для псевдонаучного знания характерна тенденция к концептуальной экспансии, стремление распространить собственные мировоззренческие парадигмы на все прочие сферы знания с целью преодоления их “одномерности”. Псевдонаука фиксирует внимание на реальной неполноте научного знания и ограниченности его методов, в то же время не способна представить ему собственную позитивную программу, оставаясь даже в оппозиции зеркальным отражением существующих административно-волевых форм руководства наукой с их почтением к предписаниям сверху и нетерпимостью к инакомыслию. Примером идеального созвучия псевдонауки и властных структур является преследование генетики в СССР в 1940—1950-х при одновременной массивной пропаганде идей академика Лысенко. П. З. в целом во всех его формах выполняет по отношению к науке конструктивно-критическую функцию, выявляя недостаточность существующего аргументирования, несовершенство теоретических моделей и относительность критериев научности. Взаимодействие науки и П. З. существенно обогащает понятийный и концептуальный фонд научного поиска, способствует появлению новых областей знания (биоэнергетика), определяя одновременно тенденции девиантных познавательных стратегий.

М. Р. Жбанков

ПАРАЦЕЛЬС (лат. Paracelsus — “более великий, нежели Цельс”), настоящее имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Hohenheim) (1493—1541) — швейцарский философ, естествоиспытатель, врач, именовавшийся еще при жизни “Лютеором в медицине”. Одно из наиболее полных и систематизированных изложений так называемой “оккультной пневматологии” (направления мистической философии, ориентированной на постижение природы духовных субстанций) было осуществлено именно П. Основные сочинения: “Оккультная философия”, “Толкование 30 магических фигур” и др. Неоднократно подвергался преследованиям по мировоззренческим причинам. П. — автор понимания природы как живого целого, пронизанного “звездной душой” (“астральными телами”, делающими возможным мистическое оперирование объектами

природы посредством тайного инструментария посвященных). Природа, по П., состоит из земли, воды, воздуха и небесного огня как первоначал, которые, в свою очередь, конституируются из тонкого газообразного элемента и грубой телесной субстанции. Общим термином “элементы” П. считал правомерным обозначать физические, низшие ипостаси четырех исходных начал, понятием же “стихийные сущности” (elemental essences) П. именовал их незримые духовные составляющие. В той же степени, как видимая Природа населена бесчисленным количеством живых особей, в такой же мере духовный ее аналог (образованный разреженными компонентами зримого мира) заполнен сонмами “эфирных” “природных духов” (“стихий”), включающих в себя “гномов, унди, силфов и саламандр”. Все они непостижимы и неизвестны людям вследствие примитивной организации органов чувств последних. “Стихийные духи, — по П., — это не просто духи, потому что у них есть плоть, кровь и кости, они живут и производят потомство, они едят и говорят, спят и бодрствуют и т. п. и, следовательно, не могут быть названы просто духами. Они занимают промежуточное место между людьми и духами, напоминая мужчин и женщин по организации и форме, а духов — быстротой движений.” Сформулировал понимание медицины как универсальной науки, синтезирующей достижения физики, химии, физиологии вкупе с опорой на ценности и установки теологии и философии. (“... Число болезней, которые происходят от некоторой неизвестной причины, превышает премного те болезни, которые происходят от медицинских причин... Самые лучшие врачи это те, кто делает наименьшее зло... Есть такие врачи, в которых премного ученость вытесняет всякий здравый смысл... Врач должен быть слугой Природы, а не ее врагом. Он должен вести и направлять ее в борьбе за жизнь и не выдвигать препятствия на пути к выздоровлению...”). П. стремился лечить болезни всеми 7 путями, известными “герметической терапии” того времени: вызыванием духов; “вибрацией” — цветовой терапией, музыкой, пением и заклинаниями; с помощью талисманов, амулетов и чар; травами; молитвой; диетой и правильным образом жизни; кровопусканием и различными методами очищения организма. П. — автор динамически-функциональной трактовки жизненных процессов. Знание человечества во всех его ипостасях, по мнению П., результат процесса самооткровения. Потенциал человека обуславливается характером его взаимоотношений с природой — творением Божьего промысла: “... тот, кто хочет знать пути Природы, должен исходить их собственными ногами. То, что записано в книге Природы, записано буквами. Но листы этой книги — это разныя земли.

И если таковы Законы Природы, то и надо перерабатывать эти листы”. Ученый имеет право на поиск истины во всех землях и среди всех людей. Человек (“микрокосмос”) обладает Божественной душой — источником познания, нравственности и блаженства. Противником души, по П., выступают вампиры — астральные тела, как правило, мертвых людей. Стремясь продлить собственное существование в физической плоскости, вампиры отнимают у живых людей жизненную энергию и используют ее в своих целях. По мнению П., “здоровый и чистый человек не может быть одержим ими... они могут действовать лишь на людей, имеющих в своем уме для них помещение. Здоровый ум является замком, который невозможно взять, если на то нет желания хозяина; но, если им позволить ворваться, они возбуждают страсти мужчин и женщин, возбуждают в них желания, сподвигают к дурным мыслям, разрушительно действуют на мозг; они обостряют животный разум и удушают моральное чувство. Дьявольские духи овладевают только теми людьми, в которых животная природа является доминирующей. Умы, просвещенные духом истины, не могут быть одержимы...”. Лечение больного, таким образом, должно осуществляться, по П., в единстве трех уровней — телесного, душевного и духовного.

А. А. Грицанов

ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918—1991) — итальянский философ. Академик, член Международного института философии. Основные сочинения: “Философия существования и Карл Ясперс” (1940), “Очерки по экзистенциализму” (1943), “Экзистенция и личность” (1950), “Эстетика. Теория формирования” (1954), “Система свободы” (1965), “Теория искусства” (1965), “Проблемы эстетики” (1965), “Беседы об эстетике” (1966), “Философия свободы” (1989) и др. Отталкиваясь от полемизирующей с Гегелем идеи Кьеркегора о том, что индивид (“Единичный”), оспаривающий и ниспровергающий систему; противостоящий всем формам миропонимания — пантеизму и имманентизму, например, — провозглашающих поглощение индивидуального универсальным; выступающий как оплот трансценденции и исток христианства, — важнее рода и гегелевского “человечества”, П. сформулировал принцип “онтологического персонализма”. В контексте этой идеи П. отвергал допущения, что философия всегда и главным образом является материально и идеологически ангажированной и общественно-исторически обусловленной. Философия не должна трактоваться ни как идейно-предзаданная концептуализация условий бытия людей,

ни как набор догм, детерминирующий и ограничивающий свободное мышление индивидов. Проблема, по мнению П., состоит в уяснении того, как может сочетаться плюрализм в понимании истины с отказом от ее релятивистских трактовок, как сочетается сущностная множественность системы философских знаний с идеалом целостности истины, как может амортизировать остроту этих интеллектуальных противоречий философствование в стиле диалога. П. не считал, что историческая и теоретическая дискредитация гипотез о тотальности и жесткой одномерной линейности общественной эволюции могут и должны трансформироваться в доминирование ценностей софистики, скептицизма и релятивизма. Философия у П. — одновременное “выражение духа времени и личностного и спекулятивного начал в их максимальной ценности”. Взаимную связь и обусловленность философии своим временем П. усматривал в выборе философем определенной позиции по отношению к эпохе. Поскольку же выбор позиции и ответы на вопросы — промысел многих блестящих умов, то ни одна философия не имеет права претендовать на обладание абсолютной истиной. При всей непримиримости интеллектуальных баталий подлинная философия полифонична, свободна для выражения любых мнений, непредсказуема. Именно такая “конфилософия”, согласно П., — в рамках которой никто не претендует на последнее слово, — является современной настоящей “любовью к мудрости”. Единственная истина, по П., всегда выражается в лично окрашенной ипостаси, она всегда — интерпретационно задана. С точки зрения П., “всякое человеческое отношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, — с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине”. В контексте данной проблемы П. утверждал: недопустимо произносить имя Божие всуе в стилистике объективистски выстроенных философских систем. Идея Бога не может и не должна выступать как предмет каких-либо рациональных доказательств и обоснований. Это — вопрос индивидуального однозначного выбора, могущий быть осмысленным в границах подходов мифа и личностного религиозного опыта. Ни существование Бога, ни “смыслосложившиеся” вопросы не входят в проблемное поле философии, они доступны, по мнению П., душевным прикоснове-

ниям человека лишь посредством чувственных образов и словоформ, не имеющих ничего общего с рационально-доказательными традициями прошлого.

А. А. Грицанов

ПАРЕТО (Pareto) Вильфредо (1848—1923) — итальянский мыслитель, социолог и экономист, внесший оригинальный вклад в экономическую теорию и социологическую науку. Профессор в Лозанне (с 1894). Основные сочинения: “Трактат всеобщей социологии” (1916), “Экономика и социология” (1907) и др. Член так называемой “Лозаннской экономической школы”, занял в ней особое место своими разработками проблем потребностей, обосновав понятие “полезность” как критерий потребностей человека, разработал экономическую модель “кривых безразличия”, по которой можно абстрактно рассчитать пропорции между количеством двух различных товаров по определенным ценам таким образом, что при данном уровне доходов потребитель наконец найдет такую комбинацию, которая может считаться наиболее благоприятной для удовлетворения его потребностей. Своими графически изображенными конструкциями П. связывал представления возможных производителей и потребителей. По П., эта модель применима для любого общества. В социологии П. известен прежде всего своей теорией “циркулирующей элиты” и концепцией “нелогического действия”. Подвергнув критике “гуманитарные”, “позитивистские”, “механистические” социологии, П. ставил задачу разработки “исключительно экспериментальной” социологии, подобно химии, физике и другим аналогичным наукам. Предметом социологии, по П., является поведение людей. Он подчеркивал иррациональный и алогичный характер человеческого поведения. Все поступки людей П. разделил на логические и нелогические. Первые — это целесообразные, руководимые осознанными целями, поступки. Вторые — это неосознанные, инстинктивные поступки. В самой жизни оба типа выступают всегда в смешанной форме. Движущей силой общественного развития служат нелогические поступки, в основе которых лежит комплекс побудительных инстинктов, желаний, интересов, изначально присущих человеку и составляющих устойчивую психическую константу любого нелогического действия. Этот комплекс П. назвал “остатком” (residue). Но человеку изначально задана и потребность в логическом, вернее псевдологическом, обосновании постфактум своего поведения. Поэтому каждый нелогический поступок обязательно содержит и изменчивые интерпретации “остатков”, которые объясняют, но и в то же время маскируют их. Эти элементы П. назвал “производными” (derivazioni). “Остатки” П. разделил на шесть

следующих классов: 1) инстинкт комбинаций, он чаще всего встречается у добивающихся успеха политиков; 2) постоянство агрегатов, которое обуславливает, например, длительное существование династий, опирающихся на “законность” и устойчивость религиозных взглядов; 3) потребность в демонстрации собственных чувств, скажем, через ритуальные или культовые действия или сохранение форм проявления почтения при иерархическом строе; 4) инстинкт общительности, с которым связана, например, потребность в признании социальной группой; 5) инстинкт целостности индивида, направленный на обеспечение безопасности собственности и личности, стремящейся к тому же получить предпочтение со стороны общества; 6) инстинкт сексуальности, на который накладывается табу с помощью мифов или требования публично демонстрировать добродетели. “Производные” П. тоже классифицировал на четыре группы: 1) простые утверждения; 2) утверждения, подкрепленные каким-либо авторитетом; 3) утверждения, опирающиеся на манипулятивное использование чувств, например заигрывание с народом в личных или партийных интересах; 4) утверждения, зависящие исключительно от словесных доказательств. Каждый класс “остатков” состоит из многих элементов, а четыре класса “производных” состоят из семнадцати различных форм. Пятьдесят два “остатка” (П. перечислил именно столько) могут вступать в различные сочетания друг с другом и с семнадцатью формами “производных”. Следовательно, вполне логичны упреки критиков П. о “неустойчивости”, “противоречивости” и “несовместимости компонентов” его системы логических и нелогических мотивов, всей его теории “социального равновесия”. Классификацию “остатков” и “производных” П. положил в основу объяснения всех общественных явлений, считая, что их комбинациями конкретно определяется тот или иной социальный процесс или феномен. Так, разрабатывая и демистифицируя различные “производные”, П. показывает, что юридические теории являются не обоснованием действительного применения законов, а всего лишь использованием ложных аргументов в соответствии с корыстными целями. Моральные “производные” служат сокрытию аморальных целей, религиозные — прикрывают измененные чувства, общие всем эпохам и народам. Методологическую основу его теории “циркулирующей элиты” тоже составляет парадигма “остатков” и “производных”. Именно они лежат в основе объяснения классовых отношений, социальных противоречий, общественного неравенства, смены политической власти, эволюции ее форм, государства и т. п. Общество, по П., это система, находящаяся в равновесии, поскольку антагонистические интересы от-

дельных слоев и классов нейтрализуют друг друга. Извечный антагонизм вызывается социальным неравенством людей, обусловленным неравномерным распределением "остатков" среди них. В частности, способностью к руководству обладают немногие — те, кто составляет элиту. Деление на способную к управлению элиту и неэлиту П. считает существенной чертой всех человеческих обществ, а "круговорот" элит, их стабилизацию и иерархию, — движущей силой общественного развития, лежащей в основе всех исторических событий. Согласно этой концепции, индивиды, наделенные от рождения "остатками", т. е. предрасположенностью к манипулированию массами при помощи хитрости и обмана ("лисы") или способностью применения насилия ("львы"), создают два различных типа правления, которые приходят на смену друг другу в результате исчезновения соответствующих "остатков" с последующей деградацией элиты, приводящей ее к упадку. Если правящая элита не противодействует этому путем кооптации новых членов из низших классов, в изобилии обладающих соответствующими качествами, то наступает социальная революция, весь смысл которой, согласно П., заключается в обновлении персонального состава правящей верхушки — элиты общества. В области хозяйственной деятельности "львам" и "лисам" соответствует типы "спекулянтов" и "рантье", прототипами которых являются бизнесмены и их противоположность — робкие вкладчики, живущие стрижкой купонов. Преобладание в обществе "рантье" — свидетельство стабилизации общества, переходящей затем в загнивание. Преобладание "спекулянтов" предопределяет развитие в социальной и экономической жизни, чреватое катаклизмами. Стабильность достигается именно за счет их последовательной смены — "круговорота элит". В концепции П. политические и экономические изменения связаны с циклами духовного производства — интеллектуального, религиозного, художественного и т. п. Здесь происходит ритмическая смена периодов веры и скептицизма, в основе которых в конечном счете лежат "остатки" первого и второго классов. Идеи социологической теории П. ныне широко используются политологами, сторонниками структурно-функционального анализа, исследователями средств массовой коммуникации и др.

Г. П. Давидюк

ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 — начало 5 в. до н. э.) — основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще. Первые греческие философы-ионийцы, размышляя о природе вещей, строили космологические модели,

в которых все наблюдаемые явления объяснялись как происходящие из некоторого вещественного первоначала. Сходные воззрения разрабатывает и П., трактуя космос как образованный действием двух стихий — эфирного Огня (Света), легчайшего и тонкого, и тяжелой и плотной Ночи. Однако этот привычный круг представлений квалифицируется П. как "путь мнения", которому он противопоставляет "путь истины", открывающий новые горизонты философского поиска. Философское мышление, ищущее необходимость в мире, само должно, по П., обладать внутренней необходимостью. Однако всякая мысль, имеющая дело с изменчивым видимым миром, сама изменчива и непостоянна и представляет собой лишь правдоподобное мнение ("мнение" не обязательно ложно, суть дела в том, что оно никогда не достигает непрерываемости истины). Обладать внутренней обязательностью, согласно П., может лишь "чистая" мысль, коренящаяся в себе самой и свободная от всяких ссылок на видимое. Что же оказывается предметом философского мышления, коль скоро "путь истины" выводит за пределы видимого мира с его движущимся многообразием? Это бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но прежде всего они просто "есть"; бытие вещей образует умопостижимую предпосылку любой их конкретной определенности. П. впервые разработал понятие бытия, играющее одну из главных ролей в категориальном аппарате западной философии на протяжении всей ее истории. Движение по "пути истины" представляет собой, по П., принятие ряда философских утверждений посредством их доказательства на основе принципа тождества бытия и мышления ("мыслить и быть одно и то же") — реально лишь то, что мыслимо, а то, что не мыслимо, не существует. В частности, утверждает П., небытия не существует, ибо оно немыслимо и невыразимо. Бытие же есть и наделяется рядом характеристик, представляющих собой в основном следствия из отрицания небытия: бытие не возникает и не исчезает, оно непрерывно и однородно, оставаясь себестождственным, оно ни в чем не нуждается и представляет собой совершенную сферу. Введение П. оппозиции "пути мнения" и "пути истины" стало судьбой европейской философской мысли, по крайней мере, на два с половиной тысячелетия. Во-первых, она легла в основу самоопределения философии — приобрела силу предрассудка в убеждении, что повседневной опыт ограничен кругом видимого (т. е. видимостью), и, лишь порывая с ним, становясь "чистым" и самодостаточным, мышление способно постигать подлинную реальность. Во-вторых, эта оппозиция предопределила сложные и исторически изменчивые отношения между "физи-

кой" (натуральной философией) и метафизикой в пределах философской концепции действительности.

В. Н. Фурс

ПАРСОНС (Parsons) Толкотт (1902—1979) — американский социолог. Основатель школы структурного функционализма в социологии (линия функционализма императивизма в отличие от линии функционального структурализма Мертона, по определению Дж. Тернера). На протяжении более чем 30 лет после Второй мировой войны являлся одним из основных теоретиков социальной мысли, по крайней мере, в англоговорящем мире. Образование: Амхерстский колледж (степень бакалавра, с отличием); Лондонская школа экономики (магистратура); Гейдельбергский университет (докторантура). С 1927 — преподаватель социологии в Гарвардском университете. В 1949 был избран президентом Американской социологической ассоциации. Являлся членом и президентом Американской академии искусств и наук. Для П. основной научно-исследовательской задачей было построение общей, системной, основанной на обобщении накопленного эмпирического и теоретического опыта, социологической теории. Для построения собственной концепции П. широко использует работы своих предшественников: Дюркгейма, в частности его идею "органической солидарности" и метод анализа стабильности социальной системы, состоящей из функционально дифференцированных ролей; М. Вебера — обоснование необходимости изучения социальных организаций и институтов через обобщенную схему — "рациональность социальной системы", а также труды Парето (в интерпретации Л. Дж. Хендерсона). Кроме того, П. придает большое значение положениям, разработанным в рамках антропологического и психологического направлений социальной мысли (Спенсер, Фрейд). В своей первой книге ("Структура социального действия", 1937) П. утверждает, что основным объектом анализа в социологической теории систем действия является единственный акт, который конституируется из актера; целей деятельности; социальной ситуации, представленной средствами и условиями, нормами и ценностями, посредством которых выбираются цели и средства: "Если что-либо и является существенным для концепции социального действия, так это его нормативная ориентация". Система действия является структурированным набором единичных актов. В таком социальном контексте индивиды стремятся к максимальному удовлетворению, а поведение и отношения, достигающие этой цели, становятся институционализированными в системе статусных ролей. П. описывает

социальное действие как состояние напряжения между элементами двух порядков — “нормативными” и элементами “условий”. Если рассматривать социальное действие как процесс, то он означает “последовательное отрицание элементов условий в направлении конформности с элементами норм”. Впоследствии П. определяет социальную систему как “модель организации элементов действия, соответствующих последовательности или упорядоченному набору изменений интегративных образов множества индивидуальных актеров”. Социальная система, в соответствии с его теорией, предполагает наличие трех подсистем: 1) личностная система (действующие актеры); 2) система культуры (разделяемые ценности, которые обеспечивают преемственность и последовательность норм и предписанных им статусных ролей); 3) физическое окружение, на которое общество должно ориентироваться. Каждая система, развиваясь, сталкивается с двумя основными наборами проблем. Во-первых, внутренняя проблема достижения социального порядка или интеграции. Развитие проблемы в таком ракурсе приводит П. к формированию его знаменитой концепции систем и подсистем, каждая из которых отвечает “внутренним и внешним функциональным требованиям системы социального действия. Для того чтобы выжить, любая система должна отвечать четырем функциональным требованиям: адаптация (к физическому окружению; экономика); достижение целей (средства организации ресурсов для достижения целей и получения удовлетворения; политика); интеграция (форма внутренней и внешней координации системы и пути ее соотнесения с существующими отличиями; социетальное общество); поддержание образцов, латентность (средства достижения относительной стабильности; социализация). Данная концепция широко известна под названием AGIL (адаптация — цель — интеграция — латентность). Все подсистемы связаны между собой “средствами обмена” (“Экономика и общество”, 1956), которые представляют собой деньги (А), власть (G), влияние (I), и обязательства (L). Равновесие социальной системы зависит от этих сложных процессов обмена между различными подсистемами. Условно научную деятельность П. можно разделить на два этапа: доэволюционные и эволюционные работы. Основные положения его ранних работ, которые впоследствии были реализованы в эволюционной концепции истории, можно свести к нижеследующему: 1) все существующие живые системы, включая системы действия и общества, определяются двумя наборами отношений — отношениями между частями систем и отношениями типа

“система — окружение”; 2) концепция функции является ключевой для анализа обоих типов отношений. Анализ отношений между частями системы сводится к проблематике поддержки внутренней структуры (гомеостаза). Анализ же отношений типа “система — окружение” — к проблеме адаптации к изменяющемуся внутреннему окружению; 3) и в том и в другом случае основной функциональной значимостью обладает система, а не ее части. Тематика доэволюционных работ П. сосредоточена, таким образом, на концепции социальной системы как ограниченнозамкнутой и поддерживающей стандартные образцы; иерархическом порядке концепции системы, функции, структуры и процесса; а также внутренне-внешней оси четырехфункциональной парадигмы. В более поздних работах П. обращается к проблеме истории и эволюции человеческого общества. Согласно теории “социокультурной эволюции общества”, последнее развивается от простых форм к более сложным, через процесс деления и дифференциации с последующей повторной интеграцией. Фактором, направляющим эволюцию, является возрастание способности к адаптации. П. отмечает наличие критерия самодостаточности, который и отличает человеческое общество от других социальных систем и, таким образом, концептуализирует культурную систему, системы личности и поведения как окружение социальных систем. Системы и подсистемы общества организуются в кибернетическую иерархию: культурная, социальная, личностная и биологическая. Эволюция проходит следующие стадии: примитивную, продвинутую примитивную, промежуточную и современную. Примитивное общество однообразно и гомогенно, отсутствует разнообразие подсистем. За счет процессов дифференциации подсистем и их функций примитивное общество проходит ряд стадий и в конце концов приходит к своему современному состоянию. Основными характеристиками современного общества являются: 1) полная дифференциация систем в соответствии со схемой AGIL; 2) доминирование в экономике массового производства, наличие бюрократической организации — рынок, деньги являются общепризнанным средством обмена; 3) система права — основа социального контроля и координации; 4) наличие социальной стратификации, в основе которой лежит критерий успеха; 5) дифференцированная, сложная система социальных взаимосвязей. Творческое наследие П. огромно, однако среди основных его работ можно выделить следующие: “Социальная система” (1951), “К общей теории действия” (написана с Э. Шиллом, 1951), “Общества: эволюционные и сравнительные перспективы” (1966), “Система современных обществ” (1971), “Социальное действие и условия человеческого существования” (1978).

Теоретические идеи П., развиваемые им на протяжении 40 лет, подверглись резкой критике со стороны представителей других направлений, в частности сторонников конфликтной социологии, феноменологии, гуманистической школы в социологии. Критике подверглось обращение к биологическим и органическим аналогиям, анализ социального порядка и исключение из проблемного поля девиантных отклонений и социальных конфликтов; отсутствие удовлетворительного объяснения социальных изменений, их подмена теорией дифференциации; отсутствие определения и анализа социальных классов; тавтологичность самой теории, отсутствие возможности ее операционализации; ее излишняя “объективность”, поскольку, несмотря на то что П. ввел элемент субъективности в свою теорию социального действия (“система отнесенного действия”), очевидно, что в его теории общество доминирует над субъектом действия. Однако такая многоаспектность критики теоретической социологии П. может расцениваться как еще одно ее достоинство, поскольку большинство современных социальных теорий развивались, полемизируя с ней, оппонировав и заимствуя у нее теоретические положения, понятия и принципы. В последнее время обращение к теории структурного функционализма повторно входит в моду. Например: Дж. Александр “Возрождение Парсонса в немецкой социологии”, Р. Коллинз “Социологическая теория” (1984), Р. Мюнх “Теория Парсонса сегодня: в поисках нового синтеза”, работы Э. Гидденса и Дж. Тернера.

Е. А. Угринович

ПАРТИЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ — организованная группа единомышленников, представляющая интересы части людей, отстаивающая ту или иную идею организации или трансформации общества, устремленная к достижению политической власти или участию в ней для реализации своих программных установок. Зарождение П. традиционно относят к античному миру, когда в Древней Греции и Древнем Риме возникают особые группы людей, активно отражающие интересы различных общественных слоев. Однако предшественниками П. современного типа принято полагать политические организации, возникшие в ходе борьбы буржуазии против абсолютной монархии, в процессе становления политической системы и политической жизни раннебуржуазных государств Западной Европы и Америки в конце 17 — начале 18 в. В период буржуазной революции в Англии действовали: П. пресвитериан, отражавшая интересы умеренной буржуазии и дворянства; П. индепендентов, представлявшая радикальное крыло буржуазии и обуржуазившегося дворянства. Великая Французская революция связана с возникновением П. фелья-

нов, выступавшей за конституционную монархию; П. жирондистов, отражавшей интересы умеренной торгово-промышленной и земледельческой буржуазии; П. якобинцев, объединявшей буржуазных революционных радикалов. Окончательно современный облик политических П. сложился в 19 в. Это было тесно связано с введением всеобщего избирательного права, послужившего значительному развитию представительной системы. Именно П. стали индикатором осознания своих интересов различными группами населения с учетом истории и традиций общества: П. являются продуктом социально-экономического и общественно-исторического развития каждой конкретной страны. В большинстве государств современного мира политические П. занимают главное место в политической системе, одновременно являясь иницирующим фактором гражданского общества, связующим звеном между ним и государственными институтами. В отличие от общественных организаций и движений (профсоюзов, молодежных, женских, экологических, антивоенных и т. д.), которые отстаивают интересы отдельных слоев населения посредством воздействия на соответствующие государственные органы, П. в центре своей деятельности ставят борьбу за власть парламентским (через выборы) либо внепарламентским путем, связанным с насильственным свержением существующей власти. П. воспринимают умонастроения общества, перерабатывают и претворяют их в политику, они выступают одним из важнейших механизмов распределения (перераспределения) в обществе властных статусов. Весьма значима роль П. в отборе и формировании лидеров и элит для всех уровней политической системы. Выборы — самая активная фаза деятельности политических П. Победа на выборах открывает перед П. широкие возможности по организации государственной политики, подбору и расстановке кадров управления, принятию политических решений, обязательных для всей страны. В зависимости от типа своей организационной структуры П. могут быть кадровыми и массовыми. Кадровые П. активизируются в основном во время предвыборных кампаний. Они немногочисленны. В них отсутствует система членства, регулярная уплата взносов и другие организационные элементы. Для массовых П. характерны многочисленность сторонников, сложная организационная и иерархическая структура, партийная дисциплина, система членства с уплатой взносов. Возглавляют их профессиональные политики. По отношению к правящему политическому режиму П. делятся на правящие и оппозиционные. Статусом правящих обладают те П., которые в результате парламентских или президентских выборов получили преимущество перед другими П. Оппозиционные П. —

это те, которые после выборов получили вторые, третьи и т. д. политические роли. Они стремятся к властному положению, критикуют правящую П. и государственные институты за их ошибки, просчеты во внутренней и внешней политике, выдвигают альтернативные программные предложения. В зависимости от идеологических позиций П. можно подразделить на идейно-политические (реформистские, консервативные, реакционные, революционные); прагматические, или избирательные, фактически действующие лишь в период предвыборных кампаний; харизматическо-вождистские, полнота власти в которых сосредоточена в руках вождя, лидера (ленинско-сталинская, маоистские, гитлеровская). Классификации П. не могут носить статического характера. Одни и те же П. воплощают в себе признаки разных классификаций. Политический рынок в большинстве обществ в основном заполнен, поэтому появление новых сильных П. на политической сцене — достаточно редкое явление.

В. А. Божанов

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блез (1623—1662) — французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей. Основные сочинения: “Мысли” (1669), “Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу” (1656, выдержали свыше 60 изданий), “Об искусстве убеждать” (1655—1657), “Молитва к Богу об обращении во благо болезней” (1659) и др. Драматичный жизненный путь П. неразрывно связан с его становлением в качестве религиозного философа. “Первое обращение” П., временно прервавшее его чрезвычайно плодотворную научную деятельность, произошло на почве увлечения янсенизмом, после чего он, однако, вернулся к занятиям наукой. Краткий период светской жизни П., внешне благополучный, сопровождался мучительными раздумьями о собственном существовании. Несчастный случай послужил толчком ко “второму обращению” П.: он пережил необыкновенный опыт “боговдохновения”, под влиянием которого П. набросал небольшой текст религиозно-экстатического содержания, в котором отрекся от мира и полностью “посвятил” себя Богу. После этого П. поселился в янсенистской общине Пор-Руаяля и стал вести уединенный, аскетический образ жизни. Принял участие в борьбе янсенистов с иезуитами, написав знаменитые “Письма к провинциалу” (названные впоследствии так с легкой руки Вольтера). К концу жизни достиг крайней степени самоотречения. Молитва, религиозные размышления, совершенно подорванное здоровье и вспышки самоистязания составляют последний период жизни П., в который и писалась задуманная, но так и не оконченная “Антология христианской

религии”. После его смерти нашли лишь отдельные отрывки, вошедшие в историю как “Мысли” П. Рассмотрение П. вопросов гносеологии и философской антропологии обосновывает его обращение к религиозной проблематике. Исключительная роль П. в истории философии определяется тем, что в эпоху механистического рационализма он первый — предвосхищая иррационалистическую традицию в философии — решительно ограничил сферу применимости научного познания, выделив наравне с ним познание непосредственное (постепенности рассуждения противопоставлялась моментальность прозрения). Если первый род познания, согласно П., осуществляется разумом (доказывающим), то второй — сердцем (чувствующим). С другой стороны, ограниченность разума проистекает, согласно П., из онтологического статуса человека в мире. Все способности и свойства человека определены тем, что он занимает срединное положение между двух бесконечностей (в большом и в малом). Разум не может обеспечить человеку устойчивость и уверенность, ибо, как пишет П., ничто не способно “укрепить конечное между двумя бесконечностями”. Осмысление неспособности человека к всеобъемлющему познанию в силу конечности и неоднородности его природы — приводит П. к отказу от “самонадеянных исследований” в пользу “безмолвного созерцания”. По мнению П., зачеркивать разум также неприемлемо, как и признавать только разум. Человек, по П., лишь тростник, слабейшее из творений природы, но “тростник мыслящий”. Величие человека, говорит П., в том и заключается, что он сознает свое ничтожество. Отвлеченные науки оказываются не только бессильны в своих притязаниях на познание мира, но мешают человеку познать его собственное место в мире, задуматься, “что это такое — быть человеком”. П. видит обязанность человека в том, чтобы сосредоточить мышление на себе самом, своим создателем и своим конце, однако вместо этого человек предпочитает развлечение, которое П. усматривал во всех внешних заботах и занятиях (в том числе и искусством). Развлечение, эта “бедственная особенность” человеческого существования, корящаяся “в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и ничтожности человека”, отвлекает его от чувства тоски, тревоги, отчаяния и горечи своего бытия, не дает ему задуматься о своей судьбе. Ужасающая противоречивость человеческого природы делает человека “непостижимым чудовищем”. Он оказывается парадоксом для самого себя. “Мы жаждем истины, — пишет П., — а находим в себе лишь неуверенность. Мы ищем сейчас

тъя, а находим лишь горечи и смерть.” По глубокому убеждению П., человек, осознавший трагизм своего положения, может найти выход только в христианской вере. При этом разум (размышление) играет лишь второстепенную роль: он только доходит до веры, но не приводит к ней. По отношению к вере разум сознает, что есть вещи, превышающие его понимание. Вся суть веры, по П., в том, что Бог постигается сердцем, а не разумом. Будучи “даром Божиим”, вера предполагает полное самоуничтожение человека, находящегося одновременно в состоянии радости и страха. Истинность христианской религии, доказываемая, согласно П., пророчествами и чудесами, претворяется в том, что она обязует любить Бога, а также в том, что лишь эта религия объясняет противоречие между величием и ничтожеством человека, ибо он способен познать себя только с помощью тайны преемственности греха, — здесь, как говорит П., завязан узел нашего существования. Истинное обращение заключается, по мнению П., в осознании непреодолимой противоположности между нами и Богом: человек может постичь Бога и самого себя только через посредника — Иисуса Христа, в котором и концентрируется спасительная сила веры. Главной темой философских размышлений П. был человек. В своем стремлении определить сущность человеческой природы П. показал себя не только тонким психологом и моралистом, но и талантливым писателем, способным придать своим наблюдениям над жизнью и людьми как художественную выразительность, так и философскую глубину. Единодушное преклонение перед П.-ученым всегда сопровождалось очень противоречивым отношением к П.-философу. В нем видели мизантропа, замаскированного атеиста, психически больного человека. Мировоззрение П. подвергалось критике с самых разных сторон, и прежде всего французскими просветителями, выступившими в защиту человеческой природы. Вместе с тем экзистенциалисты нашли в П. своего духовного предтечу (наряду с Кьеркегором) на основании того, что основные темы экзистенциализма (человеческое существование как исходный пункт философствования, заброшенность человека в мире, тоска, отчаяние, тревога как сущностные определения человека, смерть как ключевая категория человеческого существования) представлены в философии П.

Т. В. Щитцова

ПАСТИШ (фр. *pastiche*: от итал. *pasticcio* — стилизованная опера-пастурри) — понятие философии постмодернизма, содержание которого фиксирует: 1) способ соотношения между собой текстов (жанров, стилей и т. п.) в условиях тотального от-

сутствия семантических либо аксиологических приоритетов и 2) метод организации текста как программно-эклетики конструкции (см. **Конструкция**) семантически, жанрово-стилистически и аксиологически разнородных фрагментов, отношения между которыми (в силу отсутствия оценочных ориентиров) не могут быть заданы как определенные. Исходно, в модернизме (см. **Модернизм**), П. интерпретировался как прием пародирования или аутопародирования (см. **Авангардизм**). Поворот от модернистского к постмодернистскому пониманию П. фундирован трансформацией его содержания у Манна и Адорно; однако собственно данный переход связан с именем Р. Пойриера, поставившего под сомнение культуру пародии в традиционном ее понимании, т. е. предполагающую наличие неузязвимой точки зрения: классики, так называемого “высокого стиля”, правильного литературного языка и т. п. (Для сравнения: представитель авангардной “Группы-63” А. Гульельми, видевший в П. “своеобразную пародию”, полагал, что “жизни без идеалов, без каких бы то ни было идеалов, не бывает и быть не может”). В указанном контексте взамен концепта “пародия” Р. Пойриер предлагает использовать понятие “самопародия”, семантическая разница между которыми заключается, по его мнению, в том, что “в то время как пародия традиционно стремилась доказать, что, с позиции жизни, истории и реальности, некоторые литературные стили выглядят устаревшими, — литература самопародии как абсолютно неуверенная в авторитете подобных ориентиров подвергает осмеянию и самое усилие установить правильность посредством акта письма”. Именно этот вектор интерпретации процедуры пародирования и ложится в основу постмодернистской концепции П. Развитие постмодернистской концепции П. связано с творчеством таких авторов, как И. Хассан, Джеймисон и др. Понятие П. конституирует свое содержание в контексте постмодернистской концепции интертекстуальности — однако это не просто способ бытия стереофонически гетерогенного текста, понятого как палимпсест (см. **Интертекстуальность**, **Конструкция**). Так, уже Ч. Дженкс фиксирует характерный для постмодернизма принцип “парадоксального дуализма или двойного кодирования”, предполагающий — при столкновении в одном интертекстуальном пространстве двух и более фрагментов содержательно и стилистически различных “текстуальных миров” — неизбежное возникновение квази-пародийного эффекта, в рамках которого каждый фрагмент “иронически преодолевает” все другие и, в свою очередь, “иронически преодолевается” каждым из них. В этом отношении П. задает аксиологическое пространство тотальной

аутопародии (П. как тип отношения) и одновременно ее результат, поскольку последний в постмодернистской системе отсчета является принципиально процессуальным и не объективируется в финально-завершенном продукте, т. е. тексте, имеющем определенное значение (П. как тип конструкции). В контексте таких парадигмальных презумпций постмодернизма, как “постмодернистская чувствительность”, предполагающая видение мира как принципиально хаотичного (см. “Постмодернистская чувствительность”), и “закат метанарраций”, задающий видение культуры постмодерна как организованной по принципу нонселекции (см. **Нонселекции принцип**, “Закат метанарраций”), в принципе невозможно конституирование понятия “лингвистическая норма”. Согласно постмодернистской рефлексии, “распыление... литературы на множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментаризацию социальной жизни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма, которая сама становится всего лишь еще одним идиолектом среди прочих” (Джеймисон). Это означает и невозможность пародии в традиционном ее значении: по оценке Джеймисона, “чувство, что существует еще нечто нормальное на фоне высмеиваемого, может считаться в современной культуре “окончательно угасшим”. В этой ситуации “пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пастиша постепенно занимает ее место” (Джеймисон). В постмодернистском своем понимании П. “подобно пародии, является подражанием, использованием стилистической маски”, однако принципиально его отличие от пародии, задающее специфику феномена П., заключается в том, что его процессуальность оказывается эмоционально нейтральной, лишенной энергии отрицания (тогда как пародия отрицает пародируемое) и пафоса утверждения (ибо пародия всегда имеет в виду предпочтительную альтернативу пародируемому): по оценке Джеймисона, “это нейтральная практика... подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком... все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма”. В подобной культурной среде П., согласно позиции И. Хассана, может быть рассмотрен как инструмент (метод) борьбы против языка, “живого по своей природе”, а именно против претензий последнего на обладание каким бы то ни было аксиологически выделенным (не только единственно возможным или так называемым “правильным”, но и вообще предпочтительным) смыслом. В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с кано-

ном, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие кано́на — он его игнорирует. В подобном аксиологическом пространстве пародия выступает единственным способом бытия интертекстуального текста: пародист, “предлагая имитацию романа его автором”, в свою очередь имитирует роль автора имитации, тем самым “пародируя себя в акте пародии” (И. Хассан). В организационно-гештальтном аспекте П. также выступает как феномен принципиально ризоморфный (см. Ризома) и ацентричный (см. Ацентризм): конструкция, организованная по принципу П., не предполагает ни возможности выделенной семантики, ни возможности вертикально выстроенных соотношений значений. Очерчивая ареал распространения П. в культуре постмодерна, постмодернизм фиксирует, что он практически не имеет предметных (как и каких бы то ни было иных) ограничений: по оценке Джеймсона, мы можем констатировать “вездесущность П.” в современной культуре. (См. также *Интертекстуальность, Коллаж, Конструкция, Постмодернистская чувствительность.*)

М. А. Можейко

ПАТРИСТИКА (лат. *patres* — отцы) — направление философско-теологической мысли 2—8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов — отцов церкви. Семантико-аксиологические источники оформления П. — античная философия (общерациональный метод и конкретное содержание таких философских течений, как платонизм и неоплатонизм, стоицизм и др.), с одной стороны, и христианская телеологическая доктрина (прежде всего идея откровения, а также семантические фигуры теизма, креационизма, телеологизма и др.) — с другой. В эволюции П. могут быть выделены три содержательных этапа: 1) ранняя П., или апологетика (2—3 вв.), связанная с деятельностью таких авторов, как Юстин (ум. ок. 165, осн. соч.: “Апология” к Антону Пию и “Апология” к Марку Аврелию, “Беседы с Трифоном-иудеем” и др.); Татиан (ок. 120 — ок. 175, осн. соч.: “Обращение к грекам”, свод четырех Евангелий “Диатессарон” и др.); Афинагор (ум. ок. 177, осн. соч.: трактат “О воскрешении мертвых” и “Послание” к Марку Аврелию); Тертуллиан; Климент Александрийский (Тит Флавий, ум. до 215, осн. соч.: трактаты “Увещевание к эллинам”, “Педагог”, сборник эссе “Строматы”, “Лоскутный ковер”), беседа “Какой богатый спасется?”; Ориген. Центральная проблема П. — проблема соотношения христианства с античным наследием, в рамках решения которой оформились как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи откровения с философской традицией

античного рационализма (Юстин, Афинагор, Климент Александрийский и др.), так и направление, прокламировавшее их несовместимость и резко дистанцирующее христианство как “мудрость варваров” (Татиан) эллинской книжной учености (Татиан, Тертуллиан и др.); идея остро актуализировалась в христианской мистике, ценностью акцентированной “искреннее молчание безграмотного простолудина” по сравнению с изощренно-спекулятивным мудрствованием ученого теолога с его “сладогострием слов” (Иероним) и рассудочностью вместо сердечной веры, а также в протестантизме в ранних его версиях; 2) зрелая П. (3—5 вв.), реализующая себя на греческом Востоке — в деятельности каппадокийского кружка: Василий Великий Кесарийский (ок. 330—379, осн. соч.: “О святом Духе”, “Шестоднев”), его брат Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394), Григорий Богослов Назианзин (ок. 330 — ок. 390, осн. соч.: “О моей жизни”, “О моей судьбе”, “О страданиях моей души” и др., синтезировавшие христианское вероучение и философские методы античности; а на латинском Западе — в деятельности Августина. Центральное направление в развитии П. этого периода — борьба с ересями (арианство, монотаннизм, докетизм, монофизитство, гностицизм и др.), что связано с обретением христианством статуса государственной религии и официальной формулировкой христианского Символа веры на Никейском Вселенском Соборе (325), конституировавшем основные догматы вероучения. В рамках зрелой П. оформляются тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита (“Ареопагитики”), заложившие основы апофатической теологии и христианской мистики в целом; 3) поздняя П. (5—8 вв.), центрирующаяся на проблеме систематизации христианского вероучения. Ключевая фигура — Иоанн Дамаскин (ок. 675— до 753) — византийский богослов и поэт, завершивший систематическое оформление основ христианской теологии; также Леонтий (ок. 475—543) на Востоке и Боэций (Аниций Манлий Торкват Северин, ок. 480—524, осн. соч.: “Утешение философское”) на Западе. Систематизаторская деятельность Иоанна Дамаскина и ориентация Боэция на античную философскую традицию (прежде всего комментарии к Аристотелю и Порфирию) заложили основы средневековой схоластики. Несмотря на то что многие тезисы П. (особенно в раннем ее варианте) были осуждены после принятия Никейского Символа веры (идеи Оригена о множественности миров, всеобщем спасении, предсуществовании душ, приоритетности второй ипостаси — Бога-Отца — в структуре Троицы; отрицание Татианом двойственной природы Христа (в “Диатессароне” была опущена земная биография Христа и сведения о его происхождении из рода Давидова) и его доке-

тизм — учение об иллюзорности телесности Иисуса — см. Иисус Христос), П. сыграла выдающуюся роль в развитии христианской культуры. В рамках П. были заложены основы систематической христианской теологии как в катафатическом (от Климента Александрийского и Оригена до Иоанна Дамаскина), так и в апофатическом (от Августина до Псевдо-Дионисия Ареопагита) ее вариантах, сформирован исходный фундамент экзегетики (от Оригена до Григория Нисского), оформлены первые христианские катехизисы (см. Тертуллиан), введены многие основополагающие понятийные структуры христианской теологии (например, Тертуллианом — касательно структуры Троицы). П. не только значительно способствовала содержательной стабилизации христианской догматики, но и существенно повлияла на развитие глубинного психологизма христианства с его рафинированной культурой рефлексивной интроспекции (от Григория Богослова до Августина). Именно в рамках П. окончательно конституировалась концептуально фундаментальная для христианства идея приоритета индивида (см. Персонализм) по отношению к абстрактному человечеству (антропология Григория Нисского). Проблематика П. во многом определила проблемное поле как православной (ср. паламитские дискуссии в рамках исихазма и анализ христологической проблемы в П.), так и в католической (ср. проблему воли и благодати в патристической и антилютеранской литературе) теологии. В целом содержание П. признано в христианстве (православие и католицизм) важнейшей составляющей Священного предания; изучение П. оформилось в рамках богословия в качестве дисциплинарной патрологии. Многие идеи П. актуализируются в рамках историко-философской традиции, как, например, просветительская интерпретация христианства Климентом Александрийским в контексте гуманизма Ренессанса (Эразм Роттердамский, Т. Мор и др.).

М. А. Можейко

ПЕДАГОГИКА (буквально с греческого — вождение детей) — совокупность представлений, знаний, норм, техник и умений, накопленных в культуре относительно процессов взаимодействия взрослых и детей. В зависимости от прагматической аспектизации П. называют: 1. Научную дисциплину, изучающую процессы взросления, окультуривания и социализации детей; 2. Технологическую дисциплину, включающую в себя принципы, правила и нормы, регламентирующие поведение и деятельность взрослых относительно детей, а также права и обязанности взрослых во взаимодействии с детьми; 3. Искусство и ремесло специ-

альной социальной группы или профессионального сообщества, которому обществу делегирует взаимодействие с детьми от имени всего общества; 4. Прикладную философию или философию, занимающуюся практической апробацией нарабатываемых ею представлений и подходов к жизни, человеку, социуму, познанию и практической деятельности; 5. Результат культурологических, антропологических и этнографических исследований различных культур и субкультур, описывающий принятые в данной культуре формы воздействия взрослого сообщества на детей и формы взаимодействия в детском сообществе (народная П.). 1) Научная П. возникает в 17 в. (Я. А. Коменский, Дж. Локк), когда было положено начало систематическому изучению процессов взросления, окультуривания и социализации, выявлению и описанию закономерностей этих процессов, хотя и до этого существовал богатый, но не оформленный эмпирический и теоретический материал. Для Коменского в описании закономерностей названных процессов определяющим выступал принцип природосообразности, предполагавший преформизм в индивидуальном развитии ребенка. Развитие трактовалось как разворачивание имманентно присущих индивиду свойств и качеств. Этапность и закономерность в индивидуальном развитии диктовали нормативность деятельности педагога, обязанного их учитывать в своей деятельности. В таком подходе в предмете научной П. синтезировались знания анатомии, физиологии и психологии ребенка. А исследовательские результаты оформлялись как закономерности физического, умственного или душевного развития (например, душевный возраст и шкала Ж. Бине, учение Гербарта об этапах взросления, психоаналитическая концепция психологических кризисов социализации Эриксона). Отказ от идеи преформизма и иная трактовка развития связаны с культурно-исторической концепцией Выготского, в которой определяющим выступал принцип культуросообразности, а вместо исследований закономерностей разворачивания имманентных качеств и свойств индивида выдвигалась задача проектирования зоны ближайшего развития. Физиологические и психологические законы принимаются в этой концепции как материал для проектирования. Альтернативная версия программы научной П. связана с сенсуалистической идеей “чистой доски” — *tabula rasa* (Локк, Кондильяк), и, соответственно, принципом ассоцианизма. Исследовательские задачи в этом подходе состояли в установлении закономерностей индивидуального восприятия, познания и научения. Научные результаты оформлялись в ассоциативной психологии

(например, Г. Эббингауз), в бихевиористских (см. Бихевиоризм) концепциях научения (Д. Торндайк, Д. Уотсон, Б. Скиннер). Третья программа построения научной П. относится уже к 20 в. В этой программе объектом П. выступает не только развитие ребенка и человека, но и культурная коммуникация. П. становится полипредметной дисциплиной, в которой комплексуются естественнонаучное и гуманитарное знания в их действительных версиях. Материалом для комплексирования педагогического предмета становятся не только знания из традиционных областей (физиологии, психологии, логики и социологии), но и достижения герменевтики, семиотики, антропологии, теории коммуникации и диалога культур. 2) Как технологическая дисциплина П. организует деятельность одного из важнейших социальных институтов, обеспечивающих непрерывность и преемственность культуры — школы. Школа всех уровней является одним из наиболее инерционных социальных институтов. Эта черта относится и к учебному процессу, который, по характеристике Тоффлера, несет на себе следы конвейерной организации труда раннего этапа индустриального производства. Изменения и эволюция педагогических технологий гетерохронна относительно развития остальных социальных институтов, поэтому школа и вся система образования переживают периодические кризисы обновления и перманентного реформирования. Технологизация всей системы социальной коммуникации как “футушок” особенно остро проявляется именно в образовании, а П. часто оказывается неготовой отвечать новыми технологиями на очередной вызов. В последние десятилетия все чаще новые технологии образования, обучения и подготовки просто заимствуются сферой образования из других областей, а не разрабатываются в рамках П. За П. остается область обеспечения грамотности (см. Функциональная грамотность). В рамках П. как технологической дисциплины выделяются автономные технологические отрасли: дидактика, методика, программное обучение и т. д. 3) Трансляция педагогического знания как в архаичных, так и в современных видах скорее не технологична, а принимает формы искусства и ремесла. Распространенными литературными жанрами в такой трансляции являются автобиографии (Августин Блаженный, Петр Абеляр, Коллингвуд, Милль, Сартр), романы воспитания или специальная литература в квазихудожественной форме (Ж.-Ж. Руссо, А. С. Макаренко, Я. Корчак). Педагогическая деятельность во многом экземплифицирована и уникальна и именно в формах искусства и индивидуального ремесла представлена в своих высших проявлениях. История П. содержит в себе галерею великих учителей от Сократа и Конфуция до создателей

школ и направлений в искусстве и науке. 4) Зачастую новые педагогические системы создавались и вводились философами (Я. А. Коменский, Дьюи), а история П. есть отражение истории философии (Платон, Локк, Руссо, Спенсер, Песталоцци, Кант и др.). Гессен отмечает, что даже самые частные и конкретные вопросы П. возводятся в последних своих основах к чисто философским проблемам и что борьба различных педагогических течений между собой есть только отражение более глубоких философских противоречий. Такое понимание (вслед за Наторпом) позволило ему назвать П. прикладной философией. 5) В развитии цивилизации далеко не сразу дети, детский мир и детское сообщество стали рассматриваться как самостоятельные участники во взаимодействии с миром взрослых и взрослым сообществом. Только в 20 в. кроскультурные исследования дали возможность увидеть многообразие культурных форм взаимодействия взрослых и детей. Описаны различные варианты народных П. В рамках культурологии и антропологии стали исследоваться как самостоятельно существующие мир детей и детское сообщество. В определенном смысле можно говорить об особой П., существующей в детских сообществах для самих детей, которая с переменным успехом конкурирует со взрослой П. В целом педагогические представления и знания настолько гетероморфны и гетерономны, что создание некой целостной общей П. вряд ли возможно. Все попытки такого рода либо идеологически тенденциозны, либо представляют собой неоправданный редукционизм. (См. также Воспитание, Гуманитарные технологии, Образование.)

В. В. Мацкевич, С. Б. Савелова

ПЕЙН (Paine) Томас (1737—1809) — американский мыслитель, публицист, общественный деятель английского происхождения, один из главных представителей американского Просвещения. В 1774 прибыл в Америку, приняв позднее участие в Войне за независимость, необходимость которой обосновал в политическом памфлете “Здравый смысл” (1776), а затем в 16 памфлетах под общим названием “Американский кризис”. По возвращении в Англию издал книгу “Права человека” (1791—1792), представляющую резкую критику Э. Берка и защиту Французской революции, а также призывавшую к свержению монархии в Англии и установлению республиканского строя. Бежал во Францию, где был избран в Конвент от жирондистов. После победы якобинцев посажен в Люксембургскую тюрьму (1793—1794), где начал и, вернувшись в Штаты, окончил и опубликовал главный труд “Век Разума” (1793—1807, т. 1—3), в котором широко представил свои радикальные и деистические воззрения. Это свод политических и философских идей эпохи Просвещения,

рассмотренных сквозь призму Американской и Французской революций, история и манифест идеологии Просвещения в практически-политическом проявлении. Основа всей его философии — вера в Разум, Науку и Свободу, преодолевающие предрассудки прошлого, и прежде всего религии. И тем не менее П. не был атеистом, веруя в бессмертие души, в чем был близок Радищеву. Однако, не понятый и в Штатах, П. был обречен на одиночество. Философские воззрения П. представляют собой форму радикального деизма и метафизического материализма, близкого к французскому, однако без откровенного атеизма. Политическая концепция П. была близка американскому федерализму вкупе с идеями французской Декларации прав человека. Люди, по мнению П., терпят правительству до тех пор, пока оно выражает их волю, в противном случае они обладают правом заменить его. Эти принципы позднее были скорректированы концепцией равновесия властей.

Э. К. Дорошевич

ПЕРЕЛЬМАН (Perelman) Хаим (1912—1984) — бельгийский философ, логик, юрист, профессор. Окончил Свободный университет в Брюсселе. Возглавлял Брюссельскую школу новой риторики (неориторики), сложившуюся в 1950-х. Революционность идей П. в области риторики позволила современникам назвать его Новым Аристотелем. Его труды “Философия и риторика” (1952), “Новая риторика: Трактат по аргументации” (1958), созданные в соавторстве с Л. Ольбрехт-Тытекой, стали началом риторического ренессанса во второй половине 20 в. (см. **Риторика**). П. принадлежит термин “новая риторика”. Он является создателем нового направления в риторике — аргументативной риторики. Книга “Новая риторика: Трактат по аргументации” обострила интерес к теории аргументации. В ней указано на различие между доказательством как строгой формально-логической процедурой и обоснованием как риторическим приемом убеждения, а также сформулированы основания современной теории аргументации. Положив в основу теории аргументации идею о необходимости разработки логики гуманитарного знания, П. провозгласил основной целью аргументации присоединение аудитории к положениям оратора посредством убеждения. Продолжением наметившейся тенденции стал XIII Международный философский конгресс в Мехико в 1963, в рамках которого Парижский институт философии организовал симпозиум по проблемам философской аргументации с участием П. — П. исследовал проблемы аргументации в юриспруденции, философии, политике и журналистике. В первую очередь его интересовал вопрос об использовании ценностно-оценочных суждений в решении ря-

да юридических проблем. Целесообразность создания теории аргументации П. обосновывал необходимостью разработки логики гуманитарного знания на основе обобщения реальных приемов изложения философских, исторических, юридических текстов. Из гуманитарно проблематизированных текстов-моделей аргументации П. попытался экстрагировать средства рассуждения, которые можно считать убедительными. Несмотря на то что данные модели аргументации не обладают принудительной силой подобной моделям доказательства в математике, все они обладают доказательным характером и не исключают наличие средств, позволяющих “различить весомость аргументов хорошего и плохого изложения, трактат первоклассного философа и диссертацию новичка”. Подобно тому как Фреге и другие логики разработали равноуровневые исчислительские модели дедуктивного, а впоследствии и других фрагментов мышления, П. поставил целью построение аналогичной модели фрагмента мышления, связанного с установлением ценностных отношений, и исследование возможностей построения логики оценочных высказываний. Именно оценка (прагматическая, эмоциональная, этическая, эстетическая, нормативная, абсолютная, относительная, позитивная, негативная, критическая — рационально обоснованная, некритическая — рационально не обоснованная) отображает факт установления ценности, значимости каково-либо события, явления. Для анализа процесса аргументации в философской и парламентской полемике П. и Ольбрехт-Тытека пытались применить формально-логические процедуры (экстрагирование и селекцию приемов научной демонстрации), а также методы экспериментальной психологии и социологии (изучение мотивов поведения, потенциальных стимулов и т. д.), но это не позволило объяснить сущность и раскрыть состав аргументации. Все обнаруженные приемы “были в большинстве приемами “Риторика” Аристотеля; во всяком случае, его заботы были до странности близки нашим собственным”. Но, по утверждению П., Аристотель оправдывал право риторики на существование тем, что ритор не всегда может выразиться технично и определенно или неспособностью аудитории следовать за его рассуждениями и адекватно воспринимать сказанное. Это означает, что Аристотель основывал риторику на невежестве и неспособности, на необходимости поиска оптимального пути к истине и определенности, не учитывая при этом важности оценочного суждения (мнения), которое индивидуально и базируется на системе ценностей. П. и Ольбрехт-Тытека отождествляют риторику, теорию аргументации, эристику и логику оценочных суждений на основании их общей направленности

не на поиск истины, а на выбор предпочтительного, “когда усвоение идей человеком базируется не на подчинении, а на решении, добровольном принятии довода”. Концепция П. основывается на убеждении, что риторика в современных условиях не должна строиться на ее противопоставлении философии и подчинении формальной логике, так как предмет риторики необходимо соотносить с мнением (Аристотель относит его к сфере правдоподобного знания), а не с истиной. Ценность, как и истина, является не свойством, а отношением между действительностью и выражающей ее мыслью. Истинностный и ценностный подходы к внекогнитивной сфере не являются взаимноисключающими. Замена интенции истины аристотелевской риторики интенцией мнения позволяет изменить характер предмета риторики и сместить акценты с гносеологического уровня поиска истины на проблемы аргументации. Структурирование аргументативной риторики П. позволяет выделить ее ключевые понятия, принципы и проблемы: методологическое обоснование концепции, аргументация и ее специфика; оратор и аудитория с определением их возможностей и объемов компетенции; исходный базис (посылки) аргументации; выбор, критерий выбора и презентация аргумента; семиотика аргументации; риторическая техника аргументации. Композиция и содержание неориторической концепции аргументативной риторики П. определяются соответствующим методологическим базисом. Эксплицируя отношение теории аргументации к философским традициям, П. выделяет два типа философских учений: 1) “первую философию” (в аристотелевском смысле); 2) “регрессивную” философию (прежде всего позитивизм). “Первая философия”, включающая онтологию, гносеологию и аксиологию, представляет собой систематизированное учение о мире и человеке, основанное, по П., на концепции “разума одновременно индивидуального и всеобщего, преходящего инструмента вечного познания”. Согласно П., метафизическая точка зрения на предмет “первой философии”, стремящейся охватить “всеобщность знания” на основе “всеобщих принципов”, отвергается и подвергается критике “регрессивной” философией с антиметафизической интенцией, стремящейся к тотальной унификации взглядов, допускающей плюрализм. Принцип пересмотра в “регрессивной” философии предусматривает повторное обращение к собственным посылкам, их переоценку или опровержение. Неориторическая концепция П. является оппозиционной позитивистской логике, лингвистической философии и логическому универсализму. В ча-

стности, П. выступил против скептицизма позитивистов относительно присутствия когнитивности оценочным суждениям. Оценочные суждения, даже формулируемые в рамках первичных ценностей, например нравственности, могут стать предметом рациональной философии. Идеиная программа П. стала антиподом “картезианской лингвистики”. Картезианская философия и ее наследник позитивизм, принимая постулат об универсальных свойствах человеческого разума, предполагают в качестве реципиента науки универсальную аудиторию как абстракцию отдельных человеческих качеств (интеллект, интуиция, воля, толерантность, желание и т. д.). Сформировалось представление об абсолютном разуме (“абсолютной человеческой разумности”), который, при полном отсутствии склонности к полемике, готов согласиться с любым выводом или решением в пределах логического детерминизма. В модели бескомпромиссного *сogito* определены формально-логические правила, обеспечивающие неизбежность принятия данного, а не иного хода мысли. П. критически переосмысливает статику такого рода универсальной модели. Исходя из перманентности трансформационных процессов, происходящих в системе знаний и убеждений людей, и считая статику модусом (т. е. не считая ее атрибутивной) универсальной модели, он утверждает идею динамики как неотъемлемый атрибут аудитории: “У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой науки и даже личности своя универсальная аудитория” (П.). П. стремится специфицировать понятие аудитории, отойти от классической традиции в понимании частной аудитории как конвенциональной аудитории, т. е. собрания людей, в котором производится речь. Заменяя универсальную аудиторию частной, П. определяет ее как “единое целое” людей, на которых “оратор стремится повлиять своей аргументацией”. Данное уточнение связано с изменившимися условиями, в которых реальная аудитория, являющаяся адресантом аргументации, не совпадает с непосредственным реципиентом-слушателем или реципиентом-читателем. Член парламента, например, обращаясь к спикеру и к коллегам, адресует свои аргументы также и к обществу. П. различает логическую и риторическую модели состояния аудитории. Логическим он называет универсальный тип модели аудитории, ориентированный на говорящего, риторическим — частный тип, ориентированный на получателя информации (“речи”). В логической модели аудитории аргументация осуществляется в закрытой системе категорий, риторическая модель аргументации остается открытой. В ней сохраняют-

ся возможность включения новых категорий, допускаются модификации правил рассуждения, пересмотр ранее принятых решений. П. элиминировал идею демонстрации (логической формы доказательства) из теории аргументации. Согласно П., доказательство не обязательно полагаются на формальную логику и способны быть убедительными, не будучи при этом чисто логическими. Процесс демонстрации П. связывал с формальной логикой, включающей “четко определенные закрытые формальные системы, подобные математическим”. Применение демонстрации, по мнению П., предполагает наличие универсальной аудитории. Допускается, что в мире существуют неоспоримые факты, с которыми, по предположению ратора, аудитория знакома. Даже если фактической универсальной аудитории нет, оратор при использовании демонстрации должен иметь ее в виду. В ситуации демонстрации ритор должен принимать во внимание знания, интеллект аудитории, но не обязан учитывать любой из других аспектов его аудитории, таких, например, как физический или моральный, так как он говорит с универсальной аудиторией. Эти аспекты не имеют значения и не влияют на способы репрезентации материала ритором. В системе аргументации наиболее значимой из трех, согласно античной традиции, ораторских жанров — совещательного (политического), судебного и эпидейктического (торжественного), — является эпидейктический жанр, проецируемый не на сферу действительного или возможного, а на область оценочных суждений. “Стратегия эпидейктического оратора — это стратегия против будущих возражений” (П.). В эпидейктической речи представлены стратифицированные иерархические оценочные суждения. Они в большей степени, чем другие ораторские жанры, зависят от субъективного фактора, в них реализуется “персонифицированное действие” путем рассуждений о счастье, добре, справедливости и других нравственных понятиях и ценностных категориях. Эпидейктическая аргументация, согласно П., является не ораторской, а теорией перманентно развертываемой речи в институционализированной аудитории. Понятия “оратор” и “аудитория” в риторике П. трактуются иначе, чем в традиционной риторике. Оратор — это “личность, использующая язык”, автор устно-письменного текста, аудитория — гипотетико-теоретический конструкт, прогнозируемый оратором. “Развертывание” аудитории в процессе аргументации находится в функциональной зависимости от свойств человека, учитываемых в ходе прогноза. Основная цель аргументации — установление связи (присоединение) аудитории с (к) положениями оратора, основой которого является согласие. Предметом со-

гласия могут выступать презумпции (например, презумпция невиновности), ценности (например, справедливость), иерархии (например, превосходство справедливого над полезным), а также истины, факты. Тематизация согласия оратора и аудитории определяет характер высказываемого оратором общеизвестного либо предположительного факта (сфера истины или презумпции) либо мнения, разделяемого аудиторией (сфера предпочтений, т. е. иерархия культурных, нравственных и других ценностей) и в любой форме коммуникации предполагает наличие посылок, принятых и одобряемых большинством аудитории, что составляет когнитивный и аксиологический базис согласия. Возникновение проблемы полисемичности выражений требует уточнения их смысла, сопровождающегося имплицитным соотношением замысла (цели) говорящего с оценкой слушающего для установления и последующего сохранения согласия, для обеспечения параллельности движения мысли говорящего и слушающего. Каждый прецедент согласия базируется на топосе (“общем месте”). Топосы согласия представляют собой общие посылки (актуализируемые или подразумеваемые), имплицитно присутствующие обоснованию большей части предпочтений и выборов. В неориторической концепции П. различает топосы количества, качества, порядка, существования, сущности, лица и ценности, формирующих оценки, а также абстрактные и конкретные топосы. Наиболее значимыми П. считает топосы количества и качества, которые дефинируют соответственно два основных стиля аргументации — классический и романтический. Топосы количества утверждают преимущества некоторого предмета на основании количественного превосходства (например, согласно мнению Исократ, заслуга измеряется числом людей, которым она принесла пользу). Количественные топосы применяются в основном в классическом стиле аргументации для обоснования преимущества существующего положения вещей консервативного порядка, для чего они сочетаются с конкретными ценностями и иерархиями. Деонтические рассуждения о нормах поведения также предполагают количественные топосы вследствие общепринятой нормы и детерминированности нормы ограниченным числом признаков, с которыми соотносится деятельность. Качественные топосы определяют романтический стиль аргументации, связанный с идеями модификации и основанный на противопоставлении нового как уникального (идеала) и массового (узуса, лат. *usus* — обычай). Этическому идеалу классической риторической традиции П. противопоставляет концепцию идеальной личности: риторика должна формировать скорее судью, чем истца. Приоритет судьи по отношению к истцу определя-

ется открытостью первого и закрытостью второго для аргументов оппонировавшей стороны. Истец открыт для аргументов противника только в случае их самостоятельного опровержения. В большинстве случаев истец заранее знает выводы, и его задача сводится лишь к тому, чтобы отыскать подтверждающие их доводы. Но истец принципиально не элиминируем из собственного контекста — защитника противоположной стороны, зависим от него. Смысл ответственности и свободы в человеческих деяниях и поступках редуцируется к непрерывному созиданию новых аргументативных дискурсов, в которых отсутствуют независимые “за” и “против”, но непрерывно создаются новые системы, объединяющие эти “за” и “против”. Отсутствие возможности выбора, альтернативы не позволяет реализовать свободу. Именно совещательность отличает человека от автоматического устройства. Ее тематика касается таких творений человека, как ценности и нормы, которые стимулируют дискуссии. Изучение приемов таких дискуссионных есть путь к осознанию интеллектуальной техники аргументации” (П.). Риторическая техника аргументации раскрывается П. посредством экспликации сущности аргумента, выявления целевых схем аргументации и классификации аргументов. Аргумент он определяет как речевую конструкцию, способную изменить ход мысли реципиента речи, распознаваемую и выделяемую реципиентом и не исключающую рационально-критическую оценку. Например, выбор квалификации факта в ситуации, предложенной Аристотелем: “Орест — убийца матери” или “Орест — мститель за смерть отца”, может иметь значение аргумента. Аргумент, сохраняя значимость, не может существовать автономно, так как является неотъемлемым элементом системы аргументации. Речевая форма аргумента определяется выбором слов и их синтаксической организацией. Для понимания аргументативного дискурса важно осознать цель выбора употребляемых слов, выяснить мотивы предпочтений одних слов другим. Синтаксическая структура аргументации проявляется в модальности высказываний (побудительной, желательной, вопросительной, утвердительной) и в конструировании перехода от обычного, привычного (в рамках узуса) к новому, к иной перспективе рассмотрения предмета (идеалу). Фигуры речи становятся структурными элементами речевой техники аргументации, если и только если изменяют перспективу взгляда на предмет. П. различает фигуры выбора, присутствия и объединения. Фигура выбора конституируется при условии, когда говорящий направляет мысль слушающего на определенный аспект предмета при наличии многих аспектов (например, дефиниция, предложенная оратором, реприза или по-

вторение, метафора). Фигура присутствия позволяет конкретизировать предмет в сознании слушающего (например, ономотопея (греч. *onoma* — имя, *onomatopoeia* — производство имен, название, звукоподражание), амплификация (лат. *amplificatio* — распространение, увеличение) как использование синонимических определений, сравнений, образных выражений для усиления выразительности высказываний, повтор, градация, интерпретация и др.). Фигура соединения обеспечивает установление общего взгляда оратора и аудитории на предмет речи (например, диалог, эналлага (греч. *enallage* — поворот, перестановка) признака, времени или лица (эналлага признака: “неопровержимая сила доказательств” вместо “сила неопровержимых доказательств”), обращения, риторический вопрос). На основании наличия или отсутствия связи между элементами П. разделил аргументацию на ассоциативную (соединяющую) и диссоциативную (разделяющую). Ассоциативная аргументация строится на семантическом единстве или близости понятий, их систематизации по таксономическому принципу (см. Таксономия), согласно которому значимость (ценность) одного элемента влияет на значимость (ценность) других. Например, в высказывании “Сильнее тот, кто может поднять больший вес” посредством количественного топоса устанавливается связь между силой и способностью к поднятию тяжестей. Диссоциативная аргументация, напротив, строится на разнородности, несвязности элементов. Например, в высказывании “Способность поднимать тяжести свидетельствует о силе отдельных мышц” посредством качественного топоса констатируется отсутствие связи между элементами аргументации “способность поднимать тяжести” и “сила отдельных мышц”. Диссоциативная аргументация, являющаяся фундаментальным приемом рассуждений преимущественно философского характера, должна, по мнению П., стать центром исследовательского интереса по причине ее неразработанности в классической риторике. Функционально-технический, а не гносеологический, как в аристотелевской риторике, подход позволил П. выделить три типа аргументов: 1) квазилогические аргументы; 2) реальные аргументы (основанные на структуре реального); 3) “технологические” аргументы (образующие структуру реальности). Квазилогическими называются аргументы, связанные с формальными процедурами вывода. Структура квазилогического аргумента состоит из трех элементов: 1.1) “общего места” (топоса); 1.2) формальной схемы; 1.3) редукции — операции, позволяющей включить в схему данные, сделать их однородными и сопоставимыми. Различаемые П. виды квазилогических аргументов — несовместимость (“несоответствие”), дефиниция (оп-

ределение), тавтология, правило взаимности, подобие, транзитивность, включение (“часть и целое”), разделение (“целое и часть”), сравнение, переходность, вероятность и др. — практически совпадают с составом “внутренних общих мест” традиционной риторики, восходящих к топосам Аристотеля. Например, “в неформальных дискуссиях” квазиаргумент “тавтология” очевиден и желателен как в выражениях “закон есть закон”, “дети есть дети”, “работать так работать, отдохнуть так отдыхать”, где он должен рассматриваться как схема рассуждения. Квазилогический аргумент “разделения” представляет собой вывод о целом, которому предшествуют размышления о каждой его части (“если обвиняемый действовал не по причине ревности, не по причине ненависти, не по причине корысти, то он не имел мотива убийства”). Аргументы, основанные на структуре реального, на связях между элементами действительности, направлены на установление солидарности между принятыми суждениями и другими, выдвигаемыми. Они подразделяются П.: 2.1) на аргументы, основанные на связи преемственности (последовательности); 2.2) аргументы, основанные на сосуществовании. К аргументам, основанным на связи преемственности, относятся: 2.1.1) прагматический аргумент (к следствию как к задаче), основанный на причинной связи между фактом и следствием, средством и целью; 2.1.2) аргумент расточительности (“нельзя прерывать начатое дело”); 2.1.3) аргумент направления (разделение пути к цели на этапы и изучение возможных изменений ситуации: “к чему это приведет?”); 2.1.4) аргумент превышения, обратный аргументу направления (о бесконечном развитии в избранном направлении). К аргументам сосуществования П. относит: 2.2.1) технику связи и разделения личности и деяния; 2.2.2) аргумент авторитета (“современная наука утверждает...”); 2.2.3) действие и сущность; 2.2.4) символическую связь; 2.2.5) взаимодействие “лицо — речевой акт” и др. Квазилогические аргументы, образующие структуру реальности, являются формой обоснования посредством частного случая (прецедента): 3.1) примера; 3.2) иллюстрации; 3.3) аналогии; 3.4) модели (или антимодели). В рамках аргументативной риторики П. разработал концепцию риторической коммуникации. Интерпретация основных факторов риторической коммуникации и изложение ее основных концептов трансцендируют обычные переформулировки классической риторики в терминах семантики, теории коммуникации, современной лингвистики и т. п. Композиция аргументации изучается П. в двух аспектах: 1) взаимодействия (*interac-*

tion) и уместности; 2) полноты и избыточности, которые являются основными формальными свойствами аргументативной риторики П.

С. В. Воробьева, М. Р. Дисью

ПЕРЕНЕСЕНИЕ, перенос — в психоанализе процесс и результат спонтанного отношения человека к человеку, характеризующиеся бессознательным П. на него сформировавшихся в результате предшествующего взаимодействия с другими людьми положительных или отрицательных чувств.

В. И. Овчаренко

“ПЕРЕОТКРЫТИЕ ВРЕМЕНИ” — феномен современной культуры, связанный с актуализацией — как в естествознании, так и в гуманитаристике — проблемы темпоральности. Термин “П. В.” предложил Пригожин в контексте синергетической модели времени как процессуальной конструкции (см. Синергетика). Именно факт П. В. синергетика фиксирует в качестве важнейшего результата своих исследовательских усилий (И. Пригожин, М. Маркус, Б. Мизра, Г. Николис, Д. Н. Паркс, Дж. Трифт, Б. Хесс, С. Хокинс и др.). С точки зрения современной научной рефлексии, традиционное естествознание было фундировано в своих концептуальных построениях весьма сильной посылкой: предполагалось, что “основное свойство деятельного равновесия является не чем иным, как процессом обратимости во времени элементарных процессов в системе” (Николис, Пригожин). Фактически это означало, что всякая динамическая траектория мыслилась в качестве обратимой, т. е. определяла будущее и прошлое как эквивалентные по своему статусу по отношению к настоящему, т. е. равно выводимые из него, — из этого следует, что “если мы мгновенно поменяем направление всех скоростей системы движущихся тел, эта система побежит в обратном направлении последовательно через все состояния, через которые она пришла к точке инверсии” (Пригожин). С точки зрения синергетики, естествознание 20 в. во многом сохраняло эту тенденцию: по оценке Пригожина, “обратимость законов, равно как и законов обеих фундаментальных наук, созданных в XX столетии — квантовой механики и теории относительности, — выражает такое радикальное отрицание времени, какого никогда не могли вообразить никакая культура, никакое коллективное знание”. В противоположность этому синергетическая парадигма видения динамических процессов с необходимостью включает в себя презумпцию необратимости времени. Согласно Пригожину, может быть выделено, по меньшей мере, три минимальных условия, “которым отвечает любая история: необратимость, вероят-

ность, возможность появления новых связей”. В этом отношении важнейшим пафосом разворачивания синергетической исследовательской традиции является, по ее самооценке, то обстоятельство, что “наука вновь открывает для себя время” (И. Пригожин, И. Стенгерс). Так, в частности, процессы самоорганизации как основной предмет исследовательского интереса синергетики вновь и вновь убедительно свидетельствуют, что именно необратимость как таковая выступает источником порядка “на всех уровнях”: не что иное, как “необратимость есть тот механизм, который создает “порядок из хаоса” (И. Пригожин, И. Стенгерс). Синергетические исследования (М. Маркус, Б. Мизра, Д. Н. Паркс, Дж. Трифт, Б. Хесс, С. Хокинс и др.) показали, что фактор времени оказывается содержательно значимым и в плане специфики образующихся в ходе самоорганизации системы макроструктур. — Качественные характеристики диссипативных структур всецело “зависят от предыстории системы”, и в целом “основное свойство хаотической динамики” — это, по оценке Г. Николиса и Пригожина, “существенная зависимость от начальных условий”. Синергетикой зафиксированы такие явления, как “память химической реакции” (А. Баблюяц), выявлено, что “у биологических систем есть прошлое” (Пригожин, Стенгерс), сформулирован интегральный тезис о том, что “материя как объект современных физических законов не есть данность, но продукт истории” (Пригожин). — Имеется в виду, что в зависимости от того, изменяя какие параметры (и в какой именно последовательности), мы приводим систему к определенному состоянию, зависит ее поведение в этом состоянии. В целом для природных систем справедлив вывод о том, что образующие их молекулы — итог предшествующей эволюции. Космология в синергетической ее аранжировке (С. Хокинс и др.) интерпретирует историю мироздания “от большого взрыва до черных дыр” в качестве “истории времени”. В специально посвященной данному вопросу работе “Переоткрытие времени” Пригожин отмечает, что “ныне физика обрела точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях реальности”, — “в каждой области физики мы вновь и вновь находим связанное со становлением материи необратимое время”. Необратимость, таким образом, отражает сущностные характеристики мира (а не понимается, как это было в традиционном естествознании, в качестве преодолеваемой посредством коррекции концептуальных средств). Фундаментальный вывод из синергетических исследований формулируется Г. Николисом и Пригожиным следующим образом: “Мы живем в мире, где симметрия между прошлым и будущим нарушена, в мире, где нео-

братимые процессы ведут к равновесию в нашем будущем”. Но если существование двух конфронтирующих миров, которые Пригожин и Стенгерс называют “миром траекторий” и “миром процессов” не вызывает сомнений, то успехи синергетики позволяют констатировать, что “мы... вступаем... в мир становящегося, возникающего”, т. е. принципиально процессуальный. Однако важнейшим парадигмальным следствием из этого обстоятельства является не только (и не столько) перориентация “от бытия к становлению” (Пригожин, Стенгерс), сколько эксплицитно сформулированный отказ от противопоставления и изолированного исследования указанных двух “миров”. Речь идет не об аксиологической дискредитации концептуальных средств и парадигмальных установок, ориентированных на фиксацию и исследование “мира траекторий”, но о приоритетном исследовании “мира становления” по отношению к “миру бытия”, — это было бы лишь зеркальным оборачиванием, но не преодолением ситуации традиционного естествознания. — Речь идет о радикальном переходе на позиции интегрального синтетизма. Согласно синергетической самооценке, “мы считаем, что бытие и становление должны рассматриваться не как противоположности, противоречащие друг другу, а как два соотносимых аспекта реальности” (Пригожин, Стенгерс). Очевидно, что такая установка не может не привести к выводу о том, что на сегодняшний день “возникла настоятельная необходимость в новом синтезе” — синтезе наук о наличном бытии и наук “о становлении”, основанных на идее времени и необратимости изменений. В контексте сложившейся культурной традиции данная ориентация означает для европейского сознания и установку на междисциплинарный синтез. Это связано с тем, что для гуманитарной сферы (даже в сугубо традиционной ее артикуляции) обрисованная выше установка на исключение идеи необходимости из когнитивного арсенала науки никогда не была характерна. Социогуманитарное познание (в силу специфики самого своего предмета) основывалось на идее темпоральности как анизотропной и было фундировано презумпцией необратимости времени (равно как и включало в себя признание двух других — по Пригожину — оснований истории: случайности и образования новых качеств). Собственно, само противостояние “двух культур”, характерное для западной традиции (Ч. Сноу), обусловлено, согласно синергетическому видению проблемы, “конфликтом между вневременным подходом классической науки и ориентированным во времени подходом, доминировавшим в подавляющем большинстве социальных и гуманитарных наук” (Пригожин, Стенгерс). Более того, именно рас-

смотрение гуманитарным познанием своей предметности как укорененной во времени и в силу этого принципиально изменчивой как раз и служило для сциентистски ориентированного естествознания поводом отказа гуманитаристике в статусе строгой науки. По оценке Пригожина, “современная физика, в той мере, в какой она осознает себя наукой о физико-химическом становлении, а не наукой о вневременных законах ... обнаруживает в своей собственной области ряд проблем, которые в прошлом побуждали некоторых сомневаться в “научности” гуманитарных наук”. В этом контексте ориентация на синтез “наук о бытии” и “наук о становлении” не могла не инспирировать в синергетике установку на преодоление противостоия “наук о природе” и “наук о духе”: возникает “необходимость преодоления противопоставления “человеческой”, исторической сферы материальному миру, понимаемому как атемпоральный ... по мере того, как будут создаваться средства описания внутренне эволюционной Вселенной, неотъемлемой частью которой являемся и мы сами” (Пригожин). Парадигмально конгруэнтные трансформации могут быть обнаружены в современной философии постмодернизма. Безусловно, очевидная гуманитарная ориентация последней предполагает изначальное и имманентное включение идеи темпоральности в ее фундаментальные основания. Поэтому эксплицитно выраженный и программно артикулированный новаторский пафос постмодернизма направлен как раз на включение в сферу рассмотрения гуманитаристики феномена пространства (концепция плоскости, концепция складки и т. п.). — Как пишет Джеймисон, наличная “диахронность” современности — причина того, что “в нашей повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма”. Тем не менее несколько моментов обращают на себя внимание. Прежде всего, постмодернизм преемственно продолжает не художественную традицию модернизма, с ее программным отказом от идеи прошлого, от идеи преемственности, а вместе с ними — и от идеи времени как такового (см. *Déjà-vu*), но традицию неклассической философии, глубинным образом ориентированной на осмысление феномена времени. П. В., совершенное в неклассическом естествознании синергетики, в неклассической философии было осуществлено Хайдеггером, показавшим, что глубинная проблематика всякой онтологии коренится в феномене Времени. Содержательно “Бытие и время” Хайдеггера (конституирование События как введение Времени в Бытие) есть не что иное, как поворот философского мышления “от бытия к становлению”

(в пригожинской терминологии). — Именно этой традиции наследует философский постмодернизм, впитывая в свое содержание наряду с хайдеггеровской идеей “поэтического мышления”, обретающей в постмодернистском концептуальном пространстве статус универсальности (Д. Халибуртон), и презумпцию времени. (По собственному признанию Деррида, его концепция была бы в принципе невозможна “без внимания к тому, что Хайдеггер называет разницей между бытием и сущим”.) Собственно, неклассическая философия и отличается, по оценке Турена, тем, что современность мыслится как эпоха радикального отказа от самой идеи общества как некой вневременной константы и замены ее идеей “перманентной социальной трансформации”, фундированной презумпциями транзитивности и темпоральности. Практически вся неклассическая философия имманентно включает в себя проблематику времени, и для тех авторов, которые выступили по отношению к постмодернизму в качестве предтеч, это особенно характерно. Например, по оценке Рикёра, для Аренд, моделировавшей “нетоталитарную вселенную” (не только в узкополитическом смысле, но и в широком смысле отказа от принудительной каузальности), “наиболее отвечавшим нововому исследованию критерием была оценка различных человеческих активностей с точки зрения их продолжительности во времени”. Важнейшую конституирующую роль играет фактор времени в сартровских анализах субъективности, оказавших серьезное влияние на постмодернистское истолкование проблемы субъекта (см. “Воскрешение субъекта”, Другой). Так, Сартр отмечает, что “время — это... связь, и Я имеет временной характер даже в самом своем бытии. Это значит, что Я не просто не боится времени, оно нуждается в нем для самоосуществления”. Что же касается непосредственно философии постмодернизма, то проблема времени конституируется ею непосредственно в контексте теоретических моделей самоорганизационных процессов, — так, например, в рамках номадологического проекта (см. Номадология) в качестве одного из центральных формулируется вопрос: “не дан ли тут уже способ иного прочтения времени” (Делёз). Аналогично в контексте генеалогии Фуко “речь идет о том, чтобы превратить историю в противоположность памяти и, как следствие, развернуть в ней иную форму времени” (см. Генеалогия). Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Культура постмодерна мыслит любую идеологию в качестве “ложного сознания”,

по оценке Джеймисона, “отвергаемого в современной теории”, и коль скоро любая идеология фундирована идеей прогресса (а именно прогрессивности фундирующего ее социального идеала), то, вытаскивая идеологию за границы культурной легитимности, постмодернизм отторгает идею линейного прогресса, линейной истории, линейной развертки темпоральности (см. Событийность, Эон). — Постмодерн осознает себя как постсовременность, процессуальность которой разворачивается “после времени”. Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации “постистории” (см. Постистория), современность тем самым “переписывает время”, разворачивая линейный лектор истории и ломая его (Л. Рубинштейн). Таким — парадоксальным — образом постмодернистская презумпция “конца истории” фактически имеет смысл переоткрытия времени. В общем контексте ориентации современной культуры на идею нелинейности (см. Неодетерминизм) способ артикуляции феномена времени в постмодернизме педализует именно те его аспекты, которые выступают центральными и для синергетики. Прежде всего, речь идет об идее необратимости времени. Если для синергетической парадигмы идея необратимости времени выступает в качестве фундаментальной, то и постмодернизм — применительно к текстовому анализу — формулирует “принцип необратимости”, согласно которому фабульное построение нарратива (сюжетный “код загадки”, ведущий фабулу “от вопроса к ответу”) задает фундаментальную и неизбежную “необратимость рассказа” (Р. Барт). Кроме того, как базисная для постмодернизма презумпция интертекстуальности (см. Интертекстуальность), так и более частные (авторские) концептуальные фигуры (“след”, “отсрочка” и “замещение” у Деррида, “память знака” у Р. Барта и т. п.) фактически фиксируют ту же идею зависимости наличного состояния системы от специфики протекания ее предшествующей эволюции, что и столь значимые для синергетики фигуры “памяти химической реакции” или “обретения системой прошлого”. — В контексте “цитатного письма” (Б. Морриссет) текст обретает смысл лишь в том плане, что отсылает к иным (уже известным, а потому принадлежащим прошлому) текстам и смыслам. Текстовая семантика фундаментально зависит от происхождения (как литературного, так и общекультурного) каждой из слагающих ее цитат, от истории всех ее предшествующих контекстов, от сложившейся в отношении ее интерпретационной традиции, — т. е. от того, что на языке синергетики именуется “предысторией системы”. Постмодернистские формулировки иногда непосредственно

совпадают в данном аспекте с используемыми синергетикой, как совпадают подчас даже названия базовых концептуальных работ (“From Being to Becoming” — у Пригожина, “Just Coming” — у Лиотара и Ж.-Д. Тибо). Так, например, Лотман пишет о тексте, что “обнаруживая способность конденсировать информацию, он (текст. — М. М.) приобретает память”. Семиозис текста предполагает наличие в нем множества различных кодов, которые Р. Барт характеризует как “определенные типы уже виденного, уже читанного, уже сделанного; код есть конкретная форма этого “уже”, конституирующего всякое письмо”. В свою очередь, каждый конкретный знак являет собой продукт определенного семиотического процесса, что не только не является безразличным для его настоящего функционирования, но и определяет его специфику посредством того, что Р. Барт называет “памятью знака”: так, например, у Деррида: “Расстановка — концепт, включающий также значение продуктивной, позитивной, порождающей силы. Как рассеивание он несет в себе генетический мотив; тут не просто интервал, пространство, образующееся между элементами, но расстановка, т. е. операция или, во всяком случае, движение отдаления. Это движение неотделимо от *временения-овременивания* (подчеркнуто мной. — М. М.)... Оно метит то, что расходится с собой, прерывает всякую самоожесточенность, всякую точечную собранность на самом себе, всякую принадлежность своей собственной интериорности”. Феномены времени и смысла в контексте постмодернистской философской парадигмы оказываются теснейшим образом связанными, причем эта связь выступает как содержательная и двусторонняя. С одной стороны, как это показано Кристевой, смысл как таковой обретает свою определенность именно в контексте темпоральности (известная конъюнкция Кристевой “время и смысл”); с другой же стороны, процедуры смыслопорождения не являются безразличными для осуществления процессуальности времени. Так, по наблюдению Лиотара, важнейшим “аспектом нарративного знания, заслуживающим внимательного рассмотрения, является его воздействие на время. Нарративная форма подчиняется ритму, она является синтезом метра, разрывающего время на равные периоды, и акцента, который изменяет долготу и интенсивность некоторых из них”. Время, таким образом, так же как и в синергетике, мыслится в постмодернизме в качестве конструкции. (Небезынтересно, что именно эта дескрипция времени встречается и у П. Валери, к анализу творчества которого охотно обращается постмодернистская рефлексия.) Таким образом, выска-

занный в свое время Уайтхедом тезис о том, что “выяснение смысла высказывания “все течет” снова есть одна из главнейших задач”, не только обретает ныне новый пафос, но и является равно актуальным как для естественнонаучной, так и для гуманитарной сфер современной культуры. Важнейшим моментом является в данном контексте то обстоятельство, что, подобно синергетике, постулируя свою ориентацию как поворот от аналитики бытия к исследованию становления, философия постмодернизма — опять же, подобно естествознанию, — не останавливается на этом, также выдвигая идею о необходимости синтетического видения двух указанных аспектов видения реальности. Хотя данная установка и не сформулирована в философии постмодернизма в эксплицитной форме, тем не менее на уровне предметных аналитических разверток она присутствует в концепциях практически всех классиков постмодернизма — от предметно и эмпирико-исторически конкретных аналитик (типа аналитики человеческой сексуальности как процессуального феномена самоорганизации Хюбрис — см. Хюбрис) — до абстрактных концептуальных моделей (типа модели исторического времени Делёза — см. Событийность, Эон). Идея неразрывности бытия и становления, их фундаментального единства может быть обнаружена и в постмодернистской нарратологии (см. Нарратив). Так, Лиотар специально останавливается на этом вопросе: согласно его модели, темпоральность нарратива не разрывается в линейную структуру от прошлого к будущему, но спрессована в актуальную презентативность: «Именно рассказывание в настоящем разворачивает каждый раз призрачную временность, простирающуюся между “я слышал” и “вы услышите”». Аналогичную ориентацию демонстрирует и текстовый вектор постмодернизма: как пишет Деррида, “размещение есть овременение, обход, откладывание... к существу всегда разнесено. Разнесено в соответствии с тем же принципом различения, который гласит, что никакой элемент не функционирует, не приобретает и не придает “смысл” иначе, как отсылая к какому-то другому элементу, прошлому или будущему, внутри экономики следов-отпечатков”, — “субъект, и, прежде всего, сознательный и говорящий субъект, зависит от системы различий и от движения разнесения... он... не конституируется иначе, как разделяя себя, размещая себя, “овременяясь”, разнося себя”. В целом постмодернизм рефлексивно осмысливает себя как осуществивший “паракритику спекуляций времени” (И. Хассан). Важнейшим следствием интерпретации времени в качестве конструкции выступает — как для современного естествознания, так и для философии — возможность нравственной его артикуля-

ции: как для постмодернизма время артикулируется в категориях нравственной ответственности (по Делёзу, “нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил”), так и для синергетики время — “это некоторая конструкция и, следовательно, несет некую этическую ответственность” (Пригожин, Стенгерс). Таким образом, П. В. оказывается равно значимым парадигмальным сдвигом как естественнонаучной, так и философской составляющих современной культуры.

М. А. Можейко

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА (ЛИКЕЙ, ПЕРИПАТОС) (греч. peripatos — крытая галерея) — по названию помещения гимназия, служившего лекционным залом, — обозначение философской школы Аристотеля. Данная галерея и сад, окружавший ее, были куплены Феофрастом и впоследствии завещаны им П. Ш. Изложение своего учения Аристотель осуществлял здесь. Наиболее известные представители П. Ш.: Феофраст (положил начало ботанике), Евдем (история астрономии и математика), Аристоксен Тарентский (психологические исследования в духе пифагореизма), Дикеарх (история, география, политика), Стратон из Лампсака (физика и психология), Аристон из Кеоса, Ликон из Троады (риторика), Гераклид Понтийский, Дикеарх, Деметрий Фалерский, Клеарх из Сол, Иероним из Родоса, Сотион из Александрии и др. Период существования П. Ш.: 4 в. до н. э. — 3 в. Сочетала организационно-научные и просветительские функции. (Лекция Теофраста посещало иногда до 2 тысяч слушателей.) В 86 до н. э. после ваятия Афин Суллой рукописи Аристотеля были вывезены в Рим, где греческие исследователи Тиранион и Андроник Родосский составили “Свод Аристотеля”, комментирование которого в дальнейшем стало главным делом представителей П. Ш. Упадок П. Ш. связан с переходом исследований приоритетов в реконструкции текстов Аристотеля к представителям неоплатонизма.

А. А. Грицанов

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona — личность) — концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонализацией Бога, инспирирующей остро значимую акцентировку неповторимости и максимальной ценности личности как таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляясь на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина “П.” относится к “Речи о религии к образованным людям, ее презирующим” Шлейермахера (1799). Основы персоналистской парадигмы трактовки личности заложены в историко-философской традиции ан-

тифизикалистскими и антинатуралистическими установками интерпретации человека: “философия чувства и веры” Ф. Якоби, “теологическая этика” Х. Тиллике, антропологические идеи Б. Олкотта, “социальное христианство” Ш. Пеги, “этический П.” и концепция надвещного предназначения человека Шелера и традиция экзистенциализма. Выделяют: а) американскую ветвь П. (Б. П. Боун, Дж. Ройс, Дж. Х. Хауисон, Р.-Т. Флюэллинг, Э.-Ш. Брайтмен, У. Хокинг); печатный орган — журнал “*Personalist*” (с 1920); б) французскую ветвь П. (Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель, П.-Л. Ландсберг, Г. Мадине, Д. де Ружмон, Ж.-М. Доменак, в определенном период своего творчества — Рикёр и М. Дюфрен); печатный орган — журнал “*Esprit*” (“Дух”, с 1932); в) могут быть зафиксированы также представители П. в английской (Б. Коутс, Х.-У. Керр), германской (В. Штерн) и русской (Н. Бердяев) философских традициях. “Личностный метод”, выражающий саму суть такого вектора мысли, как теизм, обретает в П. инструментальный статус, не только задавая трактовку человека как уникальной субъективности, но и определяя парадигмальные установки персоналистской концепции в целом. Фундаментальный для теизма принцип диалогичности сосуществования человека и Бога, наиболее наглядно проявляющий себя в мистической концепции (см. *Откровение*), эксплицитно выступает основой философской концепции П. как в сфере нравственно-этической проблематики, так и в рамках социально-философской доктрины. Базовой для П. является коммуникативная теория личности, фундированная идеями трансцендентности целей ее существования. Будучи тварной, личность характеризуется “вовлеченным существованием”, т. е. укоренена в земной контекст. Однако, наряду с “вещным”, в ней обнаруживает себя и “невещное” начало — Божественный духовный “свет Творца” (Быт., II, 7). В силу этой амбивалентности для личности характерны три вектора ее существования: 1) экстериоризация, т. е. самоосуществление вовне, в миру (“деятельность человека — это его завершение, ткань его жизни” — Мунье); внешнее самовыражение может принимать любые творческие формы (например, искусство, позволяющее, по оценке Мунье, с помощью “косвенных знаков” выразить трансцендентное, которое “живет среди нас” и потому “поддается некоторой характеристике”), однако автохтонной сферой экстериоризации личности является личное общение, коммуникация, где “встреча Я с Ты”, переживаемая в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования — прямое и не имеющее внешней цели соприкосновение двух Я — “незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая

организации внешних отношений” (Мунье), живое общение “по ту сторону слов и систем”, а горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: “Чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог” (Недонсель), и именно в этом смысле личность представлена в П. как творческая и творящая (“creative personality” у Флюэллинга); 2) интериоризация, т. е. духовная самоуглубленность, возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире (“наиболее непреходящий, перманентный предмет в творении — это потребность человеческой души в свободе” — Флюэллинг); однако “движение, которое создает личность, не замыкается на себе самом, оно указывает на трансценденцию” (Мунье), выводя персональное сознание на надындивидуальный, но при этом не перестающий быть персонально артикулированным уровень; 3) трансценденция (“бездна личностной трансценденции” — Мунье), т. е. ориентация на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения (коммуникации) с Богом. Трансцендирование человека к Богу в акте веры получает в П. свое глубокое экзистенциальное обоснование: “Верование в Бога имплицитно в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — факте доверия” (Лакруа), дополняясь в ряде случаев аргументацией герменевтического характера: “Человек — это требование смысла, Бог — это смысл мира, мир — это язык Бога” (Лакруа). Внешний объективизм, т. е. восприятие мира вне его внутреннего смысла, “признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным” (Флюэллинг). Коммуникативный потенциал личности во взаимодействии с внешним миром проявляет себя как опыт: “Все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше чем природа” (Брайтмен). В этом контексте проблема объективности “может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума”, в качестве которого выступает “дух персональный, всеобъемлющий и верховный” (Флюэллинг). Соответственно этому, и “вся история человечества в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа”, асимптотически “стремящегося к достижению царства Божьего” (Флюэллинг). В этом отношении бытие личности обретает свой центральный смысл посредством детерминации будущим, а — в обратном векторе — история выступает не как имманентная себе, но как “динамика личного существования” (Мунье). Коммуникативные ценности лежат и в основе социально-политической концепции П.,

оформляя идеал “персональной и коммуникативной цивилизации” или “общества личностей” (Мунье), который генетически восходит к идее Якоби о “непосредственной данности” человеку в его земном бытии “знания и чувства” трансцендентного Абсолюта как истока собственной личности, конституирования своей индивидуальности посредством причастности ко всеобщему. “Вечная Божественная Республика” базируется на “прокладке мостов между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов” (Хокинг). В этой сфере, отдав дань марксизму, сформировавшему, по оценке Мунье, “транзисторический идеал” “прозрачности” отношений между людьми и, следовательно, прозрачности личных сознаний друг для друга, П. тем не менее выступает с критикой современного общества — вне его идеологической дифференциации — как поставившего безличное Мы выше интересов частной личности (коммунизм как “безличное счастье” у Флюэллинга, Мунье о коммунистической идеологии как “философии третьего лица” и др.). И в том случае, если внутри социальной системы “личность как свободный дух будет противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности”, “судьба личности будет противопоставлена теории прогресса” (Бердяев), — сама демократия может оказаться формой “тирании над личностью” (Мунье). Еще более опасным и пагубным для духовного мира и потенциала интериоризации личности является внутреннее деструктурирующее проникновение “миражей” массового сознания в персональное сознание: по определению Хокинга, “привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества”. В этой связи в рамках П. оформляется глубоко гуманистический тезис о свободе личности как критерии демократичности общества: “Личность есть высшая сущность демократии” (Флюэллинг), что стимулирует тенденцию сближения П. как с социально ориентированными направлениями современной философии (прежде всего концепцией постиндустриального общества), так и с экзистенциализмом и философской антропологией (программа Ж. Лакруа). Термин “П.” в настоящее время используется не только в рамках христианской философии, обретая более широкое оценочно-семантическое звучание и выражая общеаксиологическую установку на доминирование “человека” над “человечеством” как абстракцией (“онтологический П.” Парейсона). (См. также Мунье, Парейсон.)

ПЕТР АБЕЛЯР (Abélard, Abailard) (1079—1142) — французский философ и теолог, при жизни получил известность как блестящий полемист, имевший множество учеников и последователей. Основные произведения: “Да и нет”, “Диалектика”, “Введение в теологию”, “Познай самого себя”, “История моих бедствий” (единственная средневековая автобиография философа-профессионала). П. А. рационализировал отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание (“понимаю, чтобы верить”). Исходными принципами критики П. А. авторитетов церкви выступали сомнения в безусловной истинности положений веры и тезис о необходимости осмысленного отношения к священным текстам (так как “богословы часто учат тому, чего сами не понимают”). Радикальному сомнению П. А. подвергал любые тексты, кроме непогрешимого Священного писания: могут заблуждаться даже апостолы и отцы церкви. В соответствии с концепцией “двух истин” П. А. полагал, что в компетенцию веры входят суждения о невидимых вещах, недоступных человеческим чувствам и, следовательно, находящихся за пределами реального мира. Безусловность авторитета Священного писания в решении спорных вопросов не исключает возможность и даже необходимость существования другого способа достижения истины, который П. А. видит в диалектике или логике как науке о речи. Развивая свой метод, он подчеркивал, что логика имеет дело только с именами и языковыми понятиями; в отличие от метафизики, логику интересует не истина вещей, а истина высказывания. В этом смысле философия П. А. является по преимуществу критическим лингвистическим анализом. Эта особенность обусловила решение П. А. проблемы универсалий в духе “концептуализма”. Универсалии, по П. А., не существуют в реальности как единичные вещи, однако они обретают статус бытия в сфере интеллектуального познания, образуя своего рода третий — “концептуальный” — мир. (П. А. не отвергал и существование платоновских идей: по его мнению, не существуя в реальности, они существуют в Божественном уме как образцы творения.) В процессе познания человек рассматривает различные аспекты индивидуалий и путем абстрагирования создает смешанный образ, который выражается именем, словом, которое, согласно П. А., имеет не только физическое звучание (vox), но также и определенное языковое значение (sermo). Универсалии выполняют функцию предиката (сказуемого, способного определять многие вещи) в наших суждениях о единичных вещах (индивидуалиях), причем именно контекстуальная опре-

деленность позволяет выявить универсальное содержание, заключенное в имени. Слова, однако, могут иметь множество значений, поэтому возможна контекстуальная двусмысленность (determinatio), которая обуславливает и внутреннюю противоречивость христианских текстов. Противоречивые и сомнительные места требуют анализа их языка с помощью диалектики. В случае неустрашимой многозначности слова или высказывания П. А. предлагал обращаться в поисках истины к Священному писанию. П. А. рассматривал логику как необходимый элемент христианского вероучения, апеллируя за доказательством к Евангелию от Иоанна: “В начале было слово (Logos)”. При этом он противопоставлял диалектику софистике, которая занимается лишь “хитросплетением слов”, скорее затемняя, чем открывая, истину. Метод П. А. предполагает выявление противоречий, их классификацию по вопросам и тщательный логический анализ каждого из них. Выше всего П. А. диалектик ценил самостоятельность суждений, свободное и критическое отношение к любым авторитетам (кроме Священного писания). Вскрывая противоречивость христианской догматики, П. А. часто давал им толкование, отличное от общепринятого, что влекло за собой негативную реакцию католических ортодоксов (учение П. А. было дважды осуждено церковью на Соборах в Суассоне и Сансе). П. А. провозглашал принцип веротерпимости, объясняя расхождение в вероучениях тем, что Бог направлял язычников к истине по другому пути, поэтому в любом учении содержится элемент истины. Этические взгляды П. А. характеризуются стремлением решать вопросы морали без религиозного диктата. Сущность греха он определяет как осмысленное намерение совершить зло, преступить Божественный закон, поскольку выбор должного и недолжного является результатом рационального осмысления и моральной оценки. (См. также **Универсалии**, **Средневековая философия**, **Схоластика**, **Концептуализм**.)

А. Р. Усманова

ПЕТР ДАМИАНИ (Damiani) (1007—1072) — итальянский средневековый схоласт, епископ в Остии, кардинал. В полемике с “диалектиками” неортодоксального толка отстаивал необходимость скупуплезных теоретических реконструкций текстов Библии и писаний отцов церкви. Именно усилиями П. Д. формулировка Иоанна Дамаскина (см. **Иоанн Дамаскин**) о роли философии как служанки богословия была возведена в эпохальный мировоззренческий принцип западноевропейской интеллектуальной традиции.

А. А. Грицанов

ПЕТР из Гонендза (Петр Гезка, Гонезий) (ок. 1525—1573) — теолог, писатель, идеолог радикальной ре-

формации в Беларуси и Литве. Антитринитарий. В 1551 окончил Краковский университет, после жил в Италии, Швейцарии, Моравии. Познакомился с идеями М. Сервета и моравских анабаптистов. В 1554 преподавал софистику в Падуанском университете. По возвращении, в 1556 принял участие в Сециминском Синоде протестантов Речи Посполитой, выступил с резкой критикой догмата Троицы. Синод постановил направить П. в Витенберг к немецкому теологу и гуманисту Ф. Меланхтону, чтобы тот сделал заключение о характере взглядов П., которые Меланхтоном были квалифицированы как анабаптистские. Вернувшись на родину, П. начал пропаганду своих взглядов в Великом княжестве Литовском (ВКЛ), участвовал в антитринитарских соборах, полемизировал с С. Будным. Взгляды П. были подвергнуты критике в одном из писем Кальвина. Основные работы П.: “Против божественности Иисуса Христа” (1557), “О первохристианской церкви” (1564), “О троих” (1570), “О сыне Божием” (1570), “О христианском крещении” (1570). Отвергал схоластическую традицию, опирался на Священное писание и человеческий разум как предельные авторитеты. Активно выступал против частной собственности, социального неравенства, светской власти, войн, смертной казни. Умер во время эпидемии.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ (начало 12 в. — 1160), епископ парижский, “magister Sententiarum”, — один из величайших схоластов, своим творчеством во многом продолжившим труды Петра Абеляра, повлиявший на дальнейшее развитие как теологии, так и философии вплоть до 16 в. Автор множества трудов, хрестоматийное значение из которых имеют: “Толкования на Псалмы”, “29 Проповедей” и особенно написанные между 1147 и 1151, представляющие собой выдающуюся систематизацию (не без влияния св. Иоанна Дамаскина) учения Западной Церкви, которая широко использовалась в качестве энциклопедии или авторитетного справочного, а для многих и учебного пособия. “Сентенции”, переведенные на латынь в 1161, представляют собой дидактически собранный материал: синтез Священного Писания, святых отцов (по преимуществу западных: Августин, Амвросий, Иероним, Беда, Бозций, Григорий Великий, но есть и восточные, например Иоанн Дамаскин), и известных ему теологов (особенно Ансельма Лаонского, Петра Абеляра). В этом произведении П. Л. отстаивает широкие права для разума, учит о свободе как разума, так и воли. Разум, по П. Л., есть судья воли, часто действующей опротивительно. П. Л. умело обрабатывает, казалось бы, противоречивые мнения так, что они стройно и логично складываются в цельную систему. Ему

даже удалось завоевать симпатии Бернарда Клервоского, при вмешательстве которого был осужден Абельяр (см. Бернар Клервоский, Петр Абельяр). Секрет в том, что П. Л., в отличие от Петра Абельяра, был свободен от личного пафоса и делал свое дело, соблюдая традиции, воздавая должное авторитетам и не провоцируя избыточных дискуссий. “Сумма” состоит из нескольких книг: первая — о Троице и основных атрибутах Бога, вторая — о творении и о грехе, третья — о происхождении человека и о райском, идеальном бытии, четвертая — о таинствах и о конечных судьбах мира. Ко времени П. Л. количество таинств исчислялось по-разному: от двух до двенадцати; а сам термин “таинство” использовался в двух значениях: в узком — Крещение и Евхаристия и в широком — множество других обрядов и треб. Важно обратить внимание на то, что П. Л. впервые в истории богословия вводит учение о седмиричности таинств, формальная сторона которого позже будет заимствована Востоком (через полемику с протестантами — в “Посланиях Восточных Патриархов”), хотя сам П. Л. в число “семь” включал не тот список, который мы имеем теперь. Авторитет “Сентенций” был настолько велик, что в последующем всякий уважающий себя теолог считал своим долгом что-нибудь написать об этом произведении. Альберт Великий пишет свои “Комментарии”, то же делает и его ученик Фома Аквинат: кроме “Комментариев” он пишет еще и ряд других трактатов, посвященных тематике П. Л. (“О сущем и сущности”, “О началах природы” и др.). Пишут свои комментарии и Скотт, и Уильям Оккам. Для изучения “Сентенций” учреждаются кафедры и даже ученые степени. Бывало даже так, что это произведение было более читаемо, чем сама Библия. Однако судьба П. Л. не так безоблачна. Он имел при жизни множество оппонентов (Вальтер Сен-Викторский и др.). В 1125 IV Латеранский Собор взял под защиту учение П. Л. о Троице (см. Троица), что, несомненно, повысило его авторитет. Однако 15 других пунктов его учения не были приняты (например, мнение о тождестве любви к Богу и ближнему со Св. Духом).

о. Сергей Лепин

ПЕТРАЖИЦКИЙ Лев Иосифович (1867—1931) — российский и польский социолог, правовед, философ. Закончил юридический факультет Киевского университета, позднее учился в Берлине. В 1897 защитил докторскую диссертацию. В 1898—1918 возглавлял кафедру в Петербургском университете. Депутат I Государственной Думы. Был в составе ЦК партии кадетов. Основатель психологической школы права. С его именем связано возникновение социологии права. После 1917 — в эмиграции. Занимал кафедру в Варшавском университете. Покончил жизнь само-

убийством. Рукописи П. погибли в период Второй мировой войны при разгроме Варшавского восстания. Основные работы: “Очерки философии права” (вып. 1., 1900), “Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология” (1905), “Теория права и государства в связи с теорией нравственности” (т. 1—2, 1909—1910) и др. Среди его учеников — Гурвич и Сорокин, которые много сделали для распространения идей П. в Западной Европе и США. В Советском Союзе идеи П. были использованы М. И. Рейснером при изучении “революционного подосознания”. П. исходил из задачи возрождения естественного права как науки о правовом регулировании человеческого поведения. В этом он видел духовно-практический способ совершенствования общественных отношений. Согласно П., право оказывает влияние на социокультурную среду, само выступая как ее продукт. Среда трактуется П. в терминах социальной психологии, способных объяснить проявления человеческой активности. Человеческая деятельность, по П., суть функция психики. Существуют только психические процессы, остальные социальные образования являются лишь их внешними проекциями. Стимулами и цензорами поведения выступают эмоции этического-морального и правового характера, выражаемые через императивные нормы, закрепленные в культуре и подразумевающие воздаяние за поступок со стороны общества и (или) государства. В отличие от пассивных познания и чувства и активной воли, эмоции носят активно-пассивный характер (индивидуально-социальный). Основная регуляция поведения задается в сфере индивидуально-психического самосознания, так как представления человека о государстве и нормах права существуют независимо от самого государства. Для обозначения его институционализации П. вводит понятие интуитивного права. Последнее исходит не из внешнего авторитета государства (как позитивное право), а основывается на проекции психологически обосновываемых прав, свобод и обязанностей граждан. Тем самым психологические эмоции не только удостоверяют власть, но и создают само явление власти, делая возможным возникновение права позитивного. Для нормального протекания общественной жизни необходимо проведение активной правовой политики, основывающейся на специальной психолого-социологической науке — эмоциональной социологии. Последняя должна изучать механизм правового управления мотивами (их стимулирование и подавление), т. е. мотивационное действие права, а также вырабатывать способы воспитательного воздействия на народную психологию, т. е. педагогическое действие права. Отсюда задачи политики права: 1) регуляция индивидуального и коллективного поведения через пра-

вовое воздействие; 2) совершенствование человеческой психики, ее очищение от антисоциальных склонностей. Культивирование человеческого в человеке, рационализация его деятельности и мышления, стандартизация его поведения и их институциональное закрепление характеризуют, согласно П., прогресс общества. В целом философская позиция П. может быть охарактеризована как психологизированная версия неокантианства со значительными вкраплениями установок позитивизма. Неокантианские основы теории П. наиболее отчетливо проявляются в его последовательно критической позиции ревизии понятийно-категориального аппарата социального знания, обосновании правил теоретической работы. С этих позиций им подвергнуты критике крайности натуралистического редукционизма (“хромые” теории) и формальный логизм (“прыгающие” теории), превращающие социологию, по мнению П., в “музей научной патологии”. В конечном итоге П. предлагает свою версию правового нормативизма, характерную в целом для русских социологов-неокантианцев.

В. Л. Абушенко

ПЕТРОВ Михаил Константинович (1924—1987) — русский философ, теоретик науки, культуролог, историк. В 1940 поступил в Ленинградский кораблестроительный институт. С 1941 — в действующей армии. Окончил военный институт иностранных языков (1949), работал преподавателем, начальником кафедры. В 1956 — поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. В 1959 завершил кандидатскую диссертацию “Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода”. Защита не состоялась из-за расхождений с научным руководителем. В 1959 написал публицистическую повесть “Экзамен не состоялся” и отправил ее с сопроводительным письмом Н. Хрущеву. Исключен из партии и уволен с должности. С 1962 — преподаватель кафедры иностранных языков Ростовского университета. В 1967 — кандидатская диссертация “Философские проблемы науки о науке”. В 1969 П. публикует статью “Предмет и цели изучения истории философии”, вызвавшую идеологические обвинения. Уволен из института. С 1969 и почти до смерти П. работал в Северо-Кавказском научном центре высшей школы. Был почти полностью лишен возможности публикации своих работ. Основные опубликованные работы: “Язык, знак, культура” (1991), “Самосознание и научное творчество” (1991), “Социокультурные основания развития современной науки” (1992), “Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность” (1995). Основная сфера интересов —

исследование механизмов преемственности (культура, наука, образование, язык, философия), а также анализ древнегреческой цивилизации. Ограничивая определение социальной реальности наличной суммой обстоятельств, П. анализирует способы социального наследования и сохранения социальной преемственности как источники структурных различий культурных типов. Любое общество, по П., владеет набором социально необходимых форм деятельности, который существенно превышает возможности (металлическую вместимость) отдельного индивида и требует фрагментации. Возникает рассчитанный на множество поколений социокод, использующий знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение. Социокод — основная знаковая реальность культуры, удерживающая в целостности и различии: 1) фрагментированный массив знания, 2) расчлененный на интерьеры мир деятельности и 3) институты общения. Минимум видов общения, обеспечивающий функционирование социокода, представлен коммуникацией, трансляцией и трансмутацией. Под коммуникацией П. понимает оперативное и единовременное информационное взаимодействие субъектов с целью оптимизации совместно выполняемой деятельности. Под трансляцией — передачу информации от поколения к поколению. Коммуникация и трансляция позволяют разрабатывать в социально значимых актах деятельности унаследованные по социокоду программы и работать с ними в режимах стабилизации, нормализации и сжатия. Если общество не изъято из исторического процесса, социокод должен пассивно или активно изменяться, трансформируя матрицу деятельности производно от изменений среды, т. е. должна происходить трансмутация: познание и социализация его результатов. Различия в трансляционно-трансмутационных механизмах и способах кодирования дают типы культур: лично-именной, профессионально-именной (традиционные социокоды) и универсально-понятийной (европейский социокод). Адресность языкового общения отличается традиционные социокоды, объединяющие социальную целостность через контакт и сопряжение имен в ситуациях коллективного действия либо через систему наследуемых межсемейных контактов. Европейский социокод разделяет знаковое и поведенческое в обособленные области со своими основаниями интеграции, принимая субъект—субъектное отношение в качестве ключевой структуры. Трансмутационные институты вырабатывались, по мысли П., в ходе развития от философии к теологии и опытной науке, которая стала основным каналом производства и приложению наличного

знания. Функционирование науки в обществе, по мысли П., необходимо включает накопление научного знания и участие в повышении образовательного уровня новых поколений. Концепция тезаурусной динамики П. рассматривает движение идей от переднего края науки на начальные этапы системы образования и движение людей через систему образования в различные специализированные виды деятельности — в состав какого-либо научного сообщества. Анализируя наукометрические процессы по аналогии с речью, П. связывает представления о единстве содержания лингвистических структур и общелогических понятий с особенностями флективного языка антично-христианского времени, а категории опытной науки — с аналитическим новоанглийским.

Д. М. Булышко, С. А. Радионова

ПИАЖЕ (Piaget) Жан (1896—1980) — швейцарский ученый, один из ведущих психологов 20 в. Профессор университетов Невшателя (1923—1929), Женевы (с 1929), Лозанны (1937—1954). Основатель Международного центра генетической эпистемологии (1955), создателем которой он является. Основные сочинения: “Речь и мышление ребенка” (1923), “Психология интеллекта” (1946), “Введение в генетическую эпистемологию” (т. 1—3, 1949—1950), “Механизмы восприятия” (1961), “Генетическая эпистемология” (1970), “Генезис элементарных логических структур” (1972, совместно с Г. Инельдер) и др. Отвечая на вопрос о специфике человеческого способа адаптации, П. делает акцент на способности человеческого интеллекта самостоятельно добывать знания, отличительной чертой которых является их объективность, независимость от добывающего эти знания субъекта. Онтогенез такой способности и стал предметом многолетних исследований П. При этом П. удалось достичь редкого единства созданной им уникальной по разработанности теории интеллектуального развития ребенка и собранного им самим грандиозного по объему эмпирического материала. Теория П. включает целостную систему взаимосвязанных понятий: равновесие, адаптация, ассимиляция, аккомодация, интеллект, стадии интеллектуального развития, действие, интериоризация, операция, операционная система, ритмы, регуляции, группировки, символическая функция и др. Адаптация человека связана с развитием его интеллекта. По П., существуют три основные стадии интеллектуального развития: сенсомоторный интеллект (0—2 года), дооперационное мышление (2—7 лет), операционное мышление (7—15 лет). Последнюю стадию, в свою очередь, П. разделяет на подстадию конкретных операций (7—11 лет) и подстадию формальных операций (11—15 лет). Интеллект добывает знания, осуществляя различные дейст-

вия с познаваемым объектом. Развитие интеллекта — это развитие познавательных действий. При этом имеется в виду, во-первых, расширение репертуара доступных ребенку действий с познаваемым объектом и совершенствование этих действий (например, развитие координации сенсорных и моторных компонентов действия, вариативности его исполнительной части при сохранности цели, возможности объединения действий в более сложные комплексы). Во-вторых, развитие интеллекта ведет к появлению, наряду с обычными предметными действиями, действий символических, выполненных во внутреннем плане, в воображении и далее — к действиям над символическими, знаковыми формами предметных действий, например логическим операциям над высказываниями. В-третьих, развитие интеллекта включает координацию, согласованность действий, объединение их в сложные познавательные структуры (ритмы, регуляции, группировки). Тип познавательной структуры объясняет уникальную, неповторимую феноменологию мышления на каждой стадии развития. В частности, объективность знаний — это следствие превращений познавательных действий субъекта в операции, являющиеся элементами особой познавательной структуры — группировки. Исследования П. охватывают не только развитие мышления, но и других интеллектуальных функций — восприятия, памяти (представлений), речи, морального сознания. Концепция П. присущ определеннейший биологизм и, соответственно, акцент на созревании как главном факторе интеллектуального развития, взгляд на развитие речи как результат созревания общей символической функции, унифицирование различных действий при анализе предметных манипуляций, измерений, классификаций, моральных суждений. Раскрытая П. феноменология интеллектуального развития ребенка стала классикой, с которой не могут не считаться даже те, кто спорит с его теорией. Наиболее полный анализ исследований П. осуществил Д. Флейвелл.

Г. М. Кучинский

ПИЕТИЗМ (лат. pietas — благочестие) — мистическое учение в ортодоксальном лютеранстве, появившееся в 17—18 вв. в Германии как негативная реакция на догматизацию протестантской церкви, еще так недавно провозгласившей приоритет живой веры и свободы. Испытал определенное содержательное влияние со стороны квиетизма. Основателем П. является Ф. Шпенер, выступивший с намерением возродить “истинную религию”, основанную на утерянном в спорах глубоко религиозном чувстве, а не на обрядах и догматах, реставрированных в лютеранстве (Pia Desideria, 1675). Шпенер подчеркивал необходимость для верующего личного благочестия, живого обще-

ния с Богом. Обличая “фарисейство” в обществе, он надеялся своим адогматизмом вызвать резонанс, который вернул бы его собратьев к подлинной духовной жизни. Становление и развитие П., таким образом, детерминировано теми же факторами, которые обусловили в свое время оформление протестантизма в целом и которые питают историческую эволюцию мистической традиции (см. **Мистика**, **Протестантизм**). Движение П. началось с молитвенных собраний в доме Шпенера. Позже были организованы маленькие общины для совместного чтения Писания и богослужения, которые, однако, не были отделены от господствующей Лютеранской церкви. Но вскоре Шпенер и его ученик А. Франк вступают в спор с лейпцигскими богословами, где осуждают как нечто противное духу Христа философию и догматику, а вместе с ними и науку в целом, в результате чего и происходит столкновение П. с ортодоксальным лютеранством, закончившееся осуждением и изгнанием из Германии последователей П. Значительную роль в распространении П. сыграл П. Герхард — сочинитель текстов гимнов-молитв, ставших очень популярными среди верующих. Одним из видных представителей П. является М.-Л. фон Цинцендорф, основатель общины Генргюгера, поэтическое творчество которого стало знаменем тех протестантов, которые ищут не “абстрактных теологических спекуляций”, а “чувственно-эмоционального переживания Божественной любви”. Вскоре из-за внутренней борьбы за власть П. распадается на различные направления, некоторые из которых сохранились в контексте консервативного протестантизма до нашего времени. П. своим иррационализмом и адогматизмом оказал значительное влияние не только на историю протестантизма, но и на развитие философии в Германии, особенно на классическую философию (Кант — вопрос о возможности метафизики, Шеллинг — бескорыстное созерцание эстетического и др.) и на философию жизни (возврат к жизни и чувству человека, к его реальному опыту от отвлеченных понятий и метафизических постулатов). Влияние П. испытали также Гердер, Новалис, Гёте, Шлейермахер и др.

о. Сергей Лепин

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА Джованни — см. **ФЛОРЕНТИЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ**.

ПИРРОН (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — древнегреческий философ из Элиды (Пелопоннес). Верховный жрец Элиды. Один из основателей античного скептицизма и автор словоформы “акаталепсия” (осознание собственного незнания). Важнейшим источником для возможной реконструкции взглядов П. традиционно полагаются “Пирроновы положения” Секста Эмпирика, в значительной степени основанные на записях ученика П. —

Тимона (320—230 до н. э.). По мнению П., “в силу примесей наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум, главным образом потому, что ошибаются его руководители — чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что ему сообщают чувства”. Согласно П., “мудрость и знание не являются делом человеческим, и искать их надо только у богов”. Существование всего различного и разнообразного обуславливается произвольными человеческими обычаями и установлениями. Недоступность вещей нашему познанию делает единственно правильным метод воздержания от суждений: по П., “текучесть и непрерывная качественная неустойчивость вещей ведут к их нечеткой же различимости в восприятии, а потому и невозможности судить о них с точки зрения категорий “истины” и “лжи”. Так что лучше всего — воздерживаться от однозначно-определенных утверждений и пребывать в невозмутимости духа и полной свободе суждений”. П. утверждал (см. **Адиафора**), что ничто не является ни прекрасным, ни безобразным; ни справедливым, ни несправедливым, — ибо все в себе одинаково и в действительности ни в чем ничего не существует (“ничуть не более это, чем то”). Творчество П. индоктринировало в интеллектуальную культуру Европы понятие “пирронизма” или “искусства обсуждать все вопросы, всегда приходя к воздержанию от суждений” (по Бейлю). Как отмечал Паскаль, “...люди не удивляются немощи своего разума. Они серьезнейшим образом следуют всем заведенным обычаям, и вовсе не потому, что полезно повиноваться общепринятому, а потому, что твердо убеждены в правильности и справедливости своих действий. Ежечасно попадая впросак, они с забавным смирением винят в этом себя, а не те житейские правила, постижением которых так хвалятся. Этих людей очень много, они слыхом не слыхивали о пирронизме, но служат вящей его славе, являя собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям: они ведь даже и не подозревают, насколько естественна и неизбежна эта немошь их разума, — напротив, неколебимо уверены в своей врожденной мудрости”. Три ведущих вопроса философии П. — “Как устроены вещи? Как мы должны к ним относиться? Какую пользу приносит правильное обращение с вещами?” — были, как известно, впоследствии воспроизведены Кантом: “Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться?”.

А. А. Грицанов

ПИРС (Pierce) Чарлз Сандерс (1839—1914) — американский философ, логик, математик, “отец научной философии США”. Профессор в Кембридже, Бал-

тиморе и Бостоне. Член Американской академии наук и искусств (1877). Ввел в философию понятие “прагматизм” (а также и “прагматизм”, что не привилось) как обозначение нового философского направления. Основные сочинения: “Как сделать наши мысли ясными” (1878), “Фиксация веры” (1877), “Исследования по логике” (1883) и др. В 1931—1958 было издано 8-томное собрание сочинений П. Познание, по мнению П., интуитивно по собственной природе: из него должны быть элиминированы артефакты здравого смысла и априорные синтетические суждения. Реконструируя те пути и процедуры, которые ведут от сомнения к вере, П. вычленил 4 метода фиксации верований как таковых: а) слепой приверженности, б) авторитета, в) априорный, г) научный. Демонстрируя ненадежность трех первых, П. постулирует, что единственным корректным методом в этом контексте правомерно считать научный. П. отметил, что любое научное верование уязвимо для критики (“фаллибельно”) — нет допущений либо гипотез, не подлежащих проверке и, в случае необходимости, опровержению. Приближение к истине, по П., это процесс беспрестанного устранения ошибок, совершенствование гипотез, обновление результатов. Эволюция же науки являет собой “кумулятивно-конвергирующий” процесс первоначального формирования общей структуры отношений между изучаемыми феноменами вкупе с дальнейшей “кумуляцией” уточнения численных значений тех параметров, которые характеризуют эту структуру. Традиционные типы рассуждения П. подразделил на дедукцию, индукцию, а также то, что было им обозначено как “абдукция” (попытка синтезировать первую и вторую по схеме: 1) наблюдается необычный факт С; 2) если А истинно, то С естественно; 3) есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно). В соответствии со своей трехзвенной схемой “индукция — дедукция — абдукция”, П. подразделил основные категории на три фундаментальных класса, “модуса бытия” или “Идеи”: “первичности” (firstness), “вторичности” (secondness) и “третичности” (thirdness). “Первичность” у П. — понятие бытия или существования, не зависящего ни от чего другого, “чистое присутствие феномена”, свободное от апплицированных концептуальных схем. Встреча свободно играющего творческого духа с действительностью порождает самые разнообразные “качества в возможности”, “идеальные проекты” реальности, некие чистые формы. “Вторичность” — факт сам по себе как данность (“весомо, грубо, зримо”), воспринимаемый и понимаемый исключительно через “отношение к”: факт, осуществляющий экспансию в реальности в состо-

янии неизбежного противостояния, борьбы, оппозиции, соотносительности с иной реальностью. Свободной игрой духа противодействует “сопротивление действительности”, устойчивость и постоянство наших восприятий. “Третичность” же, согласно П., это интеллигибельное измерение (ипостась) реальности, царство универсалий, законов, сущностей, упорядочивающих и организующих (в частности, через процедуры верификации) любые множества. Трактую их в совокупности как динамические фундаментальные характеристики объекта (“phaneron”), П. вводит в оборот понятие “фанероскопия”, занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значимых характеристик какого-либо опыта или высказывания. Космология П. базировалась на его убеждении, что “все стремится обрести привычное устройство” вопреки капризам природы. Данное положение конституировалось в принцип “тихизма” (греч. *tuche* — случай). Принцип “синехизма” (греч. *syneches* — непрерывный) П. выводил из того, что материальное и духовное начала в своей сопряженности подвержены перманентному структурированию, воспроизведению закономерностей и, таким образом, обретению “законов-привычек”. Эволюция же Вселенной, развитие вещей, становление их субординаций П. объяснял принципом “агализма” (см. Агапе). Человеческое мышление П. полагал состоящим из знаков, сам человек может быть интерпретирован как знак — мышление невозможно вне знаков, ибо оно языковое по природе, а язык — публичный по сути своей. Знаки репрезентируют объект в каком-то его качестве. Ситуация коммуникации поэтому выглядит так: знак (первый компонент) как функция некоего объекта (второго компонента), являющийся в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (третий компонент). Триаδικская природа знака обусловила и облик сопряженных семиотических таблиц П. — П. подразделил знаки на “qualisign” (знак сам по себе — знак, обозначающий какое-то качество); “signsign” (могущий выступать репрезентантом всякого объекта); “legisign” (знак — маркер ссылки на некий закон или духовную конвенцию). Трактую взаимоотношения знака и объекта, который он репрезентирует, П. увидел следующие варианты их отношений: знак как иконический образ (например, рисунок), знак как индекс (сигнал), знак как символ (книга). Связка “знак — толкователь (интерпретатор)” может выглядеть как “Rheme” (неопределенность объекта в утверждении вкупе с определенным предикатом — А есть красное); “Dicisign” (субъект указывает на явление или предмет, предикат же — на качество); “Argument” (любой силлогизм — ряд

“Dicisign”, следующих друг за другом в соответствии с правилами вывода). Рациональный смысл словоформ (понятие) может быть осмыслено и постигнуто, по П., через выявление возможных последствий его употребления в том или ином значении для реального жизненного поведения людей, т. е. может быть определено посредством фиксации экспериментальных эффектов. Последние же — потенциально сводимы к возможным действиям. По утверждению П., “мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета” (“принцип П.” или “прагматическая максима”). Речь не шла об одномерном редукционировании истины к “полезности”. Истина (как “согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых” или “вера, вызывающая действия, ведущие нас к определенной цели”) обрела у П. качество “совершенство”. Прагматистски окрашенное неприятие П. субстанциалистского подхода к фиксации логических форм и их значения, ярко проявившееся в его анализе соотношения классического и неклассического в философии и логике, наглядно продемонстрировало глубину его миропонимания. П., видимо, одним из первых адекватно оценил философское звучание открытия неевклидовых геометрий: “Небольшая книга Лобачевского “Геометрические исследования” отмечает эпоху в истории мысли тем, что она ниспровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно значительны, и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистичному, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона”. В целом теория П. оказалась достаточно эвристичной и результировала позднее в обличье самых разнообразных методологий деятельности.

А. А. Грицанов

ПИСАРЕВ Дмитрий Иванович (1840—1868) — русский публицист и литературный критик, популяризатор естественнонаучных теорий (в том числе дарвинизма), по политическим убеждениям принадлежал к революционно-демократическому направлению (хотя и отставал в нем особую позицию). Сын помещика Орловской губернии, дворянин. Писал в журналах демократической направленности “Русское слово”, “Дело”, “Отечественные записки”. За радикализм П. был заключен в Петропавловскую крепость на 4 года, выпущен по амнистии. Утонул во время купания в море близ Риги. П. был плодовитым писателем и, несмотря на раннюю гибель, признается главным идеологом русского нигилизма

1860-х (Добролюбов, Чернышевский и др.). Сам П. не любил термин “нигилизм” и называл свою идеологию “реализмом”, главной целью которого была эмансипация человека (личности) от традиционных предрассудков, условностей быта, суеверий, религиозных страхов и иллюзий: “Надо эмансипировать человеческую личность от тех разнообразных стеснений, которые на нее налагает робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к общему идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны”. Просвещение и разум, приобщение к естественно-научному знанию, по П., способны произвести умственную эмансипацию человека через популяризацию материализма (П. был приверженцем материализма К. Фогта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера — см. Вулгарный материализм). Среда, которая создает личность, по мнению П., отбирает у нее свободу путем навязывания понятий долга, страха перед властью, веры в Бога и т. п. Эту среду следует уничтожить: “Что может быть сломано, то и должно быть сломано. Стоит любить то, что выдержит удар. Что разбивается вдребезги, то хлам. В любом случае бей направо и налево. Это не принесет... вреда” (“Схоластика XIX века”). Эту среду, по П., следует заменить условиями для вызревания “мыслящих реалистов”, которые являлись врагами идеализма, романтизма, религии, чистого искусства, рафинированной эстетики (П. утверждал, что “сапоги выше Шекспира”, в контексте апологии прагматизма и аскетизма). “Мыслящий реалист” проповедует культ труда и дела, он прагматик (П. критиковал лень и мечтательность как идеологию тунеядцев и “социальных трутней”), придерживается разумного эгоизма (П. был уверен — параллели с Руссо и Л. Толстым — что человек от природы “добрый эгоист”). Философия П. (хотя он так и не отзывался о своих теориях) доведена до крайностей материализма. В той же “Схолистике XIX века” он признается, что внимания заслуживают только те проблемы и те науки, которые вызываются “непосредственной потребностью жизни”, связаны с реальными программами человеческого действия. Идеализм он называл хламом и беспочвенной спекуляцией, диалектику всегда уравнивал со схоластикой: “Что за наука, которая по самой сущности своей недоступна массе? Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты?”. Его предпочтения были строго на стороне естественно-научного материализма. Впрочем, вулгарный материализм П. иногда доходил до крайностей редукционизма: например, бурную интеллектуальную деятельность 18 в. он считал результатом потребления возбуждающих напитков — чая и кофе. Бердяев называл П. “главным выразителем русского

нигилизма". Дополняя Бердяева, можно утверждать, что П. был своеобразным русским изданием Ницше (см., например, у Зеньковского), предвосхитившим многие идеи европейского нигилизма. Полное собрание сочинений П. (пятое издание, 1909—1913) состоит из шести томов. (См. также *Нигилизм*.)

Д. К. Безнюк

ПИФАГОР Самосский (ок. 570 — ок. 500 до н. э.) — древнегреческий философ из г. Регия (Южная Италия), религиозный и политический деятель, основатель пифагорейства. (П. — не имя, а прозвище. П. — означало по-древнегречески "убеждающую речь" и связывается в этимологии с культом Аполлона Пифийского.) Ученик Анаксимандра. Историю его жизни трудно отделить от легенд, представляющих П. в качестве полубога и чудотворца, совершенного мудреца и "великого посвященного" во все мистерии (тайные доктрины) греков и варваров. По преданию, П. посетил в своих путешествиях Египет (пробыл там 22 года, постигая мудрость у жрецов Гелиополя; с целью быть допущенным к этим знаниям, подверг себя операции обрезания) и Финикию. На 40-м году жизни он поселился в южноиталийской колонии г. Кротоне. Там П. основал сообщество своих последователей (около 2 тысяч человек), представляющее собой одновременно и философско-научную школу, и религиозно-магический союз "посвященных". Сам никогда ничего не писал, ограничиваясь чтением лекций. Из записанных произведений П. известны: "О природе", "О воспитании", "О государстве", "О мире", "О душе" и др. П. впервые назвал Вселенную "космосом" по причине той упорядоченности, которая ему присуща. Он также первый, давший себе название "философа" или "любимудр" вместо обычного "мудрец" или просто "сведущий". Скорее всего это связано с тем, что на место "мудрости" как осведомленности о практической жизни, и в первую очередь о государственных делах, П. предложил поместить более высокий род знания — чистое размышление, т. е. рассмотрение "мудрости" (*sophia*) как любимого предмета, что впредь и стало именоваться "философией" (*phileo* — люблю и *sophia*). В качестве основного принципа всего сущего П. выделял число. По мысли П., "Бог — это число чисел", "числу же все подобно" (последнее было заимствовано у орфиков и аполлоно-дионисийских культов). Предположительно в области математики ему принадлежит систематическое введение доказательств в геометрию, построение планиметрии прямолинейных фигур и доказательство "теоремы П.". Также, по всей видимости, им было разработано учение о четных и нечетных числах, об арифметических, геометрических и гармонических пропорциях. "Скандаль-

ным" открытием школы П. явилось обнаружение существования "несоизмеримых" (невыразимых посредством целого числа) величин: это явилось в невозможности выражения ни четным, ни нечетным числом длины гипотенузы равнобедренного прямоугольного треугольника, катеты которого равны единице. Тайна отсутствия общей меры между такой гипотенузой и такими катетами (аналогично у диагонали и стороны квадрата), выраженная существованием первого известного в истории иррационального числа (квадратного корня из двух), была открыта учеником П. — Гиппасом из Метапонта. (См. также *Античная философия, Гармония сфер*.)

А. Н. Шуман

ПИФАГОРЕИЗМ — древнегреческая философская школа, которая существовала в 6—4 вв. до н. э., исходящая из того, что число является, во-первых, сущностью всех вещей и, во-вторых, принципом, который упорядочивает и организует Вселенную. Первоначально П. существовал в рамках религиозно-философского сообщества, основанного Пифагором. Первое письменное изложение П. дал Филолай, от произведения которого дошли немногочисленные фрагменты. С конца 5 в. до н. э. П. сближается с линией сократовско-платоновской философии. Последний крупный представитель П. — Архит Тарентский (начало 4 в. до н. э.). В 1 в. до н. э. традицию П. продолжает неопифагорейзм, существовавший вплоть до 3 в., основные представители которого — Фигул, Аполлоний Гианский и Нумений. Если ионийская школа рассматривала сущность вещей как ту или иную стихию, как нечто чувственное и материально определенное, то П. впервые под сущностью стал понимать умопостижимую природу. Такой нечувственной сущностью, субстанцией всех вещей и было названо число. По замечанию Гегеля, за определением "числа" у Платона, скрывается определение "спекулятивного понятия" как основного инструмента философского познания. Первой характеристикой сущности, первым "числом", или первым "спекулятивным понятием" П. выделяет неарифметическую единицу — чистое равенство и единство вообще. Единица, по П., есть такая всеобщая сущность, которая является деятельным началом и формой всех вещей. Посредством причастности к единице через "подражание" всякая вещь делается равной самой себе, т. е. "одной". Второй характеристикой сущности выступает двоица, представляющая собой чистое равенство, неопределенность и противоположность как таковую. Двоица, будучи пассивной категорией, получается из прибавления единицы к самой себе, когда единица полагается в качестве неравной себе, или отличной от себя. Единица и двоица

в П. — основные характеристики сущности, поэтому они суть всеобщие способы существования вещей. Единица и двоица лежат в основе десяти главных противоположностей, которые образуют своеобразную таблицу категорий: предел и беспредельное (бесконечное), нечетное и четное, единство и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, доброе и злое, квадрат и параллелограмм. К этой таблице, по мысли пифагорейцев, можно свети любое определение вещи. Третья характеристика сущности — это троика, в ней единица достигает своей реальности и своего завершения. Получается троика из целостности единого и множественного, когда единица образует единство с неопределенным множеством двоицы. Вселенная и все вещи определены через троицу, так как любая вещь причастна равному и неравному, единому и множому. Четвертица, четвертая характеристика сущности, возникает из удвоения чистого различия двоицы. В ней троика находит свое телесное воплощение. Теорию познания П. связывает с учением о "числе". Так, предметом "мысли" является единица, предметом "науки" — двоица, предметом "мнения" — троика ("число плоскости"), предметом "чувственного ощущения" — четвертица ("число телесного"). В представлении пифагорейцев "число" как реальная сущность всего сущего насыщает три измерения: арифметическо-геометрическое, акустическое (музыкальное) и астрономическое. Музыкальное измерение числа представителем П. провозгласили через свое открытие математических характеристик музыкальных соотношений. Астрономическое измерение связано с космологией пифагорейцев. По учению П., Вселенная шарообразна и состоит из десяти небесных сфер — это "неподвижные звезды", а также Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий, Солнце, Луна, Земля, а также невидимая "Противоземля". В центре Вселенной расположен невидимый с Земли "огонь", называемый пифагорейцами "стражем Зевса". Вокруг него вращаются все сферы, включая и Землю. Однако этим центральным "огнем" не считалось Солнце. Каждая сфера, поскольку она определена "числом", издает свойственный только ей звук, в результате космос в целом представляет собой гармонический мировой хор (см. *Гармония сфер*). Круговорот вещества во Вселенной характеризуются "числом". В этот круговорот включена и человеческая душа. За сущностью (т. е. душой) человека пифагорейцы усматривали самодвижущееся "число". Отсюда их учение об индивидуальном бессмертии и переселении душ (см. *Метемпсихоза*). В дальнейшем идеи П. получили рас-

пространение в средние века и в Новое время. Особо следует выделить влияние П. на учение Каббалы.

А. Н. Шуман

ПЛАТО — см. РИЗОМА, НОМАДОЛОГИЯ.

ПЛАТОН (Plato) (428/427—348/347 до н. э.) — древнегреческий философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба, к чьей оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования и европейский стиль мышления в целом. Основные сочинения: текст речи “Апология Сократа”, 25 достоверно идентифицированных диалогов, недиалогические “Законы” и 13 авторских писем. Наследие П. классифицируется на работы: а) раннего периода, (90-е 4 в. до н. э.), в рамках которого формируется характерный для П. метод понятийного анализа (“Апология Сократа”, “Критон”, “Эвтифрон”, “Лахет”, “Лисид”, “Хармид”, “Протагор”, “Государство”, 1-я кн.); б) переходного периода (80-е 4 в. до н. э.), содержащие (еще в имплицитной или образно-мифологической форме) базовые идеи платоновской системы (“Горгий”, “Менон”, “Эвтидем”, “Кратил”, “Типпий меньший”, “Ион”, “Типпий больший”, “Менексен”); в) зрелого периода (70—60-е 4 в. до н. э.), где в эксплицитной форме конституируется и аргументируется авторская философская концепция П. (“Федон”, “Пир”, “Федр”, “Теэтет”, “Парменид”, “Софист”, “Политик”, “Филеб”, “Тимей”, “Критий”, “Государства”, 2—10-е кн.); г) позднего периода (50-е 4 в. до н. э.), представленного “Законами”. Наличие 11 сомнительных и 8 подлинных (хотя и подписанных именем П. работ) порождает так называемый “платоновский вопрос”, т. е. проблему реконструкции автохтонной философской концепции П., предполагающей не только идентификацию и восстановление хронологии его текстов, но и очищение их от наслоений более позднего платонизма, а также интерпретацию произведений нестандартного авторства (типа “Послезакония”, записанного со слов П. его учеником Филиппом Опунтским). П. родился на о. Эгина близ Афин в аристократической семье той же ветви Кодридов, что и Гераклит; назван в честь деда Аристокла (Aristokl — лучший). Отец — Аристон — из рода последнего царя Аттики Кодра; мать — Периктиона — из рода Солона, одного из семи мудрецов и первого законодателя полисной демократии. Атмосфера родительского дома Аристокла впитала в себя все достижения античной цивилизации и культуры, была неоднократно воспета греческими поэтами (Анакреон и др.). Получил полное аристократи-

ческое образование, блестяще овладев всеми сферами античной культуры: изучал философию, вращался среди модных в тот период софистов (был учеником Кратила, имел успех как лирический и драматический поэт (писал элегии, трагедии, дифирамбы; написанная им комедия была принята по постановке Афинским театром; до нас дошло 25 его “эпиграмм”, т. е. в современной терминологии небольших лирических стихотворений), занимался музыкой, живописью, гимнастикой, борьбой, верховой ездой (награждался лавровым венком на Истмийских и Пифийских состязаниях). Именно за свои спортивные успехи получил имя “П.”, т. е. “широкоплечий” (греч. platos — ширина, глубина). По другой версии, имя “П.” в значении “широколобый” получено П. уже от Сократа. (Трудно не усмотреть здесь нечаянного символизма и не сопоставить это имя с именем Европы, т. е. “широколицей”, “широкоглазой”.) К моменту встречи с Сократом П. был не просто талантливым юношей, но личностью с сформировавшимися взглядами и определенной жизненной позицией. Так, ведя активную культурную и светскую жизнь, П. сознательно избегал любой гражданской активности и стоял в стороне как от практики афинской демократии, так и от Афинского олигархического переворота 404 до н. э., хотя среди “30 тиранов” был двоюродный брат его матери — Критий, предлагавший П. принять участие в “правлении тридцати”. Поворотным пунктом в судьбе П. (и европейской культуры) стала его встреча с Сократом в 407 до н. э. Согласно аттической легенде, в ночь накануне встречи с П. Сократ видел во сне лебедя у себя на груди, который высоко взлетел со звонким пением, и после знакомства с П. Сократ якобы воскликнул: “Вот мой лебедь!”. Интересно, что в мифологической системе античности лебедь — птица Аполлона, а современники сравнивали П. с Аполлоном как богом гармонии. Знакомство с Сократом наложило неизгладимый отпечаток на образ жизни и мыслей П. (Знаменуя начало новой жизни — жизни философа, — он сжигает свои поэтические тексты, включая уже розданную актерам комедию.) Сократ является центральным персонажем, формулирующим позицию автора, практически во всех (за исключением “Законов”) диалогов П., выстроенных на основе сократического метода экспликации содержания понятий. П. провел 9 лет в ряду близких учеников Сократа (407—399 до н. э.), имеющих сведения о его попытках выступить в суде на процессе Сократа с его апологией. Гибель учителя была для П. тяжелым ударом как в смысле личной утраты (для него непереносимо было даже присутствие около Сократа, который должен был принять яд, и П. не был на казни), так и в смысле осознания факта

отторжения современниками своего мудреца (после казни учителя П. надолго покидает Афины). Путешествие П. этого периода (399—387 до н. э.) богаты событиями и встречами, имеющими большое культурное значение: посетив Южную Италию, П. входит в соприкосновение с сицилийским пифагорейским союзом, общающаяся с мистико-математическому направлению пифагореизма (имеются сведения о знакомстве П. с известным математиком Феодором из Мегары); многое воспринял П. от досократиков, в частности от хронологически современного ему Демокрита (известно, что последний неоднократно называл свои атомы “идеями”, в то время как П. использует термин “атом”); по свидетельству Аристотеля, П. знакомится во время путешествия с последователем Горгия Калликлом; поездка в Египет сопровождается изучением продвинутой астрономической традиции. Во время своего путешествия П. знакомится с Дионом, братом жены сиракузского тирана Дионисия Старшего, и по его приглашению посещает Сиракузы с целью благотворного влияния и интеллектуального облагораживания деспотического правителя и смягчения нравов придворной жизни, превратившейся в перманентную оргию. Этот, вероятно, первый в мировой истории опыт “просвещения государя” оказался пророчески неудачным: оклеветанный П. был продан в рабство. Однако, несмотря на это, в будущем, в 366 и 361—360 до н. э., с той же целью П. были предприняты еще две поездки в Сиракузы ко двору нового тирана Дионисия Младшего — две новые самоотверженные попытки воплощения в жизнь своих идей, и, хотя они окончились столь же неудачно и едва не стоили П. жизни, настоячивость его может рассматриваться как пример высшего служения идеалу и веры в социальный потенциал философского знания. Погибни П. в первую свою поездку, судьба европейской культуры сложилась бы иначе. По счастью, выставленный на продажу на родной Эгине П. был узан и за 30 мин серебром куплен и освобожден Анникеридом, философом мегарской школы. Впоследствии П. хотел вернуть эти деньги Анникериду, а когда тот отказался их взять, купил на них сад в пригороде Афин, названный в честь местного героя Академа Академией. В этом саду П. основал школу как специальное философское учебное заведение. И если учесть, что в рамках доплатоновской традиции “быть учеником” того или иного философа означало скорее выбор ориентации и личное общение (ср. инд. ananda — “сидящий около” в значении “ученик”), нежели получение систематического философского образования, а софисты как “учителя мудрости” учили не столько философии, сколько логике и риторике, то платоновская Академия может считаться в истории фи-

лософии началом традиции специального философского образования, сознательного воспроизводства тезауруса философских знаний, канона философского стиля мышления и специального подготовленного субъекта — их носителя. В этой связи П. может быть рассмотрен не только как оригинальный мыслитель, заложивший фундаментальные направления классического типа европейского философствования, но и как основоположник феномена базового философского образования в европейской культуре. В рамках платонистики высказывалась даже версия о существовании особой (неписаной) эзотерической философской доктрины П., преподаваемой в Академии и транслируемой посредством изустной традиции (Х. Й. Кремер, К. Гайзер и другие представители тьюнгентской школы платонистики), согласно другой интерпретации (Э. Н. Тигерстедт, М. Гатри), дидактический план содержания платоновской философской концепции органично вплетен в текст его произведений и презентуется, в частности, в диалогичности его произведений как прямого выражении реальной практики академических диспутов. П. — если и не первый *lecturer*, то, во всяком случае, первый *tutor*, наставник в академическом смысле этого слова и основоположник академической составляющей в развитии философской традиции, само название которой восходит к его Академии, просуществовавшей почти 1000 лет, — вплоть до “закрытия” императором Юстинианом всех философских школ и направлений (529). П. преподавал до конца своей жизни, и Академия стала духовным центром своего времени: именно в рамках ее деятельности сократически-платоновский метод понятийного критицизма подготавливает формирование в античной культуре скептицизма, происходит рационально-концептуальное оформление раннего мистическому союзу; из стен Академии вышли виднейшие законодатели, государственные деятели, ораторы Греции (Ликург, Геперид, Демосфен и др.) и, конечно, философы: Антисфен, чья философия легла впоследствии в основу стоицизма, Аристипп, фундировавший своим гедонизмом оформление эпикуреизма, и др. Не сделал П. ничего более, уже одно то, что из его школы вышел Аристотель, вписало бы его имя в анналы философской традиции: стоя рядом с П. в паре двух основоположников классического европейского стиля мышления, олицетворяющих собою характерную для Европы синкретичную дуальность имманентно-трансцендентального и логикорационалистического его векторов, Аристотель может быть рассмотрен и как ученик П., — и в этом контексте альтернативность их воззрений делает честь им обоим. Аристотелю принадлежат как посвященные учителю панегирические стихи, так и во-

шедшая в золотой фонд этоса науки фраза: “П. мне друг, но истина дороже”; ему было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал оттуда только после смерти П. Философское учение П., будучи плотью от плоти своей эпохи, одновременно может быть рассмотрено как задающее далекую перспективу развития философской мысли: выраженное в специфической терминологии, оно заключает в себе основу многих понятийных средств, лежащих в основе категориального аппарата классической философии, и, включая в свое содержание немало произвольных натурфилософских моделей и трансформаций мифологических сюжетов, одновременно является собою первый в европейской культуре образец целостной и системной философской концепции в собственном смысле этого слова, предполагающем рефлексивный метаязыковой уровень осмысления своего предмета, проблемного поля, метода и исходных когнитивных оснований. Семантическим ядром и аксиологическим центром философии П., обусловившим ее уникальный статус в историко-философской традиции, является платоновская концепция мира идей — эйдосов или образцов. Если натурфилософское направление доплатоновской традиции объективно основывалось на презумпции возможности подлинного бытия и адекватного познания только применительно к единому как тождественному себе и в этом смысле презентуемому тотально всеобщее (архэ как единое субстанциально-генетическое начало мира у старших физиков, учение Элейской школы о Бытии как Едином и т. п.), то альтернативное, представленное софистикой направление базировалось на тезисе о бытии и открытости познанию только единичного, чувственно представленного и множественного. Выражая экстремальные крайности подхода к проблеме единичного и общего, эти оппозиционные векторы философствования обрисовывали контуры центральной для доплатоновской философии онтологической и гносеологической проблемы: как единое может стать многим и как единое может быть предметом познания. То, что предлагает П. в своей теории идей, не только разрешает эти проблемы, но и выходит далеко за рамки проблематики античной философии в целом. Центральным понятием платоновской концепции выступает понятие идеи или эйдоса (*idea* — вид, образ, наружность, род, способ; *eidos* — вид, образ, образец). Мир идей есть не что иное, как вечно пребывающий в равенстве самому себе тезаурус абсолютных и в своем абсолютном совершенстве неизменных эталонов (*eidos* как образец) конкретных вещей. Способом бытия идеи является ее воплощаемость и воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве слепков с нее и запечатлевающих

в себе ее образ (*idea* и *eidos*, синонимичные в значении образ). Каждая вещь существует лишь постольку, поскольку является материальным воплощением, опредмечиванием идеи (*idea* — как наружность), и именно соотносительностью с определенной идеей определяется как самость вещи, ее равенство себе самой (*idea* и *eidos* как вид), так и ее вхождение в соответствующее множество (*idea* — как род), — воплощение идеи есть способ бытия вещи (*idea* — как способ). Идея, таким образом, выступает у П. одновременно и как сущность (*oysia*) вещи, т. е. фундаментальное основание ее бытия, и как ее гипотеза (*hipotesis*), т. е. проект, включающий в себя и закономерность перехода от идеи к субстанциально воплощенной вещи, и метод (*methodos*) ее оформления, и принцип существования. В этом контексте П. фактически открывает понятийную природу абстрактного мышления, отличного от чувственного восприятия, и впервые эксплицитно концептуализирует нечеткие интуиции досократической философии о сущности статуса “общего”. Платоновская “*idea*”, однако, есть не просто родовое понятие вещи, но ее смысловая модель, выступающая как инспирирующим началом ее возникновения, так и модельным принципом этого процесса (“вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам”). Позднее учение П. об идеях (эйдосах) сыграет значительную роль в эволюции философии западного типа: как в плане развития идеализма и трансцендентализма в целом (см. Идеализм), так и в плане конкретной разработки введенных им понятий (см. Эйдос). Критерием и атрибутом совершенности, по П., является телесность, а потому абсолютное беспредпосылочное начало и источник идей (“образец образцов”) не есть единственная основа мира: наряду с ним, творящим вещи по образу и подобию своему (“пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому”), для становления мира необходимо и субстанциальное начало — материя как “восприимница” и “кормилица вещей”. Демииургос, таким образом, не творит из ничего, но лишь конституирует, структурируя, оформляя и одновременно одушевляя материально-материнское начало (греч. *phusis* так же этимологически родственно глаголу “рождать”, как и русск. “природа”). Техноморфная модель космогенеза (см. Античная философия) нередко трансформируется у П. в традиционную антропоморфную (ср. дуализм ян и инь), возвращая понятие генезиса (греч. *genesis* — рождение) исходную полноту смысла: “Природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски, меняя формы под воздействием того, что в нее входит, и выходящие из нее

вещи, — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам”. В данном контексте очевидно, что примат мира идей как мужского начала над материнским началом материи есть пока не более как выражение патриархальной аксиологической установки. Однако неконгруэнтное наложение на антропоморфную матрицу генезиса техноморфной его модели делает “идею” изоморфной целевому и целеполагающему (т. е. инициирующему и действующему) началу (“демиург и отец вещей”), которому в структуре деятельности соответствует субъектная (мыслящая) составляющая. В силу этого платоновское понимание идеи не только выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности и акцентировку ее семантического ядра — целеполагающего импульса, но и — в переломе — выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения такой ставшей впоследствии типичной для европейского менталитета установки, как взгляд на мир через призму “идей” (см. Идеализм). Единичное существование как воплощение единого общего, а последнее — как воплощенное в единичном; такая связанность мироздания задает и имманентную связь когнитивного процесса: трактовка соотношенности общегеодного с чувственно-единичным не как аморфно-генетической, но как типологически-гештальтной обеспечивает фундаментальную возможность для общего выступать объектом познания. Знаменитый платоновский “миф пещеры” рисует зримый мир как видимые из пещеры тени на скале: человек имеет дело не с совершенными идеями-образцами как таковыми, но с воплощенными, существенными, т. е. с вещами, материальными предметами как подобиями образов, которые, безусловно, редуцированы по отношению к совершенству идей, но тем не менее воспроизводят в своей конфигурации основную формулу их структуры. Таким образом, идеи как воплощенные — явлены, идеи как таковые — трансцендентны и постигаются лишь в умознании (“мысленным взором”). Математические аналогии дают П. возможность фактически в эксплицитном виде сформулировать идею трансцендентального познания, оказавшуюся столь значимой для европейской культуры: круг на песке несовершенен, но на его основе и сквозь него (за ним) можно помыслить точный круг, круг как таковой. “Когда геометры пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, “которую они начер-

тили” и которая “служит лишь разным выражением того, что можно видеть лишь мысленным взором”. Иначе говоря, наряду с теми воплощениями геометрических фигур в материале, с которыми мы имеем дело, П. постулирует существование еще и идеальной модели круга, эллипса, квадрата и т. п. как онтологических реалий (“фигуры сами по себе”). В этом контексте математика как теория идеальных фигур и чисел как идеальных объектов (“три вообще, а не три кратера или три эфеба”) оказывается для П. дисциплиной, максимально приближающей к постижению закономерностей и соотношений в мире идей. Знаменитая надпись над входом в Академию гласила: “Негеометр да не войдет”; Диоген Лаэртский сообщает мотивировку отказа принять в Академию не знавшего ни математики, ни музыки: “Иди, у тебя нечем ухватиться за философию”. П. принадлежит открытие феномена несоизмеримости отрезков, имеющее смысл именно применительно к материальным отрезкам как идеальным конструктам, ибо применительно к реальным отрезкам всегда можно найти эквивалент (типа нити паутины); П. же принадлежит умозрительная гипотеза о “правильных” многогранниках как элементарных структурных единицах мироздания, нашедшая неожиданную экспликацию в современной структурной химии, рентгено-структурном анализе и теории строения вещества (В. Гейзенберг в своей автобиографической книге “Часть и целое” ссылается на “Тимея” П. как одну из детерминант своего мировоззрения). Чувственный мир как инобытие идей может быть рассмотрен через призму их свечения в объекте: телесная нагруженность, отягощенность предметов внешнего мира, заставляя говорить о них как о несовершенных, редуцированных подобиях абсолютного совершенства идей, одновременно с этим провоцирует и постановку вопроса о мере этой редукции, что дает П. основание для гносеологического оптимизма: постижение абсолютного совершенства идей возможно и в условиях пребывания субъекта среди воплощенных подобий. Возможность трансцендентального по своей сути познавательного процесса обеспечивается у П. презумпцией припоминания душою некогда созерцаемых ею в собственном невоплощенном состоянии невоплощенных идей, “узнавания” идей в их телесном инобытии. Познание есть приобщение к тем чувственно-материальным предметам, где эйдосы воплощены наиболее адекватно, т. е. к прекрасным. (Тем самым в контексте теории познания П. закладываются основы классической традиции европейской эстетики.) — Для познания мира идей необходимо “повернуть к открытому морю красоты”. Узнавший отблеск созерцаемой некогда идеи в прекрасном теле или душе испытывает не-

преодолимую тягу к ним, — тако устремленное состояние, по П., “лкди зовут Эросом”. Именно и только влекомый Эросом может — ступен за ступенью — постигать не только все более совершенные воплощения идеи, но и воплощения ее во все более совершенном материале: от единичного прекрасного тела — к прекрасным телам вообще — затем к красоте души — затем к наукам и т. д. П. строит свою знаменитую лестницу любви и красоты, соединяющую воплощенный мир с миром идей “Вот каким путем нужно идти в любви... начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словесно по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх”. П. создает своего рода этимологическую родословную Эроса, объявляя его — вне всякой мифологической традиции — сыном Пороса (греч. poros — богатство, средство, путь) и Пенни (греч. penia — нужда). Сын этой парадоксальной пары наследует от родителей два главных и атрибутивных начала: как сын Пенни он не имеет, а как наследник Пороса — жаждет. В этом смысле Эрос изначально возникает как вектор к желанному (“любящее начало”); он и обладает, и не обладает верховной идеей прекрасного: не обладает, ибо стремится к ней (еще не достиг), и обладает, ибо стремится (имеет ее в качестве цели). Обладание абсолютным знанием в данном случае выступает именно как обладание целью познания, а когнитивный процесс предстает как принципиально асимптотичный. Очевидно, что в платоновской гносеологии — в содержательном плане — зафиксированы векторы, приводящие в своей историко-философской перспективе к оформлению когнитивных моделей “врожденных идей” и априоризма; ею же фундирована характерная для европейской философской традиции дифференциация чувственно-рассудочной сферы (у П. — первая, общедоступная ступень восхождения к прекрасному, метафорически персонафицированная в Афродите Пандемос) и сферы разума как высшей когнитивной потенции (венец платоновской лестницы, олицетворенный в Афродите Урании); здесь же следует искать корни типичной для Европы оппозиции сенсуализма (у П. приобщение к предметам чувственного мира как отправной пункт познания) и рационализма (регулятивная функция предвосхищенной познанием идеи по отношению к когнитивной процессуальности); а главное — корни определившего лицо западной философии трансцендентализма. В области морально-психологической проблематики концепция П. основывается на дифференциации трех составляющих души: аффективной, волевой и рассудочной (“вожделение” и “пыл” как два “коня” души, которыми правит “возница” — разум), чему соответствуют такие фундаментальные для П. добродетели, как воздержан-

ность, мужество и мудрость. Идеальное государство должно быть структурно изоморфно разумной душе и складывается, соответственно, из таких социальных групп, как ремесленники, воины и правители-стражи; в качестве последних — в идеальном варианте государственного устройства — выступают мудрецы-философы, что закрепляется в историко-философской традиции в виде формулы “платоновское государство”. Основываясь на тезисе, что “душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни”, П. уделяет значительное внимание проблеме социального устройства (в письме № 7: “Не переставал обдумывать, каким образом может произойти улучшение законов и нравов, в том числе государственное устройство в целом”). В этой связи наряду с оптимальной моделью “идеального государства”, основанного на принципе *sophrosyne*, т. е. правильной мере, гармонии целого, которая делает полис Космосом (“Государство”, “Политик”) и оказывается не апплицируемой на реальную социально-политическую жизнь (троекратное фиаско в Сиракузах), П. формулирует и более операциональную модель государства, адаптированную к наличным условиям (“Законы”). П. оценивает это государство как “второе после наилучшего” и, моделируя его, отступает как от традиционной для него формы (недиалогичный метод изложения и отсутствие образа Сократа, символизирующего для П. креативный потенциал философского знания), так и от содержательных основоположений своей концепции: и в общеполитическом плане (введение в систему единого и гармоничного Космоса семантической структуры “случайности” и дуализма мировой души, предполагающей, наряду с благом, и “злое” свое начало), и в плане социально-философском (за внешне оптимистическим “надо жить играя” в “Законах” раскрывается образ человека-марионетки, увлекаемого “за шnurки и нити” к добродетелям и порокам, — “игрушки богов” — и соответствующего ему государственно-устройству тоталитарного типа с предельной регламентацией частной жизни). Идеи П., развитые его школой (Гераклид Понтийский, Евдокс Книдский, Аркесилай, Лакид Киренский, Телекл, Эвандр, Гегесий, Карнеад Киренский, Кратет Тарский, Клитوماх Карфагенский, Филон из Ларисы, Антиох Аскалонский и др.), в 1 в. были подвергнуты жесткой систематизации (Посидоний, стоический платонизм), инспирировав оформление гностицизма, герметизма и, встретившись в учении Филона Александрийского с идеями христианства, — доникейской патристики (см. Патристика). Очищенный от натурфилософских акцентов усилиями римских философов (Гай, Альбин, Кальвисий Тавр, Апулей) и в особенности Аммония Саккас), платонизм конституируется как

неоплатонизм (Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих). Названный в неоплатонизме “божественным учителем”, П. волнует умы уже три тысячелетия: его учение оказывалось аксиологически современным и содержательно значимым для философии и культуры любой эпохи: трактаты, посвященные философии П., были написаны уже Апулеем, Порфирием, Цицероном, Плутархом; в византийский словарь Свиды уже была включена статья, посвященная П.; для эпохи Возрождения знамением времени стала платоновская Академия во Флоренции, возглавляемая Марсилио Фичино, в доме которого у бюста П. горела негасимая лампада; все мировые религии используют идеи платонизма для обоснования своих верований, и не было страны с оформившимся философским сообществом, где в 1973 (году 2400-летия со дня рождения П.) не зафиксирована бы была эта дата специальным юбилейным изданием, общий тираж которых превысил 2,5 млн. экземпляров. Именно П. впервые в такой полной мере была эксплицитно выражена философским мышлением сущность европейской культуры с ее целеполагающим импульсом (см. Античная философия), — и с той же степенью правомерности можно сказать, что западная традиция оформилась во многом именно под влиянием философской концепции П., фундирующей собою не только европейскую философскую традицию, но и западную культуру в целом. По оценке Виндельбанда, философии П. “было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков”. В первую очередь это касается европейского стиля мышления: именно учением П., задающим парадигму усмотрения общего закона в единичном феномене бытия, закладывается в европейском менталитете основа таких установок, как дедуктивизм и рационализм. Философское учение П. положило начало формирования в европейской культуре таких определяющих ее специфику характеристик, как фундаментальный для Европы принцип космоизма, т. е. пафоса мировой гармонии, основанной на общем принципе; парадигмальная установка на отыскание “скрытого смысла вещей”, т. е. декодирования семиотически организованного мира (от средневековой идеи мира как книги до витгенштейновского “мир есть язык” и традиции современной философской герменевтики), что инспирировано платоновской идеей воплощения абсолютного образца в объекте, приобретающем в этой системе отсчета статус знака трансценденции; сама идея повторяющейся точности, тиражирования образца в бесконечности воплощений лежит в основе идеи массового производства, задавая западный тип цивилизационного развития. Посредством неоплатонизма философия П. фундирует собою христианский Символ Веры, определив тем самым магистраль-

ный вектор эволюции европейской культуры и ее основные как семантические, так и аксиологические аспекты. Внутри христианства парадигмальные установки платонизма могут быть обнаружены как в рамках схоластики (официальная доктрина позднефранцисканского ордена, скотизм и августинианская ветвь схоластической традиции в целом), так и в рамках мистической парадигмы богопознания (сен-викторская школа, Бернар Клервоский), причем идеи П. фундируют собою как ортодоксальное вероучение, так и программы наиболее гонимых ересей: шартрская школа, амальриканы и др. К платонистической традиции, так или иначе восходят основные характерные для европейской культуры типы философствования (философия как философия понятий) и в первую очередь в рамках таких традиций, как идеализм, сам термин для обозначения которого был введен именно в связи с оценкой концепции П. (см. Идеализм), и трансцендентализм с его идеей постижения сущности в умозрении (“мысленным взором”, по П.), что выступает основой как европейской философской классики (кантианство и гегельянство), так и неклассической западной философии (феноменология, экзистенциализм и др.), не говоря уже о непосредственных экспликациях платоновской концепции эйдоса как архетипической основы вещей (см. Эйдос). Опосредованно — через философию Нового времени — платоновская трактовка воплощения идеи была переосмыслена как принцип единства эмпирического и рационалистического когнитивных методов. Она проложила путь развитию математического естествознания и оформлению дифференциального и интегрального исчисления. Сама фундирующая науку как культурный феномен установка на обнаружение универсальной закономерности, лежащей в основе единичного прецедента и открытой для умопостижения, генетически восходит к идеям П. Платоновская философия лежит в основании эстетической концепции, за рамки которой не вышла ни классическая философия искусства с ее базовым пониманием прекрасного как соответствующего эталону (см. наиболее традиционное выражение этой линии у Чернышевского: “Прекрасное есть жизнь, то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям”; аналогично массовое сознание, вплоть до сегодняшнего дня не усматривающее тавтологии в выражениях типа “женственная женщина”), ни модернизм с его программной установкой на выражение сущности вещей (см. кубистскую “войну против зрения” как основу “уважения объекта” (П. Пикассо) и программу изображения вещей “не так, как мы

их видим, а так, как мы их знаем” (Х. Грис); отрицание наивного реализма в зрелом экспрессионизме с его лозунгом “мы ищем скрытого в природе за пеленой видимости... эту другую, внутреннюю, сторону природы” (Ф. Марк), тезисом Э. Л. Кирхнера “в мире существуют только идеи, и художник должен выразить их абстрактную сущность” и концепцией В. Кандинского “О духовном в искусстве”; программу поиска первичных структур и объемов в абстракционизме, основанную на тезисе Мондриана о том, что “идеи П. — плоские”; антипсихологизм искусства “холодной школы” (“АВС”) в рамках “авангарда новой волны” с его поиском “алфавита бытия” и др.). П. принадлежит главная роль в оформлении типичных и специфичных для Европы представлений о любви: общекультурный вектор дуальности “земной” и “небесной” любви, инспирированный платоновской дихотомией Афродиты Пандемос и Урани; куртуазная культурная традиция (см. *Веселая наука*); поэзия трубадуров и немецкий миннезанг; ренессансный *dolce stil nuovo* (см. Данте); поэтика Пляяды и в целом традиция “когнигизации любви”, от которой до сих пор не свободна европейская культура (П. Слотердак) и которая задает в ее рамках специфические векторы философствования (см. *Любовь*). Сыгравшее значительную роль в развитии европейской культуры арабо-восточное влияние (через мавританскую Испанию) было влиянием той философской традиции (аль-Газали, Ибн Габриоль, Ибн Сина и др.), которая оформилась во многом на базе концепция философа, в чьем арабизированном имени Ифлатун Европа не узнала язычника П. и чьи идеи — опосредованно, через арабское влияние — содержательно детерминировали неортодоксальные ветви средневековой христианской культуры (прежде всего провансальскую и отчасти андалусскую). Многие понятия философии П. обретают новое звучание в контексте современной философии постмодернизма (см., например, *Симулякр, Событийность, Хора* и др.). В целом какой бы сильной и абсолютизирующей односторонней ни казалась формулировка относительно того, что все, что сделало Европу Европой, так или иначе генетически восходит к философской концепции П., — тем не менее его место и роль остаются уникальными в эволюции как философской, там и в целом культурной традиции Запада.

М. А. Можейко

ПЛАТОНОВ (Клементов) Андрей Платонович (1899—1951) — русский писатель и мыслитель. Основные сочинения: “Электрификация” (1921), “Антисексус” (1926), “Епифанские шлюзы” (1927), “Город Гра-

дов” (1927), “Чевенгур. (Строители страны)” (1927), “Котлован” (1930), “Впрок. (Бедняцкая хроника)” (1929—1930), “Ювенильное море. (Море юности)” (1934), «О “ликвидации человечества”» (1938), “Размышления о Маяковском” (1940), “Ноев ковчег. (Кайново отродье)” (1950) и др. Творчество П. в значимой степени может быть охарактеризовано как своеобразная художественная “онтология” русской революции, как отображение процессов “самозарождения” социализма и коммунизма. Последние в Советской России и СССР нередко (на первых порах) выступали как материализация “культуротворчества” социальных классов, слоев и групп, естественно дистанцированных от классического образования, а также от духовных проектов и преобразующих интеллектуальных программ обеих столиц. По П., они “строили себе новую страну для долгой будущей жизни, в неистовстве истребляя все, что не ладилось с их мечтой о счастье бедных людей”; они “еще не знали ценности жизни, и потому им была неизвестна трусость — жалость потерять свое тело”; они “были неизвестны самим себе”; они “жили полной общей жизнью с природой и историей, — и история бежала в те годы, как паровоз, таща за собой всемирный груз нищеты, отчаяния и смиренной косности”. Выступая на ранних этапах литературной деятельности приверженцем идеалов пролеткульта, П. достаточно четко обозначил поведенческий диапазон и эмоциональные горизонты устремлений поверивших в свое освобождение людей: “Человек — это вечный революционер, вечный созидатель на вечно разрушаемом”; “Человечество — одно дыхание, одно живое теплое существо. Больно одному — больно всем. Умирает один — мертвеют все. Долой человечество-пыль, да здравствует человечество-организм!”; “Государство — это мы. Такую простую истину надо осуществить в действии”; “...без меня народ неполный!”. П. в описании реалий 1920—1930-х движется “параллельно” отображаемому им, не стремясь ни “подлинно” ощущать, ни идейно упорядочивать его. Все сюжетные “события” у П. — многомерный символ невидимой иерархии социальных идей, порождающей соответствующие сценарии массовых действий. П. живописует пафос и патетику наиболее активных представителей народного полусектантского сознания, отвергнувших религию как “предрасудок Карла Маркса и народный самогон”, но уверовавших при этом в революционный конец света, гибель угнетателей и рай на земле (ср. с анабаптизмом Мюнцера). В романе “Чевенгур” Чепурный — председатель коммуны Чевенгура — места, где, согласно П., стихийно “самозарождается коммунизм”, говорит: “Теперь жди любого блага — тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спускаться, и птицы могут за-

говорить, как отживевшие дети, — коммунизм дело не шуточное, он же светопреставление”. Овеществление утопии, являвшее собой, по мысли П., реконструкцию “обихода революции”, действительность с целью “смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию”, неизбежно результировалось гибелью энтузиазма у одних, безразличием других, жадной радикальных силовых решений у третьих. В “Котловане” Вожев был уволен с завода “вследствие... роста задумчивости среди общего темпа труда”. П. фиксирует угрозу “убывания человечности в человеке”; “разъедающее душу” “словоговорение”; тревогу за то, “не убывают ли люди в чувстве своей жизни, когда прибывают постройки...”. (Герои “Котлована” размышляют: “Неужели внутри всего света тоска, а только в нас пятилетний план?”.) Лейтмотивными символами “Котлована” и “Чевенгура” у П. видятся сон, сумеречность сознания, беспамятство в болезни, всепожирающая огромность подлежащего обустройству пространства. — В ландшафтах П. господствуют своего рода “метафизики” упадка, истощения и анемии. — Сознание героев произведений П. — летаргически-мечтательное, скорее дремотствующее, нежели бодрствующее, — они спят в доме, дороге, ночью и среди светового дня. Обитатели Чевенгура опасаются трудиться, дабы не отлепкаться от духовной близости иным нищим и голодным. Коммуна Чевенгура, отринувшая какое бы то ни было сословное или классовое деление, “по науке” ликвидировала помещиков и буржуа, задавшись вслед за этим, согласно П., вопросом: а как же “остаточная сволочь”? В ходе изучения (грамотей Прокопий читал, а председатель Чепурный слушал) текста “Капитала” коммунары не нашли никаких дополнительных детализирующих указаний. Воспоследовало, по мысли П., такое: “— А “они” есть: либо вдова, либо приказчик — настаивал комиссар Чепурный. И сообща выход нашли: изгнать класс остаточной сволочи из Чевенгура, а если кто из них появится в Чевенгуре — расстрелять в 24 часа. После такого решения Чепурный написал поперек заглавия книги Маркса. — “Исполнено в Чевенгуре вплоть до эвакуации класса остаточной сволочи. Про этих не нашлось у Маркса головы для сочинения, а опасность от них неизбежна впереди. Но мы дали свои меры”. Активист Сафронов в “Котловане” призывает, по П.: “Мы же, согласно пленума, обязаны их ликвидировать не меньше как класс, чтобы весь пролетариат и батрачье сословие осиротели от врагов”. П. дополняет данный сюжетный ход редкой для него акцентированной оценкой — дети понимают данный призыв так: “Это значит плохих людей всех убивать, а то хороших очень мало”. Даже массовый террор у П. не выглядит особенно трагическим,

ибо “новая жизнь” редуцирует человеческую индивидуальность до статуса функционирующего тела — как в его жизни, так и в его смерти: “...чекисты ударили из нагана по безгласным, причастившимся вчера буржуям — и буржуи неловко и косо упали, вывертывая салнные шеи до повреждения позвонков. Каждый из них утратил силу ног еще раньше чувства раны, чтобы пуля попала в случайное место и там заросла живым мясом”. (Ср. у Ленина в 1921 о злоупотреблениях “примаазавшихся к коммунистам старых чиновников, помещиков, буржуа и прочей сволочи”: “Тут нужна чистка террористическая: суд на месте и расстрел безоговорочно”.) Восхождение нового класса номенклатуры со всеми его психо-социальными характеристиками было отмечено П. с высокой прозорливостью — один из его героев говорит: “Вы сделаете из всей республики колхоз, а вся республика будет единоличным хозяйством!.. Так и выйдет, что в социализм придет один ваш главный человек!”. Уже в “Городе Градове” градоначальник Шмаков в “Записках государственного человека” пишет: “Чиновник и прочее всякое должностное лицо — это ценнейший агент социалистической истории, это живая шпала под рельсами социализма... Служение социалистическому Отечеству — это новая религия человека, ощущающего в своем сердце чувства революционного долга. Воистину в 1917 г. в России впервые отпраздновал свою победу гармонический разум порядка! Современная борьба с бюрократией основана отчасти на непонимании вещей... Бюрократия имеет заслуги перед революцией: она склеила распозавшившиеся части народа, пронизала их волей к порядку и приучила к однообразному пониманию обычных вещей”. Шмаков вырабатывает свою подпись, “как бы невзначай копируя по простоте начертания подпись Ленина”. (Ср. с типичными процедурами новояза: совещение лозунга борьбы с бюрократией и идеи борьбы за единомыслие и единодействие всего народа с помощью партийных функционеров, контролеров, чекистов и т. п.) Типичный представитель общественной категории “активистов”, по мысли П., чужд и народным низам, верящий в справедливость, и чему-либо человеческому вообще. Активист “лишь снаружи от себя старался организовать счастье и хотя бы в перспективе заслужить районный пост”, он уходит “вдаль”, не “желая безответно тратить средства на государство и будущее поколение”. П., видимо, одним из первых ощутил особый характер отчуждения советского строя, фундаментальную оппозицию рабочих, для которых вроде и затевалась революция, и представителям партийно-государственного аппарата, “действовавшего с таким хищным значением, что вся всемирная история, весь смысл жизни помещались

только в нем и более нигде, а уж Воцелу ничего не досталось, кроме мученья ума, кроме бессознательности в несущемся потоке существования и покорности слепого элемента”. Гибель активиста колхоз воспринимает спокойно, “не имея жалости к нему, но и не радуясь, потому что говорил активист всегда точно и правильно, вполне по завету, только сам был до того поганый, что когда все общество задумало его однажды женить, дабы убавить его деятельность, то даже самые незначительные на лицо бабы и девки заплакали от печали...”. В произведениях П. читатель не находит рафинированного испуга от окружающего мира. “Котлован”, “Чевенгур” выступили абсолютно правдивым описанием того, что уже практически состоялось в Советской России, реализм П. оказался на деле куда более впечатляющим, нежели любые “неореализмы” западноевропейского образца. Предвосхитив (за 15 лет до Сартра) ощущения “тоски” и “тревоги” как экзистенциально-значимые для индивида, П. сумел сформулировать ту точку творческой опоры, только которая, по-видимому, и имеет право именоваться “*при-социалистическим реализмом*”. По мысли П., “точка объективного внеотносительного наблюдения совпадает с центром совершенной организации. Только отойдя от мира и от себя, можно увидеть, что есть все это и чем хочет быть все это”. И далее: “...в человеке еще живет маленький зритель — он не участвует ни в поступках, ни в страданиях — он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека, и неизвестно, зачем он одиноко существует. Этот угол сознания человека день и ночь освещен, как комната швейцара в большом доме. Круглые сутки сидит этот бодрствующий швейцар в подъезде человека, знает всех жителей своего дома, но ни один житель не советуется со швейцаром о своих делах. Жители входят и выходят, а зритель-швейцар провожает их глазами. От своей бессильной осведомленности он кажется иногда печальным, но всегда вежлив, уединен и имеет квартиру в другом доме. В случае пожара швейцар звонит пожарным и наблюдает снаружи дальнейшие события. Пока Дванов в беспомысленности ехал и шел, этот зритель в нем все видел, хотя ни разу не предупредил и не помог. Он жил параллельно Дванову, но Двановым не был. Он существовал как бы мертвым братом человека: в нем все человеческое имелось налицо, но чего-то малого и главного не доставало. Человек никогда не помнит, но всегда ему доверяется — так житель, уходя из дома и оставляя жену, никогда не ревнует к ней швейцара. Это евнух души человека”. П. видел парциальный (вопреки всей очевидности) масштаб катастрофы, постигшей его отечество, веруя в лучший удел лю-

дей: “Надо любить ту вселенную, которая может быть, а не ту, которая есть. Невозможное — невеста человечества, и к невозможному летят наши души”.

А. А. Грицанов

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892—1985) — немецкий философ и социолог, один из основоположников (наряду с Шелером) философской антропологии. Занимался также культурсоциологией и эстетикой. Учился у Виндельбанда, Трельча, Э. Ласка, Х. Дриша. С 1926 — профессор в Кёльне. После прихода фашистов к власти эмигрировал, работал в Гронингене, где стал первым профессором социологии в Нидерландах. С 1946 — профессор философии и социологии в университете Геттингена. С 1962 — профессор в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, затем преподавал в Цюрихе (Швейцария). Основная программная работа П. — “Ступени органического и человека. Введение в философскую антропологию” — вышла в один год (1928) с трудом Шелера “О положении человека в космосе”, попав в “тень” последней (известность ей принесло только второе издание в 1965). Другие работы П.: “Истоки кризиса трансцендентального понимания истины” (1918), “Единство чувств. Основные черты эстеиологии духа” (1923), “Границы сообщества. Критика социального радикализма” (1924), “Власть и человеческая природа” (1931), “Смех и плач” (1941), “Между философией и обществом. Избранные статьи и доклады” (1959), “Опоздавшие нации” (1962), “Философская антропология” (1970), “По эту сторону утопии. Предварительное введение в культурсоциологию” (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., “источник новой постановки проблемы философской антропологии”), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Бергера и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым человеческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными поряд-

ками, которые лишь обнаруживают себя, а не творятся человеком). Вопрос о человеке, по П., не может ставиться, исходя из допущения существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем). Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, “открытый вопрос”. Человек сам “ведет свою жизнь”, но, чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от “тела” к “сознанию”, а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно “тело”, по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий “внутреннее” и “внешнее”, реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на “границе”, оно “едино” в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и ничету человеческого. Основная граница в таком контексте — между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем она граница иного. Граница всегда есть “переход” из одного пространства в другое, а бытие на границе — это всегда бытие “между”. (Согласно П., “пространственность означает обнаруживаемые в пространстве границы”.) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание. В для-себя-бытии живого тела и локализована “природность” человека, противопоставляемая иному (“неприродному”) его бытию. Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные “вещи”, не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из “точки” вне места и времени (тело существует “вовнутрь” пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы “двойственен”, он есть одновременно “плоть” (“пространственность”) и собственно “тело”, позиционирующее к собственной “пространственности”. Еще один уровень “двойственности” человека задает, с точки зрения П., взаимодействие “души” и “тела”, психического и физического, снимаемый в самобытии (“внутренний мир” в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который человек и становится собственно человеком. Третий уровень “двойственности” — одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего “Я” как последних оснований всяких опредмечивающих отношений человека, самого

не поддающегося опредмечиванию, но являющегося сопричастным (социокультурному) миру. Таким образом, выявляя свою границу со средой, человек, идя “вовнутрь”, постоянно трансцендирует себя “вовне”, самоопределяясь в границах трех уровней (плоть — тело, тело — душа, индивидуальное — всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому. Это движение осуществляется в слое поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентующем совокупности форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи “ступеней органического”, с одной стороны, “вписывает” человека в “ряд” “живого”, противопоставляемого “неживому”, а с другой — выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет “центр”, координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом “центр” не осознает себя как “центр”. Подобное осознание предполагает “захождение Я за себя”, что доступно только человеку. Но в этом случае меняет свой характер и позициональность — это уже эксцентрическая позициональность, т. е. человек укоренен и вне “пространственности”, вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы (“среды” и “сотворенного”), выносит свой “центр” “за”, т. е. в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он “поставлен на ничто”. Именно поэтому частные науки не способны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, держащая размышлять о “ничто”; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропологии Шелера. Позиционируя, т. е. занимая позиции в мире (социуме) в относительной мере дистанцированной от природнотелесной реальности, человек, по П., творит себя как “лицо”: “Лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия”. Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям “непостижимого человека” (принцип “новой связи” П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею “становления Бога человеком”). “Творение себя лицом” имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспрессивный, т. е. план постоянного самовыражения, 2) исторический, т. е. план непрекращающейся самореализации, 3) социальный, предполагающий не только различие в себе индивидуального и всеобщего “Я”, но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу “Мы”, “совместности”, в которой развертывается

дискурс “человеческой свободы”. “Творя себя лицом”, человек неизбежно отличает “себя” от “себя самого” в актах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах: 1) законе естественной искусственности (“поставленность на ничто” компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного “удержания” в мире). Человек (как прежде всего культурное существо) наслаждается и страдает, “желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями”. Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. прореживает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет “выхода” в эксцентричность, протравливающую “отношения к отношениям” и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропологической версии философской антропологии (второй основной ее вариант — деятельностная концепция Гелена). (См. Философская антропология, Гелен.)

В. Л. Абушенко

ПЛЕТОН — см. **ФЛОРЕНТИЙСКИЕ ПЛАТониКИ**.

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1856—1918) — русский мыслитель, один из основоположников социал-демократизма в России, философ, социолог, теоретик искусства и проблем религии. Основные философские сочинения: “К вопросу о развитии монистического взгляда на историю” (1895), “Очерк по истории материализма” (1896), “К вопросу о роли личности в истории” (1898) и др. Наряду с Лениным, П. выступал как активнейший субъект процесса адаптации учения Маркса к условиям российской действительности. Исследования П. в области истории философского материализма, в сфере диалектического постижения предшлоков, источников и оснований общественной жизни, его убежденность в закономерном характере исторического процесса, в границах которого “народ, вся нация должна

быть героем истории”, необходимо привели его к полемике с идеологией, теорией и практикой большевизма, к отрицанию ленинского подхода в интерпретации марксовской позиции. Так, в границах ленинской схемы (слепок с модели “конца классической философии” Маркса и Энгельса) постулировалось сохранение “в сухом остатке” философской эволюции — материалистической диалектики и логики (так называемая “логико-методолого-гносеологическая” версия философии марксизма). По мысли же П., точнее говорить об иной, так называемой “системно-онтологически-мировоззренческой” трактовке современной философии. В границах адекватной интерпретации последней (по П.) подлинная философия есть совокупность синтетических идей, объединяющих результаты человеческого опыта на данной ступени интеллектуального и общественного развития, — интегральная сумма постигнутого бытия данной эпохи. П. трактовал социалистическое переустройство общества как результат трансформационных процессов “зрелого” капитализма и категорически отвергал идею о допустимости государственных переворотов как легитимной и позитивной формы экономической модернизации социума политической волей новой правящей элиты. Осудив Октябрьский (1917) переворот в России, П. подтвердил свою репутацию виднейшего представителя социал-демократической версии русского освободительного движения. В своих работах по эстетике П. отстаивал идеалы реализма в искусстве как способа художественного освоения действительности.

А. А. Грицанов

ПЛОСКОСТЬ — термин естественно-научной традиции, используемый в современной философии (Хайдеггер, Делёз, Деррида и др.) в контексте конституирования философской парадигмы *многомерности* структуры бытия и человеческого мышления и задания (выставления) рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словформ, ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве философских понятий (поверхность, глубина и т. д.). В историко-философском плане осознание и фиксация потребности в разработке и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ суть путник, покинувший пещеру и восходящий “ввысь”, Ницше отметил наличие общефилософской проблемы *ориентации* мысли, — проблемы того, что мысль предполагает “оси” и “направления”, по которым она развивается, что у нее есть “география” еще до того, как появится “история”, и что она намечает потенциальные “измерения” систем до их

конституирования. Согласно Ницше, ориентация на “высоту” (трактовка философствования как “восхождения” и “преображения”) скорее всего свидетельствует о вырождении и тупиковых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение “потаенных глубин” Бытия, “поверхность” которого также необходимо обсуждать исключительно с точки зрения “взгляда из глубины”. (Ср.: “идея” у Платона “парит или гибнет”.) По версии Делёза, теми “мыслителями-греками”, столь, по Ницше, “основательными в силу своей *поверхностности*”, являлись представители школ киников и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни “глубины”, ни “высоты”. Ими было осуществлено топологическое “нивержение” платоновских “идей”: бесплотное отныне пребывало не в вышине, а на *поверхности*; оно выступало уже не как “верховная” причина, а лишь как *поверхностный эффект*; не как сущность, а как событие. В “глубине” же тел, согласно, например, киникам, все является “смесью”, из которых (по Диогену Синопскому) “ни одна не лучше другой”. Согласно Делёзу, “...поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину...”. Выйдя за рамки обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого “два одновременных прочтения времени”. Тем самым состоялся философский прецедент отказа от “очевидностей” житейского опыта в пользу абсолютных умозрительных и перспективных моделей устройства космоса. Согласно идеям стоицизма, реконструированным Делёзом в стилистике философии 20 в., для тел и “положений вещей” есть только одно время — настоящее. Ибо живое настоящее — это временная протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое *настоящее* охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины вещей совершенно особой природы или “эффектов”. Собственно говоря, они “*бестелесны*”. Они не обладают ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это не вещи или “положения вещей”, а *события*. Нельзя сказать, что “эффекты” существуют. Скорее, они суть нечто такое, что в чем-то содержится или че-

му-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, несущующую сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делёза, “положения вещей”, “количество” и “качество” — такие же сущие (или тела), как и субстанция. Они — часть субстанции и на этом основании противостоят сверхбытию, учреждающему бестелесное как несущую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а *Нечто*, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характерны к иному плану, а именно к бесстрастному сверх-бытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на *поверхности* вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только “эффектом”. По Э. Брейе, “когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — “быть порезанным”. Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на грани, на *поверхности* того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действительное бытие, сила; с другой — срез фактов, *результирующая на поверхности* бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сухих”. — Ориентируясь на преодоление “одномерного” понимания мира, Хайдеггер предлагал обратить особое внимание на параметр “глубины” (не рассматривая его, впрочем, как единственный принцип, “пространствующий” модель мира): согласно Хайдеггеру, силы “раскальвания” производят постоянное “раскрытие” глубины, неизбежно сталкиваясь с “затворяющей” силой. Результатом выступает итоговое формирование пространства мира, формирование *поверхности* — единственного, по мнению Хайдеггера, “действительного места” мира, — места осуществления действия сил “раскальвания”. У Хайдеггера “глубина” сама по себе еще не может полагаться принадлежащей к ряду “мироопределяющих величин”, для него ведущую роль исполнял параметр “отношения глубины и П.”, порядок их соотносимости. В философском творчестве Деррида значима

акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции “П. — глубина”: по Деррида, миру нередко бывает присущ процесс “соскальзывания” П. в “глубину” и “вынесения” “глубины” на “отмель” П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судеб Европы и т. д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику “глубины” и “поверхности”, но и вводит понятие “бездна” как допущение возможности полного их “оборачивания”. Элиминируя границу между “П.” и “глубиной” и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт испровержения онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризма, Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира. Аналогично Делёз настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира измерения “дополнительного”, измерения “иерархического”, измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. По Делёзу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множество иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же “вычтено” из неизбежной иерархии измерений, оно освобождает чистую П. — “пространство принципиально равноправных событий”. П. у Делёза это место, где и располагаются события “сами по себе”, не имеющие внешнего измерения; это — пространство, лишенное глубины и высоты, содержащее измерение “события”, чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делёзу, “...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман — все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешения... Одно тело вытекает из другого, как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами “расти”... “краснеть”... “резать”, “порезаться” и т. д., — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел. *Дерево зеленеет...* О характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия”. Анализируя алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делёз подчеркивал, что событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; парадокс же — это серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике станов-

ления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делёзу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе — непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Хрисиппа-стоика: “...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь “телега”. Стало быть, телега проходит через твой рот”). Парадокс у Делёза — это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же — искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии — искусство “глубины” и “высоты”. Юмор, по мнению Делёза, лучше всего проявился в англо-американской литературе “нонсенса”. Так, Кэрролл в сказках об Алисе (в интерпретации Делёза) исследует различия между событиями, вещами и “положениями вещей” (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, “не обладающим толщиной”. “Глубина”, развернувшись, становится у Кэрролла “шириной”. События же — подобно кристаллам — становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя “глубина” вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу — направлению поверхности. Любая возможная наука, утверждает Делёз, продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибающей поверхности, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М. Турнье: “Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему “поверхностное” — это не нечто “больших размеров”, а просто “неглубокое”, тогда как “глубокое”, напротив, обозначает нечто “большой глубины”, но не “малой поверхности”. И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтой, нежели глубиной”). Такое понимание топологии мира, по версии Делёза, отнюдь не ограничивается понятием постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и перестроении. Согласно Ж. Симондону (“Индивид и физико-биологический генезис” — Париж, 1964): “Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержимое внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем прост-

ранстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела...”. Являясь собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие “П.” легитимизирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему “плоскостности” применительно к массовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е. Н. Трубецкой: “Равнинный, степной характер нашей страны наложили свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею выросло”).

А. А. Грицанов

ПЛОТИН (Plotinos) (204/205—269/270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Родился в Ликополе (Египет). До 28 лет П. не находил ни учителя, ни учения, которые удовлетворили бы его и отвлекли бы его устремлениям. В Александрии встретился с Аммонием Саккасом и, став вместе с Оригеном и Герением его учеником, проучился так 11 лет. В 39 лет сопровождал императора Гордиана в Персию, чтобы познакомиться с философией персов и индийцев. После смерти учителя основал свою школу в Риме (244). 10 лет преподавал философию в устных беседах. При поддержке императора Галлиена пытался создать город философов — Платонполь. За 10 лет до смерти стал письменно излагать свои взгляды. Его труды обобщил и систематизировал Порфирий в 54 трактатах — 6 “энеад” (девятик). Главные элементы философии П. — квинтэссенция мировоззренческих идей Платона, Аристотеля, неопифагорейцев и стоиков, возможно и индуизма. П. исходил из идеи “Единого”, которое, выступая как первосущность, не является ни разумом, ни потенциальным предметом разумного познания. Иерархия бытия, по П., проходит от Единого, по ступеням Его нисхождения и до материи — низшей границы. Космос находится в постоянном вращении и смене ступеней бытия и в то же время Универсум П. остается статичным, ибо Единое “сияет в своей сверхпрекрасной благодати”. Над всем существует единая Первосущность, Благо. Это совершенное Первоначало, сверхчувственное и сверхмыслимое и является Неизреченным. Это Единое есть абсолютное Благо, не ог-

раниченное ничем и, следовательно, способное изливаться и нисходить без всяких внешних причин. Как “источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, насколько не потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха”, так Единое изливает себя, не теряя своей Полноты, неизменно пребывая в себе. Вторая ипостась — Ум (“нус”) — рождается как следствие истечения (эманация) или излучения (радиация) Единого. Порожденные Умом мысли, идеи, образы, как и сам Ум, продолжают быть в общении и единении с абсолютным Благом. П. использует неопифагорейское учение о “двоице”, первом различии и “дерзости”, ставшей причиной перехода единого во множество. Ум “дерзнул” отпасть от Единого, Душа — от Ума. Третья ипостась — Мировая Душа (“псюхе”) — следствие нисхождения Ума, и она уже не мыслит себя как принадлежность к Единому, но лишь стремится к Нему. Душа порождает материю — начало физического и чувственного мира. Существуют, по П., два вида души: высшая и низшая. Низшая есть природа и обращена к материи (плотности и темноте). Высшая рождается от богов и бесплотных звездных духов; низшая размножается в царствах демонов, людей, животных, растений и минералов. По мере сгущения материи Божественное начало все более окутывается оболочками природы и отесняется от Единого. Как свет и тепло ослабевают по мере удаления от источника и исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации Божественной силы через ум и душу постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного “замерзания” в материи, лишенной истины и блага и поэтому являющейся несущим и злом. Мир преображается и возвращается к Божественному сознательными усилиями ума и души. Во-первых, это возможно эстетически, когда душа (низшая и высшая) приобщаются к Красоте, которая проникнута идеальным смыслом. Во-вторых, в нравственной жизни, молитвенном труде, аскетическом подвиге происходит обожествление человека. П. выделяет следующие шаги этого пути: 1) возвышение над чувственностью и бесстрашие, бескорыстное отношение к ней как к предмету познания, а не вожделения; 2) отвлеченное мышление (математическое); 3) более высокий духовный подъем достигается любовью к Прекрасному (платоновский Эрос); 4) еще выше поднимает чистое умозрение (диалектика идей) 5) последний шаг есть восхищение (экстаз), в котором дух становится простым и единым с Божеством, сливаясь и совпадая с Ним. П. признавал доктрину перевоплощения, на которой основывал нравственное учение жизни. Разработал основы мистической практики, пытался синтезировать антич-

ный политеизм с идеями Единого. Широкое проникновение идей П. в европейскую культуру происходит через Макробия и особенно Августина. Прямое знакомство с философией П. происходит в 15 в. благодаря латинским переводам Марсилио Фичино (1492). Под влиянием П. находился Бруно. Особый интерес к П. отмечался у Беркли, Канта, Гегеля, Шеллинга.

В. В. Лобач

ПЛОТЬ — понятие парадигмы Другого в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального “оборачивания” (в контексте идеи зеркальной обратимости мира) понятия “тело” (см. Тело). Согласно Мерло-Понти, “мое тело” и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с “телом Другого”: идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (см. Кэрролл). (По Сартру, П. — это не тело, П. — это “клеевая прослойка” между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится взглядом, когда желает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагал, что “плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин “элемент”, в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле chose genérale... Плоть именно в этом смысле является “элементом” Бытия”. П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую “стихию вещи”, как своеобразную позицию из рядов номенклатуры физических сил, — как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта — данная вещь, это — конкретное тело, это — определенное событие. В рамках подходов “метафизик ландшафта” именно состояние мировой П. (см. Плоть мира) обуславливает состояние, когда “нейтральная топология поверхности” начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех сил-стихий, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой... вновь становясь физически осязаемой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Изначальная присутственность — это П. Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, — она, естественно, не имеет глубины, “материальности”, но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулирует-

ся в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распастись и исчезнуть. Будучи невидимой (по В. А. Подороге), она способна производить видимое. Земля — это П. Другого. (Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность линейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние — в объекты.) Перво-П. выступают в таком случае “чистые” события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличимости: ландшафтные складки (см. Складка) выравниваются в П.-в-себя” (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, “во-площать”, — виртуальное, не способствуя актуализации, замещая его. Внешнее, иное — более удаленное, чем любая Внешность, “складывается”, “изгибается” Внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым создавая саму возможность производного и продуктивного отношения между Внутренностью и Внешностью. Именно такое “изгибание” или “сгиб” (описанные в концепции Мерло-Понти — Делёза) и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

А. А. Грицанов

ПЛОТЬ МИРА (франц. chair du monde) — термин философской системы Мерло-Понти, семантическая определенность которого оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого. Согласно Мерло-Понти (работа “Видимое и невидимое”), человек обладает “активно функционирующим телом”, наделенным атрибутивным свойством “касаемости-в-себе” (франц. tangible en soi), которое выступает условием возможности и всякого иного (вовне ориентированного) касания (см. Касание). Последнее тем не менее в любой ситуации преломляется, с одной стороны, как “касание мною предмета”, с другой — как “касание предметом меня”. Это преломление образует “складку”, — и именно посредством таковых складок прочерчивается контур сенсорного чувственно-когнитивного ареала субъекта (ср. у Бахтина: “Внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах ...каждый культурный акт существенно живет на границах”). Однако свою информационно-сенсорную значимость складка обретает лишь при условии наличия Другого, конституи-

рующегося в философии Мерло-Понти, в свою очередь, в качестве “складки-в-себе”: “Другой является условием различения... структур знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает между собой разорванное”. Именно посредством Другого как “ты” — в отличие от фактически не выделенного из предметного ряда “он” (ср. с идеей Рикёра о невключенности “он” в коммуникативное пространство) — и конституируется в концепции Мерло-Понти субъект, открытий для сенсорного опыта (ср. у Марселя: “телесность как пограничная зона между быть и иметь”). Собственно, и само обладание телом как “касанием-в-себе”, по Мерло-Понти, обеспечивается для субъекта “благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, виртуально непрерывно сгибаемая первое во второе, соединяя их складкой”. Сверхшающееся в виртуальном пространстве внепространственной складки “сплетение разорванного”, делающее возможной целостность сенсорного опыта, обеспечивается за счет заполнения пустот разрывов П. М., понятой как “исначальная присутственность” (франц. *perpresentierbarkeit*). Сама будучи “невидимой”, т. е. не обретая онтологически артикулированной определенности (и, соответственно, не обладая сенсорно значимым модусом существования), П. М. тем не менее “делает другое видимым” и, таким образом, выступает фундаментальным условием возможности “видимого”. Согласно установке Мерло-Понти, чтобы обозначить П. М., “необходимо ввести старый термин “элемент” в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне... Плоть именно в этом смысле является элементом бытия”. При очевидных коннотациях, возникающих в данном контексте в связи с ретроспекцией архаичных (магия касания в “доисторических” культурах и трактовка “мана” в качестве своего рода сенсорного флюида) и классических (трансцендентность абсолютного Бытия в философских онтологиях) традиций, семантика понятия П. М. конституируется у Мерло-Понти вне устоявшегося горизонта онтолого-метафизических концепций. — П. М., по Мерло-Понти, будучи “стихией стихий”, вместе с тем “не является ни материей, ни духом, ни субстанцией”. Таким образом, термин “П. М.” располагается принципиально за рамками категориальных структур, фундированных радикальной оппозицией духа и плоти. По оценке Делёза, “именно Мерло-Понти показал нам, как радикальная “вертикальная” видимость складывалась в Само-видение, и с этой точки зрения сделал возможным горизонтальное отношение между видением и видимым”.

М. А. Можейко, А. А. Грицанов

ПЛЮРАЛИЗМ (лат. *pluralis* — множественный) — философско-мировоззренческая позиция, утверждающая множество интересов, видов бытия, идей, взглядов, социальных институтов, не сводимых к чему-то единому и независимых друг от друга. П. проявляется в онтологии, гносеологии, социологии, этике, аксиологии и т. д. П. — это не столько признание необходимости множества мнений и их борьбы, сколько отражение многообразия форм бытия, социальной организации общества. Суть П. в признании им противоречий как источника социального прогресса, стимулировании многообразия общественной жизни с вытекающими отсюда оппозицией, конфликтами и конкуренцией. Разрешение этих противоречий предполагается демократически, в рамках закона. Сам термин “П.” был введен в оборот систематизатором и популяризатором философии Лейбница Вольфом в 1712. Противоположностью П. является монизм, признающий единую основу всего сущего. Весь историко-философский процесс свидетельствует о противоборстве монизма и П., выдвигаая на первый план то первое, то второе. Так, философия рубежа 19—20 вв. имела по преимуществу монистический характер. Сюда следует отнести такие направления, как материализм, абсолютный идеализм, эмпириомонизм, феноменология и др. В современной философии большое распространение получил П. Наиболее четко он проявляется в персонализме и прагматизме, согласно которым каждая личность автономна и неповторима, она не сводима к каким-либо общностям и силам; в аксиологии, исходящей из многообразия ценностей и ценностных ориентаций; в гносеологии, допускающей одновременное существование и конкуренцию различных теорий, картин мира и т. д.; в социологии и политологии П. представлен в теории факторов, идеи П. демократии и т. п. Общественные системы, базирующиеся на П., как показывают опыт, предпочтительнее авторитарно-молитных, так как в первых сталкиваются разные точки зрения, соревнуются политические группы, критика направлена не только сверху вниз, но и наоборот. Однако такая система требует государственной и общественной дисциплины, выражающейся прежде всего в выполнении принятых большинством законов, но оставляющей возможность деятельности меньшинства. Для того чтобы общество функционировало нормально, необходимо наличие в нем групп людей с различными взглядами, которые можно свободно отстаивать и критиковать, не опасаясь преследований. В современной философии данный тематизм осмысливается в контексте движения социального времени, переводящего П. в пространство интерпретаций терминов прагматизма, а также транслируется в контекст социального пространства, в грани-

цах которого П. предполагает сосуществование принципиально разнокачественных сущностей. (См. также Идеология, Монизм, Дуализм.)

Л. С. Дудинский

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (1827—1907) — русский мыслитель, социолог, правовед, государственный деятель, обер-прокурор Святейшего Синода (1880—1905). Основные сочинения: “Исторические исследования и статьи” (1876), “Ле-Пле” (1893), “Победа, победившая мир” (1895), “Курс гражданского права” (1896) и др. Уделом философии и науки П. полагал конструирование вероятностных предположений, не могущих содержать безусловного знания. Жизнь и познание, согласно П., целостно-синкретичны, для них особо значимы непосредственные переживания и волеизъявления. Истина, по мысли П., располагается за пределами разума: только религиозная вера, которую “народ чуёт душой”, способна предлагать абсолютную истину. П. выступал выразителем охранительной политики Российского государства, противопоставлявшей народническому революционному движению «охранение» нравственных и религиозных начал русского народа. Эта политика апеллировала прежде всего к «простому» русскому народу, видя в нем носителя “чистой” православной веры. П. настаивал на нераздельности церкви и государства, уподобляя их единство отношениям тела (государство) и души (церковь). Деятельность П. была направлена прежде всего на сохранение обрядов и преданий русской церкви. Он считал, что лучше сохранить и суеверие, чем разрушить общественные устои. В полубоготочных преданиях и восходящих к магическому сознанию суевериях П. видел «душу русского народа», которая всегда сохраняет верность православию. Подобно Канту, Дюркгейму, Спенсеру, П. находил в «религиозных верованиях» прежде всего консолидирующую силу, обеспечивающую единство общества. (Среди множества популярных изданий, преследовавших цель «умеренного» просвещения русского народа, П. печатает и работы Спенсера — «Московский сборник», 1896. При этом по инициативе П. была ужесточена цензура и закрыты многие издания, в том числе “Отечественные записки”.) С Достоевским П. сближает именно вера в русский «народ-богосец». Но если для Достоевского эта вера имеет ярко выраженную эсхатологическую окрашенность, то П. верит прежде всего в консерватизм русского народа, способный сохранить незыблемость самодержавного российского господства. Именно благодаря П. широко праздновались 1000-летие памяти святых Кирилла и Мефодия (1885) и 900-летие принятия христианства на Руси (1888). Почвенничество П. также порождено историческим страхом, боязнью исто-

рических перемен. Состоя в переписке со славянофилами, П. из их рассуждений опять-таки извлекал только консервативное начало, которое можно было приложить к «охранению» веры и государства. Охранение православия в деятельности П. доходило до того, что свобода даже богословской мысли резко ограничивалась. Им требовалось написание таких богословских сочинений, в которых бы давались однозначные формулировки, не вызывающие встречных вопросов. Предпочтение отдавалось нравственно-назидательным сочинениям. Во время оберпрокурорства П. было резко сокращено количество мест в Духовных академиях, одновременно с этим им были учреждены церковно-приходские школы, которые, по мнению их организатора, должны были стать первой и последней ступенью образования для простого народа. П. пытался запретить епархиальные съезды как орган церковного самоуправления, но этому воспротивились архиереи. Свои сочинения П. издавал без имени, носили они в основном назидательный характер. Вопреки крайнему реакционерству П., время его оберпрокурорства стало временем расцвета богословской мысли (св. Игнатий (Брянчанинов), св. Феофан (Говоров), Болотов, Несмелов, Тареев др.). Именно в годы правления П. начался русский религиозный ренессанс, давший целую плеяду блестящих религиозных философов. В своих взглядах на церковь П. сходилась с Ф. Прокоповичем (1681—1736), первым оберпрокурором при Святейшем Синоде. И тот и другой считали главным делом Церкви укрепление российской государственности. Но то, что Прокопович считал в Церкви злом — суеверие, обрядовое, П. считал выражением «живой души народа», стихийной полуязыческой силы, привлекающей русского человека к земле и через то служившей оплотом государству. По мысли Флоровского, П. «всего меньше был человеком непосредственным или наивным. Всего меньше сам он жил инстинктом. Сам он весь насквозь отвлеченность. Это был человек острого и надменного ума, «нигилистического по природе», как о нем говорил Витте. Это был разочарованный скептик. И в самом себе он ощущал весь этот холод отвлеченной мысли. От ней он ищет противоядия в народной простоте. От собственной безынициальности он хочет укрыться в быте, вернуться к «почве»...». Реальная значимость деятельности П. в деле конституирования официальной охранительной идеологии Российского государства рубежа 19—20 вв. может быть оценена как попытка осуществления позитивной программы минимизации социально-политического экстремизма посредством меньшего зла — культивации одномерного обскурантизма и утопически-консервативных иллюзий.

А. А. Грицанов, И. А. Воробьева

ПОВЕДЕНИЕ — в классической философии и сопряженных с ней дисциплинах — присущее живым существам взаимодействие с окружающей средой, опосредованное их внешней (двигательной) и внутренней (психической) активностью. Термин «П.» применим как к отдельным особям, индивидам, так и к их совокупностям (П. биологического вида, социальной группы). П. изучается конкретными науками: биологией, этологией, психологией и т. д. Философия включает П. в предмет своего исследования с целью выявления общих и специфических закономерностей и механизмов взаимодействия материальных систем с окружающей средой, определением роли биологических форм отражения (раздражимости, чувствительности, психики, зачаточного интеллекта) и сознания человека в регуляции П. Философия обращает внимание на то, что П. возникает в живой природе, когда ее живые системы (организмы) приобретают способность воспринимать, перерабатывать, хранить и использовать информацию для приспособления к условиям существования и регуляции внутреннего состояния. Взаимодействие человека с миром характеризуется понятиями П. и деятельности. При этом смысловой акцент в понятии П. делается на приспособлении человека к природным и социальным условиям существования, в понятии деятельности — на творчески-преобразовательном отношении человека к условиям его существования, к миру в целом. Динамика конкретно-научных представлений о П. (моделей П.) тесно связана со сменой концепции детерминизма в науке. Механический детерминизм определял понимание П. живых существ как автоматические реакции на получаемые извне раздражители (Декарт, Ж. Лаб). Органический детерминизм, сложившийся в эволюционном учении Дарвина, позволил раскрыть сложную структуру П. и объяснить целесообразность реакций через формирование в высшей нервной деятельности животных системы безусловных и условных рефлексов (Сеченов, Павлов). П. как системное единство психических и физиологических компонентов, обеспечивающих направленность опережающих реакций на получение полезного для живой системы результата, выбор и корректировку целевых программ адекватного действия, раскрыла теория функциональных систем П. К. Анохина, используя категориальный аппарат системно-функционального детерминизма. П. человека тесно связано с социальными программами и ценностными установками, зафиксированными в материальной и духовной культуре любого общества. Оно регулируется не только индивидуальным, но также и социальными институтами и правовыми нормами, моралью и политикой. П. человека многоуровнево и многост-

руктурно и поэтому не может с достаточной полнотой быть раскрыто в какой-либо одной конкретно-научной модели П. Его научное объяснение возможно лишь на основе комплексного подхода со стороны естественных и социально-гуманитарных наук.

Е. В. Петушкова

ПОВЕРХНОСТЬ — см. ПЛОСКОСТЬ, НОМАДОЛОГИЯ.

ПОДСОЗНАНИЕ (подсознательное) — собирательное понятие, которым обозначают различные неосознаваемые системы психики (например, предсознательное и бессознательное) или их совокупность. Понятие введено Э. Платнером во второй половине 18 в. и уточнено на уровне представлений о «душе-айсберге» Г. Фехнером в середине 19 в. Вопреки широко распространенному заблуждению, в психоаналитическом учении Фрейда понятие «П.» («подсознательное») практически не употреблялось, хотя именно психоанализ непреднамеренно содействовал популяризации этого понятия и его внедрению в общественное сознание и язык обыденной жизни. (См. Бессознательное, Предсознательное.)

В. И. Овчаренко

ПОДТВЕРЖДЕНИЕ — один из видов обоснования, состоящий в выведении следствий из наличного гипотетического утверждения с последующим их соотношением с достоверно установленными положениями. Особую роль П. играет в случаях, когда в процессе научного исследования вовлекаются положения, истинность которых еще в должной степени не установлена, которые имеют гипотетический характер, в которых отсутствуют достаточные аргументы для их принятия. П. как вид обоснования с помощью гипотетико-дедуктивного метода используется учеными в самых различных областях. Существуют различные интерпретации этой процедуры. Так называемая логическая теория П. (созданная Гемпелем, Карнапом и др.) элиминирует «процессуальный», «временной» срез П., его исторические параметры — социально-психологические аспекты открытия; выдвигает гипотезы. Она рассматривает процедуру П. как застывший логический акт, в котором анализируется лишь логическое отношение между теоретическими высказываниями, с одной стороны, и фиксирующими единичное наблюдение эмпирическими высказываниями — с другой. Несмотря на предложенную Карнапом количественную оценку степени подтверждаемости (логическую вероятность), посредством которой характеризовалось логическое отношение между теоретическим высказыванием и фактом, чисто логический подход продемонстрировал свою недостаточность

при описании реального научного процесса, так как теоретические высказывания в принципе не могут быть обоснованы только лишь посредством удовлетворяющих теорию фактов. Ни непосредственная (полная и исчерпывающая) верификация, претендующая на прямую проверку утверждений, фиксирующих зависимости между данными наблюдения и эксперимента, ни ослабленный вариант этого принципа (косвенная или частичная верификация), как установление логических отношений между косвенно верифицируемыми утверждениями, не отражают закономерности сложного, противоречивого развития научного знания, взаимоотношения конкурирующих теорий и их экспериментальной подтверждаемости. Установка на так называемую строгую проверку, критерием которой выступает принцип фальсифицируемости, направленный на опровержение теории и только в случае неудавшихся попыток становящийся свидетельством ее П. (так называемая “негативная подтверждаемость” Поппера), также вряд ли в полном объеме адекватна реальному процессу научного познания. В отличие от логической концепции П., исторические (или историко-логические) концепции учитывают не только логический, но и историко-научные параметры П., развитие теории, способность предсказывать новые факты, социокультурные моменты и т. д. Так, с точки зрения Лакатоса, П. как многоступенчатому испытанию подвергается не отдельная теория, а научно-исследовательская программа. П. считается состоявшимся, если наблюдается ее теоретический и эмпирический прирост (“прогрессирующий сдвиг проблемы”), т. е. она способна предсказывать новые факты. Рассматривая П. в контексте конкуренции нескольких теорий, Кун и Фейерабенд отказываются видеть в фактах, в том числе и в новых, основания для П. и выбора той или иной теории, поскольку сами факты, на основе которых строится теория, формируются на ее языке, а конкурирующие теории оперируют совершенно различными, несравнимыми языками. Критерий выбора теории переносится в сферу общественного мнения (парадигмы) научного сообщества (Кун) или “эстетического”, “личного вкуса” (Фейерабенд). Ограничивая процедуру П. теории только эмпирическими фактами, результаты которых зафиксированы в эмпирических суждениях, т. е., по сути дела, оставаясь в рамках заданной системы знаний, нельзя адекватно решить проблему подтверждаемости, необходим выход в практическое измерение. Кроме этого, даже если гипотеза соответствует некоторым фактам, то это вовсе не означает, что она должна быть сразу и безоговорочно принята. Убеж-

дение в том, что будто факты сами по себе могут и должны привести к научному познанию, является предвзвешенным. Такие факты делают гипотезу более приемлемой, однако ей предостойт, как правило, долгий путь испытаний, поскольку опытная проверка сама по себе не обеспечивает статус теоретичности знания, как и рассогласование с опытом еще не означает опровержения теории. Качественная специфика теоретического и эмпирического означает невозможность как редуцирования теории к эмпирии, так и выведение теории из эмпирии. Логический анализ взаимосвязи теоретического и эмпирического лишь позволяет построить логическую модель перехода от эмпирии к теории, но само различие, как и взаимосвязь теоретического и эмпирического, имеет содержательный характер. Реальный процесс П. предполагает прежде всего создание модели идеализированного эксперимента, разработку и проведение реального эксперимента и раскрытие механизмов взаимосвязи “идеальной” и “реальной” моделей эксперимента. Такая связь имеет опосредованный, многоступенчатый характер и предполагает замещение реальной схемы эксперимента идеализированной схемой. Важнейшая роль в этом замещении принадлежит правилам соответствия, посредством которых теоретическая модель соединяется с идеализированным экспериментом, являющимся основой реального эксперимента, и объекты идеализированного эксперимента связываются с объектами реального эксперимента. Если теоретическая модель, отображенная через многоступенчатые связи теоретических высказываний с эмпирическими положениями в эксперименте, предсказывает результат, получаемый в ходе эксперимента, то она считается подтвержденной лишь только в том смысле, что ей соответствуют некоторые измерения предметов реального мира. Само по себе П. может подтвердить лишь фактуальные эмпирические положения, по отношению же к сложным абстрактно-теоретическим положениям П. в принципе не обладает таким статусом, который позволял бы этой процедуре на уровне эмпирического обоснования выносить окончательный приговор теоретической модели — опровергнуть или подтвердить ее.

Я. С. Яскевич

ПОДХОД — комплекс парадигматических, синтагматических и прагматических структур и механизмов в познании и/или практике, характеризующий конкурирующие между собой (или исторически сменяющиеся друг друга) стратегии и программы в философии, науке, политике или в организации жизни и деятельности людей. Обычно к анализу категории П. обращаются в особые периоды развития той или иной деятельности, когда фиксируются принципиальные из-

менения или возникают неразрешимые наличными средствами проблемы. В развитии науки и научной деятельности Кун назвал эти периоды научными революциями. В более широком смысле вся наука представляет собой особый П. к миру, базовой парадигмой которого являются развернутые представления о природе или онтология природы. Природная или натуралистическая парадигма настолько утвердилась в мировоззрении и в содержании образования, что только философы, методологи и историки науки помнят о том, что наука в современном виде существовала не всегда, что она оформлялась как особый П. к миру в 16—18 вв., что сама онтологическая картина природы является продуктом развития науки, а не непосредственной данностью. Натурализм три века конкурировал с другими подходами: теизмом, деизмом, гилозоизмом и т. д. В самой науке возникали, конкурировали между собой и исчезали самостоятельные надпредметные П. (механицизм, позитивизм), предпринимались попытки распространить дисциплинарные и предметные парадигмы и синтагмы на науку в целом (физикализм, социологизм, психологизм, биологизм). Категория П. до 20 в. была продуктом методологической рефлексии и философской критики, поэтому подходные характеристики либо обсуждались как отрицания иного П., который описывается ретроспективно (Платон и софисты, Аристотель и античные физики, Ф. Бэкон и Аристотель, эмпириокритицизм Маха и эмпиризм Локка), либо формулировались как аргументы в полемике (номинализм — реализм, корпускулярная и волновая теории света, дарвинизм — ламаркизм). Методологи 20 в. помимо этого занимаются непосредственным конструированием П., причем не только новых, но и тех, которым они противопоставлены. Так, например, Поппер формулирует положения историзма, приписывает историзму как П. целому ряду философов и мыслителей прошлого, анализирует проблемы историзма, а в качестве ответа на эти проблемы предлагает парадигму “открытого общества”. Методологизация практически всех сфер мышления и деятельности в 20 в. обеспечила множество подходных предложений разного масштаба. С начала века как П. в различных сферах культуры разрабатывались: феноменология, экзистенциализм, структурализм, тектология, научная организация труда. Затем появились кибернетика, общая теория систем, синергетика, СМД-методология и т. д. Разрабатываются различные П. в конкретных науках, где они либо сменяют друг друга как этапы (например, описанная Куном революционная смена парадигмы в физике или кейнсианский этап в экономике), либо сосуществуют, не нарушая дисциплинарной целостности, но создавая полипредметность

в рамках одной дисциплины (например, бихевиоризм, гештальтизм или культурно-историческая концепция в психологии). Иногда П., возникшие как междисциплинарные, сворачиваются в предмет (экология, кибернетика, семиотика), иногда разворачиваются в метатеорию (общая теория систем), или просто становятся идеологией некоторого широкого движения (например, системное движение за рамками общей теории систем или “зеленое” движение вне научной экологии). Принципиальное значение для интеллектуальной ситуации второй половины 20 в. приобретает оппозиция натуралистического и деятельностного П.: первый рассматривает мир (универсум) как природу, данную (или берущуюся) в субъект-объектных познавательных схемах, а второй — как мир мышления и деятельности, требующий привлечения различных схем знания. П. манифестируется в эпистемологии и истории (генезисе или развитии) мышления. О ставшем или становящемся П. можно говорить только тогда, когда объявлены и обоснованы его принципиальные отличия от иного П. хотя бы в одном из трех эпистемических пространств: в парадигме (онтологические картины, схемы и описания объектов); в синтагме (способы и методы доказательств, аргументации, языки описания, объяснения и понимания); в прагматике (цели, ценности, задачи, предписания, разрешенные и запрещенные формы употребления элементов синтагмы и парадигмы). Основное противоречие и парадокс феномена П. состоит в том, что П. присутствует в деятельности и мышлении как в рефлексивном, так и в нерефлексивном виде. В периоды формирования П. хорошо осознается, что представления об объекте, да и сам объект как особая организованность, задаются и определяются не только и даже не столько его объективными характеристиками, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности, а потом (в периоды функционирования ставшего П.) об этом забывают. Методологическая рефлексия замыкается в рамках П., и сам П. становится нефиксируемым. Мышление и деятельность адептов П. подчиняются “эпистемической машине”, заданной парадигмой и синтагмой, нечто новое может производиться этой машиной только в рамках дозволенного прагматикой П. Так, например, изобретения и достижения периода 18—19 вв. были продуктами “эпистемической машины” научного П., сконструированной поколением методологов науки от Ф. Бэкона и Декарта до Ньютона, которые сменили познавательную парадигму и участвовали в подходе П. сокращается. Научные (подходные) революции и нормальная наука укладываются в годы жизни человека или карьеры ученого, а иногда и не один раз. Это обстоятельство тре-

бует от участников процессов деятельности и мышления навыков методологической рефлексии, своеобразного “расподоживания” по аналогии с гегелевским распределением.

В. В. Мацкевич

ПОЗИТИВИЗМ (лат. *positivus* — положительный) — 1) парадигмальная гносеометодологическая установка, согласно которой позитивное знание может быть получено как результат сугубо научного (не философского) познания; программно-сциентистский пафос П. заключается в отказе от философии (“метафизики”) в качестве познавательной деятельности, обладающей в контексте развития кожжетно-научного познания синтезирующим и прогностическим потенциалом; 2) — философское направление, фундированное означенной установкой. В эволюции П. могут быть выделены следующие этапы: I — так называемый “первый П.” (Конт, Милль, Спенсер, Э. Литтре, П. Лаффит, И. Тэн, Э.-Ж. Ренан и др.); II — “второй П.” (Авенариус, Мах); III — “третий П.” или неопозитивизм, представленный аналитической философией (Куайн, Поппер, Айдукевич, Лукасевич, Котарбинский, Г. Райл, Дж. Уисдом, П. Строссон, Остин, М. Блэк, Н. Малкольм, Н. Гудмен, А. Пап и др.) и Венским кружком, на основе которого оформляется логический П. (Шлик, Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Ган, Г. Фейгль, В. Крофт, Ф. Кауфман, Гёдель и др.); IV — постпозитивизм, в рамках которого намечается очевидная тенденция к смягчению исходного методологического радикализма и установка на аналитику роли социокультурных факторов в динамике науки (см. Кун, Лакатос, Тулмин, Фейерабенд, Аналитическая философия, Венский кружок).

Ю. В. Баранчик

ПОЗНАНИЕ — творческая деятельность субъекта, ориентированная на получение достоверных знаний о мире. П. является сущностной характеристикой бытия культуры и в зависимости от своего функционального предназначения, характера знания и соответствующих средств и методов может осуществляться в следующих формах: обыденное, мифологическое, религиозное, художественное, философское и научное. [Исходную структуру П. представляет субъект-объектное отношение, где вопрос о возможности адекватного воспроизведения субъектом сущностных характеристик объекта (проблема истины) является центральной темой гносеологии (теории П.). В зависимости от решения этого вопроса в философии выделяются позиции познавательного оптимизма, скептицизма и агностицизма. Истина выступает в качестве универсальной цели П. При этом представления об истине и путях ее достижения в контексте историко-философской традиции конкретизировались через

разведение фундаментальных оппозиций “знания и мнения” (античность), “разума и веры” (средние века), “знания и незнания” (Новое время). Понимание характера субъект-объектных отношений обуславливает соответствующие взгляды на природу П. Для классической философии процесс П. — это созерцание, что предполагает пассивную роль субъекта в восприятии внеположенных ему абсолютных и неизменных законов объективной действительности. Само П. при этом может интерпретироваться в двух основных ракурсах: 1) восходящая к Платону и разрабатываемая преимущественно в контексте рационально-идеалистической традиции трактовка П. как припоминания (теория анамнесиса); 2) характеристика П. как отражения, наиболее ярко реализовавшаяся в модели материализма и эмпиризма. Начиная с “коперниканского поворота” Канта философия отходит от созерцательного объективизма в гносеологии и актуализирует активную роль субъекта в познавательном процессе. Для немецкого идеализма открывающийся в П. мир уже выступает проекцией творчества трансцендентального субъекта (Кант, Фихте, Шеллинг) или продуктом деятельности социально-исторического субъекта (Гегель). Интерпретация П. как творческой деятельности отличает современную неклассическую философию. Характерно, что, подчеркивая творческий статус субъекта в познавательном процессе, современная философия во многом отказалась не только от онтологизма классической мысли, но и от установок на объективную истину, которая фактически приносится в жертву социально-историческим, прагматическим и психологическим интересам субъекта. Природа познавательной деятельности здесь может рассматриваться в контексте прагматического, семантического и аналитического подходов. Акцент на практической природе П. в современной философии характерен прежде всего для марксизма и прагматизма. Однако если в марксизме П., будучи формой опережающего отражения действительности, выступает как важнейший момент природообразующей и социально-исторической практики общества, то в прагматизме П., преодолевая сомнение, обеспечивает психологическую уверенность субъекта в своих силах, позволяя ему тем самым наиболее эффективно осуществлять практическую деятельность. Семантический подход к П. реализуется сегодня в рамках феноменологии и герменевтики. П. здесь — это процесс смыслообразования, позволяющий человеку расширить горизонты понимания не столько внешней действительности, сколько себя самого. И наконец, аналитический подход связан с течениями нео- и пост-

позитивизма и структурализма, ориентированных на рассмотрение П. как научного анализа знаковых структур, более или менее адекватно описывающего сложившиеся логические и семиотические инварианты, но никоим образом не претендующего на их подлинное понимание. В структуре познавательного процесса выделяют также чувственный и рациональный уровни П., противопоставление которых в новоевропейской философии обусловило возникновение дилеммы рационализма и эмпиризма. Чувственное П. (его основные формы: ощущение, восприятие и представление) является результатом непосредственного взаимодействия субъекта и объекта, что обуславливает конкретность, индивидуальность и ситуативность получаемого здесь знания. Будучи основанием познавательной деятельности в целом, чувственный уровень П. особое значение имеет в искусстве и обыденной практике. Рациональное П. (его формы: понятие, суждение и умозаключение) предполагает возможность объективации индивидуальных знаний, их обобщения, трансляции и т. п. Именно рациональное П. обеспечивает существование таких форм познавательного творчества, как наука и философия. Помимо чувственного и рационального, особую роль в познавательном процессе играет интуиция, свидетельствующая об особых механизмах П. на уровне бессознательных структур психики. Структурировать П. можно также в зависимости от объекта П. и соответствующего ему типа знания. В качестве наиболее общих объектов П. можно выделить природу, общество и человека и соотношенные с ними естественное, социальное и гуманитарное знания. Особым видом П. выступает самопознание, которое со времен Сократа является одной из центральных тем в философии и одновременно представляет собой один из наиболее существенных модусов индивидуального бытия. Проблемы П. на сегодняшний день изучаются целым рядом как философских (гносеология, эпистемология, культурология, логика и методология науки), так и специальных (когнитивная психология, науковедение, социология знания и науки и др.) дисциплин.

Е. В. Хомич

ПОЛАНИ (Polanyi) Майкл (1891—1976) — британский философ, один из основателей постпозитивизма, выходец из Венгрии, сотрудник (с 1923) Института физической химии (Берлин), в эмиграции с 1933, профессор физической химии (затем — социальных наук) Манчестерского университета (с 1933). В главных сочинениях по философии и социологии науки: “Личностное знание. На пути к посткритической философии” (1958), “Неуважение свободы” (1940), “Ос-

нования академической свободы” (1947), “Логика свободы” (1951), “Неявное знание” (1962), “Знание и бытие, эссе” (1969) и др. выступил в 1940-х с критикой основных принципов логического позитивизма, в 1950-х — разработал концепцию “неявного знания” (по П., “существуют вещи, о которых мы знаем, но не можем сказать”). Стремился конструктивно преодолеть идею о возможности деперсонифицированного представления научного знания, неправомерно приравняемого к объективности последнего. В структуре ориентировочной и познавательной активности — в сенсомоторных навыках, восприятии, использовании языка, методах диагностики и экспериментирования, актах научного творчества и т. д. — П. выделяет явные и неявные компоненты. Последнее, по П., осваиваются человеком в практических действиях, в совместной научной работе и служат основанием его целенаправленной активности. В науке явное знание представлено как интерперсональное знание (в понятиях и теориях), неявное — как личностное знание, вплетенное в искусство экспериментирования и теоретические навыки ученых, в их пристрастия и убеждения. С точки зрения П., существуют “два типа знания, которые всегда совместно входят в процесс познания всеобъемлющей целостности. Это: 1. Познание объекта путем концентрации внимания на нем как целостности; 2. Познание объекта исходя из наших представлений о том, какой цели он служит в составе той целостности, частью которой он является. Последнее может быть названо неявным... Взаимоисключающий характер этих двух типов познания может быть выражен в терминах логической дизъюнкции”. Неявное знание, согласно П., не допускает полной экспликации и транслируется через непосредственное (“из рук в руки”) обучение мастерству научного поиска и личные контакты ученых. Научный опыт у П. — внутренне переживаем, обусловлен страстным желанием исследователя достичь подлинно научной истины, явно личностно окрашен. П. ввел в научный оборот понятие “научное сообщество”. В ряде работ подчеркивал необходимость определенных социокультурных условий для поддержания свободной научной коммуникации и сохранения научных традиций.

А. А. Грицанов

ПОЛИБИЙ (ок. 200 — ок. 120 до н. э.) — греческий философ, историк, политический деятель эллинистического периода. Автор знаменитого труда “История в сорока книгах”, где показан путь Рима к господству над всем Средиземноморьем. П. попытался целостно охватить разнообразие исторических явлений и событий, основываясь на рационализированном стоицизмом представлении о “судьбе”, согласно которому она является

всеобщим мировым законом и разумом. По отношению ко “всеобщей истории” “судьба” у П. предстает как логика истории, как синоним внутренних закономерностей единого исторического процесса. Исторический процесс П. рассматривает как замкнутый, повторяющийся цикл. По аналогии с живыми организмами общество, согласно П., проходит состояния возрастания, расцвета и упадка. Развитие общества трактуется П. как движение по кругу, в ходе которого осуществляется последовательная смена шести форм государственности: монархия (единоличное проявление вождя или монарха, основанное на разуме) перерождается в тиранию, на смену которой посредством насильственных способов (восстание, переворот, убийство) приходит аристократия (власть немногих, преследующих интересы общего блага), она в свою очередь вырождается в олигархию (царство беззакония, стяжательства, интриг мелкой группы против всего народа), народ выступает против олигархов и устанавливается демократия, ее извращением является охлократия (господство черни, толпы), которая является, по мысли П., не только самой наихудшей, но и последней ступенью в смене данных исторических форм. Преодолеть кругооборот государственных форм способен, согласно П., только мудрый правитель-законодатель, который видит недостатки простых форм государства и в состоянии установить новую форму — смешанную. Смешанная форма имеет аналогию в реальной истории: Спарта, Карфаген, Крит. Но наиболее правильно использована идея смешанной государственной формы, считает П., в Риме. Консулат выражает монархию, сенат — аристократию, народное собрание — демократию; правильное сочетание и равновесие этих властей и обеспечило Риму могущество. Идеи П. о кругообороте государственных форм и о смешанной форме правления широко использовались в различных проектах “идеальных” государств и в утопических теориях.

Н. А. Кандрин

ПОЛИМОРФНАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ — понятие Маркузе, обозначающее форму человеческой сексуальности, основанную на возможности активизации подавленных, заторможенных органических потребностей, которая обеспечивает новое направление прогресса путем превращения человеческого тела в инструмент не столько труда, сколько удовольствия.

В. И. Овчаренко

ПОЛИТЕИЗМ И МОНОТЕИЗМ (греч. poly — много, monos — один, theos — Бог) — религиозное учение и представление о многобожии и единобожии, поклонение многим или одному Богу. П. возникает в период разложения первобытной общины и разделения труда, когда на смену

ранним верованиям, включая различных духов, приходит вера в богов, наделяемых определенным обликом, именем и культом. Переход от П. к М. явился отражением определенного этапа развития общества. Был обусловлен укреплением рабовладельческого строя, созданием монархий. Один монарх и царь — один Бог. В результате почитание многих богов сводится к поклонению одному Богу. Сначала Бог почитается как главный, постепенно превращаясь в единственного и всемогущего. Классическими примерами П. могут служить пантеоны богов древних религий греков, римлян, славян. К монотеистическим религиям относят иудаизм, христианство, ислам. (См. также Теизм, Бог.)

А. А. Круглов

ПОЛИТИКА (греч. *politiká* — государственные и общественные дела) — сфера деятельности, связанная с распределением и осуществлением власти внутри государства и между государствами. П. как особая форма социальной деятельности возникает вместе с государством и той иерархической системой власти, которая призвана обеспечить в обществе гражданский порядок на основе четкого разграничения отношений господства и подчинения. Государство, возвысившись над обществом в качестве органа легитимной власти, способной противостоять внешней агрессии и заставлять всех граждан соблюдать законы и не нарушать норм общественной морали, обрело таким образом специфический вид деятельности — П. В античной Греции основной формой социально-экономической и политической организации общества был полис (*polis*) или город-государство. Государственные и общественные дела в полисе назывались «П.». В «Диалогах» Платон приводит взгляд Сократа на П. как на «искусство управления людьми». Позднее Аристотель видел задачу П. в обеспечении «высшего блага» граждан полиса. Согласно Аристотелю, П. должна выполнять нравственно-воспитательную роль и содействовать государству в достижении общего блага и справедливости. Понятие справедливости у него связано с представлением о государстве и праве, которое является «мерилом справедливости» и «регулирующей нормой политического общения». Государство у Аристотеля является «своего рода общением... Это общение и называется государством или общением политическим». С одной стороны, П. мыслится Аристотелем как наука, которая должна исследовать наилучший вид государственного устройства (*politeia*); с другой стороны, П. — это разумное государственное управление во имя всеобщего блага, направленное на обуздание политическими средствами неподвластных индивидам страстей. Искусство познания справедливости свойственно, по Аристотелю, лишь одаренным личностям, кото-

рые превосходят своих сограждан умом, добродетелями и моральными качествами и поэтому вправе управлять государством. В Древнем Китае Конфуций обосновал этико-политическое учение, согласно которому идеальный по своим взглядам правитель добр и справедлив к народу и почителен к старшим. Важное место в его учении занимает закон об идеальных отношениях между людьми в семье, государстве и обществе. Конфуций был сторонником строгого и иерархического разделения обязанностей между членами общества, образцом которого является семья. Правительство должно быть правительством, а подданные — подданными, отец — отцом, а сын — сыном. Таким образом, идеальный правитель в государстве является отцом для своих подданных и заботится об их благосостоянии. Другое направление политической мысли Древнего Китая — «легизм» — развивалось в борьбе с ранним конфуцианством. Легисты разводили П. и мораль, считая их несовместимыми. Правителю достаточно хорошо знать психологию людей и в своем правлении сочетать методы поощрения и наказания своих подданных. Государство не обязано блюсти интересы подданных, а народ для правителя является средством достижения политических целей (укрепление личной власти и завоевание чужих земель). Чем слабее и бесправнее народ, тем сильнее государство. В эпоху средневековья в Европе на развитие политической мысли оказало существенное влияние учение Августина о «двух градах»: «Божьем» и «земном». В «земном граде», т. е. человеческом обществе, господствуют пороки, насилие и разврат, поэтому спасение человека лежит через обращение к «граду Божьему». Фома Аквинский признавал Божественную природу государственной власти и считал, что она должна подчиняться духовной. Поэтому П. государства, по Аквинату, должна строиться на положениях религии. Крупнейшим политическим мыслителем и политическим деятелем в позднем средневековье в Европе стал Макиавелли. Его произведение «Государь» представляет собой взгляд на нового правителя, цель которого заключается в создании мощного единого национального государства. Макиавелли стремится осмыслить деятельность государя сквозь призму моральных норм в раздробленной на части феодальной Италии. Однако ряд его высказываний о моральных качествах государя, необходимых для сохранения власти и укрепления его авторитета у подданных, многими до сих пор понимаются в прямом смысле. Он прекрасно знал, что в любом человеке присутствуют и дурные и добрые стороны: жесткость и милосердие, честность и вероломство, смелость и трусость и т. д. Поэтому идеальный государь должен сочетать в себе все лучшие качества.

Вместе с тем в его поведении обязательно должны присутствовать хитрость и сила, которые позволят ему сохранить жизнь и благосклонность подданных. Государь обязан действовать исходя из обстоятельств: «Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие дать обещание. Такой совет был бы недостойн, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слово не держат, поэтому и ты должен поступать так же». За слугой Макиавелли было выделение П. в самостоятельную науку. П., по Макиавелли, есть символ веры человека, и поэтому она должна занимать доминирующее положение в мировоззрении. В 20 в. представители различных направлений социальной науки (социологии, философии, психологии и др.) пытались осмыслить феномен П. «Политика», — писал М. Вебер, — означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которое оно в себе заключает.» Поэтому, кто занимается П., тот стремится к власти как средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти «ради нее самой». Юнг полагал, что П. возникает на этапе развития коллективного бессознательного и индивидуального психики как вид сознательного конфликта и сознательной гармонии. Условия ее возникновения являются самоорганизации группы и ее сознательное отделение от другой группы (на основе разделения тотемов и табу), осознание себя в качестве члена определенной группы, различие между правителями и управляемыми, признание законной власти, сознательное использование силы и системы нормативных требований. В современных политических теориях П. также связывается с отношениями по поводу власти. Так, Бюро считает политическим «любой факт, действие или ситуацию, если они выражают существующие в социальной группе отношения власти и подчинения для достижения общей цели». Д. Истон, Арон, Р. Далл рассматривают П. в контексте политической системы как средство реализации властных решений. Таким образом, всякая власть отражает характер социально-политических отношений, складывающихся между властью имущими и подданными. Поэтому П. как средство осуществления властных решений зависит от формы государственной власти. В ней находят свое отражение политические взгляды, правовые и моральные нормы, культурно-исторические и национальные ценности, характерные для существующей системы власти.

Соответственно П., в зависимости от формы и методов осуществления власти, может быть авторитарной и демократической. П. как особый вид государственной деятельности формируется и осуществляется соответствующими государственными структурами (парламент, президент, премьер-министр и т. д.). Нельзя отрицать влияния на государственную П. индивидуально-психологических, моральных и волевых качеств главы государства, его политических взглядов и подходов к решению социально-экономических проблем, так же как и различного отношения к П. со стороны политических партий, движений, групп, индивидов и общества в целом. В совокупности взаимодействие всех названных выше субъектов политических отношений по оказанию влияния на принимаемые властью решения и их выполнение и представляет собой реальный политический процесс. П. государства подразделяется на внутреннюю и внешнюю. Внешняя П. представляет собой деятельность государства в сфере международных отношений и направлена на решение внешнеполитических проблем. Особенностью современного политического развития является расширение взаимного сотрудничества государств с целью решения политических, экономических, экологических и других проблем глобального характера. Процесс экономической интеграции государств Западной Европы свидетельствует о координации их усилий в области работы экономической, финансовой, миграционной и иных видов П., призванных содействовать устойчивому экономическому развитию и повышению уровня и качества жизни населения. Таким образом, внешняя П. является продолжением внутренней, ибо она определяется целями и задачами внутреннего развития. Внутренняя П. включает в себя ряд направлений деятельности государства по организации и регулированию общественных отношений в экономике, социальной и культурной сферах, в науке и т. д. Эти виды деятельности также могут быть охарактеризованы как П.

В. С. Тарасов

ПОЛИТЦЕР (Politzer) Жорж (1903—1942) — французский философ и психолог. Родился в Венгрии. Работал во Франции. С юношеских лет увлекался марксистской философией. Предложил неортодоксальное понимание философии Канта как основы учения Маркса о пролетарской революции. В начале творческого пути был также сторонником учения Фрейда и утверждал, что между методом психоанализа и марксистским методом не существует никакого противоречия. В 1924 выступил в защиту психоанализа и особенно подчеркнул его философский и социологиче-

ский статус. В 1930-х был одним из сооснователей Рабочего университета в Париже, в котором в 1935—1936 читал курс лекций по марксистской философии для активистов Французской Коммунистической партии. Был одним из ведущих идеологов и теоретиков этой партии и членом ее Центрального Комитета. В 1933 опубликовал статью «Психоанализ и марксизм: двоедушный контрреволюционер “фрейдомарксизм”», в которой критиковал различные версии фрейдомарксизма. В конце 1930-х неоднократно выступал с критикой психоанализа и фрейдизма. В 1939 (вскоре после смерти Фрейда) опубликовал программную статью “Конец психоанализа”, в которой утверждал, что психоанализ потерпел крушение. Провозгласил вступление психоанализа в период “охластического упадка” и предсказал ему судьбу френологии и гипнотизма. Выдвинул идею создания “конкретной психологии”, предметом которой должна быть “жизненная драма” (реальная жизнь людей), в особенности ее смысловая и деятельностная стороны. В 1929 основал журнал “Обозрение конкретной психологии”. В конце 1930-х — начале 1940-х опубликовал серию актуальных работ по критике теории и практики национал-социализма. С началом нацистской оккупации Франции (1940) работал в подполье. Написал и подпольно опубликовал ряд работ. Был активным участником Сопротивления. В 1942 был арестован вишистскими властями и выдан ими нацистским оккупантам. Расстрелян в мае 1942. Автор книг: “Конец философского парада: бергсонизм” (1929), “Основные проблемы современной философии” (1938) и других работ.

В. И. Овчаренко

ПОМЕРАНЦ Григорий Соломонович (р. 1918) — российский философ, культуролог, писатель. Участник Великой Отечественной войны. С 1949 по 1953 — в ГУЛАГе. В советских изданиях его публикации с 1976 по 1987 были запрещены. Занимался правозащитной деятельностью. Печатался за границей: “Неопубликованное” (1972, Мюнхен), “Сны земли” (1984, Париж), “Открытость бездне. Этюды о Достоевском” (1989, Нью-Йорк), статьи в журнале “Синтаксис”. Автор работ по истории русской культуры 19—20 вв., культуры Востока, философии истории и религии. Основные работы, вышедшие в России: “Открытость бездне. Встречи с Достоевским” (1990), “Лекции по философии истории” (1993), “Собирание себя” (1993), “Великие религии мира” (1995, в соавторстве с З. А. Миркиной), “Выход из транса” (1995) и др. Рассматривая уровни бытия — рационального (особи) и бессознательного (рода), — П. ставит вопрос о возможности сохранения целого вне фиксированных традиций и зри-

мых знаков. Необходимый разговор, в котором может быть найдено единство, — это разговор об иерархии. Подлинная свобода — это свобода иерархически высшего, свобода бесконечного, “необусловленного” внутри нас, это Божья воля, ставшая внутренней волей. Нет разрыва верха и низа в культуре, но лишь ступени иерархии, отображающиеся в структуре личности. Возрастание сложности, по П., опрокидывает классическую эстетику, сложность не уравновешена поиском самодостаточности, нравственной и эстетической простоты, безусловных норм в текущей жизни. Общий план истории, ранее измерявшийся вечностью, заменен прогрессом — развитием, которое не гарантирует добра и угрожает целому. Восстановление чувства целого, по мысли П., были мировые религии. Все великие религии вдохновлены единым импульсом и внутренне равноценны, обособленное существование различных культур проблематично в едином информационном пространстве. Отсюда следует не требование унификации языка культур, а обращение к диалогу. Диалог реален в мире отношений, необходимо личных, необходимо переключаящихся друг с другом, складывающихся в хоровод структурой, в которой явленные, положительные образы вращаются вокруг незримого центра. Целостность хоровода — образ незримого единства, когда “все во мне и я во всем” и ни на миг нет разницы между уровнями духовности; позже иерархия рождается заново изнутри и становится непроверяемым личным опытом. Прошлому, согласно П., принадлежит конкретная форма примитивного диалога внутри культуры, диалог между культурами начинается с формирования субэкумена (аналог “культурных кругов” Шпенглера, “цивилизаций” Тойнби, “коалиций культур” Леви-Строса, но с акцентированием преемственности). Субэкумена — завершенная попытка наднациональной культуры, устойчивой коалиции культур, выработавшей самостоятельную философию или мировую религию (средиземноморской, индийской и китайской). Каждая субэкумена рассматривается П. как социальный организм со своими особенностями социальной стратификации, иерархии статусов и символической реальности. Теория субэкумен сосредотачивается на процессе накопления знания, передаваемого от цивилизации к цивилизации, и на процессах культурного обучения. Время, которое называют “посленовым” (post-modern), оказалось временем общего кризиса субэкумен. Процесс синтеза культурных начал продолжается в стыковых культурах (Восток, Африка, Россия), различающихся по преобладанию стабильности и динамизма.

Д. М. Бульнко, С. А. Радионова

ПОНИМАНИЕ — процедура постижения или порождения смысла. П. не вписывается в субъект-объектную познавательную схему, так как не познание порождает потребность в П., а, наоборот, потребность в П. ведет к познанию. Категориальный статус П. придал Шлейермахер, понимавший его как процедуры обнаружения смысла текста в процессе его интерпретации, реконструирующей изначальный его замысел. Таким образом, П. у него — это способ экспликации того, что уже изначально предзадано, заложено в тексте. Тем самым были сформулированы основы классической концепции П. как средства преодоления культурной и временной дистанций. Виндельбанд и Риккерт предложили неокантианскую версию П., трактуя его как суть идиографического метода познания, схватывающего индивидуальные особенности исторических фактов и противопоставленного номотетическому методу, обобщающему (генерализующему) и устанавливающему законы, суть которого составляет объяснение. П. возможно через установление в науках о культуре “отношения к ценности”, в котором и проявляется мера индивидуального разнообразия. Благодаря неокантианству П. надолго оказалось связанным с оценочным познанием и актами оценивания, но прежде всего им было заложено ставшее теперь традиционным истолкование П. как эвристической познавательной процедуры, дающей приращение знания, а не только “восстанавливающей” изначальное. Так была задана совершенно самостоятельная тема гносеологии, эпистемологии и методологии — тема противопоставления или согласования “понимающих” и “объясняющих” схем в научном знании и познании. Основная ее тенденция — универсализация процедур П., которые из исторического гуманитарного знания (усилиями Дильтея, М. Вебера, Шютца и др.) были перенесены в знание социальное, а затем стали рассматриваться как основа, рамка познания. Дорефлективное схватывание смыслов начинает трактоваться как основа любой аналитической операции. За П. признается функция продуцирования знания, но оно трактуется в целом как знание, нуждающееся в дополнительных процедурах, позволяющих перевести его в статус знания научного. П. при этом во многом постигается как интерпретация: объяснение на одном уровне знания подготавливает почву для переинтерпретации фактов на более высоком уровне, переинтерпретация фактов дает новый импульс объяснению, но сама переинтерпретация есть лишь возможность. Тем самым П. становится возможным толковать как объяснение в понятиях необходимых условий (“как возможно?”), построенное по схеме практического вывода (Вригт). Несколько инойavorот трактовки П. зададо призна-

ние имманентного присутствия в феномене эпистемологического — феноменов социокультурного и личного (постпозитивизм, социология знания). Объяснение в подобных моделях чаще всего трактуется как логическая рационализация уже понятых (размещенных в когнитивной модели) реальных соотношений, для которых необходимо отыскание закона, устанавливающего всеобщее в них. В самой уже существующей когнитивной модели признается при этом наличие “образной компоненты”. В целом это линия втягивания П. в сферу “рацио”, и ее радикализация связана с признанием возможности разных типов рациональности. Данный ракурс темы П. активно разрабатывается в различных версиях “понимающей” науки (прежде всего психологии и социологии). Исходной здесь явилась версия описательной психологии Дильтея, сформировавшего методологическую установку на П. жизни из нее самой, т. е. ее временности и историчности, и трактовавшего П. как непосредственное постижение некоторой душевно-духовной целостности, т. е. как интуитивное проникновение одной жизни в другую. М. Вебер в версии понимающей социологии снял “психологизм” концепции Дильтея и выдвинул идею формальной рациональности, основанной на принципе максимизации эффективности деятельности в разных сферах социальной жизни, культурно и ментально закрепляемой. Соответственно задача социологии формулируется им как анализ смысловых элементов социокультурной жизни, “задающих” возможные меры рационализации. Любое социальное действие содержит, по М. Веберу, конституирующий его смысл, соотносимый со смыслами действий других людей. Реализуемая совокупность таких соотношений образует “смысловую связь поведения”, которая является объектом понимающего исследования. Эта базовая посылка М. Вебера была универсализирована в феноменологической социологии как предпосылка любых социальных взаимодействий, а также социальных структур и институтов, возникающих на их основе, т. е. П. стало трактоваться как предоснова любых возможных мыслительных процессов и процедур. Отсюда возможно движение или к признанию социологии знания единственно возможной социологией (с ее “экспансированием” как за рамку дисциплинарности, так и за рамку науки в целом), или разработка диалогических концепций социального взаимодействия и “онтологии поступка” (предполагающих и диалоговую, а не только интерпретационную версию П.), что ведет к герменевтизации дисциплины. Вывод проблематики П. за пределы его истолкования как метода или процедур П. был осуществлен Хайдеггером и закреплен в концепции герменевтики Гадамера. Хайдеггер трактовал П. как специфичес-

кое отношение к действительности, в котором человек выступает толковать себя бытием (т. е. “понимающим бытием”), что означает онтологизацию П. Хайдеггер ввел понятие “предпонимание”, выражающее разветвление П. как онтологического определения человеческого бытия, задающее непреодолимый горизонт познания. П. как предпонимание изначально и предполагает мышление и поведение через “предмнения”, “предвидения” и “предвосхищения”, делая возможным производное (“вторичное”) П. как методы и процедуры познания. Онтологический статус П. был закреплен герменевтикой, в котором П. — центральное понятие. Герменевтика отделяет П. как поиск смысла в качестве собственного предмета и П. как процедуры приписывания значений, настаивая на изначально “герменевтичности человеческого” существования, имманентности ему “понимательности” (что предшествует любым процедурам приписывания значений). При этом акцент смещается с самих смыслов на языковые практики-дискурсы как предмет непосредственного анализа. Эти различные направления и версии П. в истории европейской философской и социальной мысли пытаются синтезировать современная эпистемология и методология прежде всего через разработку проблематики разных типов рациональности. В предельной рамке П. начинает трактоваться как умение действовать соответственно социокультурному контексту, т. е. оно выражает отношение субъекта, владеющего нормами данной культуры, к произведенному в рамках этой культуры тексту (в расширительном его толковании). Процесс П. наделяется деятельностно-коммуникативной природой. Задание способов действия и коммуницирования — это и есть запуск механизмов формирования П. В такой трактовке именно П. создает смыслы, т. е. последние не понимаются, а продуцируются в процессах П. в конкретных деятельностно-коммуникативных ситуациях. Понимается не смысл или текст, а коммуникативно-деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек. В этом отношении смысл как ситуативно создаваемый и отличается от включаемых в ситуацию в качестве готовых значений. Мы всегда понимаем не сделанное, а сделанный. Порождаемые смыслы схватываются в процедурах рефлексии. Рефлексия не только проясняет смыслы, но и обнаруживает смысловые лакуны, запуская тем самым новые акты смыслопродуцирующей деятельности и коммуникации. Достигнутый уровень П. накладывает, в свою очередь, онтологические и интерпретационные ограничения на объекты деятельностного оперирования, но оставляет открытыми диалогово-ком-

муникативные практики, позволяющие выходить за пределы онтологических представлений и удивившихся интерпретационных схем, перемещая системы значений в новые контексты и провоцируя столкновения разных контекстов (онтологий, языков), а тем самым запуская и новые интерпретации. Не-П. при этом может быть истолковано как проявление психологической (или) теоретической замкнутости мышления, приверженного следованию догматизированным усвоенным схемам, что выражается в неспособности осмысливать новые ситуации коммуницирования и действия. (В этом отношении следует заметить, что одну из первых технологий преодоления психологической замкнутости вне проблематики П. предложил психоанализ. Аналогичную роль играли исследования парадоксов и аномалий в научном знании.) Следовательно, условие П. — разблокировка процессов мышления в коммуникативно-деятельностных и рефлексивных практиках. Тем самым П. предполагает прежде всего онтологическое (а не гносеологическое) самоопределение субъекта, будучи проблемой практического отношения и практического разума. Именно сращенность человека с бытием и придает П. свойство естественно складывающегося события. (См. также Герменевтика, Интерпретация, Историзм, Экзегетика.)

В. Л. Абушенко

ПОНИМАЮЩАЯ СОЦИОЛОГИЯ — в узком смысле — социологическая концепция М. Вебера, предполагавшего и сам термин “П. С.”; в широком смысле — одно из основных направлений социологии, связанное с ориентацией на преодоление ее натуралистических установок и позитивистской методологии, заложившее в конце 19 — начале 20 в. основы последующих неклассических ее версий: феноменологической социологии, этнометодологии, когнитивной социологии и т. д., вплоть до ее постмодернистского проекта (Бауман, В. Вельш и др.), а также таких неклассических направлений в социологическом анализе, как социология культуры (культурсоциология) и социология знания. П. С. можно рассматривать и как одну из первых редакций гуманистической альтернативы в социальном знании в целом. Становление понимающей теоретико-методологической парадигмы в социогуманитарном знании связано прежде всего с именами Дильтея и М. Вебера, а также Зиммеля и отчасти (что признается далеко не всеми историками социологии) Дж. Г. Мида. В качестве отдаленных истоков П. С. рассматриваются идеи исторического анализа Вико (понимаемо лишь то, что совершенно) и концепция герменевтики Шлейермахера.

В качестве непосредственных источников П. С. выступают философия жизни и неокантианство (прежде всего в лице баденской школы). При этом если в историцизме Дильтея доминируют идеи философии жизни, то у М. Вебера — неокантианства, а Зиммель в разные периоды жизни акцентировал как собственную версию философии жизни, так и свой же проект формальной социологии, увязывая их с проблематикой понимания. Качественный поворот в судьбах “понимающей парадигмы” связан с именем Шюца, социологически переориентировавшего феноменологию позднего Гуссерля, а позднее с включением в фокус социологического анализа проблем языка, предзаданным “лингвистическим поворотом” позднего Витгенштейна и становлением современного герменевтического анализа. В российской философской и социогуманитарной мысли близкий к П. С. проект был предложен (с иных теоретико-методологических позиций) Франком. Однако реализована была П. С. впервые именно в социологии (проект Франка не получил социологического воплощения). В то же время для П. С. (как изначально, так и в последующих вариантах) был характерен постоянный интерес к метатеоретическому уровню анализа и постоянные экскурсы в область собственно философского знания. Так, объединяющей исходной теоретико-методологической посылкой для “понимающих” социологов является утверждение принципиально разных онтологий природного и социального миров и установка на исследование способов и (или) методов (опять же особых, отличных от общенаучных) конституирования индивидами социума в ходе их непосредственного взаимодействия и (или) в их духовном бытии. С этой посылкой тесно связана другая, ставящая под принципиальное сомнение возможность (и необходимость) реализации в социальной жизни объект-субъектной познавательной схемы как через акцентирование “определяемости” (“простраиваемости”) объекта субъектом, так и через вскрытие процессуальной природы социальной реальности, параллельно с утверждением личностной и исторической природы социальных субъектов. При этом конституирующим началом может выступать или накопленное содержание опыта субъектов (то, что переживается как настоящее, всегда содержит воспоминание о том, что только что было настоящим, — Дильтей), или должное возможное будущее (то, что полагается и осмысливается в социальном, прежде всего и главным образом, целерациональном действии, — Вебер), или преодоление сопротивления “оформившихся” в “очевидности” практических направленных интересов субъектов (непрерывная смена “ставших” форм, фиксирующих и организующих опыт, — Зиммель). Таким образом, во всех трех перво-

начальных версиях “понимающей” ориентации исследовательский интерес принципиально смещается на уровень анализа непосредственных субъектов социальной активности, акцентируется “рамка личности” в социологическом знании. Наиболее отчетливо эта линия была проведена в последующем феноменологическом варианте П. С. и особенно в этнометодологии (у Вебера же находим, например, вполне “классический” социологический анализ бюрократического типа социальной организации, а у Зиммеля — анализ “чистой” формы). Актуализация внутренних смысловых аспектов опыта и (или) социального действия обозначила поворот в “понимающей” ориентации к анализу культуры как области объективации смыслов, как “предзадающей” возможности конституирования себя как индивидуальной целостности, как “организующей” возможности понимания “Я” и “Другого” (“выражения” Дильтея, “типизации” Вебера, “формы” Зиммеля). В этом отношении П. С. оказывается весьма близка другому влиятельному социологическому направлению — символическому интеракционизму, что и позволяет сближать их (при всем различии теоретико-методологических истоков) между собой и видеть в Дж. Г. Миде (как основоположнике символического интеракционизма) одного из классиков “понимающей” ориентации. Однако корректнее все же дифференцировать эти направления как различные, но объединяющиеся в рамках культурсоциологической ориентации как целостности более высокого метатеоретического уровня. Наконец, объединяющей темой для мыслителей рассматриваемого круга являлась собственно проблема понимания, давшего название всему теоретико-методологическому направлению в целом. Причем с самого начала в исследовательскую программу П. С. были заложены все основные (в последующем развернутые) версии понимания, но все они сходились в том, что лишь понимание может обеспечить доступ к основам (“истокам”) социальных феноменов. Вебером была предложена концепция понимания как процедуры (метода), предвещающей и делающей единственно возможным социологическое объяснение. Социальное действие конституируется осознанием (и/или наличием) смысла, не привносимого извне, а переживаемого субъектом и требующего соотнесения возможного на его основе действия с возможными действиями других. Переплетение таких соотнесений образует “смысловую связь поведений” (Вебер). Последняя является непосредственным предметом социологического изучения, задача которого, интерпретируя, понимать социальное действие. Средством понимания (понимающего истолкования) выступают логически конструируемые идеальные типы, обеспечивающие понима-

ние через узвание в легитимируемых и санкционируемых культурной типизациях. Последнее позволяет Веберу трансцендировать смысл психологическому переживанию и обособить стратегию целерационального действия как наиболее полно выявляющую смысловую основу социальной реальности. Остальные стратегии социального действия рассматриваются как отклоняющиеся от этой "идеальной" модели и "затемняющие" смыслы (убывание рациональности в действии суть одновременно уменьшение возможности понимания). Зиммель в своей концепции превосходил последующую универсализацию понимания как специфического отношения человека к действительности, способа "здесь-и-теперь" бытия, с одной стороны, и возможность его истолкования как универсальной метапознавательной практики — с другой. Тем самым понимание можно рассматривать и как основное событие человеческой жизни, как отношение одного духа к другому, как способ перемещения их одного культурного мира в другой и как универсальный способ "критики самоочевидностей", "внесения" в познание субъективной компоненты (но и одновременного контроля за ней), подключения в познание "практически направленного интереса". В концепции Дилтея (по мере ее развития) можно обнаружить три версии понимания: 1) как непосредственно усмотрения "внутренним взором" (в интроспекции) "конечной реальности" человеческой жизни; 2) как познания-переживания другого во внутреннем опыте через данные извне знаки; 3) как развертывания самопонимания через расширение жизненных контекстов и их постоянное переистолкование (переинтерпретацию), фиксируемое средствами языка в определенных текстах. Выход П. С. на исследование проблем собственно понимания способствовал в дальнейшем "сращиванию" внутри данной теоретико-методологической ориентации проблематики культурсоциологии и социологии знания.

В. Л. Абушенко

ПОНЯТИЕ — форма мысли, обобщенно отражающая предметы и явления посредством фиксации их существенных свойств. Первые П. относились к чувственно воспринимаемым предметам и имели наглядно-образный характер. С умножением потребностей человека и усложнением видов его деятельности появились более отвлеченные П., непосредственно не связанные с чувственным отражением, но вместе с тем являющиеся более близкими к реальности в смысле отражения ее сущности. Таковы, например, П. молекулы, атома, электрона. Они образовались не только через сравнение наглядных образов, но и путем применения логических приемов: анализа, синтеза, абстрагирования, индукции,

дедукции, аналогии, идеализации и т. д. Каждое П. характеризруется со стороны его содержания и объема. Содержание П. — это совокупность отраженных свойств предметов. Например, в содержании П. "атом" в числе других признаков входит признак "быть мельчайшей частицей химического элемента, сохраняющей его свойства". Объем П. — это множество (класс) предметов, каждому из которых принадлежат признаки, относящиеся к содержанию П. Так, объем П. "атом" составляет множество, к которому относятся атомы всех химических элементов. Применительно к содержанию и объему П. действует закон их обратного отношения: чем больше содержание П., тем меньше его объем, и наоборот. Если, например, к содержанию П. "химический элемент" добавить признак "неметалл, обладающий наибольшей активностью", то мы получим новое П., объем которого меньше объема исходного П. и которое выражается термином "фтор". Вступая в связи между собой, П. образуют различные виды отношений. Так, объемы П. могут находиться в отношении совместимости (когда они хотя бы частично совпадают) или несовместимости (когда они даже частично не совпадают). В свою очередь, отношение совместимости может быть отношением тождества (объемы понятий полностью совпадают — например, "столица Беларуси" и "самый большой город в Беларуси"); пересечения (объемы совпадают лишь частично — например, "студент" и "спортсмен"); подчинения (объем одного понятия входит в объем другого, но не наоборот — например, "студент" и "учащийся"). Среди отношений несовместимости выделяются: соподчинение (два или более непересекающихся П. подчинены общему для них П., не исчерпывая его объем; таковы, например, П. "физика" и "биология" по отношению к П. "научная дисциплина") и противоречия (два непересекающихся П. подчинены общему для них П., исчерпывая его объем, — например, "справедливая война" и "несправедливая война"). Знание отношений между П. по объему предостерегает от ошибок при таких логических операциях, как определение, деление, обобщение и др., способствует углубленному пониманию текстов.

В. Ф. Берков

ПОНЯТИЙНО-ПРОБЛЕМНЫЕ КОМПЛЕКСЫ — совокупность различных традиционных и новационных понятий и категорий, связанных общим назначением, ориентированным на фиксацию, всестороннее исследование, осмысление и познание определенной проблемы, конкретного предмета (вещи), процесса или явления. П.-П. К. создаются и трансформируются преимущественно в начальных фазах познавательного процесса. В дальнейшем они образуют понятийно-проблемные ассоциа-

ции, которые, в свою очередь, репродуцируют и репрезентируют себя (как правило, частично) в соответствующих категориально-понятийных рядах, обладающих различной степенью сопряженности.

В. И. Овчаренко

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902—1994) — британский философ, логик и социолог. До 1937 работал в Вене, с 1946 до середины 1970-х — профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Автор и представитель школы "критического рационализма" — попытки конструктивного теоретического преодоления логического позитивизма (согласно П., методами последнего "уничтожена не только метафизика, но точно так же и естествознание. Ибо законы природы не более сводимы к утверждениям наблюдателя, чем метафизические изречения"). Основные сочинения: "Логика научного исследования" (1935), "Открытое общество и его враги" (1945), "Нищета историцизма" (1945), "Предположения и опровержения" (1963), "Объективное знание. Эволюционный подход" (1972), "Автобиография (Поиску нет конца)" (1974), "Ответ моим критикам" (1974), "Личность и ее мозг" (в соавторстве с Дж. Экклсом, 1977), "Реализм и цель науки" (1983) и др. Главной целью философии П. видел изучение роста научного знания, в особенности научной космологии. Последняя являет собой проблему познания мира, включая "нас самих (и наше познание) как частей этого мира". По убеждению П., "чисто метафизические идеи — а поэтому идеи философские — имели величайшее значение для космологии. От Фалеса до Эйнштейна, от древнего атомизма до умозрений Декарта о материи, от умозрений Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича о силах, до таковых Фарадея и Эйнштейна о полях сил, метафизические идеи указывали путь". По мнению П., не существует особого метода философии — есть метод любой рациональной дискуссии с четкой постановкой вопросов и критическим анализом предлагаемых решений. П. предложил принцип фальсификации (принципальной опровержимости любого утверждения) в противовес принципу верификации. Утверждал органическое единство теоретического и эмпирического уровней организации знания, а также гипотетический характер и подверженность ошибкам принцип "фаллибилизма" (любая наука. Рост научного знания (в рамках которого особое внимание должно было уделяться, по П., проблемам и их решению) П. трактовал как частный случай общих процессов общественных изменений. История научного познания — это история смелых предположений и их перманент-

ных опровержений. В 1940—1950-х именно концепцией “проб и ошибок — предположений и опровержений” П. стремится вытеснить методы индукции: “Мы активно стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылки, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны... Удачную теорию мы обретаем... осуществляя скачок к какой-либо теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет”. Согласно П., кто говорит “наука”, тот говорит “прогресс”, и наоборот. (В отличие от представителей Венского кружка, П. оценивает “нормальную науку” как развивающуюся и стремится строить методологию, обеспечивающую ее рост.) Достижение единства научного знания, а также приближение к постижению истины осуществимы, с точки зрения П., только как результат элиминации ошибок и заблуждений: основанием цельности науки выступает тем самым не заранее “предданный” идеал “подлинно научного” языка, а единство самой реальности, осмысляя которую науки всевозрастающим образом сближаются между собой. (Дисциплинарное единство наук, по мысли П., достижимо на базе методологического единства, обеспечиваемого “критическим рационализмом”, и актуализируется в процессе конституирования все более безукоризненных теорий. Степень рационализации, с точки зрения П., задается интенсивностью научных революций.) Наиболее серьезное препятствие на этом пути, в контексте схемы П., — особая специфичность философского знания. По версии П., четкое разграничение философии и науки необходимо для того, чтобы различать спекулятивные принципы натурфилософии и предположения науки. (Отделение научного знания от ненаучного, науки от “метафизики” — или проблеме “демаркации” — П. обозначал как действительно актуально значимую в противовес ориентациям на разработку критериев значения.) Технология верификации в данном случае не устраивала П. постольку, поскольку принципам метафизики, как правило, возможно было отыскать подтверждение. Но, по мысли П., установка на объяснение уже известного — уязвимая характеристика и научных гипотез, и метафизических посылок ввиду сопряженного с ней отсутствия эвристической перспективности. В этом контексте П. предпочитал развивать не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Отвергнув процедуру верификации, П. особо отмечал то, что его интере-

сует репертуар действительного и (в известном смысле) окончательно “оправдания”: логическое обоснование одних высказываний посредством других результируется, по его мнению, в беспредельном регрессе. При этом П. предложил осуществление принципиального поворота: отталкаться не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения — идеи “огненной пробы” Ф. Бэкона) фундаментальность на поиске опровергающих материалов. Согласно П., “утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны придти в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение”. — Это и составило исходный тезис учения П. о фальсификации. Согласно П., данная процедура достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология фальсификации) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. Привлекательность фальсификации проистекала из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Фальсификация по этому трактовалась П. как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. По мысли П., “теория, которую нельзя опровергнуть каким бы то ни было постижимым событием, ненаучна. Неопровержимость — не достоинство теории (как часто думают), но порок”. Абсолютизация П. “негативного опыта” фальсифиционизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии “непредпосылочности”: как и верификация, процедура фальсификации могла быть бесплотно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций. Глобальное миропредставление П. (принципиально не онтологического характера) выступало в облике теории трех миров: мира физических явлений; мира субъективных (ментальных и психических) состояний сознания; мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта (подтвердившиеся и неподтвердившиеся гипотезы, научные теории, материализовавшиеся проекты и не прочитанные никем книги и т. д.). По П., знание в объективном смысле есть знание без познающего: это знание без знающего субъекта. “Мир” у П. — скорее, метафора для обозначения существования разнокачественных уровней ре-

альности. “Третий” мир нигде не локализован и относительно автономен, ибо любая теория или идея — первооснова для любых немислимых для ее авторов следствий (самый первый числовой ряд содержал в себе и геометрию Евклида, и всю воследовавшую математику). — Как утверждал П., “...существует много теорий в себе, и аргументов в себе, и проблемных ситуаций в себе, которые никогда не были произведены или поняты и, может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми”. Этот мир и воздействует на сознание людей, цивилизация есть результат реализации идеальных объектов. Мир первый и мир третий взаимодействуют в процессе интеракции только через второй мир. Человек обретает свою самость (самость — “пилот тела-корабля”) в процессе развития. Единственное орудие, на которое человек, по П., генетически запрограммирован, — это язык. Эволюция самости и эволюция языка тесно переплетаются. Общественным идеалом П. выступало “открытое общество”, власть разума, справедливости, свобода, равенство и предотвращение международных преступлений. По мнению П., “закрытые общества” (тоталитарные государства) характеризуются верой в существование магических табу, в отличие от “открытого общества”, в рамках которого “люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта”. П. подчеркивал, что только лишь учета общественного мнения недостаточно для конституирования общества в “открытое”: общественное мнение, по П., нередко ошибочно, необучаемо и подвержено манипулированию. Согласно П., любые доктрины “общественной избранности” возникают как специфическая реакция на тот или иной вид угнетения: доктрина избранности еврейского народа возникает в эпоху “вавилонского пленения”, доктрина господствующей арийской расы Ж. Гобино выступила ответом аристократа-эмигранта на идею об изгнании Французской революцией “агрессивных тевтонцев”, пророчества Маркса о победе пролетариата появились в период наиболее жестокой эксплуатации рабочего класса в середине 19 в. С точки зрения П., тезис Маркса о том, что классовое сознание рабочих (основанное на единстве и солидарности) может быть аккумулировано и сохранено после окончания классовой борьбы и с необходимостью должно и способно пережить породившие его условия и силы, не согласуется как с диалектикой самого Маркса, так и с его теорией о том, что классовое сознание рабочих является отражением тяжелых общественных условий их существования. То, что человек являлся рабочим, не есть гарантия того, что он всегда

будет помнить о солидарности угнетенных и не будет стремиться к эксплуатации своих коллег. Пророчества и предсказания Маркса о необходимости и неизбежности пришествия социализма явились, по П., результатом “мышления, основанного на субъективных желаниях, веры в мистический коллективизм и иррациональной реакции на ход развития цивилизации”. Глобальные теории общественного развития вкупе с социальными пророчествами могут результативаться только катастрофой. Недопустимо формулировать утопичную социальную цель и затем подыскивать рациональные средства для ее достижения. П. таким образом формулировал запрет на процедуры социальной инженерии коммунистического толка, не трактуя при этом даже “открытое общество” как некий проект, а лишь как своеобразное общественное должное: “Если мы хотим остаться людьми, то для этого есть только один путь, — путь в открытое общество”. С точки зрения П., “единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но... это оскорбительно для любой серьезной концепции развития человечества... история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения)”. П. принципиально отвергал “историцизм” “лжепророков Гегеля, Маркса и других оракулов”. Историцизм у П. — концепция, согласно которой “область наук об обществе совпадает с областью применения исторического, или эволюционистского, метода и, в особенности, исторического пророчества”. История, по П., не имеет смысла: “С нашей точки зрения, не может быть законов истории. Обобщение принадлежит к совершенно иному кругу интересов, который должен быть строго отделен от интереса к отдельным событиям и их причинному объяснению, составляющему дело истории”. Только люди, по схеме П., в состоянии придать истории цель и смысл. П. доказывал, что “мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания”. “Историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей... Он пытается переложить нашу ответственность на историю... Историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий... Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на... “человеческой природе” или на историческом пре-

доопределении... Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некоей цели, которая существует для нас, как для человеческого существа. Для “истории” это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы... защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода... и прогресс... Мы должны стать творцами своей судьбы... Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы... сможем оправдать историю.” Мы, по мнению П., “не можем сотворить небеса на земле”, надо отказаться от поиска чудодейственной формулы, которая превратит наше развращенное человеческое общество в идеальное “золотое” сообщество. За такими взглядами и надеждами стоит древняя как мир вера в возможность изгнания дьявола из нашего мира через разрушение государства (анархизм) либо путем ликвидации существующей экономической системы (Маркс). Значимые социальные успехи вполне достижимы, но цель политики в том, чтобы выбирать наименьшее зло из всех мыслимых.

А. А. Грицанов

ПОРНОГРАФИЯ (греч. *porgnos* — развратник, *grapho* — пишу) — понятие, посредством которого может обозначаться духовно-виртуально-практический феномен, выступающий итогом трансформации публичных сексуальных контактов — из сферы сугубо личного выбора индивидов, партнерских пар и малых социальных групп — в подчеркнuto рыночно ориентированный “производственный” процесс осуществления половых актов. П. сводима к предельно наглядной и жесткой объективации процедур обретения людьми психофизиологических состояний экстаза и оргазма. Происхождение термина “П.” традиционно относимо к заглавию книги Ретиф де ла Бретонна “Порнограф, или Размышление порядочного человека об истинной безнравственности проституции” — Франция, 18 в. (Последующая экспликация термина “П.” осознанно выносится за рамки практики репрессивно ориентированных правоохранительных органов, структур “полиции нравов”, а также за рамки диапазона индивидуальных эстетико-поведенческих предпочтений.) В социальной философии, социологии, социальной психологии и сексологии второй половины 20 в. возникновение П. традиционно связывается с сексуальным раскрепощением зна-

чительной массы населения Западной Европы и Северной Америки по мере осуществления сексуальной революции (процессом “развытеснения вытесненного” — см. Вытеснение, Маркузе, Сексуальная революция). В ходе последней свойственная этим регионам традиция эпатирующей культуры непристойности оказалась замещена П., открывающей тело и его наслаждения с целью продуцирования оппозиции подавленному желанию, которое оказалось избыточно порабощено нравственным законом (согласно Маркузе, “репрессивная десублимация” или мистическое “развытеснение” осуществилось столь же тотально, сколь и триумф вытеснения). В отличие от “сворачивания” (самого по себе и того, что его вызывает), под которым, в частности, Бодрийяр предлагает понимать “манящую, искушающую, соблазнительную прелесть вещей”, П. в действительности своей аналогична производству — репертуару продуцирования наслаждения акцентированно технологичны и жестко актуализируются. В рамках понимания смысла произведения как процесса насильственного “очеловечивания”, “овещнения” компонентов природы, изначально принадлежащих к “внечеловеческому” строю материальных объектов, очевидно суть П.: в отличие от соблазна, искушения, изымающих “нечто” из строя зримого и очевидного (не может быть соблазна без тайны либо ее симуляции), — производство и П. трансформируют любой объект, шифр либомыслеобраз с целью достижения последними степени прозрачности анатомической реконструкции. П. элиминирует “соблазн” из системы культурных ценностей: бесконечная и “сверхнаглядная” актуализация знаков секса в произведениях жанра П. одновременно знаменует конец и самому сексу. Добавляя дополнительное измерение пространству секса, добываясь неизомерного более концентрированного восприятия его, П. делает изображение секса более реальным, чем собственное его существование. В контексте понимания философии постмодернизма (Бодрийяр) произведения в жанре П. выступают тем самым не только как “сверхобозначение”, но и как симулякр, “эффект истины”, скрывающий тот факт, что истины (секса) уже нет. В отличие от традиционалистской непристойности, дезавуирующей собственный предмет отображения (непристойность фундирована намеком, ее потребитель никогда не видит, как именно функционирует наш пол), П. благодаря анатомической пристальности упраздняет дистанцию человеческого взгляда, замещая ее мгновенным и обостренным изображением — “строим сверхреференции, сверхистины, сверхточности” (Бодрийяр). (Согласно Бодрийяру, правомерна параллель: как ретро-

спективное обеспечение квадрофонического звука для классической музыки искусственно “доставляет” прежнюю реальность, ибо *такой* музыки никогда не существовало, ее *так* никто никогда не слушал, ее не сочиняли, чтобы *так* слушать, так и П. — это “квадрофония” секса: галлюцинация детали, микроскопическая истина пола, “крупный план” клеточных и даже уже “молекулярных” структур, “оргия реализма”. П. полагает “фаллодизайн” и “дизайн наготы” как самодостаточные ценности.) П. — это тотальный триумф именно непристойного *тела* вплоть до полного стирания человеческого лица: у актеров порнокино, как правило, лица “отсутствуют” — функциональная нагота оставляет место лишь для зрелищности самого секса. Данные функциональные и органические характеристики П. делают неразрешимым окончательное разрешение вопроса о всеобъемлющей цензуре над ней, либо о ее “хорошо темперированном” вытеснении: П. является непосредственным естественным продолжением как человеческого реального в его норме, так и воплощением предельно бредовых иллюзий людей во всем мыслимом спектре их патологий. (См. также Порнотекст.)

А. А. Грицанов

ПОРНОТЕКСТ — термин, используемый для обозначения культурной продукции, связанной с предельно откровенным показом различных присущих человеку форм сексуальных отношений. Критерии П. весьма условны, зависят от наличной культурной традиции и “диапазона приемлемости” массового сознания и господствующей идеологии. В разное время в разряд П. попадали “Золотой осел” Апулея, “Гавриилиада” Пушкина, “Лолита” В. Набокова, “Последнее танго в Париже” Б. Бертолуччи. “Скандальный” характер субкультуре П. придают, таким образом, не столько ее собственные характеристики, сколько их активное неприятие с позиций “большой” культуры. Сюжетно-образный пласт культуры, классифицирующийся с позиций традиционной западной морали как П., проходит практически через всю всемирную историю. Однако лишь для западной культуры сфера откровенного чувственно-эротического опыта оказывается “вне закона”. Обуздание чувственности начинается по мере распространения христианства, жестко расколовшего мир на духовный “верх” и телесный “низ”. Именно тогда физическая любовь становится “блудом”. Нормы “официальной” культуры приходят при этом в противоречие с естественным зовом человеческой сексуальности, способствуя оформлению альтернативного рынка “запретной” продукции и появлению собственно

П. Легализация П. на Западе началась в 1960-х, когда сексуальная революция вынесла отношения полов в центр общественного внимания. В то время это стало одним из признаков существенных изменений в массовом сознании, прежде прятавшем за защитой “моральности” массовую сексуальную неудовлетворенность. Порнография, утратив скандальный ореол, превращается в один из маргинальных жанров массовой культуры. В рамках современной западной культуры сентиментальная мелодрама и маргинальное “жесткое порно” — два крайних пункта на шкале эротики. Между ними последовательно размещаются псевдоэротика (романы и фильмы серии “Анжелика”), мягкая эротика (“Девять с половиной недель” Э. Лайна или “Плейбой”), радикальная эротика (“Последнее танго в Париже” Б. Бертолуччи, “Империя страсти” Н. Ошимы) и лишь затем — собственно порно, “механический балет”, предельная версия извечного сюжета о войне полов. И если мягкая эротика мелодраматична, то “жесткое порно” — это всегда гротеск, профанирующий реальные отношения мужчины и женщины до уровня животного секса. В целом П. является образцом искреннего “наивного” культурного текста с минимальными задачами. Порнотекст предлагает образ “простого” мира, увиденный сквозь призму сексуального возбуждения. Привнесение в него хоть малой доли психологизма автоматически убивает первозданную брутальность П., переноса происходящее на территорию эротической драмы или “дамского романа”. Суть П. — воспроизводство жесткой (“голой”) архетипической модели властных отношений, разделяющей реальность на “активную” и “пассивную” стороны. П., таким образом, одновременно и подчеркнуто “документальна” (поскольку показывает “все, как есть”) и предельно символична (поскольку воспроизводит один из ключевых архетипов коллективного бессознательного). П. можно рассматривать и как напоминание о том естественном, природном в человеке, что существовало до всякой культуры и стало в дальнейшем одной из ее основ. И как раз в силу того, что порнотекст чрезмерно очевиден, слишком ясно читаем, пламенное морализаторство и глубокомысленное теоретизирование по этому поводу выглядят надуманными, избыточными. П. представляет собой один из видов культурной продукции, естественный элемент ассортимента культурного рынка. Она служит средством сексуального воспитания определенной части подростковой аудитории, а также естественным средством эротической разрядки для людей ущербных или одиноких. П. больше чем простое развлечение, поскольку способна служить регулятором весьма значимых социальных страстей. В той мере, в какой человек есть человек, с присущими ему эмоциями и страс-

тями, он в определенной ситуации или настроении представляет собой потенциального адресата П. Наконец, П. работает на пределе человеческого, демонстрируя ту грань, за которой цивилизованный “хомо сапиенс” превращается в возбужденное животное. Таким образом, П. есть самостоятельный закрытый культурный текст, дописывать, исправлять или улучшать который нет никакого смысла. Преследовать П. как источник всех бед бессмысленно — как судить человека за то, что он подвержен сексуальному влечению. Оценивать ее как вид искусства — значит просто не понимать специфики порнографического.

М. Р. Жбанков

ПОРЯДОК СОЦИАЛЬНЫЙ — см. СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК.

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО — понятие социальной философии и социологии, используемое в рамках цивилизационного подхода к историческому процессу и фиксирующее современную стадию цивилизационного развития. Термин введен Беллом; исходно — как имя собственной технократической утопии (“Приход П. О. Авантюра в социальном предсказании”, 1973), затем — как понятие для обозначения реальной стадии цивилизационного процесса. Белл интерпретирует содержание данного термина в контексте развития стадияльной типологии социальной эволюции. Испытав влияние концепций индустриального общества, дифференцировавшей историю на традиционное и индустриальное общества, Белл продлевает означенный вектор, определяя П. О. как стадию исторического процесса, сменяющую собой стадию индустриализма. История, по Беллу, реализует себя как трехфазный процесс последовательной смены типов цивилизационной организации. Традиционное общество в этой системе отсчета предстает как основанное на сельском хозяйстве и характеризующееся консервативной социальной структурой, авторитарными формами культуры и синкретичным стилем мышления. Его смена индустриализмом как особой формой цивилизационной организации предполагает не только индустриализацию как трансформацию объективных структур производства (создание машинной индустрии на базе новой техники и технологии), политической сферы (оформление национальных либерально-демократических государств) и стили жизни (урбанизация и стандартизация), но и конституирование нового стиля мышления, характеризующегося рационализмом и индивидуализмом (см. Модернизация концепция). Именно концепция индустриального общества выступает основой создания теории П. О., представляющего собой содержательную трансформацию индустриализма. Главными векторами трансформации выступают:

1) переориентация экономики от товаропроизводства к сервису (то, что Ж. Фурастье обозначает как развитие “цивилизации услуг”) и доминирование наукоемких отраслей промышленности; 2) принципиально новый способ организации технологической сферы, детерминированный созданием интеллектуальных технологий, делающих возможной метатехнологию как способ прогностического планирования контролируемого технологического развития; 3) радикальное смещение акцентов в социальной структуре общества: классовая дифференциация, столь актуальная в эпоху индустриализма, уходит из фокуса значимости, уступая место дифференциации профессиональной; феномен собственности теряет свою критериальную фундаментальность, — и основное социальное противоречие конституируется не как конфликт между трудом и капиталом, но как конфликт между некомпетентностью и профессионализмом (ср. с концепцией экспертократии в рамках такого направления, как философия техники); 4) радикальная переструктурировка институциональной организации общества: выдвигание на первый план феномена знания, лежащегося в основу как новой технологической структуры, так и в основу конституирующегося социального конфликта, смещает семантические и аксиологические акценты в рамках социальной организации, — если для традиционного общества доминирующими институтами выступали “армия и церковь”, а для индустриального общества — “фирма и корпорация”, то применительно к П. О. такую приоритетную роль играет “университет” как социальный институт, в недрах которого возникает и в структурах которого артикулируется знание как базисный феномен постиндустриализма (Белл); 5) реорганизация культурной сферы, внешне-формальной стороной которой выступает ее компьютеризация, а внутренне-содержательной — императивная ориентация на приоритеты интеллектуализма и соответствующее профилирование на организацию себя в качестве индустрии знания. Базовая концепция П. О., предложенная Беллом, инспирировала разворачивание широкого веера модельных построений, центрированных на концептуализации различных сфер и тенденций развития П. О. В рамках данного вектора социальной философии могут быть выделены: 1) радикальное направление развития концепции П. О., ориентированное в качестве модельного образца на европейский вариант постиндустриализма (Ж. Фурастье, Турен); 2) либеральное направление, ориентированное, соответственно, на американский вариант постиндустриального развития (Гэлбрейт, К. Э. Боулдинг, Г. Кан, Тоффлер). Если радикальное направление концепции П. О. характеризуется высокой теоретичностью и специальным интересом к социокультурной про-

блематике, то либеральное — концентрацией внимания на прикладных исследованиях и создании сценарных моделей развития в рамках постиндустриализма феноменов социально-политического и структурно-организационного характера: власть, война, институты управления, семья, массовые коммуникации и др. (Гудзонский институт долгосрочного социального прогнозирования специально занимается разработкой многофакторных прогнозных сценариев постиндустриального развития.) Так, в контексте радикального вектора концепции П. О. Турен рассматривает П. О. как общество, развитие которого детерминировано не столько экономическими, сколько именно социокультурными факторами, поскольку в его рамках возможна прозрачность содержания социальных действий (акций), освобожденных от идеологической интерпретации, подлинная субъект-субъектная коммуникация, реализуемая вне заданного извне формализма. Ж. Фурастье, трактуя (исходя из презумпции технического детерминизма) П. О. как общество выравнивания и стабилизации экономики, также рассматривает характерный для него тип мышления как свободный, т. е. не ограниченный ни со стороны дорациональной аффективности, свойственной доиндустриальному обществу, ни со стороны гипертрофированного концептуального конструктивизма, типичного для индустриализма. Социально-политическая сфера в ее интерпретации либеральным направлением концепции П. О. также выступает как центрированная на человека: согласно теории Гэлбрейта, если в рамках индустриального общества технократия была ориентирована в качестве цели социального развития на прогресс производства как таковой, то П. О. задает ориентацию на “качество жизни потребителя”. “Анатомия власти” фундируется в этом контексте дифференциацией: а) характерной для традиционного общества “заслуженной власти”, семантически центрированной на личность и инструментально — на наказание; б) характерной для индустриального общества “компенсирующей власти”, центрированной, соответственно, на собственность и вознаграждение; в) дистанцированной от них “регулирующей власти”, возникающей в П. О. на основе организационной ориентации на структуру и инструментальную — на убеждение. Социально-политическую аранжировку получает в либеральном направлении концепции П. О. и фундаментальная для нее интерпретация знания как базисного феномена постиндустриализма: так, Боулдинг связывает перспективы стабильного мира, улучшения качества жизни и т. п. с возрастанием социальной роли интеллигенции, которая, не будучи объединена организационно, тем не менее является единым коллективным субъектом генерации знания, в том числе и со-

циально-прогностического (“невидимое сообщество людей с просветленным пониманием будущего”). Либеральное направление концепции П. О. отличается подчеркнутым “технологическим оптимизмом”, фундированным презумпцией возможности разрешения возникающих в ходе постиндустриального развития глобальных проблем на базе “прогресса технологий” (Г. Кан). Интегральная версия либеральной трактовки П. О. сформулирована в философии Тоффлера, последовательно отвергающего все наличные определения современного этапа цивилизационного процесса (“космическая эра”, “П. О.”, “информационное общество”, “глобальная деревня” и др.) как одномерно и заменяя их принципиально антидефинитивной описательной метафорой “третьей волны”. Если первая (аграрная) волна развития техники и технологии семантически эквивалентна концепту традиционного общества, а вторая — индустриального, то третья дескрибируется Тоффлером посредством фиксации наиболее значимых сдвигов в областях экономики, социальной структуры, науки и системы коммуникаций, которые интегрально могут быть оценены как поворот к децентрации (как в промышленной и социально-политической, так и бытовой сфере) — взамен прежней концентрации, ко многообразию (от многообразия товаров и услуг до культурного плюрализма) — взамен прежней унификации, к пластичным структурам управления — взамен жестким дихотомиям социально-политического характера. Тоффлер полагает необходимым концептуализировать переход от утопии и антиутопии к так называемой “практопии”, задавая идеал общества, основанного на началах мягких технологий, экологизма, гуманизма и приоритета духовных ценностей культуры над цивилизационным утилитаризмом. Зоной пересечения проблемных полей радикального и либерального направлений концепции П. О. является экологическая проблема, решение которой единодушно признается важнейшим приоритетом социальной стратегии и цивилизационного процесса в целом. Историческая перспектива человечества формулируется Боулдингом как основанная на экологическом взаимодействии и сопряженная с необходимостью налаживания функционирования системы “человек — природа” как единого коэволюционно развивающегося целого. Глубокий экологизм фундирована “практопия” Тоффлера, ориентированная на “мягкие технологии”. В экологической проблематике теории Фурастье была фактически предвосхищена концепция “нулевого роста”, выдвинутая позднее Римским клубом. В этом контексте к концепции П. О. близко примыкает конституирую-

щаяся в современной культуре идея цивилизационного поворота, предполагающая отказ от ценностей цивилизации локального типа с их традиционной идеей центрированности ойкумены, приводящей на практике к противостоянию природного и антропоциального. На смену им выдвигается идеал глобальной цивилизации как единого социоприродного комплекса, история которого мыслится не как квазиприродная, но как комплексный планетарный процесс, в культурном плане организующий себя на основе этнического полицентризма, позволяющего в глобальном масштабе задать механизмы поддержания тонкого социоприродного равновесия на уровне конкретных микроландшафтных зон.

М. А. Можейко

ПОСТИСТОРИЯ — понятие философии постмодернизма, сменившее собою традиционный концепт “истории” (см. **История**) и задающее новое видение социальных процессов, фундированное: 1) отказом от линейного видения социальной динамики; 2) отказом от презумпции наличия имманентной логики истории — в общем контексте отказа от логоцентризма (см. **Логоцентризм**); 3) отказом от презумпции трансцендентального означаемого (см. **Трансцендентальное означаемое**), предполагающего в данном случае наличие автохтонной социальной реальности (см. **Социальный реализм**); 4) общей постмодернистской презумпцией артикуляции настоящего как лишенного возможности новизны (давление со стороны феноменов *past-perfect* на любое событие, свершающееся в неэлиминируемом контексте “все уже было”, — см. **Déjà-vu, Событие**). Термин “П.” как таковой был введен уже в рамках неклассической философии (Гелен); в собственно постмодернистском смысле использован Дж. Ваттино в работе “Конец современности” (1991), где “преодоление истории” понимается как “преодоление историцизма” в целом. Если при переходе от традиционной к классической культуре осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается в качестве метанаррации (см. “**Закат метанарраций**”) и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийяра, “история — это наш утраченный референт, то есть наш миф”; согласно видению Джеймисона, современное общество характеризуется “последовательным ослаблением историчности... в нашем отношении к общественной Истории”. Подобная установка во многом была

закреплена уже Аренд, превосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма (см. **Аренд**): “Нить традиции оборвана, и... мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное”. Понимание истории как линейного разворачивания событийности из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной истории (см. **Нарратив**); как пишет Бодрийяр, “история была могучим мифом ... который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса”, — не случайно “век истории — это также и век романа”. Постмодернистское же видение социальной процессуальности принципиально нелинейно: по оценке Деррида, “чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории”, который “привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)”. Важнейшим основанием ведения концепта П. выступает для постмодернистской философии презумпция “конца истории”, получающая в постмодерне — наряду с традиционными оптимистической (“Конец истории?” Ф. Фукуямы) и пессимистической (С. Хантингтон) своей аранжировками — и сугубо нетрадиционную свою артикуляцию. Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Как пишет Лиотар, “сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества... Не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу (именно линейную перспективу, а не панораму жизни в ее стереофонии. — *М. М.*”. — Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность, которая разворачивается “после времени”: по оценке Кожева, “как бы то ни было — История закончена”. Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации “пост-истории”, современность тем самым “переписывает время”, разворачивая линейный вектор истории и ломая его. Таким — парадок-

сальным — образом постмодернистская презумпция “конца истории” фактически имеет смысл переоткрытия времени. Как пишет Бланшо, “мы в большей или меньшей степени живем под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки”, иными словами — “обитаем”, по выражению Джеймисона, “скорее в синхронном, чем в диахронном мире”. В этом плане перманентно настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как “монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе”. В контексте сказанного концепция П. резко оппозиционна метафизике (см. **Метафизика**) как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма послышки: “Помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала”. — Базовой презумпцией постмодернистской П. выступает, таким образом, отказ от фундировавшего западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса генеалогия постулирует “не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций” (Фуко). И если линейной версией истории создана особая “Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия”, своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то, согласно постмодернизму, “грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила”. — Моделируемый философией постмодернизма событийный процесс подчинен детерминизму (см. **Неодетерминизм**) принципиально нелинейного типа: “Мир — такой, каким мы его знаем, — в итоге не является простой фигурой, где все события стертые для того, чтобы прорисовались постепенные существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, — это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий” (Фуко). Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксио-

логически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает “невозможность единого зеркала мира”, не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус модели истории как новой большой наррации: в отличие от эпохи “больших нарраций”, постмодерн — это, по определению Фуко, “эпоха” комментариев, которой мы принадлежим”. В этом контексте событие определяется Фуко, Делёзом, Гваттари как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом “эффекта” (см. Событийность). Ориентация на “повествовательные стратегии” — в их плюральности — оценивается современными постмодернистскими авторами (Д. В. Фоккема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры, в чем проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть — без разрушающих искажений — передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. В общем контексте отказа от метафизической презумпции наличия универсально единого и рационально постигаемого смысла бытия (см. *Метафизика, Постметафизическое мышление*) постмодернистское видение истории фундировано презумпцией отсутствия так называемой “логики истории”, т. е. программным отказом от веры “в абсолютную автономию истории как истории философии в смысле конвенционального гегельянства” (Деррида). История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарративной: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, это всегда рассказ, нарратив, организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. “История” как таковая может мыслиться в пространстве постмодернистской философии не иначе, как в качестве “формы словесного дискурса”, жанрово варьирующейся в диапазоне от “романса” и “трагедии” до “комедии” и “сатиры” (Х. Уайт). — История, таким образом, не более чем “декриптивный анализ дискурсивных трансформаций” (Фуко), а историография в этом контексте может быть конституирована лишь в качестве нарратологии. В рамках постмодернистской концепции истории (Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.) фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования “истории” как нарратива о том или ином событии. Аналогичные рассуждения могут быть обнаружены и у Ш. Пеги, чья модель истории фундирована представлениями о том, что “у событий

есть... состояния перенасыщения, которые осаждаются, кристаллизуются и устанавливаются только посредством введения фрагмента будущего события”. Подобная установка проявляет себя в рефлексивном осознанном постмодернистской культурой феномене “обратной апокалиптичности” (an inveted millenarianism); по определению Джеймсона, в культуре постмодернизма “предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; “кризис” ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом”. В русле этой традиции смысл исторического события трактуется постмодернизмом следующим образом: “Точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, а именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее” (Фуко). В контексте общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии (см. *Онтология*), социальная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс и др.) постулирует программный отказ от попытки создания единой и исчерпывающей картины социальной реальности, практически постулируя несостоятельность концептов “история” и “общество” как претендующих на фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии “трансцендентального означаемого” социологических текстов. Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (З. Бауман, С. Бест, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс, Д. Келлер, Д. Лион, Б. Сمارт и др.), обнаруживается полное исключение соответствующих понятий (“история”, “общество”, “прогресс”, “социальный прогресс” и т. п.) из концептуальных контекстов. Моделирование социальной динамики в парадигме П. находит свое выражение в “генеалогии” Фуко, в концепции исторической темпоральности Делёза и др. (См. также *Генеалогия, История, Событие, Событийность.*)

М. А. Можейко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, постколониальные штудии — совокупность методологически и дисциплинарно гетерогенных, но тематически взаимосвязанных концептуальных дискурсов, осознающих себя в единой рамке (сети) критических проектов и программ, направленных на преодоление последствий экономической, политической, но прежде всего культурной и интеллектуальной зависимости “незападного мира” от “западных” образцов и прототипов. В странах За-

падной Европы и Северной Америки П. И. локализованы по преимуществу в академических и университетских границах и принимают форму научной теории — “постколониальные штудии”. В “незападном мире” они реализуются прежде всего через литературное творчество и эссеистскую критику. Исследовательские группы, ориентирующиеся на постколониальные типы дискурсов, существуют и в “постсоветском пространстве” — в Беларуси и Украине. Принято считать, что “взрыв постколониальности” произошел в 1979, после выхода в свет книги Э. Саида “Ориентализм”. Дискурс ориентализма, согласно Саиду, представляет собой сложный комплекс знания-власти, выработанный на протяжении нескольких веков в европейской традиции (“Западом”) относительно “Востока” и тесно связанный с (нео) колониальными практиками, синхронизированными, в конечном итоге, с ним. Контролируя процессы производства знания, страны “Запада” смогли выработать и навязать “Востоку” такой образ его идентичности, в которой ему изначально отводилось зависимое и подчиненное положение. Несмотря на чуть ли не всеобщее возмущение и развернутую критику книги Саида учеными-ориенталистами, она сразу же заняла место “культового текста” в П. И. Тем самым был задан основной вектор концептуального развития последних — объединение “высокой западной теории” (в случае Саида — идеи знания-власти Фуко) и западной реальности, причем такое объединение, которое давало бы возможность оборачивать теории “Запада” против его же властно-знаниевых стратегий. “Запад” превращается в П. И. в объект рассмотрения, анализа и деконструкции. Другим основателем П. И. считается Г. Спивак, которая в 1985 адресовала западным интеллектуалам радикальный вопрос “Can the subaltern speak?” — “Может ли угнетенный (подчиненный) говорить?” — в одноименном тексте, который также стал постколониальной классикой. Этот вопрос вызревал с начала 1980-х в небольшой исследовательской группе, которая обозначала себя как Subaltern Studies group — группа исследований угнетения (подчинения). Ответ Спивак был абсолютным прозрачен: угнетенный (подчиненный) говорить не в состоянии, он не имеет возможности “пробиться”, “возвыситься” свой голос до уровня репрезентации. В силу этого за него и от его имени всегда говорят-репрезентируют Другие. Третьим основателем П. И. стал Г. Бгабха. В своих работах, собранных в книге “Локализация культуры”, он сформулировал несколько идей, которые оказались стержневыми для понимания “постколониальности”. Это идеи гибридности и различия

(различности) — разнообразия. Являясь методологически и дисциплинарно гетерогенным, дискурс постколониальности объединен тематизацией и актуализацией разнообразных различаемых Инаковых (Иных), которым в западной традиции отказано в праве голоса, анализом опыта подчинения (угнетения), а тем самым и колонизации (которая и есть, по сути, подчинение-угнетение), а также признанием современного интеллектуального состояния “постколониальным”. Формально слово “постколониальный” означает временной период — период “после колониализма”, что обычно интерпретируется как “период после получения независимости той или иной страной или территорией”. Это достижение независимости, как отмечала Л. Гандги, часто сопровождается “волей к забыванию” колониального прошлого, попыткой вместо истории подчинения (угнетения) выдвинуть на авансцену историю героического сопротивления или даже самодостаточный, замкнутый нарратив национального, в котором колонизатор или занимает маргинальное место, или вообще не существует. В этом контексте П. И. можно рассматривать как теоретическое сопротивление такого рода амнезии, как проект “вспоминания” (“припоминания”) и переосмысления колониального прошлого, как реконструкцию всей амбивалентности взаимоотношений колонизатора и колонизируемого, которые включают не только опыт подчинения (угнетения) и сопротивления, но и опыт взаимозависимости и симбиоза. Термин “постколониальность” представляется временным маркером, который обозначает период и (или) процесс деколонизации, дискурс, который сопровождает этот процесс. Таким образом, “пост-” в П. И. ориентирует вовсе не во времени: “пост-” означает определенную позицию, определенный ракурс видения, из которого опознаются и анализируются разноаспектные проблемы: протоколониальные, колониальные и после-колониальные. Приставка “пост-” играет роль жеста, с помощью которого очищается (“опустошается” в смысле деконструктивистски очищается) пространство для методологической рефлексии и теоретической критики, — пространство, до сих пор донельзя заполненное колониальными доминанциями и номинациями, как и антиколониальной борьбой. Рядом с двумя привычными фигурантами — колонизатором и колонизируемым — появляется еще один персонаж — постколониальный критик. И именно ему мы обязаны появлением постколониального дискурса. В связи с этим под постколониальностью обычно понимается определенное пространство субъектных позиций, в которых и из которых разворачиваются разноаспектные рефлексивно-критические проекты

и программы, принципиально отличные как от направленных на колонизацию, так и продуцируемых с позиций уже колонизированных. Таким образом, в П. И. органически включены: 1) проект деконструкции “Запада” как субъекта имперского дискурса, программа демаскирования его претензий на универсальность, фундированная критика исторической и культурной ограниченности “западных” моделей; “Запад” рассматривается при этом как Великий Колонизатор; 2) проект легитимации противодискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий; здесь тематически выделяется проблематика антиколониального национализма, который вписывается в общую картину асинхронной модернизации; 3) проект метаязыка для постколониальной ситуации. Практики постколониального письма породили то, что может быть названо постколониальной литературой. Задача “нового” интеллектуала в этом контексте выглядит достаточно утопичной — выработка “неподеленного” языка или дискурса, который не базировался бы на трагическом разломе между колонизатором и колонизированным, но и не игнорировал бы этот разлом. Чтобы реализовать эту задачу, постколониальный критик вынужден перемещаться (скользить) по краям как колониальных, так и антиколониальных текстов, читать их не “против”, а навстречу. Он обнаруживает себя в “пограничье”, “между”. Его субъектность зачастую не совпадает с институциональной позицией, а географическая локализация противоречит и первому и второму. Этот интеллектуальный протезизм (везде-себя-находящие, полифункциональность, полидискурсивность постколониального критика) имеет на другом полюсе — уже не интеллектуальном, а социокультурном — ситуацию укорененности в конкретный культурный контекст, ситуацию конкретного выбора: страны, идентичности, культурной традиции. В сфере адаптированных и использованных в П. И. методологий входили в разное время экзистенциализм, (нео) марксизм, психоанализ, структурализм и постструктурализм. В свою очередь, идеи и проблемы П. И. “проникли” в пограничные дисциплины и дискурсы и существуют там на правах “собственной проблематики”. П. И. считаются одним из базовых критических дискурсов современности (постсовременности) наряду с постмодернизмом и феминизмом. В Украине в центре постколониального анализа находятся практики культурного колониализма. Последний понимается при этом как “комплекс идеологий, практик, риторических стратегий (обеспечиваемых соответствующей институционализацией), направленных на поддержку политической и экономической власти-гегемонии (термин Грамши) через создание и “натурализацию” оппозиций: универсаль-

ное — местное (как локальное), общечеловеческое — частное (этнографическое), современное (перспективное) — отсталое (внеисторическое), ответственное (взрослое) — несамостоятельное (подростковое), в которых первый термин каждой пары оценивается позитивно и является атрибутом метрополии, а второй — негативно — как принадлежащий колонии. Метрополия стремится при этом присвоить себе то, что высоко ценится по мировой шкале культурных ценностей, в том числе и мифы про “первородство”. В то же время культурный колониализм свойственен культуре колонизируемого не менее, чем культуре колонизатора (М. Павлышин). В Беларуси соответствующие исследования акцентированы на проблематике маргинальности, репрессированной идентичности, транскультурности и “войны культур”.

И. М. Бобков

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ — понятие философии постмодернизма, выражающее парадигмальную установку современной философии на отказ от презумпции возможности построения единой и системной концептуальной модели мира — как в понятийном пространстве философии, так и в понятийном пространстве любой другой мыслительной системы (наука, теология, этика и др.). В обосновании П. М. постмодернизм опирается на осуществленную философией модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (см. *Метафизика*): по словам Ницше, в любом случае речь идет о “метафизическом первотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное”, и, однако, “бытие неведомо метафизике” не столько потому, что она, “мысля” его, удаляет бытие от себя как мыслимое, сколько потому, что “бытие само по себе исключает себя из существующего” (Хайдеггер). П. М. фундировано радикальным отказом постмодернизма от презумпции логоцентризма, типичной для классической культуры западного типа и имплицитно полагающей пронизанность бытия имманентным логосом (см. *Логос, Логототизм, Логотомия, Логомахия*). По оценке Деррида, “новая практика предполагает... разрыв с тем, что привязало историю... к истории метафизики”. В противоположность характерной для классической традиции “непротиворечивой логике философам” (Деррида), фундирующей собою артикуляцию философии как “философии тождества” или “философии идентичности” (см. *Тождество философия, Идентичность*), постмодернизм, по оценке Деррида, отрицает правомерность претензий философии на усмотрение в процессуальности бытия того, что могло бы быть обозначено как “прочный и ус-

тойчивый логос”, ибо то, что в рамках классической терминологии именовалось таковым, носит принципиально игровой характер, — “скрывает игру” (см. Логомахия). Смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (миру, тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольного реализуемых дискурсивных практик (в чем сказывается влияние ницшеанской семантической фигуры “воли к власти”): по оценке Клоссовски, “тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию... Так заканчивается западная метафизика”. Применительно к онтологии Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного “смысла” бытия мироздания: “За вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов”. Аналогично применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизмом отвергается классическая презумпция наличия “латентного смысла” истории (Деррида); применительно к семиотическим средам постмодернистская философия отказывается “признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо “тайну”, то есть окончательный смысл” (Р. Барт). В целом “история репрезентации” расценивается постмодернизмом как “история икон — история длительного заблуждения” (Делёз). Таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такой парадигмальной презумпции постмодернизма, как “жертвование смыслом” (Деррида). Характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как “постмодернистская чувствительность”, т. е. парадигмальная ориентация на усмотрение хаоса в любой предметности (см. “Постмодернистская чувствительность”, Руины). В мыслительном пространстве, задаваемом парадигмальными презумпциями постмодернизма, исключаются идею целостности, конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно лишь двумя путями: либо посредством симуляции (см. Симуляция, Симулякр), либо посредством произвольного абстрактного моделирования реальности как принципиально не-функциональной (нерезультатирующей) процессуальности (см. Гиперреальность, Виртуальная реальность, Возможные миры). В соответствии с этим когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием “не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко подающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого преддискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам” (Фуко). Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность

постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом): во-первых, презумпциями номадологии (см. Номадология) снята сама идея глубины (см. Плоскость, Поверхность), а, во-вторых, рассмотрение объект в качестве ризоморфного (см. Ризома) предполагает признание того, что плуральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигурирования (случайным образом сменяющихся друг друга и непредсказуемых даже на уровне вероятностного прогноза — см. Неодетерминизм) не позволяет сконструировать смыслового единства и даже смысловой определенности ризомы. — “Парадоксальный элемент” (Делёз) потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. Каждый из конкретных проектов постмодернистской философии вносит свой вклад в деструкцию метафизики и конституирование теоретических основ П. М.: так, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) “исчезает... различие между симуляцией и реальным. И, тем самым, не остается места для метафизики” (Бодрийяр); в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадология) происходит снятие так называемых “метафизических оппозиций” (Деррида) и отказ от самой идеи бинаризма (см. Бинаризм). Реформаторская позиция постмодернистской философии в отношении понимания детерминизма, предполагающая нелинейную интерпретацию последней, также влечет за собой радикальную критику метафизики как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии. Аналогичные процессы, вызывающие существенные трансформации современного мировоззрения, имеют место сегодня и в сфере естественнонаучного познания. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, синергетика отмечает, что “естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое” (И. Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, философия постмодернизма фактически отказывается от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, позволяющего конституировать универсально-рациональную картину мира (артикулировать онтологию как метафизику). Такая позиция задает в философии постмодернизма презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической картины мира в классическом ее понимании. Б. Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий

культуре постмодерна своего рода “запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)”. Вместе с тем “трансгрессия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной идентичности бессмыслия... Скорее следовало бы говорить об “эпохе” эпохи смысла, то есть о — письменном — вынесении за скобки эпохи смысла” (Деррида). — В этом аксиологическом пространстве философия постмодернизма конституирует свою стратегию следующим образом: “вести себя” (т. е. конституировать философское знание) не по отношению к универсально общему (ср. подход Гегеля), а по отношению к “единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного” (Делёз). (См. также Идиографизм, Метафизика, Различия философия.)

М. А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИЗМ — понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как постсовременная, т. е. постнеклассическая, философия. Ведущие представители: Р. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делёз, Деррида, Джеймисон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др. Термин “П.” впервые был употреблен в книге Р. Ранвица “Кризис европейской культуры” (1917); в 1934 использован у Ф. де Ониза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия “П.” как обозначающего современную (начиная от Первой мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960-х — 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара “Постмодернистское состояние: доклад о знании”) утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (К. Батлер, В. Вельш, Т. Д’ан, Д. Дэвис, Ч. Дженкс, А. Ле Во, Д. Лодж, Дж. Мадзаро, А. Б. Олива, У. Спейнос, У. Стейнер, А. Уайлд, Д. Фоккема, Д. Форверд, И. Хассан и др.). В настоящее время история трансформации содержания понятия “П.” становится специальным предметом постмодернистской философской ре-

флексии (Х. Бергенс, М. А. Роуз и др.). Несмотря на программный дистанцирование П. от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), и, в частности к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям “постнаучного мышления” и “поэтического мышления”, а также к традициям семиотики и структурной лингвистики (см. Семиотика, Сосюр, Язык) и в поздних своих версиях — к философии диалога, теории языковых игр. Несмотря на то что доминирующей является тенденция датировки возникновения и концептуального оформления П. серединой 1950-х, существует и позиция, согласно которой данный процесс отодвигается к концу 1930-х (К. Батлер, И. Хассан); по оценке Эко, применительно к усмотрению “начала” П. обнаруживает себя тенденция относить его “ко все более далекому прошлому”, — и если иронично моделируемые Эко попытки “объявить постмодернистом самого Гомера” и не предпринимались всерьез, то интерпретация в постмодернистском ключе априоризма Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В. Моран). В современной философской литературе ведутся достаточно оживленные дискуссии о соотношении таких аспектов содержания данного понятия, как собственно философский, социологический (З. Бауман, Р. Виллиамс, К. Кумар, С. Лаш, Д. Лион, Дж. Урри, Ф. Фехер, А. Хеллер, культурологический (С. Бест, Д. Келлер, Е. Джеллер, М. Постер, Б. С. Тэрнер, Б. Смарг), литературно- и архитектурно-художественный (Ч. Дженкс, И. Хассан) и др. (при этом следует иметь в виду условность подобного разнесения названных мыслителей по департаментам, жесткость границ между которыми они сами решительно отвергают). Указанные дискуссии, в свою очередь, выводят на проблему экспликации — наряду с содержанием понятия “философии П.” — и содержания таких понятий, как “постмодернистская социология”, “постмодернистская культурология”, “постмодернистская лингвистика” и т. д. В последнее время, однако, начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина “П.” и признанию того, что его “следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как всемирно-историческое понятие” (Г. Кюннг). Вместе с тем к настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой “постмодернизм — эпоха не столько в развитии социальной ре-

альности, сколько сознания” (З. Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как “постмодерн”, т. е. постсовременность, как процессуальность, которая разворачивается “после времени” — в ситуации “свершенности” и “завершенности” истории (см. Постистория, Déjà-vu, Ирония). Аналогично этому современная философия конституирует себя не только как постсовременная (собственно, postmodernism), но и как постфилософия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов. Так, философия П. отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию и т. д. (см. Логоцентризм, Дискурс, Логотомия, Логомахия), фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой (см. Метафизика, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм) и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как “постметафизический” (см. Постметафизическое мышление). Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступающих в культуре классического и неклассического типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую (см. Бинаризм, Хора), П. мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта (см. “Смерть субъекта”, Антипсихологизм, “Украденный объект”), мужского и женского (см. Соблазн), внутреннего и внешнего (см. Складка, Складывание), центра и периферии (см. Ацентризм, Плоскость). В целом если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия “постмодерн”, то состояние осознающей его ментальности — посредством понятия “П.”. В этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер П. как феномена культуры: “Постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя” (З. Бауман). Таким образом, “постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция” (В. Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей свое содержание все проблемное поле современной постмодернистской философии: П. как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризуясь не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующейся в широком веере разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными

являются текстологический (см. Деконструкция, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание, “Смерть Автора”, Скриптор, Интертекстуальность, Конструкция, Диспозитив семиотической, След, Différance, Бесовская текстура, Игра структуры, Пастиш, Комфортабельное чтение, Текст-удовольствие. Текст-наслаждение, Слова-бумажки, Текстовый анализ); номадологический (см. Номадология, Ризом, Хаосмос, Лабиринт, “Дикий опыт”, Эон, Поверхность, Плоскость, Складка, Складывание, Тело без органов, Экспериментация); шизоаналитический (см. Шизоанализ, Анти-Эдип, “Машины желания”, Тело без органов); нарратологический (см. Нарратив, “Закат метанарраций”); генеалогический (см. Генеалогия, Событие, Событийность); симуляционный (см. Симуляция, Симулякр); коммуникационный (см. After-postmodernism, “Воскрешение субъекта”, Другой, Языковые игры) и др. Более того, П. и не стремится ни конституировать себя в качестве актуально единой философской стратегии, унифицированной по своим основаниям, методам и целям (см. Нонселекции принцип, Логотомия) и претендовавшей бы на оригинальность (см. Коллаж, “Смерть Автора”, Конструкция), ни утвердиться в качестве философской традиции (см. Мертвой руки принцип), программно постулируя невозможность в современных условиях реализации подобного философско-метафизического проекта (см. Логоцентризм, Тождества философия, Различия философия, Идиографизм, Метафизика отсутствия, Нонсенс). Семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлена радикальным отказом П. от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программно установленной на идиографизм (см. Идиографизм) и изначальной плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению (философия письма и текста, вариативные динамические модели социальности и субъективности, концептуальные модели исторической событийности, власти, дискурса и языка, аналитические модели сознания и бессознательного, телесности сексуальности и др. — см. Постистория, Событие, Событийность, Власть, Дискурс, Язык, Языковые игры, Тело, Телесность, Секс, Хьюрис и др.). — Не следует также сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что П. является актуальным феноменом, еще не принадлежащий философской традиции в режиме past perfect, — как его содержание, так и терминологический инструментальный находятся в процессе своего становления и не могут, в силу этого, характеризоваться устоявшейся уни-

фицированностью. Отсюда — характерная для постмодернистской философии интенция к рефлексивному определению феномена П. в целом посредством указания на частные (как в смысле неуниверсальности распространения, так и в смысле локальности предметности) его характеристики. Так, например, по Лиотару, П. может быть определен как “недоверие к метаповествованиям”, Джеймсон усматривает атрибутивную характеристику П. в ориентации на специфическую пародийность (см. Пастиш) и т. п. Вместе с тем, несмотря на сказанное, применительно к П. как феномену философской традиции можно утверждать, что, возникшая исходно как своего рода особая ситуация в развитии философского мышления, заключающаяся в сугубо негативном дистанцировании от сложившихся стратегий построения философского знания, к настоящему времени П. может быть оценен как конституированный в пространстве философской рефлексии в качестве феномена, имеющего бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме, а именно: 1) вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотической (прежде всего языковой) артикулированности (“постмодернистская чувствительность” как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково артикулированного способа существования как единственно возможного — см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Ирония, Симуляция, *Déjà-vu*, Хаос); 2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме (см. Нарратив, Нонселекции принцип), и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии *alterity* к стратегии *mutuality*), основанном на концепции “заката больших нарративов”. В парадигмальной эволюции П. могут быть выделены два этапа: 1) описанная выше постмодернистская классика деконструктивизма (см. Р. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делёз, Деррида, Джеймсон, Гваттари, Клоссовски, Крестева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко), характеризующаяся крайним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и от неклассической философии, и 2) оформляющаяся в настоящее время парадигмальная модификация П., представляющая собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти

связанным с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и могущая быть интерпретирована как своего рода *after-postmodernism* (см. *After-postmodernism*, “Воскрешение субъекта”, Другой). Философский П. не только обладает парадигмальным статусом, но и выполняет в современной культуре исконно присущие философии функции. Прежде всего, в философии П. шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания втягивающихся в сферу познания современной культуры неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потому — развивающихся). Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. — По его словам, новый фундаментальный опыт человечества “невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики”. Конституирующийся в современной культуре новый, нелинейный, способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент “новому опыту”, по оценке Фуко, “еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия” (см. Невозможность, Трансгрессия). Подобно тому как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (например, монада в монадологии Лейбница), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа “номадического распределения сингулярностей”, “ризоморфных сред” и т. п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как “письмо” и “текст”, поскольку применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможно использование терминологического тезауруса постсосюррианской лингвистики, что делает ситуацию более прозрачной). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологи-

ческий, шизоаналитический и др. Кроме того, в силу неокончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа “тантрического яйца” в концепции “тела без органов” — см. Тело без органов, Мифология) и тяготение к метафорике (см. Эротика текста). Однако отсутствие единой терминологии не выступает для постмодернистской рефлексии аргументом в пользу невозможности констатировать парадигмальное единство П. в философской его проекции (С. Сулеймен). В проблемном поле П. особое место занимает проблема его соотношения с такими культурными феноменами, как классика и модернизм. Программно дистанцируясь от классических презумпций философствования, П. вместе с тем конституирует особый (и, быть может, единственно возможный) способ презентированности содержания культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как “постмодерн”. В общем контексте постмодернистского переоткрытия времени (см. Переоткрытие времени), констатировавшего тотальное попадание любого наличного состояния культуры под “власть прошлого” (см. “Постмодернистская чувствительность”, Руины, Ирония, *Déjà-vu*, Коллаж, Пастиш), равно как и в частно-текстологическом контексте постмодернистской концепции интертекстуальности (см. Интертекстуальность), согласно которой продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения, но как конструкция цитат (см. Конструкция), можно говорить о том, что П. задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текстов классической традиции. — В этом отношении П. есть, собственно, способ бытия классики в современную эпоху. Подобная интерпретация проблемы *Классика — Постмодерн*, отнюдь не являясь ни общепринятой, ни доминирующей, тем не менее обнаруживает себя в постмодернистской рефлексии: от рассмотрения Ч. Дженксом архитектурного П. в качестве “нового классицизма” до стратегии “возврата утраченных значений”, предложенной М. Готтдинером в контексте современной постмодернистской программы “воскрешения субъекта”. В отношении проблемы *Модерн — Постмодерн* среди предлагаемых современной постмодернистской рефлексией моделей ее решения отчетливо конституируются крайние варианты: от видения П. как продукта эволюции и углубления презумпций модернизма (А. Гидденс, Х. Летен, С. Сулеймен) — до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Хабермас); от доминирующей

тенденции противопоставления П. модернизму (Р. Кунофф, Г. Кюнг, А. Хорнунг, Р. Хоффман и др.; особенно, по Г. Кюнгу, “постмодерн — это структурирующее проблему “поисковое понятие”, предназначенное для анализа того, что отличает нашу эпоху от эпохи модерна”) — до понимания П. в качестве продукта “реинтерпретации” модернизма (А. Б. Зелигмен). В постмодернистской рефлексии оформляется также интерпретация П. как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных парадигм (Д. Лодж, Эко); в этом отношении П. рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: “У каждой эпохи есть свой постмодернизм” (Эко). Отличительной особенностью классических постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (т. е. тех, кого можно было бы отнести к “классикам” П., если бы не решительное отторжение П. самой идеи исследовательской традиции как таковой) отличаются такой особенностью, как интенция к рефлексии, а именно — к экспликации и метатеоретическому анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р. Барт, Бланшо, Бодрийяр, Дж. Ватимо, П. Вирилио, В. Вельш, Делёз, Джеймисон, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др., выступают одновременно как классиками, так и теоретиками П., выявляя социокультурные основания и следствия постмодернистского видения мира. Необходимо отметить и наличие в современной мета-традиции осмысления феномена П. отчетливо очерченной критической ветви (Хабермас, А. Каллиникос и др.). В целом же, однако, статус П. в современной культуре может расцениваться не только как определившийся и значимый, но и как во многом определяющий тенденции развития современной философии как таковой. Феномен П. находится в настоящее время в фокусе философского интереса, о чем свидетельствует не только большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, и неуклонный рост их публикации с 1995 по 2000 (авторские исследования таких теоретиков, как Дж. Вард, К. Лемерт, В. Смарт, З. Сардар, Д. Харвей, М. Готтдинер, Б. Мак-Хал, Дж. О’Нийл, М. Саруп, К. Ланкшир, П. Мак-Ларен, А. А. Джироукс, М. Петерс и др.; обобщающие труды под редакцией К. Гелдера, С. Форутона, С. Сима; интегральные сборники “Postmodernism. ICA Documents” и т. п.), но также и оформляющаяся традиция популяризации П. (например, выход в 1997 “A Primer to Postmodernity” Дж. Натолли; в 1998 — “Postmodernism for Beginning” К. Алпинганези и Ч. Джерратта). Проблемно-концептуальный поиск философии

П. реализует себя в русле магистральных направлений развития современной культуры, ориентируясь на исследование наиболее актуальных проблем, центрирующих на себе внимание не только гуманитарного, но и естественнонаучного познания: среди них могут быть названы такие проблемы, как проблема нелинейности (см. Нелинейных динамика теория), переосмысление в современной культуре феномена детерминизма (см. Неодетерминизм, “Смерть Бога”, Анти-Эдип), принципиально новая интерпретация феномена темпоральности (см. Переоткрытие времени) и т. п. (См. также Лего, Соблазн, Текстовый анализ, Чтение.)

М. А. Можейко

“ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ” — характерная для философии постмодернизма (как и для культуры постмодерна в целом) парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса (см. Хаос). Рефлексивно зафиксирована постмодернистской философией 1980—1990-х (Лиотар, А. Меджилл, В. Вельш, В. Лейч и др.). В своих модельных представлениях о реальности постмодернизм, по оценке В. Лейча, “создает формы порядка как беспорядка”. — В зеркале постмодерна мир, как было отмечено Джеймисоном, “становится одновременно фактичным, хаотичным и разнородным”. Данная установка представляет собой концептуальное оформление (результат) рефлексивного осмысления глубинных ориентаций культуры постмодерна, программно релятивизировавшего практически все свои компоненты: технологию, архитектуру, все виды искусства, склад повседневности, стиль мышления, коммуникационные стратегии, сексуальные практики и даже тип феминизма, т. е. “самый стиль жизни” (Х. Фостер). Постмодернистское состояние становится характерным также для молодежной музыкальной культуры и подростковых поведенческих субкультур (Б. Смарт, Ш. Уайтар). Согласно исследованиям последних лет, постмодернистское состояние характеризует сегодня социологию, историю, этику, медицину, этнографию и другие гуманитарные дисциплины, практически без исключений (Р. Гелдер, С. Форатон). Таким образом, в оценке В. Вельша, “конгруэнция постмодернистских феноменов как... в разных видах искусства, так и в общественных феноменах — от экономики вплоть до политики и, сверх того, в научных теориях и философских рефлексиях совершенно очевидна”. Важно, однако, что “постмодерн” — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько, как констатирует З. Бауман, А. Хеллер, Ф. Фехер и др., в эволюции осмысления последней. Видение мира сквозь призму “П. Ч.” обнаруживает себя прежде всего в таких сферах

концептуализации, как искусствоведение, культурология, социология — во всем комплексе гуманитарного знания, а также в философии. Фундированность философской парадигмы постмодернизма идеей хаоса (в тех или иных модификациях последней) универсально отмечается в посвященных постмодернизму исследованиях — как сугубо методологического, так и культурологического плана: Х. Бертенс, С. Бест, А. Хеллер, Ф. Фехер, С. Лаш и др. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархичной структуриности, центрированности (см. Ацентризм) и гармоничной упорядоченности мира (см. Логоцентризм): “Мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мирах затерянных событий” (Фуко). Общество постмодерна, как отмечает В. Вельш, “необратимо плюралистично”. Установка на восприятие мира сквозь призму “П. Ч.” проявляет себя также в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене “обратной апокалиптичности” (an inverted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма “предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца...” (см. Руины). В этой системе координат (равно как в этой системе ценностей) понятие хаоса оценивается в качестве фундаментального для категориальной системы постмодернистской философии. В ракурсе видения “П. Ч.” мир предстает вне какой бы то ни было возможности задать его целостную метафизику: как пишут Делёз и Гваттари, “мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос”. Более того, для постмодернизма характерна программная презумпция достижения хаоса, создания его в качестве результата целенаправленной процедуры по отношению к семантически значимым средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте “патафизики” принципа “внесения хаоса в порядок” — до сформулированного Д. В. Фоккема принципа “нонселекции” как преднамеренно создания текстового хаоса. Как пишет Б. Смарт, на смену идеологии “порядка вещей” приходит то, что может быть названо идеологией “беспорядка и разлада (disorder)”. Собственно, сама наличная социальная реальность предстает в оценке постмодернистской социологии (прежде всего С. Лаш и последователи) как “дезорганизованный капитализм”. В рамках постмодернистской парадигмы мировосприятия хаотичность пронизывает все уровни бытия, — сознание оказывается в этой ситуации не чем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В. Варду, результатом “осмысления разбитого мира”). В вербальной сфере это порождает то, что К. Лемерт обозначил как “невозможный глоссарий”, в сфере дискурсивной — формирование неканон-

нических стратегий дискурсивных практик (по Б. Смарту, “еретический дискурс”). В своем сочетании это приводит к оформлению особого типа отношения к тексту, культивируемого культурой постмодерна: как пишет И. Хассан, “процессу распада мира вещей”, порождающему “космический хаос”, соответствующий нестабильности текстовой семантики (хаос значений, хаос означающих кодов, хаос цитат и т. п.) как выражение и отголосок “космического хаоса”. И, коль скоро культурная традиция сопрягает смысл как таковой с упорядоченной целостностью, организованным гештальтом, — постмодернизм осуществляет последовательный отказ от всех элементов данного комплекса. Так, по словам Т. Д’ана, смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической проблемой изолированного индивида в произвольном “фрагментированном мире. — В отличие от классической традиции, фундированной презумпцией онтологической гарантированности смысла, постмодернизм констатирует, что, по формулировке Делёза, “мир смысла имеет проблематический статус”. Сколь радикальным, столь же и естественным следствием этой установки является оказавшаяся фундаментальной для постмодернизма идея тотального семантического хаоса, обозначенная в свое время Кристевой как уверенность в “бесмысленности Бытия”. По оценке Бодрийяра, “мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла”. Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийяр называет “катастрофой смысла” или “имплозией смысла”. По оценке Фуко, современный менталитет характеризует тотальный отсутствием “веры в смысл”, ибо все то, что наивно полагалось источником семантической определенности, демонстрирует “разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла”. Интегральная постмодернистская схема видения реальности, представленная “П. Ч.”, находит свою спецификацию применительно к различным проблемным полям философии постмодернизма, версифицируясь в различных терминологических традициях. Так, например, применительно к концепции исторического времени Делёза идея хаоса реализует себя посредством понятийных средств, организованных вокруг понятия “Хронос” (см. Событийность, Зон), а применительно к аналитике сексуальности Фуко на передний план выдвигается понятие “хюбрис” (см. Хюбрис) и т. д. — Категориальный аппарат философии постмодернизма находится в процессе своей эволюции, да и не стремится к унификации в силу принятых аксиологических презумпций, непосредственно вытекающих из основоположений

“П. Ч.”. Однако, несмотря на отсутствие единой терминологии, постмодернизм в философской своей проекции характеризуется парадигмальным единством: как заметила С. Сулеймен, “Барт, Деррида и Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делёз, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли”. (См. также Руины, “Мертвой руки” принцип, Нонселекции принцип, Пустой знак.)

М. А. Можейко

ПОСТПОЗИТИВИЗМ — см. ПОЗИТИВИЗМ.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — совокупное обозначение ряда подходов в социогуманитарном познании 1970—1980-х, связанных с пересмотром структуралистской парадигмы и получивших развитие сначала во Франции, а затем в США. П. обычно связывают с именами Деррида, Делёза, Гваттари, Бодрийяра, Кристевой, Лиотара, К. Кастириадиса, “позднего” Р. Барта, Фуко, а также ряда других исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией (“траекторией перемещения, а не отказа”, согласно Р. Барту), мутацией или радикальным переворотом? 2) “географическая” проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским деконструктивизмом, для которого деконструкция не более чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации. Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терминологическую неубыточность, затрудняющее интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.: 1) критика западноевропейской метафизи-

ки с ее логоцентризмом, проблема кризиса репрезентации; 2) демистификация, избобление, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под обложкой бессознательного; 3) поиск зон свободы — маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее не расчленяемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, “хаосмос”, аффекты, тело, жест и т. д.). Нужно иметь в виду, что “вне текста” для П. нет ничего, реальность для него — это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие Истины (в П. — “Трансцендентальное Означаемое”) — это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти порядок и смысл, отыскать первопричину, а точнее, навязать их всему, на что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность мира, налагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск Истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило “присвоить” его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется “говорящим Субъектом”, картезианским “cogito”, предающемуся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот “классический центр”, который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Разрушение этого центра во многом обусловлено деконструкцией сосюррианского знака. Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствии. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно — всего лишь иллюзия. По Бодрийяру, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее представлением, остаются одни лишь “симулякры”, не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие “отсрочки”, откладывания в будущем представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее “отсутствие” предмета, а в конечном счете и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения

к смыслу вообще, выдвигает принцип “диссеминации” (Деррида), т. е. рассеивания, дисперсии любого смысла среди множества дифференцированных его оттенков, идея “различия” должна уступить место идее “различения”, что означает конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии “генотекст” Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это происходит еще и потому, что “науке предопределено насилие”, она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М. Серж). Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей “пересекать”, “координировать”, “прерывать” любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делёзу говорить о “древоподобности” власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной власти, функционирует как такого рода древоподобная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоять принудительной силе тотальной биаризации всей культуры? Такую вождяленную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., Текст — авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это “интертекст”, предполагающий соответствующую “революционную” процедуру чтения (Ф. Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р. Барт, Фуко). Главное предназначение текста — вернуться от власти. Поиск “глубинного, подрывного значения”, “истинного уровня языка” (Деррида), неподвластных общепринятым кодам и структурам, обнаруживает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, нередуцированной реальности (“уровень бытия желаний”). Прорисовывается “изнанка” структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографию культурного пространства.

А. Р. Усманова

ПОСТУЛАТ (лат. *postulatum* — требование) — принцип, положение, который служит основанием для осу-

ществления содержательных рассуждений и выводов. По отношению к самим рассуждениям П. выступает регулятивом их реализации, неявно содержа их в себе и оставаясь при этом, однако, семантически неакцентированным. П. часто отождествляется с аксиомой, однако такое отождествление не учитывает его специфики: П. предполагает меньшую строгость и линейность выводов, отсутствие жесткой необходимости следования правилам логической дедукции. В силу этого имеет смысл различать преимущественные области применения П. и аксиом: соответственно — социогуманитарное и естественнонаучное познание. Наличие в той или иной системе знания П. характеризует ее как достаточно развитую с точки зрения рефлексии над своей логической структурой и эволюцией.

В. Н. Ретунский

ПОСТФРЕЙДИЗМ (англ. *post* — после и *фрейдизм*) — собирательное понятие, посредством которого обозначают совокупность разнообразных реформаторских, модернистских и прочих направлений, течений и школ, в той или иной мере разделяющих и развивающих идеи Фрейда (психоанализа, фрейдизма). Обычно к П. относят: индивидуальную психологию (Адлер и др.), аналитическую психологию (Юнг и др.), сексуально-экономическую социологию (Райх и др.), неофрейдизм (Салливан, Фромм, Хорни и др.), социометрию (Морено и др.), психоисторию (Эриксон и др.) и т. д. В семантических рамках П. могут быть интерпретированы также экзистенциальный психоанализ (Бинсвангер и др.) и структурный психоанализ (Лакан и др.).

В. И. Овчаренко

ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич (1835—1891) — украинский и русский лингвист, философ и культуролог. Окончил историко-филологический факультет Харьковского университета (1856). Впоследствии учился в Берлине, брал уроки санскрита у А. Вебера. Профессор, член-корреспондент Петербургской академии наук (1877). Один из основателей психологической школы в языкознании. В творчестве П. отразилось влияние Гумбольдта, Х. Штейнтала, Сеченова. Наследие П. огромно и многогранно: он разрабатывал проблемы теории сложности; происхождения и эволюции языка; лингвистики; грамматики; связи языка и мышления; языка и нации; языка и мифа; символики языка; фольклористики; искусствознания. В философско-лингвистической концепции П. можно выделить следующие тезисы и подходы. Природа языка обществена: “общество предшествует началу языка”; слово не только продукт индивидуального сознания. Язык творит народ, язык — порождение “народного духа”, язык задает “народность” (национальную специ-

фику народа). (Категории “народ” и “народность” — центральные для концепций П.) П. впервые применил метод реконструкции национального языка и его описание через антиномии (которые выявляют представления народа о природе), погрузил изучение слова в этнографический контекст. Язык, по П., формирует человеческую мысль: грамматические категории суть категории мышления, формы движения мысли. “Язык есть средство не выражать уже готовую мысль, а создавать ее...” (“Мысль и язык”, 1862). Через язык мы воспринимаем и познаем мир, слово формирует ряд познавательных моделирующих систем: миф, фольклор, науку. Именно в слове человек объективирует восприятие мира и связывает это слово с другими словами. История грамматики — это история типов мышления и сознания. П. предвосхитил многие проблемы современной лингвистики: различение языка и речи, понимания и непонимания как аспектов коммуникации и др. П. считал, что диалог всегда предполагает непонимание, так как речь (высказывание) есть акт творческий, авторский и, следовательно, до некоторой степени неповторимо-непонятный. В своей лингвистической концепции мифа (на основе сравнительно-исторического языкознания) П. рассматривает миф как начало эволюции человеческой культуры в виде языка: это — акт “объяснения неизвестного посредством совокупности прежде данных признаков, объединенных и доведенных до сознания словом или образом”. Для возникновения мифов особо значимой явилась, согласно П., внутренняя форма слова — посредник между тем, что объясняется в мифе, и тем, что он объясняет. Миф — первый этап, тип познания мира: “Каждый акт мифический... есть... акт познания” (“О доле и сродных с нею существвах”, 1867). Миф, по П., аналогичен науке; и миф, и наука познают мир и объясняют его по аналогии. В мифе содержится нераспеченный сплав будущих узкоспециализированных наук и знаний; в мифе не различается образ объекта и сам объект. При анализе мифа важно обращать внимание не на сюжет, а на его смысл, ибо миф — это слово. Миф не есть отжившая форма человеческой мысли, он эволюционирует и развивается. Лосев отмечал, что у П. замечательная система феноменологических, психологических, логических и лингвистических идей и методов. Отдавая дань уважения эвристическому и педагогическому потенциалу творчества П., Флоренский называл его “родоначальником целого ученого вывода”. Наследие П. отразило в себе философичность и синтетичность русской науки 19 в., а многие теории и подходы П. остаются работающими и в конце 20 в.

Д. К. Безнюк

ПОТЕЙ Ипатий (светское имя Адам Львович) (1541—1613) — государственный и церковный деятель Великого княжества Литовского (ВКЛ). Учился в Кракове. Занимал ряд государственных должностей. В 1590 постригся в монахи, в 1593 возглавил Владимирско-Брестскую епископскую кафедру. С 1599 — Киевский униатский митрополит. Один из организаторов и вдохновителей Брестской церковной унии 1596. Основные полемические работы: “Уния...” (1595), “Беседы берестянина с братчиком” (1603), “Воскресший Наливайко” (1607), “Бреси, необразованность и политика попов и мещан виленского братства” (1608), “Гармония...” (1608), “Реляция” (1608).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ПОЧВЕННОЧЕСТВО — направление русской общественной мысли 1860—1880-х, родственное славянофильству и появившееся в среде так называемой “молодой” редакции журнала “Москвитянин”. Идеологами П. выступали Григорьев, Достоевский, Страхов. Основными печатными органами П. были журналы братьев Достоевских “Время” (1861—1863) и “Эпоха” (1864—1865). В 1861 вышел первый номер журнала “Время”, программа которого предусматривала развитие идеологии П. и “упразднение распри западников и славянофилов” (Зеньковский). “Мы убедились, — писали основатели журнала, — наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей.” В основе философских и историсофских построений почвенников лежит идея органической целостности жизни (развитая в “органической критике” Григорьева и онтологии Страхова) и идея “почвы” как источника народной самобытности и основы для его культурного и политического будущего. “Почва, — писал Григорьев, — это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения”, почва — это та “органическая цельность бытия, в которой только и живет непосредственность, тайна народного духа. Для русского народа такая почва заключается в православии: жизнь истощилась и начинается уже новая, — она пойдет от Православия: в этой силе новый мир.” У Достоевского религия (христианство) выступает неотъемлемым элементом жизни как народа, человечества, так и отдельной личности; антропология и этика Достоевского раскрывают всю анатомию присутствия веры во Христа в душе человека и служат основой его христианской утопии — перерождения земного порядка, государства в церковь. Апогеем религиозных исканий почвенников можно считать их историсофию — “веру в грунт, в почву, в народ” (Григорьев), которая покоится на убеждении в наличии у каждого народа своей

исторической миссии. Православная Россия имеет особую миссию — спасение человечества — в силу сохранности в русском народе христианских идеалов всепримиримости и всечеловечности, что способствует синтетической организации культурной и социальной жизни России: усвоению западной культуры, примирению сословий и т. п. Эстетика П. (Григорьев, Достоевский) вытекает из философской установки на непосредственность, цельность и сверхлогичность жизни. Отсюда выводы о примате искусства над наукой, о полноте и синтетичности художественного восприятия (по сравнению с научным), вера в способность искусства самостоятельно улавливать потребности эпохи и быть точным выражением ее бессознательных, таинственных начал. Все эти положения противостоят позитивистскому и материалистическому взгляду на искусство (Чернышевский, Писарев и др.).

Д. К. Безнюк

ПРАВДА — в русской народной и философской культуре — узловое синтетическое понятие, обозначающее абсолютную истину, дополнительно фундируемую предельной персональной убежденностью ее автора. Конституируя дополнительные “измерения” к истине, “П.” в русскоязычной традиции выступает синонимом слов: “закон”, “справедливость”, “правосудие”, “обет”, “обещание”, “присяга”, “правило”, “заповедь” и т. п. (например, “Русская П.” как правовой кодекс Древней Руси; “П.” у П. И. Пестеля). Понимаемая и принимаемая как итог и результат общения человека и Бога, “П.” артикулирует собственное Божественное начало, в отличие от истины как действительности, как начала человеческого — см. Псалтырь: истина “от земли восходит”, П. же “с небес принимается”. (Ср.: В. Даль, Флоренский выводили “истину” от “естины” — “есть”, т. е. принадлежит самому существу.) Выступать (“стоять”) за П. в России, как правило, означало защищать, отстаивать истину, которой необходимо добиваться. Постигание истины (при условии осмысления существования еще и “П.”) выступает процедурой жизнедеятельности, компонентом цельного человеческого бытия (а не функцией “познающего субъекта”): гносеология становится “гносеургией”, предполагая одновременную трансформацию самого постигающего. (Ср.: Живознание.) Истина оказывается в этом контексте в известном смысле “подчиненной” П. (П. нормативна: задает модель стратегии действия-долженствования — ипостась *должного*; истина дескриптивна: задает модель *сущего*.) Сложность и неоднозначность статуса истины в культуре породили в историко-философской и культурной традициях ряд проблем, не находивших адекватного разрешения. Еще Юм отмечал нетрадицион-

ность взаимосвязи дескриптивного и нормативного: как оказалось, посредством логики невозможно перейти от утверждения со связкой “есть” к утверждению со связкой “должен”; дополнительно необходимо внелогические процедуры. Согласно Канту, человеку неизбежно свойственны симуляция и притворство, приобщающие его к массе культуры. Различая “ложь” и “не-П.”, Кант полагал, что процедура “умалчивания” может результатиться либо ложью, либо не-П. По мысли Канта, когда мы обещаем открыть некую истину и формулируем ложное утверждение, мы творим ложь; в том же случае, когда нас принуждают открыться, побуждают к откровению, не имея на это соответствующего права, наше умолчание или уклончивый ответ явятся всего лишь не-П. (По поводу мыслей Канта о том, что голос категорического императива — глас Божий, а голос “вещи в себе” может быть верно понят человеком лишь тогда, когда он будет трансформирован в язык принципов всеобщего законодательства, Флоренский писал: “Платон в “Законах” все думает об организации жизни ради духа, а Кант в “метафизических началах естествознания” говорит о внешнем знании в сущности ради внешней жизни, ибо техника и есть продукт науки... Платон — богач и аристократ. Кант — бедняк и плебей; но Платон вращался во всех кругах, ища достойных, а Кант искал состоятельных и аристократических знакомств... Платон — поэт, весь пронизан эротическим волнением и борется со своей чувственностью, одухотворяя ее; Кант — сух, чужд эросу, скопец, но весьма заботится о комфорте, столе и состоянии. В пределе — Платон ищет Богочеловечества, а Кант — человекобожника. Платон всегда и во всем благороден... Кант же... всегда филистер. Платон ищет святости, Кант же — корректности”.) С точки зрения Ницше, ложь — атрибут жизни как таковой; истина, по Ницше, — всего лишь “стадная ложь”, живущая и вне условий, ее породивших. Задавая ряд ключевых философских вопросов 20 в., Ницше утверждал “ложь” и в статусе этической, и в качестве риторической фигуры: используя язык, человек у Ницше “необходимо” лжет (см. Аналитическая философия, Рассел, Язык, Языковые игры). В рамках русской философии и в пределах российской ментальности поиск П. выступает несущей конструкцией всего философского творчества и социально-политической деятельности. Совмещающая в себе идеал теоретической (научной) истины, требование социальной (а не только персональной) справедливости, а также горизонт высокой актуально-активистской нравственности (“жить по совести”, “жить не по

лжи” у Солженицына), П. может быть правомерно истолкована как центральный регулятивный мировоззренческий, гносеологический и нормативный принцип русской духовности. Ориентация на П. (в контексте ее неизбежного противостояния то ли государственной власти, то ли различным воплощениям Великого Инквизитора) в существенно значимой мере присуща русским христианским мыслителям и философам (протопоп Аввакум, Бердяев и др.); русским социологам-рационалистам (например, Михайловский); русским социалистам (Герцен, Плеханов и др.); русско-российским анархокоммунистам (Бакунин, Кропоткин, Н. И. Махно, в значимой степени — вайнахское освободительное движение 19—20 вв.). Безусловно, особняком в этом ряду стоит понимание П. как продукта идеологического препарирования и мировоззренческой возгонки истины в интересах тоталитарного режима: феномен ленинской “Правды” как официально-культовой газеты 1920—1980-х в СССР, неукоснительно отражавшей с середины 1920-х немислимо широкий диапазон реальных колебаний “генеральной линии” партии большевиков (см. *Большевизм, Марксизм-ленинизм*). — Ср. у О. Ю. Мандельштама: “Жесткая партийная действительность — Правда — Партия”. Историческую неоднозначность замещения установкой на П. процедур коммуникации в режимах диалога и монолога, только и способных гармонизировать социальные отношения и минимизировать общественные конфликты (см. *Открытое общество*), отмечал еще Розанов. Он писал: “Во всем славянофильстве и бесчисленных его полемиках нельзя найти ни одной злобой страницы, — и бедные славянофилы только именно “вскрикивали”, когда палачи — истине палачи! — западного и радикального направления жгли их крапивой, розгой, палкой, колом, бревном... Да, это мученики русской мысли: в полемике со Страховым “торжествующий” Соловьев со своим тоном “всегдашнего победителя” был мучителем. Страхов — спорил, строил аргументы; Соловьев хорошо знал, что дело “в настроении”, и, не опровергая или слегка опровергая аргументы, обжигал противника смехом, остроумием и намеками на “ретроградность” и “прислужничество правительству” как покойного Данилевского, так и “недалеко уже до могилы” Страхова. Во всей этой полемике, сплетшей наиболее лучший, т. е. наиболее либеральный, венок Соловьеву, он был отвратителен нравственно... Жажда поглотить чужое лицо (воистину “человекоубийца без искони”) была пожирающей в Соловьеве... В нем глубочайше отсутствовало чувство... радости о другом и о достоинстве другого”.

(Ср. с выводом Флоровского, согласно которому “основной недуг русского “Ренессанса” состоял в “деперсонализации человека” (и фетишизме “свободных понятий”) (“Пути русского богословия”). Историческая и контекстная подвижность границы между истиной и ложью сделала очевидным эвристическое преимущество триад типа “П. — истина — ложь” перед бинарной оппозицией “истина — ложь” как для представителей европейской гуманитарной традиции, так и для космополитически ориентированных интеллектуалов всего мира. Так, по версии В. П. Руднева, оппозиции “П. — не П.”, “истина — ложь” и т. д. предпочтительнее (что особо заметно на примере современной России) рассматривать в интервале вербальных оборотов “на самом деле” и “как бы”. Согласно Рудневу, “на самом деле” — это понятие, присущее поколению 1960-х, преуспевающему в 1970-е, — генерации позитивно мысливших физиков, кибернетиков, семиотиков-структуралистов. Они веровали в истину “в последней инстанции”, которую было осуществимо описать адекватно. Их идеалом выступали логический позитивизм и верификационизм; внешняя реальность наделялась самодовлеющей ценностью; эта реальность и описывающие ее тексты полагались разведенными в бинарную оппозицию и изоморфными. (См., например, *Верификация, Фальсификация, Венский кружок, Шлик*.) “Как бы”, по Рудневу, — атрибут словесной палитры поколения 1980-х, не реализовавшегося в 1990-е, — современников (с учетом задержек в процедурах межкультурной трансляции соответствующих произведений) постструктурализма и постмодернизма, явивших собой продукт и (в известном смысле) жертву концептуального манипуляционизма. (Ср. с зафиксированной В. Е. Кемеровым “сослагательной метафизикой” середины 1990-х, конституирующей менталитет на постсоветском культурном пространстве в парадигме “как бы”.) Культовыми фигурами этой возрастной генерации выступали Р. Барт, Деррида и Фуко; ее привлекали и манили семантика возможных миров, стратегии неуверенности и неопределенности, сулившие большую интерпретационную глубину. С точки зрения представителей данного поколения, текст и реальность тесно переплетены; реальность менее фундаментальна, нежели тексты; к универсуму приложились лишь многочисленные логики, сопряженные с многозначностью смыслов; ими отрицается процедура отрицания как таковая, ибо сомнение само по себе — избыточно фундаментально. Вероятно, справедливо предположить, что П. в “подлинном” смысле не может и не должно рассматриваться и — более того — в принципе не может отыскиваться вне структур общения и коммуникации. Так, сам Бог, с одной стороны, есть “истина”

(Иерем. 10:10), с другой — Иисус Христос как Сын Божий, как Слово Бога, ставшее плотью, несет людям слово П.: “Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне...” (Ин. 14: 10—11). Абсолют в своих “посюсторонних” явлениях вряд ли вправе каждый раз требовать Божественной санкции, он “ныне, присно и во веки веков” будет “вспыхивать” в глазах Другого, когда контакт с ним будет обретен заповеданный в Евангелиях культурно-интимный градус. В ракурсе постмодернистских представлений соотношения “истина — П.” в контексте текстурально-коммуникативной природы подобных феноменов оценивается, в частности, так: “Как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь?.. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным” (Делёз).

А. А. Грицанов

ПРАВО — многоаспектное понятие гуманитарных дисциплин. Кант определял П. как совокупность условий, при которых произвол одного может быть согласован с произволом другого по общему для них правилу свободы. Таким образом, П. можно определять как норму свободы. Существует множество научных направлений, формирующих представления о П.: теория естественного П.; историческая школа П.; психологическая теория П.; материалистическая теория П.; нормативистское направление его исследования. В литературе, исходя из множественности взглядов на П., называют следующие основные его признаки: 1) П. — это система правил поведения людей, которая устанавливается или санкционируется государством; 2) в силу того что П. имеет общеобязательный характер, его применение и реализация при необходимости обеспечивается государственным принуждением; для этих целей может быть использован специальный аппарат (полиция, суд, армия и др.). В силу своей общеобязательности П. отличается от других социальных норм (морали, обычаев, религии и др.); 3) П. выражается в официальной форме (имеет свои источники, например законы). П. имеет определенные принципы — основные идеи его существования и развития. Есть принципы, которые распространяются на всю систему П. (общие принципы) — справедливости, равноправия, гуманизма, демократизма и др.; межотраслевые, охватывающие две отрасли П. или более; отраслевые (например: в трудовом П. принцип свободы трудового договора и др.). П. тесно связано с экономикой. Экономическое развитие того или иного государства предопределяет соответствующее содержание П. — П. может быть как тормозом общественного развития, так и важнейшим регуля-

тором прогрессивных экономических и социальных преобразований. В П. выражается политика государства, так как правовые нормы издаются государством. П. имеет как общее, так и различия с моралью. Единство П. и морали обуславливается их нормативностью. Различие состоит в форме выражения (нормы морали обычно не фиксируются в специальных актах); в способе защиты от нарушений и т. д. Среди важнейших источников П. могут быть названы следующие: 1) правовые обычаи; 2) нормативно-правовые акты государственных органов; 3) судебные прецеденты. Формы П. зависят от правовой системы того или иного государства. Правовым обычаем является санкционированное государством, сложившееся в результате многократного повторения правило поведения. Нормативными правовыми актами являются решения уполномоченных на то государственных органов, в которых содержатся нормы П. Система нормативно-правовых актов в государстве, как правило, определяется Конституцией и изданными в соответствие с ней подконституционными актами. В них определены органы, имеющие П. принимать нормативные акты, и порядок издания таких актов. Нормативный правовой акт — это письменный официальный документ установленной формы, принятый правотворческим органом в пределах его компетенции и направленный на установление, изменение или отмену правовых норм, т. е. общеобязательных предписаний постоянного или временного характера, рассчитанных на многократное применение. В систему нормативных актов государства, согласно названному закону, входят, в частности, Конституция, законы, а также имеющие нормативный характер указы Президента. Нормативными актами являются акты, принятые уполномоченными на то государственными органами, общественными объединениями, должностными лицами, иными субъектами нормотворчества, состоящие в целом или частично из общеобязательных норм, т. е. правил поведения, распространяющихся на индивидуально неопределенный круг лиц и рассчитанных на неоднократное применение. Одни и те же органы могут издавать как нормативные, так и индивидуальные акты. К нормативно-правовым актам тесно примыкают акты толкования правовых норм. Нормативно-правовые акты различаются по своей юридической силе. В зависимости от этого может быть определена иерархия, т. е. соподчиненность нормативных актов. Иерархия нормативных актов (на примере Республики Беларусь) может быть определена следующим образом: 1) Конституция (в том числе и акты толкования Конституции); 2) международные договоры, действующие на территории Республики Беларусь; 3) законы, декреты и указы Президента

(особое место здесь должны занимать программные законы); 4) указы Президента, изданные на основе закона; 5) постановления Правительства; 6) нормативные акты министерств и ведомств. Замыкают эту иерархию нормативные акты, принимаемые местными органами государственной власти, в том числе и в порядке делегирования им некоторых полномочий вышестоящими органами. Определяя иерархию нормативных актов, нельзя забывать о норме, закрепленной в статье 8 Конституции, согласно которой Республика Беларусь признает приоритет общепризнанных принципов международного П. и обеспечивает соответствие им законодательства. По существу, эта норма является вектором развития правовой системы Беларуси. Высшее место в иерархии законодательных актов обычно занимает Конституция. Конституция отличается от иного закона как по юридической силе, так и по форме и содержанию. Конституция является таким Основным Законом государства, который регулирует главные стороны государственной, общественной жизни, допуская и прямо предполагая процесс правового, в том числе законодательного, регулирования, стимулируя и направляя его. Все остальные законы в той или иной форме, тем или иным способом развивают и конкретизируют конституционные положения. Никакой другой акт не может стать высшей юридической нормой по отношению к Конституции. Приоритет Конституции — неотъемлемый и непреходящий признак правового государства. Интерпретация как Конституции, так и основоположений закона в юриспруденции понимается как деятельность по установлению точного содержания правового акта для его практической реализации. Необходимость в толковании возникает прежде всего потому, что любой акт не может применяться автоматически, вначале его суть должна быть выяснена правоприменителями, а также лицами, на которых он распространяет свое действие. Однако вслед за выяснением, как первым и обязательным элементом интерпретации, следует разъяснение содержания закона с целью разрешения возникшей двусмысленности. Орган, наделенный П. давать официальные толкования, должен раскрыть материальное содержание, т. е. достоверно и обоснованно выразить цель и истинную мысль законодателя, изложенную в той или иной норме, вызвавшей различное понимание и разнобой при практическом применении. В этих случаях требуется, как правило, уточнение формулировки соответствующей нормы П. Акт толкования, независимо от того, когда он принят, по времени действия совпадает с толкуемым нормативным актом. При отмене нормативных актов полностью или частично утрачивают силу соответствующие нормы акта толкования. Толкуемый

акт и акт толкования должны совпадать по своему объему, однако последний может приниматься и для того, чтобы внести элементы новизны в понимание первого с учетом сложившихся новых политических и социально-экономических отношений. Использование норм закона (иного акта) вопреки толкованию означает нарушение закона (иного акта). Создание акта толкования осуществляется с учетом действия всех процедур правотворческого процесса. Ослаблению стремления истолковать ту или иную норму в угоду политической конъюнктуры способствует не только введение квалифицированно большинства голосов для принятия акта толкования Конституции, но и привлечение к этому процессу другой ветви власти — исполнительной. Решить это удается, если акты толкования Конституции и законов принимаются в форме законов, а не постановлений. В отличие от нормативного толкования, которое неотделимо от толкуемой нормы, казуальное толкование осуществляется при применении нормы П., разрешении конкретного дела. Следует иметь в виду, что казуальное толкование не сводится только к прямым разъяснениям и может быть сделано в скрытом виде, например в решении суда. Наряду с аутентичным толкованием Конституции парламентом у Конституционного суда есть П. на правоприменительное толкование. При возникновении коллизий между актами о толковании Конституции, принимаемыми парламентом и Конституционным судом, приоритет должно иметь решение Конституционного суда. Конституционный суд проверяет конституционность всех актов, в том числе это относится и к актам о толковании Конституции и даже законов о внесении в нее изменений. Конституция не допускает заключения противоречащих ей международных договоров. Наиболее значительной по объему группой законодательных актов являются обыкновенные законы. Они чаще всего регулируют отдельные виды общественных отношений, реже носят комплексный характер, вбирая в себя нормы, относящиеся к различным сферам общественной жизни. Обычные законы принимаются парламентом простым большинством голосов избранных депутатов. Закон определяется как нормативный акт, регулирующий важнейшие общественные отношения, принимаемый в установленном порядке высшим органом государственной власти или путем референдума и обладающий высшей юридической силой. Закон рассматривается также как акт государственной власти, содержащий правовые нормы общего характера, а закон в формальном смысле охватывает любые акты, изданные законодательным органом

безотносительно к характеру содержащихся в них норм. Иногда закон определяют более упрощенно, — как то, что проголосовано парламентом. Однако нередко к законам могут относиться и акты исполнительной власти. Часто декреты Президента, Правительства обладают той же силой, что и законы парламента. Необходимо проводить различие между законами и постановлениями парламента. Возможна классификация законов по различным основаниям. По мнению некоторых авторов, законы можно подразделять на органические, планово-бюджетные и обыкновенные. Безусловно, на классификацию оказывает влияние существующая в государстве правовая система. Так, во Франции особую группу составляют программные законы. Наряду с правовыми обычаями и нормативно-правовыми актами к источникам П. относят судебный и административный прецеденты. Сущность прецедента (судебного, административного) состоит в том, что ранее принятое решение суда (иного уполномоченного на то органа) в связи с рассмотрением конкретного вопроса является правовой основой для последующего разрешения аналогичных дел. Родной прецедентной П. является Англия. Судебный прецедент — более распространенная форма П., нежели административный прецедент. В странах, где он признается в качестве источника П., по существу, суды занимаются правотворческой деятельностью. В этом отношении весьма показательно и выражение: закон — это то, что о нем говорят суды. П. по своему внутреннему строению представляет сложную систему, имеющую относительно самостоятельные элементы (отрасли, правовые институты). Основным элементом является отрасль П. как совокупность правовых норм, регулирующих самостоятельный вид общественных отношений. Отрасли П. различаются друг от друга как по предмету, так и по методу регулирования общественных отношений. Исходя из этого можно назвать конституционное, административное, финансовое, гражданское, жилищное, природоресурсовое, трудовое, семейное, гражданско-процессуальное, уголовное, уголовно-процессуальное, исправительно-трудовое П. и др.

Г. А. Василевич

ПРАВОСЛАВИЕ — славянский эквивалент ортодоксии (греч. *ortodoxia* — правильное знание). Термин впервые употребляется во 2 в. в противоположности к гетеродоксии (греч. *geterodoxia* — заблуждение еретиков). 1) Первоначально П. было одним из многих названий единой Церкви (Единая, Святая, Соборная, Апостольская, Христова и пр.), которые сохраняются за ней и поныне. Но начиная с 1054, после разделения

Церквей (см. **Филиокве**), возникает необходимость наименования частей с целью их различения. За Восточной Церковью (Константинопольский, Иерусалимский, Антиохийский патриархаты, Кипрская и Грузинская архиепископии) закрепляется название — “Православной Церкви”; за Западной (Римский патриархат и подчиненные ему диоцезы) утверждается название “Католической Церкви” (т. е. Соборной, включающей в себя всех истинно верующих независимо от места и времени их жизни). Условность такого разграничения очевидна: любой православный считает себя католиком, любой католик уверен в своем православии. Православная и Католическая Церкви имеют много общего в богословии, так как основные его идеи были определены в эпоху деятельности Вселенских Соборов с 325 по 787, но разность культур и ряд исторических обстоятельств обусловили те противоречия, которые возникают между Востоком и Западом и в будущем послужат формальной причиной их разобщения (см. **Символ веры**). Существенные расхождения по ряду вопросов обуславливают возникновение различных типов мистического опыта, обрядов и нравственности (см. **Католицизм**). Возникшее разделение не могло остаться просто религиозным, в различные времена оно приобретало политическую окраску. С целью достижения религиозного единства на территории со смешанным по вероисповеданию населением монархи нередко издавали указы, которые ограничивали в правах (имущественных или гражданских в целом) и (или) лишали сословных привилегий одну из сторон, делали невозможным совершение ее культа или просто откровенным насилием заставляли принять ее веру большинства. В поисках компромисса монархи неоднократно созывали Соборы и субсидировали их содержание. В 1274 состоялся Собор в Лионе, в 1439 — заключение Ферраро-Флорентийской унии, 1596 — Брестская уния, 1697 — уния с румынами Трансильвании и др. Унии представляли собой договоры, согласно которым православная сторона должна была безоговорочно принять главенство Папы, сохранив за собой право придерживаться собственных традиций (как богословских, так и обрядовых), а католическая в свою очередь обещала оказывать посильную помощь в борьбе как с внешними врагами государства-соседа, вступившего в унию, так и с внутренним гражданским неблагополучием религиозного меньшинства в своем государстве. Но большинство православного духовенства и мирян не принимало решений этих соборов, и вследствие этого противостояние двух конфессий только возрастало, в времена достигая степени вооруженных конфликтов. Согласно богословию православному, в отличие от единства государственного, единство

Церкви есть единство веры и благодати, свободно усваиваемой каждым ее членом в Иисусе Христе, но не в единстве власти, которая, как и всякое правовое отношение, рождается там, где уже ничто не может сделать отсутствующая любовь. Единство Церкви — в ее самоотжествлении Христу; оно есть событие метафизического, но тайно проявляющееся в истории. О единстве нельзя договориться — его можно только утратить. Его, уже приобретенного на Голгофе, нельзя создать — его можно только обнаружить. Православная философия представлена такими именами, как Бердяев, В. С. Соловьев, Хомяков, Н. О. Лосский, В. Н. Лосский, Зеньковский, Флоренский и др. (См. также **Богословие православное**, **Иисус Христос**, **Филиокве**.) 2) Сегодня П. — наряду с Католичеством и Протестантизмом — одна из основных христианских конфессий, объединяющая более 150 млн. верующих из 9-ти патриархатов (Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский, Болгарский), трех автокефальных архиепископий (Кипрская, Албанская и Элладская) и трех митрополий (Польская, Чехо-Словацкая, Американская). Также существует множество православных расколов, не входящих в каноническое единство Восточных Церквей. 3) В нарицательном смысле термин “ортодоксия” имеет более широкий смысл и нередко усваивается фундаменталистским или наиболее традиционным течениями даже в нехристианских религиях: например, ортодоксальный иудаизм. (См. также **Христианство**, **Иисус Христос**, **Бог**, **Троица**, **Богословие православное**, **Католицизм**, **Теизм**, **Теология**, **Филиокве**.)

о. Сергей Лепин

ПРАГМАТИЗМ (греч. *prágma* — дело, действие) — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями П. являлись Пирс (автор термина), Джемс, Дьюи (версия П. — инструментализм) и др. Рождение П. традиционно связывается с усилиями группы сотрудников Кембриджа в 1870-х (“метафизического клуба”, по Пирсу). Ценность мышления, согласно П., обуславливается его действительностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление — средство приспособления организма к окружающей среде с целью успешного действия. Содержание знания определяется его практическими последствиями. Пирс трансформировал дискуссии о знании в проблематику веры — готовности к действию тем или иным образом. Акцент процесса миропостижения таким образом перемещался от модели “незнание — знание” к схеме “сомнение — коллективная

либо социальная вера". Если исследователь знает, какие практические следствия в состоянии продуцировать объект понятия, то понятие о них всех и является полным понятием объекта. Философские споры разрешимы через сопоставление практических следствий той или иной теории. Функция философии, по Джемсу, в уяснении того, какая разница для меня и для вас, если та, а не иная модель мира является истинной. "Ре-конструкция философии" в духе П. предполагала отказ от изучения основ бытия и познания в пользу отработки методов разрешения разнообразных проблемных ситуаций жизни. Согласно Джемсу, "в качестве истины, которая может быть принята, прагматизм признает лишь одно то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше всего приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью опыта". Соответственно: "...гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно..." (Джемс). Таким образом, истина оказывается не отдельной категорией, а одной из разновидностей добра. Этика П. предполагала постепенное улучшение общественного устройства (принцип "мелиоризма"). В контексте эволюции историко-философских мод П. сталкивался с самыми разнообразными оценками. Так, Рассел высказался о П. следующим образом: "Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать "космической непочтительностью". Понятие "истины" как чего-то зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф". Справедливости ради необходимо акцентировать то обстоятельство, что П., в конечном счете ставший весьма распространенным в культуре и в сфере образования именно США, распространился в этой стране как наиболее соответствующий опыту акцентированного и пафосного плюрализма гражданина подлинно демократического общества. Внешне авторитарная ориентация П. на поиск наиболее эффективных репертуаров социализации индивидов и институализации общества оказалась с избытком уравновешиваемой идеей П. (у Джемса, например) о "плюралистической вселенной", включающей в себя в конечном счете

столько же центров "организации", сколько и самосознающих волю действительно свободных людей. Поэтому в человекоцентрированной, лирической своей ипостаси П. постулировал идею о том, что миром правят "любовь и случайность". (См. также Пирс, Джемс, Дьюи, Мид Дж. Г., Операционализм, Инструментализм).

А. А. Грицанов

ПРАКСЕОЛОГИЯ (греч. *praxis* — действие) — философская концепция деятельности, имеющая в настоящее время статус программно-концептуального проекта; проект П. как специальной научной дисциплины, презентующей общую теорию организации деятельности, предложен Котарбинским. Программа П. была призвана синтезировать идущие от нужд практической деятельности разработки в области (научной) организации труда, интерпретируя в своем содержании их общие схемы и принципы, разработанные в методологии и логике науки. Проект изначально мыслился как носящий метатеоретический и методологический характер, как общая "грамматика действия", упорядочивающая праксеологические отношения (по аналогии с общей грамматикой языка). Он предполагал три соотносимых уровня анализа: 1) типологии действий и построения системы категорий (понятий), 2) разработки эффективных нормативных систем действия, позволяющих погружать рассматриваемую проблематику в конкретно-исторические социокультурные контексты, 3) критику истории развития человеческих действий с точки зрения их технических достоинств и критику методов, применяющихся в этих действиях в настоящее время. Центральное понятие П. — понятие метода, что способствует превращению ее самой в общую методологию. Котарбинский неоднократно предпринимал попытки придать П. дисциплинарный статус — прежде всего в работе "Трактат о хорошей работе" (первое издание — 1955, второе, с которого сделано большинство переводов, — 1958; первая версия работы погибла во время Варшавского восстания 1944), однако основное влияние на современное социально-философское знание П. оказала, скорее, своими теоретико-методологическими посылами, восприятием ее как особой области внефилософских междисциплинарных анализов. Показательно, что попытки дисциплинарной разработки П. привели к оригинальной концепции теории организации и управления Я. Зеленецкого, но сняли ряд методологических проблем, заложенных в ее первоначальный проект основателем П. (аналогичные последствия имели попытки ее переистолкования с позиций кибернетики). Котарбинский к вопросам П. обращался и в ряде других своих работ: "Очерки о практике" (1913), "Понятие внешней возможности действия" (1923), "Об отношении

возможности действия" (1923), "Об отношении виновности" (1925), "Действие" (1934), "Из проблем общей теории борьбы" (1938), "О сущности и задачах общей методологии" (1938), "Принципы рациональной организации деятельности" (1946), "Праксеология" (1947) и др. С пропагандой и развитием идей П. во многом связан весь последний (послевоенный) период творчества Котарбинского. Свою теорию он мыслил как синтез накопленных в истории знания праксеологических идей (будущи известным историком философии и логики, он сам же дал и развернутый анализ некоторых из них). Среди работ по организации труда, лучших в основании П., Котарбинский называл прежде всего идеи и работы Ф. У. Тейлора, Г. Форда, А. Файоля, С. Томпсона, Ж. Гостеле и др. Ссылаясь он и на польскую традицию "философии действия", прослеживаемую с середины 19 в. Основными же философскими основаниями П. являются, по Котарбинскому, прагматизм (в том числе и в версии инструментализма), "второй" позитивизм (прежде всего концепция всеобщей организационной науки — тектологии — Богданова), марксизм; праксеологом Котарбинский считал и Дж. Г. Мида, но отмечал, что мало знаком с его концепцией. Что касается марксизма, то его влияние на П., как и на все творчество Котарбинского, двойственно. Несомненно, марксизм импонировал ему акцентированием действенной, преобразующей позиции по отношению к действительности, из марксизма в П. была заимствована сама идея практического отношения к миру, но протрагована она была, скорее, в неомарксистском ключе. В этом отношении важно заметить, что среди праксеологических теорий Котарбинский называет концепцию структуры событий Г. Петровича — одного из основных авторов югославского журнала "Праксис", разрабатывавшего свою версию неомарксизма. Кроме того, в условиях послевоенной Польши такая переинтерпретация идей Маркса в целом оппонировала его упрощенным практикующим формам. Однако при всем многообразии возможных источников и параллелей праксеологических идей основополагающими для становления П. стали интенции философской и логической доктрины самого Котарбинского (в частности, стремление смягчить номиналистическую ориентацию его концепции реизма). П. как общая методология рассматривает способы деятельности (в том числе и мыслительной) с точки зрения их практических свойств, т. е. в смысле их эффективности. Для того чтобы быть эффективной, деятельность должна являться результативной, продуктивной или плодотворной (т. е. достигать поставленной цели),

"правильной" (точной, адекватной, т. е. максимально приближаться к задаваемому образцу — норме), "чистой" (т. е. максимально избегать непредусмотренных последствий и ненужных добавочных включений), "надежной" (приемы деятельности тем более надежны, чем больше объективная возможность достижения этими приемами намеченного результата) и последовательной. Фактически основной критерий практической "успешности" действия — его целесообразность. Трактовка Котарбиньского оказывается, таким образом, близкой стратегии целерационального действия М. Вебера, однако, по Котарбиньскому, действие может быть оценено и как безразличное с точки зрения определенной цели, т. е. как нецелесообразное, но не как противощелесообразное. Отсюда — акцентирование среди аспектов эффективности действия его "правильности" ("неправильности"), подлежащей закреплению в вырабатываемых и закрепляемых в П. нормах, позволяющих согласовать плюральность реальных образцов деятелей с идеальным образцом (накапливаемого опыта и сознательно избираемых стратегий). В целом, согласно Котарбиньскому, действие тем более рационально, чем лучше оно приспособлено ко всей сумме наличных обстоятельств. Однако это рациональность в вещественном смысле. Рациональность же должна быть понята и в методологическом смысле, который "мы имеем в виду тогда, когда признаем благоразумным или рациональным поведение данного индивидуума, если он поступает соответственно имеющимся у него знаниям, а под имеющимися знаниями мы здесь понимаем сумму всех тех информаций, которым, учитывая способ их обоснования, этот индивидуум должен приписать достаточную правдоподобность, чтобы поступить так, будто они были истинными (во всяком случае, до тех пор, пока не будет обосновано обратное)". Иррационализм поступка в вещественном смысле прямо связан с характером привлекаемого для его осуществления знания (часто недостаточного для реализации какой-либо цели). Однако имеют место и парадоксальные случаи рациональной практической ошибки (которая суть производство импульса, не соответствующего цели, или, в крайнем случае — противощелесообразного), равно как и случаи успешности действия вопреки его иррациональности (связанной с теоретической ошибкой, или ошибкой мышления — принятием ошибочного суждения). Отсюда требования "надежности" и последовательности, тесно связанные с оценками осторожности, смелости и рискованности поступка. В этой связи Котарбиньский вводит еще два важнейших для П. концепта: "виновник действия" и

"техника борьбы". "Виновник" — тот, кто вызвал воздействие, существенное и достаточное среди условий для данного изменения (иначе — тот и только тот, чье произвольное действие является причиной данного события). В этом смысле человек суть "виновник" не только преднамеренных следствий, но также и тех, которые он вызвал, не желая этого (но никогда не бывает "виновника" без произвольности — а не необходимости — самого действия). Однако в социальной жизни часто "виновником" одного и того же события является более чем одно лицо. В этих случаях "умышленное действие каждого из них является существенной составной частью достаточного условия этого события". При этом возможно два типа взаимодействия (кооперации) людей: положительная (сотрудничество) и отрицательная (борьба); более универсален второй тип взаимодействия. Борьба — это "любое действие с участием, по крайней мере, двух субъектов (исходя из предпосылки, что и коллектив может быть субъектом), где, по крайней мере, один из субъектов препятствует другому". Ее бóльшая "универсальность" связана с тем, что вынуждает учитывать действия "другой" стороны, т. е. включать в свою стратегию элементы сотрудничества, с одной стороны, и активизировать собственный творческий потенциал — с другой. Котарбиньский предлагал даже проект разработки особой теории отрицательной кооперации — агонологии (греч. — "взаимная борьба"). Особенно важна в общем контексте проблематики П. актуализация творческого (инновационного) потенциала деятелей, так как в результате снимаются существовавшие ранее ограничения на конкретные (слишком рискованные до этого) действия и расширяется поле возможности субъектов, а в случае "борьбы" к инновационному преодолению "трудностей" принуждает сама ситуация взаимодействия. Однако движение в этом направлении приводит к "парадоксам прогресса". Нарастают требования к инструментальному и интеллектуальному оснащению действия, оно качественно усложняется и требует все более глубокого анализа отношений "виновности" для своей эффективной реализации. Теперь уже культура, вобравшая в себя предшествующие достижения, начинает продуцировать принудительные ситуации (и соответственно социальная активность все больше превращается в культурную активность). "Вес культуры возрастает вместе с накоплением ее элементов. Все больше приходится учиться, все больше нужно запоминать, чтобы быть на ее уровне, а тем более, если возникает желание продвигаться в этой области". Этот феномен Котарбиньский называет "инициативной препарацией". Деятельность по систематическому усвоению уже накопленного дает преимущество перед творческим уси-

лием, если последнее пренебрегает инициативной препарацией. "Груз" культурного наследия одновременно затрудняет "овладение целым", отсюда главное требование прогресса в современном обществе — "освобождаться от потерявших значение элементов культуры". Еще одна возникающая по мере "инновационного накопления" проблема — рост опосредующих инструментальных действий, не позволяющих непосредственно достигать формулируемых целей и требующих сложного кооперирования систем действий внутри все более расширяющегося социального целого. Тотальность начинает довлеть над индивидуальностью, возвращая ее к выполнению специализированной частичной (пусть и на качественно ином уровне, чем это было, например, при конвейерной форме организации труда) функции. Соответственно, возникает "проблема границ специализации, оптимум которой не обязательно равен максимализму" и поиска новых технологий работы со знанием, новых механизмов его структурирования для рационализации действий в методологическом смысле слова (в этом контексте Котарбиньский дает развернутые анализы целого ряда таких технологий: активизации, автономизации, инструментализации, антиципации, интеграции, имманентизации, программатизации и т. д.). Таким образом, круг проблем, поднимаемых Котарбиньским в связи с обсуждением проекта П., далеко выходит за рамки ее как возможной дисциплины, затрагивая основополагающие темы постнеклассической науки и методологии как особого типа знания. (См. Котарбиньский.)

В. Л. Абушенко

"ПРАКСИС" ("Praxis") — философский журнал, издававшийся в Загребе (СФРЮ) с 1964 по 1975. Объединял вокруг себя сторонников "гуманистической" интерпретации марксизма не только из числа югославских философов (М. Маркович, Г. Петрович, С. Стоянович и др.), но и из других социалистических и капиталистических стран (К. Косик, Блох, Гароди, Ф. Марек, Э. Фишер и др.). Предыстория "П." началась за несколько лет до его создания с широких философских и социологических дискуссий, в которых выявилась конфронтация между теми, кто оставался на прежних позициях, и теми, кто более или менее радикально отбрасывал не только традиционную диалектическую материализм, но и сталинский способ понимания философии как таковой. Наиболее острый спор разгорелся вокруг теории отражения на симпозиуме в Блде (ноябрь 1960). Защитники теории отражения и традиционного материализма остались в меньшинстве, тогда как большая часть философов взяла ориентацию на новые проблемы и

новое понимание традиционных философских вопросов. Группа, которая делала главный акцент на историческом, гуманистическом и критическом характере марксизма, основала позже “Корчуланскую летнюю школу” (1963) и журнал “П.”, которые собрали вокруг себя большинство философов и социологов СФРЮ. “Корчуланская летняя школа”, ежегодные летние заседания которой проходили на острове Корчула, расположенном в Адриатическом море, вскоре привлекла многих видных, оппозиционно настроенных по отношению к традиционному марксизму мыслителей мира и стала местом свободного обмена мнений по крупнейшим проблемам современности. Хотя у сторонников “П.” существовали значительные разногласия в понимании отдельных частных вопросов, а также в трактовке крупных философских проблем, их общие ориентации можно было бы сформулировать следующим образом: человек является “существом практики”, т. е. существом, способным к свободной творческой деятельности, при помощи которой он изменяет мир, реализует свои специфические потенциальные способности и удовлетворяет других индивидов. Исторические условия могут тормозить этот процесс самореализации человека и противодействовать ему. Основной целью критического изучения, следовательно, является открытие внутренних существующих ограничений таких исторических институтов, как государство, рынок, партия, и определение практических этапов, которые приведут к уничтожению этих ограничений. Революция не должна сводиться к захвату политической власти, но должна быть понята как радикальные изменения человеческих отношений. Исходя из этих позиций, представители “П.” особое внимание уделяли критике бюрократически-этикетистских структур, которые проявились в тогдашнем развитии социализма и которые, по их мнению, лишь породили новые формы отчуждения. Радикально критикуя деформации социализма, группа “П.” с течением времени превратилась в интеллектуальную оппозицию существующей власти. В начале 1975 восемь профессоров философского факультета Белградского университета, активно сотрудничавших с “П.”, были исключены из его стен “за подрывную деятельность”, весной же 1975 был закрыт и сам “П.”.

Ю. С. Шинкарь

ПРАКТИКА — категория, которая может быть отнесена ко всей сфере человеческой деятельности и мышления, но обычно ее употребление конкретизируется через категориальные оппозиции: а) поэзия и П.; б) теория и П. в ее результатах, с другой стороны; в) опыт (эмпирия) и П. Практическая сфера, по Канту, базируется на понятии свободы, которая выступает основанием для

предписаний и регулятивов деятельности. Поскольку свобода фундирует предписания и регулятивы деятельности, постольку последние и становятся практическими или этическими. В традиции Просвещения П. связывалась со здравым смыслом и рассудком (Т. Рид, Смит). Своеобразной практической проверкой теорий и философских спекуляций на тему П. стала Великая Французская революция, которая в дальнейшем стала рефлексироваться как явление общественно-политической П., в первую очередь в марксизме. Кроме того, в этот период произошло объединение в педагогике и образовании теоретической науки и технического отношения к природе (К. Монж), что дало начало высшему инженерному образованию и инженерии как новой П. 19—20 вв. Особое место занимает П. в философии марксизма. В “Тезисах о Фейербахе” Маркс объявляет непрактичность предшествующей философии ошибкой и формулирует философскую задачу для себя — рассматривать мир как чувственно-субъективную человеческую деятельность и преобразовывать его. Объект в таком контексте понимался “как деятельность, как практика, субъективно”. В дальнейшем сложилась марксистская формула — “от непосредственного созерцания к абстрактному мышлению, а от него к П.” и представление о П. как о критерии истины. Трактовка П. как критерия истины представляла собой радикальную смену методологических принципов и установок. Предшествующая философия знала несколько критериев истины: логическая непротиворечивость, Божественное откровение и опыт. Каждый из этих критериев характеризовался непривязанностью и ненамеренностью (незлонамеренностью), тогда как П., с ее откровенной привязанностью, в силу неотделимости П. от представлений о добре и зле, в силу принадлежности к сфере желания и воли, всегда рассматривалась как нечто, не связанное с истиной. Практичное не значит истинное, истинное не обязательно практично. Принятие П. как критерия истины требовало полного пересмотра гносеологических, этических и методологических парадигм. Марксизм оказался бессильным перед лицом этих задач. В гносеологии марксизма была вульгаризована формула — “от непосредственного созерцания к абстрактному мышлению, а от него к П.”, через отождествление П. и эмпирики. В диалектическом материализме, который усвоил от позитивизма культ научности, исходная формула понималась как “от созерцания к мышлению, а потом опять к созерцанию, но уже в виде научного эксперимента”. Вместо трехуровневой схемы — чувственный опыт, мышление, П. — рассматривалась двухуровневая: опыт — мышление. Все развитие сводилось к переходу от чувственного опыта к научно организованному опыту —

эксперименту. Вульгаризация категории П. в этике привела к формулировке такого понятия, как классовая мораль, и к нравственному релятивизму. Если критерий истины — П., а сама П. предвзята, т. е. не может не ориентироваться на полезность, добро или кантовскую свободу, то истинно то, что полезно, что приносит добро, что дает свободу. А поскольку нет и не может быть единого понимания полезности, добра и свободы, то истина определяется тем субъектом практической деятельности, который эту деятельность осуществляет, — классом, или партией этого класса, или лидером этой партии. Кантовский практический разум был защищен против такого парадокса категорическим императивом. Марксизм же снимал ограничения априорных форм, поэтому разум становился произвольным, воля определялась социальными условиями и “классовым сознанием”. П. как критерий истины добавляет к логической и эмпирической истинности правовые и этические аспекты. (См. также Праксеология.)

В. В. Мацкевич

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ (лат. *preterminatio* — предопределять) — понятие теологической традиции, фиксирующее феномен детерминированности поведения человека божеством. Основой для различного смыслового наполнения этого термина в разных религиозных системах служат отличия в характере божества этих систем. Так, П. может граничить с фатализмом, согласно которому события происходят в результате действия слепой, неразумной силы, которую невозможно познать вследствие ее нерациональности и которой невозможно противостоять вследствие ее бесцельности. Абстрактная, неличностная сила такого типа предполагает отсутствие морали как таковой. Рок не оставляет места для выбора, реализации свободы. Концепция П. может основываться и на том, что у божества есть свой план, цель сделать миропорядок совершенным. Все его действия рациональны, они обусловлены трансцендентной для человека причиной. Более того, предопределяющий Бог обладает нравственными, личностными качествами — такими, как любовь, милосердие, святость и др. При определенном понимании П. у индивида остается свобода действий, за которые он сам несет ответственность. Последняя точка зрения в большей мере характерна для христианской религиозной философии. Согласно христианской теологической системе, от поведения индивида на земле зависит его судьба в вечности, и если Бог предопределяет поступки человека на земле, значит, он определяет, получит ли человек в вечности спасение или осуждение. Очевидно, что здесь про-

блема соотношения фактора свободной воли индивида и действия благодати Бога приобретает первостепенную значимость. В первые столетия существования христианской церкви теория П. была разработана слабо. Отцы ранней церкви вскользь упоминали о П., но какой бы то ни было строгой концепции по данному вопросу ими создано не было. В целом они воспринимали П. как предвидение Богом дел человека, на основании чего Бог определяет их будущую судьбу. Никаких логических выводов из этого предположения не существовало вплоть до 5 в. (когда между Августином и Пелагием разгорелся спор по данному вопросу). Первое из положений теологической системы Пелагия заключается в том, что человек приходит в этот мир, обладая волей, в которой нет предрасположенности к злу. Грехопадению Адама не оказывает никакого прямого действия на способность каждого человека поступать добродетельно, поскольку каждый индивидуум непосредственно создан Богом и поэтому не наследует от Адама ни зла, ни склонности к злу. По Пелагию, Бог не считает нас ответственными за грехи праотца, Бог ни на кого не оказывает никакого прямого воздействия, побуждающего выбирать добро. Нет никакой внутренней работы Бога, воздействующей на душу. Он не выбирает никаких определенных людей для придания им святости. Благодать доступна всем и каждому. Продвижение человека в святости определяется только его заслугами, а П. Бога в отношении людей основывается только на предвидении Богом того, какова будет их жизнь. В ответ на эту точку зрения Августин разработал специальную теорию о П. Он подчеркивал серьезность греха Адама и всю вину за него возлагал исключительно на волевое решение самого Адама. Поскольку в Адаме было представлено все человечество, то все оно согрешило вместе с ним. Это означает, что все люди начинают жизнь в испорченном состоянии, главная составляющая которого — невозможность не грешить. Согласно Августину, без благодати невозможно ни сделать добро, ни избежать греха. Это не значит, что человек не свободен, но все стоящие перед ним возможности греховны по своей природе. Он способен выбирать, какой грех совершит, но не более. Благодать же возвращает человеку полную свободу, возможность не грешить и делать добро. Бог работает с волей людей таким образом, что они свободно выбирают добро. Будучи всеведущим, Бог знает, при каких именно условиях человек выберет то, чего Бог желает, и действует таким образом, чтобы создать эти условия. Такая аргументация и подводит Августина к его концепции П. Если человек делает добро

лишь в том случае, когда Бог направляет к этому его волю, если он неизбежно делает добро, если Бог того желает, то выбор человека в пользу добра полностью обусловлен желанием Бога. В этом случае все сводится к решению Бога предоставить благодать одним и не предоставить другим. Этот выбор Бога предвечен, он не основывается на предвидении Им того, что сделает человек. Нельзя ответить, на каком основании Бог предопределяет одних к спасению, а других к осуждению, но это не дает права обвинять Бога в несправедливости, поскольку справедливым решением было бы осуждение Богом всех. Аргументация Августина привела к осуждению пелагианства на Эфесском Соборе в 431. Однако в возобладавших после этого взглядах можно проследить тенденцию к синтезу концепций Пелагия и Августина, что позволяет говорить о возникновении нового полупелагианского представления о П., суть которой в том, что спасение человека реализуется Богом и человеком совместно. На Втором Оранжевом Соборе 529 была подтверждена неспособность человека самостоятельно достичь спасения, но этот Собор не настаивал на абсолютном П., т. е. на предстательности, согласно которому Бог предопределил, кому именно предназначено быть спасенным, а следовательно, спасение полностью определяется благодатью и никак не зависит от действий человека. Такая умеренная форма августицианства преобладала в течение нескольких веков. В частности, существовала доктрина двойного П., согласно которой П. в равной мере относится к избранным и к обреченным на вечную гибель. Одной из самых интересных точек зрения в контексте этих полемики была та, которой придерживался Эригена. Он отверг мысль о том, будто П. Божье основано на предвидении действий человека. Идея эта была довольно распространенным способом решения видимого противоречия между Божественным П. и свободой человека. Но Эригена утверждал, что Бог, будучи вечным, ничего не воспринимает как прошлое или как будущее. Он видит всех нас, и притом всех сразу вместе. Поскольку Бог находится вне времени, понятие “предвидение” к нему не относится. В период с 11 по 13 вв. позицию Августина отстаивали некоторые выдающиеся богословы. Ансельм Кентерберийский приспосабливал эту позицию к теории о свободной воле, утверждая, что человек, который может поступать хорошо и правильно, свободнее того, кто совершает грех. Последний, по сути, есть раб греха. Петр Ломбардский придерживался сходных взглядов. Фома Аквинский в этих вопросах был сторонником августиновской точки зрения, считая, что Бог желает, чтобы одни люди были спасены, а другие нет. Он проводил различия между общей волей Божьей ко всеобщему спасению и Его осо-

бой волей, выражающейся в том, что одни становятся избранными, а другие отвергнутыми. С этого времени вплоть до Реформации католическое богословие в целом склонялось к пелагианству. Первым среди реформаторов к учению о П. вернулся Лютер. Спор с Эразмом Роттердамским относительно свободы воли человека заставил его написать трактат “Рабство воли”, где он недвусмысленно подчеркивает неспособность человека выбрать между добром и злом. Окончательная разработка вопросов, связанных с П., принадлежит Кальвину, который показал, что исследование вопроса о П. не является чисто академическим занятием, а имеет практическое значение. Хотя Кальвин не соглашается с утверждением У. Цвингли, что грех стал необходимым, чтобы должным образом проявилась слава Божья, он тем не менее настаивал на том, что Бог одних избрал для спасения, а других отверг, но во всем этом остался абсолютно праведным и непорочным. Преемник Кальвина — Т. Беза не только придерживался учения Кальвина о двойном П., но и без колебаний утверждал, что Бог решил некоторых людей послать в ад, что он побуждает их грешить. Он был убежден, что, несмотря на отсутствие каких-либо специальных указаний на этот счет в Библии, можно определить логический приоритет и последовательность Божьих решений. Он считал, что решение спасти одних и осудить других логически предшествует решению сотворить людей. Из этого следует, что Бог творит некоторых для того, чтобы впоследствии осудить. Это учение со временем стало рассматриваться многими как официальная позиция кальвинизма. Такой подход Т. Безы вызвал очередную волну споров, особенно в Нидерландах в конце 16 — начале 17 в., в результате чего Я. Арминию, популярному в Амстердаме богослову, было поручено разобраться в этом вопросе. Вскоре он выработал свою точку зрения, которая заключается в следующем. Первое абсолютное решение Бога в отношении спасения человека заключалось не в том, чтобы назначить одних людей к спасению, а других к осуждению, а в том, чтобы сделать Сына, Иисуса Христа, спасителем человеческого рода. Вторым решением Бог постановил, что всякий, кто покается и уверует, будет спасен. Кроме того, Бог даровал всем людям достаточную благодать, чтобы дать им возможность уверовать. Они свободны и по своей воле веруют или не веруют. Бог не верует за нас и не заставляет нас верить. Наконец, Бог предопределил к спасению тех, кто, как он предвидел, уверует. В 18 в. популяризатором арминианства стал Дж. Весли. Он пошел еще дальше Я. Арминия, выдвинув на первый план идею предваряющей или всеобщей благодати, которую Бог дарует всем и которая составляет основу

всего человеческого добра. Эта предварающая благодать дает также любому человеку возможность откликнуться на предложение спасения в Христе. Из множества теорий, предлагавшихся в качестве альтернативы двум классическим точкам зрения, наиболее интересной выглядит разработанная в XX в. концепция К. Барта. Изложение своего учения о П. он начинает с критики традиционной кальвинистской точки зрения, согласно которой Бог предвечно определил окончательным и абсолютным образом, кому суждено быть спасенным, а кому погибнуть. Эту точку зрения К. Барт считает неправильным истолкованием Библии, основанным на метафизическом убеждении, что отношение Бога к миру статично: одни предвечно избраны, другие предвечно отвергнуты, и изменить этого нельзя. С точки зрения К. Барта, формулировать учение о П. надо в свете Божьего откровения и искупления. К. Барт указывает на неразрывную связь между положением Христа в центре Божьей деятельности во времени и вечном П. этой деятельности в божественном избрании. Если это так, то воля Божья заключалась в том, чтобы избрать, а не отвергнуть людей. В вопросе о том, кто был избран Богом, К. Барт отстаивает те же христологические взгляды. На место статического решения К. Барт ставит личность Христа. Основное положение его концепции П. заключается в том, что предвечная воля Божья — избрание Иисуса Христа. Не надо искать проявления воли Божьей вне той работы, которую он выполнил в истории через Христа. В рамках традиционной точки зрения воля Божья понимается как неизменное решение, принятое предвечно; Бог вынужден осуществлять эту волю во времени. К. Барт выдвигает более динамичное представление: подобно царю, Бог волен вносить коррективы в Свое решение; неизменный элемент заключается не в вечном выборе одних и осуждении других, а в том, что Бог в своем триединстве постоянен и верен в любви. (См. также Провиденциализм, Бог, Библия.)

А. В. Вязовская

ПРЕДСОЗНАТЕЛЬНОЕ — по Фрейдю — одна из трех систем (бессознательное — П. — сознательное) психики человека, отличительным признаком которой является наличие в ней процессов, не являющихся сознательными душевными актами, но еще не ставших вытесненными (см. **Вытеснение**). Тем самым элементы сознательного временами способны становиться фрагментами бессознательного — в этом случае психическая деятельность выступает одновременно дескриптивно бессознательной и динамически сознательной. (Обратная ситуация присутствует в сновидениях, когда проявления бессознательного воспринимаются сознательным.) П. спо-

собно стать сознательным при совпадении определенных условий. Согласно Фрейдю, П. предполагается “стоящим гораздо ближе к сознательному”, чем бессознательное. “Топографически” П. расположено “между” сознательным и бессознательным.

В. И. Овчаренко

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ — 1) Форма индивидуального чувственного познания, имеющая своим результатом целостный (см. **Ощущение**) образ объекта, возникающий вне непосредственного воздействия последнего на органы чувств (см. **Восприятие**). Конституируется как на основе памяти предшествующего сенсорного опыта, чувственно связывая настоящее с прошлым, так и в контексте продуктивного воображения, связывая настоящее с будущим. Допуская возможность обобщения, П. выступает исходным инструментарием мыслительных операций. В отличие от других форм чувственного познания, П. связано с языком, что позволяет квалифицировать устанавливаемые в индивидуальном мышлении вербально выраженные связи между П. в качестве суждений, посредством которых может быть реализовано массовое и индивидуальное обыденное сознание (мышление повседневности). Реальное функционирование обыденного сознания, таким образом, может протекать вне обязательного для понятийного мышления требования наличия эксплицитных дефиниций членов суждения, четко очерчивающих их содержание и объем (суждение ребенка “елка — зеленая” устанавливает отношение между наглядным образом чувственно артикулированного феномена и актуализирующимся в зрительной памяти хроматико-сенсорным опытом, а не между понятием, фиксирующим в своем содержании хвойное многолетнее и т. д., включая специфические видовые признаки, растение, с одной стороны, и понятием о способности поверхности объекта отражать световые волны определенной длины и частоты (из хорошо представляющих себе зеленый цвет взрослых также далеко не каждый может назвать эту частоту) — с другой). В силу этих своих особенностей П. позволяют конструировать поднимающееся над непосредственной данностью единичных объектов обобщенное знание, сохраняющее при этом исходный наглядно-образный характер и полноту сенсорного опыта, что обеспечивает П. важную гносеологическую роль в осуществлении творческих и прогностических когнитивных процедур, связанных с необходимостью формирования принципиально нового ракурса видения ситуации. 2) Форма фиксации коллективного опыта в содержании культуры: в максимально обобщенном своем виде П. выступает структурно-содержательной формой конституирования мировоззрения как

системы наиболее общих П. о мире, человеке и месте человека в мире, выступая в качестве глубинных семантико-аксиологических оснований той или иной культурной традиции (универсалии или категории культуры, соответственно, объектного, субъектного и субъект-объектного рядов). С точки зрения своего гносеологического статуса универсалии культуры могут быть оценены именно как П. максимальной степени общности, задающие основы не только миропонимания и мироистолкования, но и мироощущения, мировосприятия, миропереживания. В каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых П., веер возможных (семантически адаптивных и допустимых в аксиологической системе отсчета данной культуры) интерпретаций которых задает характеризующий данную культуру тип мировоззрения (А. Лавджой). Овладение соответствующим набором общих П. представляет собою содержательный аспект процесса социализации, очерчивая фундаментальные для данной культуры границы нормы и легитимности, с одной стороны, и девиантного поведения — с другой, а также — в семантических пределах своего варьирования — определяет типичные для данной традиции версии отстройки индивидуального сознания и личностные поведенческие стратегии (см. также **Универсалии**, **Категории культуры**, **Социализация**). В философии неклассического типа концепт “П.” подвергается серьезной критике как основанный на презумпции бинаризма (см. **Бинаризм**), в частности на презумпции бинарной оппозиции субъекта и объекта (в данном контексте актуализируется этимологическое значение латинского термина *geraesentare* — представлять, т. е. “являть перед глазами”). По формулировке Хайдеггера, “пред-ставить означает... поместить перед собой наличное как нечто противостоющее, соотноси с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область... Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного”. В контексте постмодернистской философии, фундаментальной радикальным отказом от самой идеи бинаризма, формулируется программа деконструкции (см. **Деконструкция**) традиционной организации культурного пространства как упорядоченной системы П. (см. “Постмодернистская чувствительность”, **Руины**, “Закат метанарраций”) — не столько с целью “выхода за пределы П.”, сколько с целью “разоблачения той системы власти, которая, оправдывая определенные представления, в то же время блокирует, запрещает или искажает другие” (К. Оуэнс). В этом отношении постмодернизм рефлексивно оценивает себя как философию “кризиса

представлений”, выдающую свою программу в отказе от “зеркальной теории познания” (см. **Отражение**), согласно которой “представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта” (Джеймисон).

М. А. Можейко

ПРИБАВОЧНАЯ РЕПРЕССИЯ (дополнительное подавление) — понятие Маркузе, которым он обозначал социоисторические компоненты и социоисторические формы ограничений и дополнительного контроля, налагаемые на людей социальной властью и культурой.

В. И. Овчаренко

ПРИГОЖИН (Prigogine) Илья Романович (р. 1917) — бельгийский физик и философ. Родился в Беларуси. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). Основатель Брюссельской школы статистической механики и физической химии. Профессор Брюссельского свободного университета. Директор Центра термодинамики и статистической физики при Техасском университете. Член Бельгийской Королевской академии наук, литературы и изящных искусств. Иностраный член Академии наук СССР (1982). Основные сочинения: “От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках” (рус. изд. 1985), “Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой” (соавтор И. Стенгерс, рус. изд. 1986), “Переоткрытие времени” (рус. изд. 1989), “Философия нестабильности” (1989), “Познание сложного. Введение” (соавтор Г. Николис, рус. изд. 1990) и др. П. — автор ряда оригинальных концепций философии науки, а также один из основателей нового научного направления — системы миропонимания, обозначаемого как синергетика. Согласно подходу, инициированному исследователями П. и его школы, синергетика может трактоваться как современная теория самоорганизации, новое мировидение, связываемое с исследованием феноменов самоорганизации, нелинейности, неравновесности, глобальной эволюции, изучением процессов становления “порядка через хаос” (П.), бифуркационных изменений, необратимости времени, неустойчивости как основополагающей характеристики процессов эволюции. Проблемное поле синергетики, по П., центрируется вокруг понятия “сложность”, ориентируясь на постижение природы, принципов организации и эволюции последнего. Сложность трактуется как “возникновение бифуркационных переходов вдали от равновесия и при наличии подходящих нелинейностей, нарушение симметрии выше точки бифуркации, а также образование и поддержка корреляций макроскопического масштаба”. Синергетика

как миропонимание преодолевает традиционалистские идеи: о микрофлуктуациях и случайностях как незначимых факторах для конструирования научных теорий; о невозможности существенного воздействия индивидуального усилия на ход осуществления макросоциальных процессов; о необходимости элиминации неравновесности, неустойчивости из миропредставлений, адекватных истинному положению вещей; о развитии как, по сути, о безальтернативном поступательном процессе; о соразмерности и сопоставимости объемов прилагаемых к системе внешних управляющих воздействий объему ожидаемого результата; об экспоненциальном характере развития “лавинообразных” процессов и т. д. Главными посылками синергетического видения мира выступают следующие тезисы: а) практически недостижимо жесткое обусловливание и программирование тенденций эволюции сложноорганизованных систем — речь может идти лишь об их самоуправляемом развитии посредством верно топологически конфигурированных резонансных воздействий; б) созидающий потенциал хаоса самодостаточен для конституирования новых организационных форм (любые микрофлуктуации способны порождать макроструктуры); в) любой сложной системе атрибутивно присуща альтернативность сценариев ее развития в контексте наличия известной инерционно-исторической предопределенности ее изменений в точках бифуркации (ветвления); г) целое и сумма его частей — качественно различные структуры: арифметическое сложение исходных структур при их объединении в целое недостижимо ввиду неизбежной интерференции сфер локализации этих структур, результирующей в явных трансформациях сопряженного энергетического потенциала; д) неустойчивость трактуется как одно из условий и предпосылок стабильного и динамического развития — лишь такого рода системы способны к самоорганизации; е) мир может пониматься как иерархия сред с различной нелинейностью. Естественными предпосылками синергетики выступают, в частности, реконструкция математических закономерностей процессов горения и теплопроводности (диффузии), формируемые представления о “структурах-аттракторах” эволюции (потенциальные образы и идеи изменяющейся среды), математические реконструкции нелинейных процессов, изучение феноменов автокатализа в химических реакциях. “Нелинейность” как одно из узловых концептуально значимых понятий синергетики предполагает в указанном контексте: значимость принципа “разрастания малого” или “усиления флуктуаций” — количественное варьирование в определенных пределах констант системы не приводит к качественному изменению характера процесса в целом,

при преодолении же уровня некоего жесткого “порога воздействия” система входит в сферу влияния иного “аттрактора” — малое изменение результируется в макроскопических (как правило, невоспроизводимых и поэтому непрогнозируемых) следствиях. При этом осуществимы отнюдь не любые сценарии развития системы (как результат малых резонансных воздействий), а лишь сценарии, ограниченные определенным их диапазоном/спектром. По мнению П., подход ньютоновской картины мира, в границах которого постулируется качественная однородность пространственно-временных координат, обратимости времени, отсутствие значимых различий между будущим, прошлым и настоящим, соответствует скорее реалиям механическим компонентам “второй природы”, созданной людьми, нежели основаниям самого мироздания. По ряду причин данная модель мироустройства обрела статус универсальной, продолжая полагать мир принципиально доступным для традиционных процедур умопостижения в контексте допущения о вечности и неизменности законов Вселенной. Такое положение дел не было откорректировано даже новациями теории относительности и открытиями квантовой механики. Только научные достижения третьей четверти 20 в. сделали возможным новое понимание архитектоники науки — плюралистичной, многоуровневой, междисциплинарной, исходящей из посылки принципиальной вариабельности бытия. (См. также **Синергетика**.)

А. А. Грицанов, К. Н. Мезяная

ПРИНЦИП (лат. principium — начало, основа, происхождение, первопричина) — основание некоторой совокупности фактов или знаний, исходный пункт объяснения или руководства к действиям. В античности онтологическое определение П. как субстанции, в своем существовании не нуждающийся ни в чем, кроме себя, делает возможным понимание бытия и основоположение философии как исследования вопроса о бытии. Предметом рассмотрения берется чаще всего природа (Милетская школа), а также идеальные сущности (пифагорейцы, Платон). Первоначально, или П., обуславливает необходимость, закон становления явлений. В дальнейшем прояснение предельного основания бытия становится фундаментальной задачей философии. В посткантианской традиции различаются конститутивный П. как онтологическое основание некоей действительности и регулятивный П. как инструментальное основание той или иной деятельности. В логике П. — центральное понятие системы, представляющее обобщение и распространение некоторого положения на все явления области, из которой данный П. абстрагирован. В этике П. как внутреннее убеждение, максима задает общую уста-

новку по отношению к действительности, нормам поведения и деятельности.

С. А. Радионова

ПРИНЦИП НИРВАНЫ (санскрит. нирвана — успокоение, угасание: описанное в древнеиндийской религии и философии — буддизме и джайнизме — состояние отрешенности от жизни и ненарушимого покоя, выступающее в качестве конечной цели и “спасения” человека). В психоаналитической традиции — доминирующая тенденция психической жизни, направленная на уменьшение и прекращение внутреннего раздражающего напряжения и сохранение покоя (Н.), которая находит свое выражение в принципе удовольствия. Понятие “П. Н.” было создано психоаналитиком Б. Лоу и введено в оборот в ее книге “Психоанализы” в 1920. П. Н. интерпретировался Фрейдом и другими психоаналитиками как один из аргументов в пользу признания существования влечения к смерти (инстинкта смерти, Танатоса). В учении Маркузе истолковывался как принцип, подчиняющий себе действие инстинкта смерти и направляющий его к такому состоянию устойчивой удовлетворенности, которое характеризуется отсутствием ощущения какого-либо напряжения и отсутствием желаний. По Маркузе, П. Н. не утрачивает своей силы по мере развития цивилизации и обеспечивает постоянное (но подавляемое) побуждение к окончательному удовлетворению и достижению покоя (Н., смерти).

В. И. Овчаренко

ПРИНЦИП ПОСТОЯНСТВА (лат. principium — основа, начало) — по Фрейдю, один из принципов регуляции психической деятельности, сущность которого состоит в том, что психический аппарат обладает тенденцией удерживать имеющееся в нем количество возбуждения на возможно более низком или, по меньшей мере, постоянном уровне, обнаруживая при этом в качестве общего признака “экономический принцип” бережливости в расходовании энергии. Это представление было введено в научный оборот на несколько лет раньше аналогичных представлений о гомеостазе, предложенных американским физиологом У. Кенноном в 1929.

В. И. Овчаренко

ПРИНЦИП ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОСТИ — по Маркузе, одна из исторических форм принципа реальности, преобладание которой в современной цивилизации оказывает влияние на содержание принципа реальности и обуславливает непрерывное расширение антагонистического общества. Согласно Маркузе, П. П. определяет целостную репрессивную организацию сексуальности и инстинкта разрушения, а также раскол общества в соответствии с конкурентными видами экономической деятельности.

В. И. Овчаренко

ПРИНЦИП РЕАЛЬНОСТИ (лат. principium — основа, начало и лат. realis — вещественный) — по Фрейдю, один из руководящих принципов регуляции психической деятельности, обеспечивающий приведение бессознательных индивидуалистических стремлений к получению удовольствия в известное соответствие с требованиями внешнего мира, с объективной реальностью. П. Р. формируется в процессе и результате социального становления личности. Оттеснение и частичное замещение принципа удовольствия П. Р. побуждает человека к отказу от безраздельного стремления к скорейшему достижению удовольствия. Однако в конечном счете П. Р. действует против принципа удовольствия во имя и в интересах принципа удовольствия, поскольку он лишь отсрочивает удовлетворение и ведет к удовольствию длинным окольным путем. Единство и борьба принципов реальности и удовольствия обуславливают в некоторой части значительную и извечную конфликтность психической жизни человека и психодинамику.

В. И. Овчаренко

ПРИНЦИП УДОВОЛЬСТВИЯ (лат. principium — основа, начало) — по Фрейдю, господствующий принцип регуляции психической деятельности, в основе которого лежит изначально присущее человеческому организму бессознательное стремление к получению удовольствия и удовлетворения либо непосредственно, либо опосредованно (в том числе путем избегания неудовольствия). П. У., который находится в подчинении у “влечения к смерти” (Танатоса), выводился Фрейдом из принципа постоянства. По Фрейдю, течение психических процессов автоматически регулируется П. У., возбуждаясь каждый раз связанным с неудовольствием напряжением и принимая затем направление, совпадающее в конечном счете с уменьшением этого напряжения, т. е. с устранением неудовольствия или получением У. Провозглашая П. У. главенствующим принципом психической жизни, Фрейд все же признавал, что он не управляет течением всех психических процессов, поскольку ему противостоят различные другие силы и условия, в силу чего конечный исход не всегда соответствует П. У. В качестве основной силы, противостоящей П. У., Фрейд рассматривал принцип реальности.

В. И. Овчаренко

ПРИНЦИПЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ (лат. principium — основа, начало) — основания, фундаментальные тенденции, детерминаторы и регуляторы деятельности психики и личности. Представление о существовании П. П. Ж. было разработано в психоаналитическом учении Фрейда, в котором утверждалось существование трех неравнозначных П. П. Ж.: 1) принципа удовольствия, 2) принципа реальности и 3) принципа постоянства.

В. И. Овчаренко

ПРИРОДА — понятие философии и естествознания, фиксирующее в своем содержании наличную объективную действительность: в предельно широком смысле — “великое целое” (Гольбах), т. е. все сущее, весь Мир как бесконечное многообразие его конкретных проявлений. В этом смысле понятие “П.” совпадает с такими научными и философскими категориями, как “Бытие”, “Реальность”, “Универсум”, “Вселенная”, “Космос”, — все они, как и термин “П.”, обозначают совокупность всего сущего, включая и самого человека, стремящегося дефинировать (т. е. определить) их. Однако следует иметь в виду, что с развитием естественных наук такое отождествление становится не всегда правомерным. Так, например, космос выступает синонимом астрономического понятия “Вселенная”. Соответственно основным объектом естествознания выступает обычно П. в узком смысле слова — как естественная среда обитания человека. В этом качестве и понятие “П.” приобретает не столько философский, сколько конкретно-научный оттенок. Разумеется, оно может быть использовано и философским знанием: например, как альтернатива “второй П.”, т. е. искусственной среды обитания. Между широким и узким смыслами понятия “П.” нет непроходимой грани. Рассматривая П. лишь как земную географическую среду, человек не может не учитывать влияние на нее всего космоса, т. е. П. в широком смысле слова. Поэтому для него “малая П.” всегда есть часть “большой П.”. Кроме того, во всех случаях любой подход к изучению П. предполагает неизбежное участие в ней человека как ее неотъемлемой части: это в какой-то мере уравнивает “малую” и “большую” П., поскольку и та и другая рассматриваются в качестве реальности, относительно противостоящей человеку и в то же время включающей его. Определения П. не отличаются однозначностью и строгостью. Однако в данном случае какая-либо точная ее дефиниция вряд ли вообще возможна. Дело в том, что П. относится к так называемым “гуманистическим системам”, включающим человека, а, согласно современной логике, определения подобных систем не отвечают высоким стандартам точности и строгости. Не случайно поэтому в подобных ситуациях часто употребляются “размытые” определения, сравнения, метафоры и т. п.: они могут оказаться яснее и компактнее строгих формальных дефиниций (например “П. — это дом Человечества”). Вместе с тем все эти определения и формулировки являются результатом эволюции человеческих представлений о П. и, в частности, развития философских и естественнонаучных знаний о ней. При этом каждый этап такой эволюции приносил новые

смыслы и уточнения в один и тот же языковой термин, который обозначал не просто разное понимание одного и того же предмета, но даже иные по своей сущности предметы. Так, понятие “*physis*” (греч. — П.) воспроизводило в философии античности два основных смысла: сущее как таковое и внутренняя сущность предмета (т. е. уже “П. сущего”). Разумеется, эти два значения были взаимодополняющими при анализе вещей. В Новое время преобладающим смыслом понятия “П.” становится ее статус как объекта естествознания — из “*фюсиса*” П. превращается в “*натуру*”, т. е. в естественное бытие природных явлений. Задачей человека является соответственно познание законов этой “*натуры*”, как, впрочем, и “*натуры*” отдельных вещей. Именно в эту эпоху под усиливающимся влиянием естествознания достигает своих вершин “*философия П.*” — натурфилософия, ориентирующаяся на фундаментальную науку как свой эталон. Современное понятие “П.” содержит в снятом виде все первоначальные многозначные смыслы и оттенки. В зависимости от контекста под П. понимается то все сущее, то естественная и искусственная среды обитания человека, то внутренняя сущность вещей. Это обстоятельство требует умения конкретизировать понятие “П.” и правильно употреблять его в различных ситуациях. Отношение и интеллектуальное осмысление человека П. претерпело значительную эволюцию. Известно, что первобытный человек распространял коммуникативные отношения на всю окружающую его П., трактуя свое взаимоотношение с ней как своеобычное “*межсубъектное*”, где П. выступала ведущей стороной диалога, а человек ее прилежным учеником. Мифологическое сознание исходило из двух установок: признания господства П. над человеком и персонализации природных явлений. В античном обществе, когда искусство человека играло не менее важную роль, чем природное содержание материала, устанавливаются равноправные отношения человека с П. Человек уже не следует за традиционным порядком П., а живет по своим правилам, лишь частично соответствуя законам П. В результате реализуется эстетическое совершенствование П., когда представления о мире организуются не только логикой рассудка, но и чувством красоты, взаимодействием субъекта и объекта. Поэтому для древних греков характерна идея гармонии человека и П., микро- и макрокосма, где красота выступала выражением разумности бытия. Средневековый человек жил в едином мире, и мир для него — творение Божье, причем творение совершенное и прекрасное. Место человека — Земля, которая — центр мира. Сам он выступает одно-

временно в двух ипостасях: естественной и Божественной. В таком благом мире упорядочивать и менять следует только человеческую душу, побуждая ее к гармоническому созерцанию мира и единению с Богом. П. средневековый человек рассматривал под влиянием эсхатологических представлений о конечности всякого бытия и ожидания второго пришествия Христа. Поэтому здесь П. обесценивается и теряет значимость будущего: не П. дает эталон человеку, а бесконечный дух. Среди творений Бога именно человек занимает приоритетное место, а не П., и смысл человеческого бытия — в возвышении над П. Здесь уже не гармония, а обособление, когда человек и П. живут по своим законам, реализуя цели Божественного замысла. Отсюда и отрицательное отношение к экспериментальному освоению П. Однако и в этот период существовала потребность построить картину П., которая бы соответствовала сути Священного Писания. Решать эту задачу стали с помощью символа как знака договора. Символизм стал универсальным, ибо мыслить означало вечно открывать скрытые значения. Природные вещи трактовались как знаки, смыслом которых являются идеи, вложенные в мир Богом, а задача человека — расшифровать эти скрытые смыслы Божественного плана творения. Эпоха Возрождения возвращает человека к естественному мироощущению, но здесь наличествует не статическая гармония человека и П., а динамическая, где человек пытается подчинить П. Человек как бы превращается в земного Бога, который должен сотворить П. в соответствии со своими потребностями. Эта идея становится ведущей в сознании 17—18 вв. Орудием этого господства становится экспериментальная наука и математическое естествознание. Ученому Нового времени необходимо было решить задачу, связанную с поиском средств, способных раскрыть “*Книгу П.*”. Такой подход в перспективе давал возможность построить объективную картину П. и организовать ее систематическое исследование. Новоевропейская наука и философия исходили из уверенности в естественной упорядоченности устройства П., наличия в ней гармонии, доступной рациональному постижению. П. воспринималась как менее активное по сравнению с человеком начало, лишенное внутренней способности к самообновлению, она — всего лишь объект скрупулезного анализа и возможной переделки на человеческую потребу. Таким образом, в Новое время получило распространение утилитарно-прагматическое отношение к П. как безмерной кладовой для удовлетворения человеческих желаний. С этих пор такая парадигма мышления стала доминировать во всех техногенных цивилизациях вплоть до наших дней. Правда, практически во все времена существовала и определен-

ная оппозиция подобной установке: так, на гармонической взаимодействии с П. были ориентированы культуры Древнего Востока, романтическая традиция в западной мысли, философия русского космизма и др. И тем не менее именно принцип преобразующей деятельности задавал основные нормы человеческой цивилизации и привел в конечном итоге к появлению глобальных экологических проблем. Таким образом, можно зафиксировать три основных подхода к проблеме исторического взаимодействия человека и П.: 1) мифологический (подчинение человека П.); 2) научно-технологический (господство человека над П.); 3) диалогический (гармония человека и П.), формирующийся в настоящее время и ориентирующий человека на сотрудничество с П., равноправный диалог с ней. (См. также *Метафизика, Онтология, Глобальные проблемы современности, Катастрофизм, Экологический кризис.*)

А. В. Барковская

ПРИСУТВИЕ — см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТВИЯ.

ПРИЧИНА и СЛЕДСТВИЕ — философские категории, фиксирующие генетическую связь между явлениями, при которой одно явление (П.) своим действием вызывает (порождает) другое явление (С.). Основой причинных связей выступает взаимодействие явлений или объектов. Аналитическое “*расчленение*” взаимодействия на относительно простые (“элементарные”) исходные взаимосвязи позволяет обозначить причинно-следственную связь как одностороннее воздействие, идущее от П. к С. как результату. Взаимодействие П. и С. имеет ряд основных характеристик, совокупность которых выделяет причинно-следственную связь из множества иных связей природного и социального мира. П. и С. связаны генетическим типом отношений. П. не просто предшествует С. во времени, но посредством переноса вещества, энергии, информации обуславливает его возникновение и существование. Например, взаимодействие электрона и позитрона является П. возникновения двух фотонов, солнечный свет — явления фотосинтеза и т. д. С. несводимо к исходной П., так как каждый конкретный акт причинения является необратимым. П. “*угасает*” в С., преломляясь через структурные, функциональные, динамические и другие особенности объекта или явления. Генетический характер взаимосвязи П. и С. обуславливает ее субстанциональный характер. Взаимодействие П. и С. не совпадает во времени: П. всегда предшествует С. Асинхронность П. и С. является одним из кореллятов необратимости времени. С., в свою очередь, может выступить в качестве П. для другого явления, но уже в ином взаимодействии; С. также может воздействовать на ис-

ходную П. (так называемые обратные связи), но уже в ином временном интервале. Взаимосвязь П. и С. имеет объективный и необходимый характер. При точно обозначенных условиях осуществляется закон причинности: равная П. вызывает равное С. Поиск причинно-следственных закономерностей является необходимым инструментом познания объекта или процесса. При этом исследователю приходится абстрагироваться от множества иных зависимостей и отношений, в реальности находящихся в сложном взаимодействии. Принцип причинности всегда был в центре философского и конкретно-научного интереса в силу своей мировоззренческой значимости, онтологического статуса, роли в организации познания. Исторически принцип причинности был первым универсальным объяснительным принципом в научном познании. Изучение наукой достаточно простых механических объектов в 17—18 вв. давало возможность представлять их как совокупность отдельных причинно-следственных актов или цепочек. Универсальность причинно-следственных связей и успехи в их познании привели к абсолютизации объяснительного и онтологического статуса принципа причинности. Так называемый лапласовский (см. Лаплас) детерминизм в конце 18 в. закрепил доминанту причинного типа объяснения в науке того времени. Однако переход науки к более сложным объектам: статистическим, кибернетического типа, саморазвивающимся, рефлексивным системам — обнаружил множество иных, непрямых зависимостей: функциональных, структурных, целевых, связей состояний, коррелятивных и т. д. Это дало толчок к углублению и развитию понятий П. и С.: в исследовании включаются такие понятия, как “разветвленная цепь причинения”, “обратные связи”, “динамическая и статистическая причинность”, “системная причинность” и т. д. В настоящее время углубление понятий П. и С. происходит на основе учения о детерминизме. (См. также Синергетика, Пригожин, “Смерть Бога”, Неодетерминизм.)

И. А. Медведева

ПРОБЛЕМА (греч. *problēma* — преграда, трудность, задача) — в широком смысле — сложный теоретический или практический вопрос, требующий разрешения; в узком смысле — ситуация, характеризующаяся недостаточностью средств для достижения некоторой цели. Творчество как процесс создания нового неизбежно связано с постановкой и разрешением П. Разрешение всякой П. можно представить как ряд последовательных, взаимосвязанных шагов, ведущих в конечном счете к уменьшению неопределенности в знаниях и деятельности человека и тем не менее до самого последнего момента отличающихся недостаточностью возможностей для получения окончательного

решения, являющегося целью творческого поиска. Цель П. достигается лишь тогда, когда вырабатывается идея, могущая выполнить роль необходимого и достаточного средства для получения такого решения. Тем самым П. преобразуется в задачу, решаемую по правилам преобразования ее условий. Возникновение П. детерминировано предшествующим знаниям и господствующими ценностными установками и определяется в конечном счете социальными потребностями людей. Благодаря ценностным установкам в П. вводятся компоненты, считающиеся важными, необходимыми для того или иного этапа творческой деятельности и содержащие критерий приемлемости или предпочтительности отыскиваемого решения, запрещающую и разрешающую информацию для ведения стратегии и тактики его выработки. Вместе с тем условия, необходимые для возникновения П., не обязательно являются условиями, необходимыми для ее разрешения. В процессе вызревания П. многие из них отбрасываются как избыточные или противоречивые. Вместе с тем противоречия познания и П. — не тождественные понятия. Появление противоречия может свидетельствовать о необходимости запрета на определенные этапы или результаты деятельности, но не выдвигания П. Кроме того, противоречие вызывает постановку П. лишь при надлежащей ценностно-познавательной ориентации человека, а именно когда он руководствуется в своей деятельности идеалами единства и непротиворечивости ее результатов. В процессе творчества происходит отделение действительных от мнимых и сомнительных П., необходимо сопутствующих творчеству. Критерии отделения могут быть подразделены на два класса — в зависимости от того, относятся ли они к форме или к содержанию П. К важнейшим критериям формального характера относятся соблюдение правил языка, применяемого для формулирования П. Критерии содержательного характера могут быть сформулированы по отношению к предпосылкам (условиям) и выдвигаемой цели. Предпосылки формулирования действительных П. должны: а) содержать истинные положения; б) заключать в себе знания и ценностные ориентиры, имеющие необходимый характер для данного этапа творчества; в) формулироваться ясно. Цель соответственно должна: а) выражаться на языке предпосылок; б) не вступать в противоречие со средствами своего достижения; в) быть содержательнее имеющихся исследовательских средств; г) удовлетворять требованию последовательности при выдвигании; д) предполагать наличие надежного способа проверки результата; е) формулироваться ясно.

В. Ф. Берков

ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ — формы и методы постановки и употребления проблем в мышлении. П. определяется через трактовку смысла и функции проблемы в деятельности и мышлении. Термин “проблема” (в данном контексте) употребляется как минимум в трех смысловых значениях: 1) как препятствие в деятельности, непреодолимое наличными и известными деятелю средствами и методами. Собственно проблема в этом смысле характеризует не само препятствие, а отношение деятеля к препятствию (она есть субъективное отношение к препятствиям при достижении целей). В такой субъективной трактовке проблема может восприниматься как вызов, требующий ответа, усилия, подвига или изобретения. Для того чтобы препятствие в деятельности стало проблемой, кроме субъективного восприятия его как вызова необходима соответствующая эпистемическая ситуация, в которой возможно решение проблемы. Например, выражение “летательный аппарат тяжелее воздуха” обретает откровенный характер вызова для инженерного мышления и творчества в период после изобретения воздушного шара, когда искусственный полет человека в принципе возможен, но на аппаратах легче воздуха, с одной стороны, и при наличии знаний аэродинамики и баллистики — с другой; 2) как “ученое незнание” или знание о незнании. Со времен Николая Кузанского очерчивание в знании зоны незнания широко используется как мотивирующий прием в организации исследований. Все географические знания получены экспедициями, направляемыми в те места земного шара, которые помечены “белыми пятнами” на его модели — глобусе. Аналогичную функцию выполняли сочинения типа “Мировых загадок” Геккеля, даже если они выражались в форме — “не знаем и никогда не узнаем”, как у П. Дюбуа-Раймона; 3) как столкновение двух внутренне непротиворечивых знаний об одном и том же. Самым древним и классическим примером проблемы этого типа являются некоторые античные апоории. В апоориях элеатов упор делался на противоположности рассудочного вывода из данных чувственного опыта: “Стрела”, “Ахиллес и черепаха” и др. У поздних софистов и в рамках Мегарской школы (см. Сократические школы) более популярными стали иные, формально-номинативные парадоксы: “Лжец”, “Брадобрей”, “Лысый” или грамматические ловушки, например “Рогатый”, где не соблюдается закон тождества, хотя это может быть незаметным на некотором этапе развития логики. Функция проблем этого типа в развитии знания описывается схемой: тезис — антитезис — синтезис. Понятно, что проблемы второго и третьего типов

сами могут становиться препятствиями в деятельности, особенно если это деятельность, ориентированная на познание. Тогда логические парадоксы и “ученое незнание” (Николай Кузанский) сами становятся вызовом, а проблема — объектом пересечения логики, онтологии и этики. Основная трудность проблем и П. состоит в том, чтобы тезис и антитезис относились к одному и тому же объекту. В противном случае получается просто паралогизм или логическая ошибка — нарушение закона тождества. Поэтому нельзя представлять П. просто как оппозицию двух логических суждений, это только форма выражения проблемы. В П. противопоставляются типы и формы знания, способы и методы доказательства и обоснования. Для античности было актуальным противопоставление застывшего традиционного знания и обычая — с одной стороны, и динамичного полисного политического знания, с другой, чувственного обоснования знания обывателя и противоположного ему рассудочно-абстрактного обоснования и доказательства софиста или философа. Схоласти пытались добиться согласования “двух истин”: истины откровения (теология) и истины разума и здравого смысла (философия и практическая жизнь). Для методологов науки Нового времени (Галилей, Ф. Бэкон, Декарт) принципиальное значение приобрела оппозиция дедуктивного вывода и индуктивного экспериментального доказательства (рационализм и эмпиризм). Кант специально останавливается на проблемах чистого разума — антиномиях, а Гегель формулирует для работы с ними законы “единства и борьбы противоположностей” и “отрицания отрицания”. После Канта и Гегеля к П. перестали относиться как к предмету философских спекуляций. Проблемы стали материалом и содержанием методологической рефлексии. Различные направления методологии разрабатывали техники П. и определяли разные функции проблем в структуре метода. Предлагалось даже выделение исследований проблемы в специальную дисциплину — апоретику (Н. Гартман). В 19 в. остростояла проблема применимости естественнонаучного метода в гуманитарных исследованиях, а в 20 — актуализировалась оппозиция натуралистического и деятельностного подходов в науке, инженерии и гуманитарной практике. Итак, П. может быть представлена как организованность трех действительностей: критико-онтологической (отнесение тезиса и антитезиса к объекту, причем одному), логико-технической (форма выражения и техники П.) и этической (субъективация вызова, прагматический мотив поведения и деятельности). Так, например, Галилею при сравнении двух утверждений “ускорение

свободного падения зависит от массы тела” и “ускорение свободного падения — константа” пришлось провести онтологическую критику и показать, что эти утверждения относятся к разным объектам: к падению тел в воздухе и к падению тел в идеальной пустоте. Затем ему пришлось отказаться от формально-логических рассуждений Аристотеля и воспользоваться формой представления движения, предложенной Николаем Оремом. Кроме того, ему пришлось принять вызов и набраться смелости для противостояния авторитету Аристотеля. Таким образом, проблема может быть понята только как историческое явление или как организованность в исторической практике. Как триединство онтологии, логики и этики она может быть решена, диалектически снята в синтезисе, или она может утратить актуальность, после чего в культуре сохраняется только логическая форма выражения проблемы, которая уже ни для кого не способна стать вызовом. Кроме того, могут измениться объектные представления (идеальная пустота Галилея и торричеллиева пустота, эмпирически открытая много лет спустя), может измениться научная парадигма. А если мотивирующий заряд проблемы сохраняется для философа иной эпохи (например, апория “Лжец” для Рассела), то выражается она уже в иных знаках, логиках и языках. В истории философии и науки проблемы имеют самостоятельное значение независимо от их решения. Например, как аргумент в критике — парадокс “третьего человека”, сформулированный Аристотелем в “Метафизике” для критики платоновского мира идей; как тема философствования или предмет многолетней дискуссии — проблема универсалий в средневековой философии, или психофизическая проблема в физиологии и психологии 19 в. и т. д.; как инструмент фальсификации научной теории (Поппер) — проблема свободного падения тел, сформулированная Галилеем для фальсификации представлений Аристотеля, или почти аналогичная галилеевская проблема неаддитивности света, возникшая в классической физике после эксперимента Майкельсона—Морли.

В. В. Мацкевич

ПРОВИДЕНИЕ — см. **ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ**.

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (лат. *providentia* — предвижу) — специфическая для теизма концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества (см. **Теизм**). Может быть рассмотрен как результат апплицирования на социальную сферу парадигмальной интерпретационной матрицы теургии (см. **Теургия**). Концептуальные основы П. заложены в трактате Августина “О Граде Божием” и связаны

с эсхатологической идеей о втором пришествии. П. фундаментализирован презумпцией непостижимости Божьего промысла: от исходной максимы “неисповедимы пути Господни” — до концепции “иронии истории” в современных версиях протестантизма, что задает концептуальный контекст, в рамках которого проблема свободы воли оказывается принципиально неартикулируемой: трактовка провидения как предопределения связывает индивидуальные проекции феномена благодати и перспектив спасения с изначальным определением Богом того или иного субъекта к спасению в соответствии с высшим и недоступным человеческому пониманию целевым планом (наиболее ярко — в кальвинизме). Однако если исходная парадигма П. (“Бог работает через человека”) делала акцент на Божественном провидении и семантически исключала индивидуальное целеполагание из эволюционного разворачивания исторического процесса, то в современных версиях протестантской этики акцент смещен к человеческому полюсу приведенной формулы: “человек реализует волю Божью” (теология “смерти Бога” — см. **Смерть субъекта** — и программа “евангельского христианского атеизма”: У. Гамилтон, Д. Вонкеффер, Т. Альтицер и др.). П. выступает концептуальной основой христианской историографии — начиная с предложенной Августином трактовки истории как эсхатологического пути к “Царствию Божию” и вплоть до историографической концепции Л. Ранке и Шлегеля и ее современных интерпретаций в неомизме; аналогично — в протестантизме, как в ортодоксальных его версиях (социальные модели У. Фитча, М. Минкса, М. Марти), так и в модернистских (от диалектической теологии до “теологии надежды”: Тиллих, Р. Нибур, М. Мольтман, Г. Ваханя и др.).

М. А. Можейко

ПРОГНОЗ — вероятностное научно обоснованное суждение о состоянии какого-либо явления в будущем. Критериями типологизации П. могут быть их цели, задачи, объекты, предметы, проблемы, характер, период упреждения, методы и т. д. В качестве основополагающего выступает проблемно-целевой критерий, по которому различаются П. поисковые и нормативные. Поисковый П. представляет собой определение возможных состояний явления в будущем на основе гипотетического перенесения в будущее тенденций, присущих явлению в прошлом и настоящем. При этом исключается из рассмотрения возможное принятие решений, реализация которых способна повлиять на тенденции радикальным образом, в том числе вызывать так называемое самоосуществление или саморазрушение П. Таким образом поисковым П. определяются наиболее вероятные перспективы при условии сохранения

наличных тенденций. Нормативный П. представляет собой определение путей и сроков достижения возможных желательных состояний явления. Данному П. предпосылается задание норм, идеалов, стимулов, целей. Построение поискового П. осуществляется на определенной шкале (поле, спектре) возможностей, на которой затем устанавливается степень вероятности прогнозируемого явления. При нормативном прогнозировании аналогичное распределение вероятностей осуществляется в обратном порядке, от заданного состояния к наблюдаемым тенденциям — тем самым производится вероятностное описание возможных путей достижения некоторых целей. Применение П. в сфере управления, обслуживание ими различных форм конкретизации управления (целеполагания, планирования, проектирования, организации управления) позволяет выделить ряд соответствующих подтипов поисковых и нормативных П.: 1. Целевой П. (собственно желаемых состояний) определяет, что именно желательно и почему. 2. Плановый П. определяет, как, в каком направлении ориентировать планирование, чтобы эффективнее достичь желательных целей. 3. Программный П. возможных путей, мер и условий достижения предполагаемого желательного состояния прогнозируемого явления определяет, что конкретно необходимо, чтобы достичь желаемого. 4. Проектный П. конкретных образов того или иного явления в будущем при допущении ряда отсутствующих в данное время условий отвечает на вопрос, как это возможно и как может выглядеть. 5. Организационный П. текущих решений (в сфере управления для достижения предусмотренного желаемого состояния явления, поставленных целей отвечает на вопрос, в каком направлении ориентировать решения для постижения цели. По промежутку времени, на который рассчитывается П. (период упреждения), различаются П. оперативные (текущие), кратко-, средне-, долго- и долгосрочные (сверхдолгосрочные). Оперативный П. рассчитывается, как правило, на перспективу, на протяжении которой не ожидается существенных изменений исследуемого объекта. Краткосрочный П. — на перспективу только количественных изменений. Долгосрочный П. — не только количественных, но (преимущественно) качественных изменений. Среднесрочный П. охватывает перспективу между кратко- и долгосрочным П., с преобладанием количественных изменений над качественными. Дальнесрочный (сверхдолгосрочный) П. строится на перспективу, когда ожидаемые качественные изменения будут столь значительны, что позволят говорить только о самых общих возможностях развития природы и общества. Оперативные П. содержат, как правило, детально-количественные оценки, краткосроч-

ные П. — общие количественные, среднесрочные П. — количественно-качественные, долгосрочные П. — качественно-количественные, дальнесрочные П. — общие количественные оценки. Конкретные временные границы периодов упреждения П. зависят от объекта исследования, характера и цели данного П. В социально-экономических П. эмпирически установлены следующие масштабы: оперативные П. — до 1 мес., краткосрочные П. — до 1 года, среднесрочные П. — несколько (как правило, пять) лет, долгосрочные П. — на период от 5 до 15—20 лет, дальнесрочные — за пределами долгосрочных. По объекту исследования различаются П. естественноведческие, научно-технические и обществоведческие. Естественноведческие П. делают касательно явлений, на которые невозможно повлиять средствами социального управления, и делятся на следующие подтипы: метеорологические, гидрологические, геологические, биологические (включая фенологические и сельскохозяйственные), медико-биологические, космологические, физико-химические (П. явлений микромира). Научно-технические П. в узком смысле (технологические, инженерные) касаются перспектив состояний всех явлений техносферы (материалов, механизмов, приборов и т. п.). В широком смысле они охватывают перспективы развития научно-технического прогресса: науки (ее структуры, кадров, учреждений и т. д.) и техники (в промышленности, строительстве, сельском хозяйстве, связи и т. д.). Обществоведческие П. делают относительно явлений, на которые возможно влияние средств социального управления, вплоть до явлений самоосуществления или саморазрушения П. К этой группе относятся П.: социально-медицинские, социально-географические (перспектив освоения земной поверхности), социально-экологические, социально-космические (перспектив освоения космоса), экономические, социологические (или социальные в узком смысле — перспектив развития социальных отношений), психологические (личности, ее поведения, деятельности), демографические, филолого-этнографические, архитектурно-градостроительные, образовательно-педагогические, культурно-эстетические, государственно-правовые, внутриполитические, внешнеполитические, военные. По возможности управленческого воздействия научно-технические П. занимают промежуточное место между естественноведческими и обществоведческими.

М. Н. Мазаник

ПРОГНОЗИРОВАНИЕ — в широком смысле — разработка прогнозов; в узком — специальное научное исследование, предметом которого выступают перспективы развития явления. П. несводимо к созданию определенной картины будущего и предполагает учет многосторонней

детерминации развития исследуемых явлений, а также наличия ряда возможных вариантов. Как одна из форм научного предвидения, П. в социальной сфере связано с целеполаганием, планированием, проектированием, управлением. Теория и практика П. носит название “прогностика” (в широком значении термина). П. использует три основных взаимодействующих источника информации о будущем: оценка перспектив развития исследуемого явления на основании опыта, чаще всего на основе аналогии с уже изученными сходными явлениями и процессами; условное продолжение в будущее тенденций, закономерности развития которых в прошлом и настоящем достаточно хорошо известны (экстраполяция); создание модели будущего состояния исследуемого явления, процесса в соответствии с ожидаемым или желательным изменением ряда условий, перспективы развития которых достаточно хорошо известны. Этим источникам соответствуют следующие способы П.: 1) опрос населения, экспертов (анкетирование, интервьюирование) с целью объективизации, упорядочения индивидуальных оценок прогнозного характера; 2) экстраполирование и интерполирование, т. е. построение динамических рядов показателей прогнозируемого явления на протяжении периодов основания прогноза в прошлом и упреждения прогноза в будущем (ретроспекции и проспекции прогнозных разработок); 3) моделирование — построение поисковых и нормативных моделей с учетом вероятного или желательного изменения прогнозируемого явления на период упреждения прогноза по имеющимся прямым или косвенным данным о масштабах и направлении изменений. Наиболее эффективными прогнозными моделями являются системы уравнений. В качестве моделей могут быть использованы также сценарии, имитации, графы, матрицы, подборки показателей, графические изображения. Каждый из приведенных способов П. не применяется изолированно и реализуется только в сочетании с двумя другими. В П. применяются также методы аналогии, индукции и дедукции, различные статистические, экономические, социологические и другие методы. Конкретные методики, по которым ведется П., образуются путем сочетания ряда методов. Иногда несколько методик составляют так называемую прогнозирующую систему. Типовая методика П. состоит из следующих основных этапов исследования: 1) предпрогнозная ориентация (определение объекта, предмета, проблемы, целей, задач, времени упреждения, рабочих гипотез, методов, структуры и организации исследования); 2) построение исходной (базовой) модели прогнозируемого объекта методами систем-

ного анализа; 3) сбор данных прогнозного фона (совокупности внешних по отношению к объекту П. условий, существенных для решения задачи прогноза); 4) построение динамических рядов показателей методами экстраполяции; 5) построение серии гипотетических (предварительных) поисковых моделей методами поискового анализа; 6) построение серии гипотетических (предварительных) поисковых моделей методами нормативного анализа; 7) оценка достоверности, обоснованности, точности прогноза (обычно опросом экспертов); 8) выработка рекомендаций для решений в сфере управления; 9) экспертиза прогноза; 10) вновь предпрогнозная ориентация.

М. Н. Мазаник

ПРОГРАММА (греч. πρόγραμμα — объявление, предписание) — способ пошаговой (поэтапной) организации деятельности по развертыванию какого-либо содержания, а также по организации и реализации познавательных (исследовательских) содержаний и процедур. Конечная цель, которую призвана реализовать П., всегда формулируется как возможная, желательная, должная, соотносимая с каким-либо идеалом, предполагающая вариативные пути своего достижения и не содержащая изначальных гарантий своей реализуемости. В этом отношении она отличается от «сценарного» способа организации деятельности, где цель (финитность) предзадается изначально, хотя и может варьироваться в зависимости от индивидуального мастерства социальных акторов. П. предполагает свое переопределение, предзадание, как минимум — уточнение (если она задается жестко) в ходе реализации каждого из этапов (шагов) как в плане удержания продуцируемых новых содержаний, требующих постоянной рефлексии над собой, так и в плане отслеживания процедур деятельности и оценки их эффективности. Каждое последующее решение принимается на основе реализации предыдущих, ретроспективно видоизменяя и их. Таким образом, внутри принятой П. субъект приобретает достаточную автономность и активную позицию. В этом отношении П. противостоит «рецептурному» способу задания деятельности, предполагающему точную выверенность каждого шага и решения и запрещающему какую-либо самостоятельность субъекта, который обязан строго следовать предписанному плану. Сам же «рецепт» обнаруживается через серию проб и ошибок, а будучи найденным, догматизируется и транслируется в последующем без каких-либо изменений. Разные «рецепты» предполагают строго разграниченную локализацию в социокультурном пространстве, они закрепляются за конкретными носителями, максимально ограни-

чивающими к ним доступ «другим», т. е. носителям иных «рецептов». Поэтому даже если какие-то изменения в «рецептуре» и происходят, то они не «публикуются», а, наоборот, скрываются. Своеобразие сочетания П. и рецепта представляет собой канон. Последний предполагает программное поле, содержащее внутри себя возможные варианты решений и действий, но последние оформляются как «рецепты», что, порождая индивидуальную стилистику, препятствует выходу за пределы канона. Канон нельзя поменять, как можно поменять П. Канон и П. можно рассматривать как метатексты, содержащие правила построения конкретных текстов. Однако если канон направлен на закрепление традиции и личностное начало в нем вторично (рукой иконописца водит Провидение), то П. презентует собой тип инновационной практики, в которой личный вклад каждого строго фиксируется и налагается запрет на повтор и плагиат. Кроме того, если канон развертывается по линейной схеме (предписанная последовательность шагов), то П. может (и в последнее время все больше) строиться по многоуровневой схеме, где программирование отдельных задач идет параллельно друг другу и постоянно накладывается друг на друга. В этом отношении работа с П. близка работе со схемами (схемотехниками), однако, в отличие от последних, программирование всегда предполагает выход в «натурный» режим работы, свою предметную (объективированную) развертку. В более узком смысле понятие «П.» как способа организации и реализации исследовательских и познавательных содержаний и процедур наиболее отчетливо презентуют П. социологического исследования, с одной стороны, и концепция «сильной П.» как способа удержания когнитивной рамки в целом — с другой. П. социологического исследования понимается как документ, содержащий изложение теоретико-методологических предпосылок, структурирование концепции, целей и гипотез реализуемого проекта (методологическая часть П.) с пошаговыми прописыванием процедур и техник его развертывания, а также способов контроля (проверки, анализа и рефлексии), получаемых в исследовании содержаний (процедурная часть П.). Проект «сильной П.» был оформлен в рамках социологии знания в книге Д. Блура «Знание и социальные представления» (1976). Знание понимается здесь прежде всего как опеределенный культурный ресурс, позволяющий упорядочивать действительность и осуществлять контроль над ней, в частности — через владение коммуникациями. Это предполагает социальное поддерживаемое согласие относительно возможных способов работы со знанием и постоянную модификацию имеющихся понятийно выраженных содержаний

знания. Таким образом «сильная П.» определяется не только своими способностями рационально организовывать знание, но и, программируя действия людей, задавая определенные социальные порядки. Тем самым происходит замыкание узкого и широкого понимания П. в общей социальной рамке и универсализация программных типов организации содержаний и деятельности, по крайней мере, внутри европейского культурного ареала.

В. Л. Абушенко

ПРОГРАММИРОВАНИЕ — особая форма организации проблемного мышления и деятельности. Расширяющееся в настоящее время пространство развития — превалирование процессов искусственных преобразований — указывает на то, что в мире массовое распространение получают гуманитарные технологии, проявляющие проблемную организацию мышления и деятельности. Такая организация реализуется в разных формах, из числа которых выделяется П. Как гуманитарная технология, П. представляет мысленной имитацией (проигрыванием) предстоящей работы в целом, которая по мере осуществления переходит непосредственно в исполнение самой работы «в натуре» (т. е. П. является гуманитарной технологией «работы с будущим», позволяющей человеку обеспечить процесс развития). П. предполагает смену естественно-научного подхода на деятельностный, который так или иначе включает искусственную компоненту, требует критического анализа, оценки и проблематизации настоящего (в рамках естественно-научного подхода строительство будущего невозможно в принципе, так как естественная наука лишь прогнозирует будущее своих объектов, которое ей неподвластно и от нее не зависит). Именно поэтому гуманитарное П. позволяет наряду с известным программировать также и неизвестное; субъект же П. должен иметь средства и методы: а) фиксации этого неизвестного («знания о незнании»), б) преобразования неизвестного в известное. Содержанием П. является разработка программы. Программа в таком контексте — особая форма связывания идеальной и социокультурной действительности, своеобразный способ перехода из одной в другую. В таком понимании программы любого типа и уровня не могут и не должны содержать лозунгов и призывов (место которых в документах другого рода, например в манифестах); в отличие от лозунга, программа должна давать конкретный и развернутый ответ на вопрос: «Что делать?». Кроме того, в отличие от плана, который всегда составляется «от достигнутого» (так как запланировать можно только известное), программа должна обеспечивать прорыв в будущее: она задается как ряд этапов, на которых постоянно производится проектная работа — созда-

ние альтернативных и конкурирующих проектов, направленных на решение поставленных в рамках программы реализационных задач. Именно поэтому в СМД-методологии под программой понимается искусство и наука организации, призванные соорганизовывать деятельность людей, имеющие разнонаправленные цели и интересы. В программе фиксируются только типы работ (а не их содержание) и принципы их соорганизации, т. е., в отличие от проекта, программа бессодержательна: приступая к решению какой-то сложной социотехнической задачи, деятель должен себя вообще выключить из работы по содержанию и сконцентрировать все внимание и энергию на осуществляющихся работах независимо от их содержания. Вся суть такой бессодержательной деятельности заключается в том, что в позиции программиста необходимо одновременно в исходный, нулевой момент времени начать и параллельно проводить очень много разных работ, так как нет ни средств, ни времени проводить эти работы по отдельности. Проблемный характер мышления и деятельности проявляется в том, что П. включает в себя постоянный процесс проблематизации: еще не решенные проблемы и задачи, еще не выполненные работы — “ячейки или дырки” — суть основные элементы программы — непрерывно оконтуриваются, прорисовываются, а затем заполняются. А в ходе их заполнения прорисовываются новые “дырки” — ставятся новые задачи и проблемы, которые необходимо решить в рамках данной программы. Программа считается законченной — реализованной — со “снятием” проблем, лежащих в ее основании (или решении задач, ее породивших). Таким образом, П. выступает средством организации работы и самоорганизации ее участников не только в условиях неопределенности, но и в условиях недостаточности средств и методов, онтологических картин и представлений. Соответственно, можно утверждать, что программная организация работ в корне отличается от так называемой “плановой” по ряду признаков: 1. Программу нельзя построить, а потом реализовать. Построение программы включает ее реализацию, ибо П. есть средство организации и соорганизации работ, которые выполняются в контексте программы и в процессе П. Иначе говоря, программа — это нечто вроде сетки, “набрасываемой” на человеческую деятельность и мыследеятельность, сетки, особым образом структурирующей и организующей эту деятельность. Но “набрасывается” она не на исполнителей, а на работы, которые, занимая свои функциональные места в ячейках сетки, становятся органической составной частью программы. Таким образом программа естественным образом переходит (или перерастает) в реализацию. 2. Программа не может быть

“спущена” исполнителям, “доведена” до них. Программная организация предполагает, что каждый участник работы — исполнитель — сам программирует свою работу, но обязательно в рамках и контексте целого (иначе он не сможет самоопределиться и присововать ситуацию). Следовательно, по своей сути П. — демократическая форма организации коллективной работы. 3. Характерной чертой П. является проблемная организация работ. Благодаря такой организации дело движется не только вперед — на раз и навсегда зафиксированном уровне понимания ситуации и целей (что характерно для задачной организации), — но и вглубь: мы периодически пересматриваем свое самоопределение, цели, ситуацию, сообразуясь с непрерывно перестраивающейся сеткой (которая, соответственно, тоже перестраивается и меняется с пересмотром целей, ситуации). Таким образом, функционирование программы обеспечивается движением вперед — к уже поставленным целям, ее развитие (впрочем, как и программистов) — движением вглубь, к пересмотру целей и задач. Такое двойное движение накладывает запрет на последовательное выполнение отдельных видов работ, входящих в схему П. Именно поэтому их приходится выполнять одновременно, и тогда (в отличие от плана или проекта) в программе не разделяются ее разработка и реализация (в частности, реализация программы начинается одновременно с ее разработкой). 4. Обоснование входит в программу как ее органическая составная часть, т. е. программа не нуждается в специальном обосновании. Основанием программы оказывается неудовлетворенность ее будущих авторов и исполнителей существующей ситуацией. Эта неудовлетворенность проявляется в прорисовке ими ситуации, и в самоопределении, и в целеполагании. И именно этот блок выполняет функции обоснования программы. В этом случае оказывается, что программа может “зародиться” в любой точке общества: она может стать продуктом деятельности любого “не-удовлетворенного”, начавшего анализировать ситуацию, в которую он так или иначе вписан, и которая его (по тем или иным причинам) не устраивает. Это и есть то, что называется инициатива, но облеченная в особую форму — программную). 5. Двигателем программы является проблематизация, а ее “горючим” — конфликты: различие ценностных ориентаций, разнонаправленность целей и интересов участников общей работы непрерывно порождают конфликты. Если при этом в споре рождается “истина”, то мы получаем задачи, которые нам надо решать (чаще же в споре рождается проблема, требующая для своего решения разработки специальных средств и методов, но это уже задача науки и методологии). “Истина” — это не то абсолютное понимание зна-

чения и смысла, одинаковое для всех и всегда. Под истиной здесь понимаются те смыслы, о которых договорились участники работы с будущим, т. е. согласованные ими для себя и актуальные в этом временном периоде значения понятий, с которыми им предстоит работать. Это в таком ракурсе и есть “концепция” — идеальное представление о будущем, разделяемое теми, кто программирует ее (концепции) осуществление. Для программистов необходимыми условиями осуществления концептуализации (разработки концепции и, соответственно, разработки своих замыслов) являются проблематизация имеющейся ситуации и его самоопределение. Под самоопределением понимается основной механизм обретения и проявления внутренней свободы — процесс и результат выбора человеком своей позиции, целей и средств самоосуществления в конкретных обстоятельствах жизни, в котором последовательная рефлексия действий, деятельности, бытия выступает в качестве способа самоопределения. Именно рефлексия служит и ключом к реализации замыслов, и средством интенсификации интеллектуальных функций (мышления, понимания, мысли-коммуникации, мыследействия), образующих систему мыследеятельности. Поэтому отсутствие рефлексии столь губительно для человека и общества, тогда как именно ее наличие является необходимым условием осуществления гуманитарной технологии — строительства будущего. Такое понимание базируется на деятельности парадигматике: мир человека — это мир его мышления и деятельности, и природа (социокультурная ситуация, информация и т. д.) входит в него не непосредственно, а опосредованно — как объект деятельности и мышления. Следовательно, при работе с будущим “перделке” подлежит непосредственно мир мышления и деятельности работающего (а то, в какой мере и как это скажется на включенной в него природе — вещах, социальных институтах, профессиональной деятельности и т. д., — отдельная тема для рассмотрения), т. е. его работа с мечтой — расширение плана идеального, которая становится первым шагом П. развития. “Идеальный план” — это гуманитарное знание (собранные человеком водино смыслы, соответствующие им знаки и их значения, которые “живут” в его понятийном аппарате). Концепция как особая форма существования понятий является средством формирования идеальной действительности, образования и самообразования, самосовершенствования участников процесса работы с будущим. При этом необходимо четко понимать, что производимые ими действия по программе изменяют первоначальную ситуацию. Следовательно, как-

дый раз новая ситуация требует пересмотра концепции (что изначально должно быть предусмотрено в программе) и, соответственно, перенормирования деятельности. Получается, что разработка идеи и есть собственно П., «втягивающие» в себя и проектирование, и процесс ее (идеи) реализации. Поэтому ответственность за реализацию своих идей должна ложиться на плечи авторов-разработчиков: гуманитарные программы и проекты, разработанные одной авторской группой, нельзя передать кому-то другому для их осуществления. При необходимости расширения пространства работ каждый раз включающихся в программу новых участников необходимо «посвящать» в деятельность, передавая им всю полноту программного замысла. Соответственно, реализуемость, практичность и эффективность замыслов оказываются прямой функцией форм самоорганизации, принимаемых авторской группой. С позиций деятельностиного подхода жизнедеятельность человека характеризуется постоянным воспроизведением отношений «ситуация — способ деятельности», где «ситуация» означает условия протекания жизненных процессов, а «деятельность» — способы присвоения, а значит, и формирования ситуации. Соответственно, уровень социальной активности человека будет определяться качеством присваиваемой и образуемой им ситуации, владением способами присвоения и образования ситуации, организации деятельности по ее преобразованию, реализации преобразований и проявлению отношения к преобразованной ситуации и своим действиям по ее преобразованию. Перечисленные факторы являются составными частями П. как средства реализации гуманитарных технологий. Человек же, обладающий данными технологиями, является профессионалом — человеком, способным не только выполнить существующие нормы профессиональной деятельности, но и реализовать то, что он хочет (считает нужным), изменяя при этом в случае необходимости и сами нормы профессиональной деятельности (известные ему как нормативно одобренные способы деятельности), который, в отличие от специалиста, способен к развитию себя, собственной деятельности и целостной сферы своей профессиональной деятельности, кооперации с другими людьми и т. д. Активность профессионала выражается в мышлении, характере его жизнедеятельности и регулируется его личными ценностями и ситуационными целями. Профессионал — это субъект, у которого профессиональная деятельность входит в сферу его личностных ценностей и смыслов. Он деятель, обладающий своей профессиональной позицией. Профессиональная позиция человека описывается не только

совокупностью его символических «капиталов» (экономическим, информационно-образовательным, социальным потенциалами), но и теми специфическими видами практик, которые он осуществляет; она рассматривается как понятие, характеризующее профессиональную деятельность человека и его возможности в обеспечении развития сферы профессиональной деятельности. Содержательно профессиональная позиция определяется как личностная философия человека (ценности, носителем которых он является) в сочетании со способностью занимать определенные места в кооперированной сфере деятельности. Профессиональную позицию человека можно описать через определение его: а) уровня целеполагания, характеризующего наличие или отсутствия личностного смысла в деятельности и ее направленности; б) профессионального тезауруса (оперативного понятийного аппарата), предвещающего уровень владения профессиональным языком и возможность артикулировать то, что он делает и собирается делать; в) технического репертуара (имеющегося набора средств и навыков для осуществления деятельности в профессиональной сфере), обеспечивающего возможность реализации человеком своей собственной профессиональной концепции. Профессиональные позиции людей проявляются в профессиональных сообществах, которые, работая в сфере профессиональной деятельности идеальные представления, призваны обеспечить продуктивную совместную работу его участников, взаимоподдержку, интеллектуальный успех, выработку коллективно согласованных решений. Именно клубная организация деятельности является необходимым условием осуществления П.: если необходимо не только добиться цели, но и совершить осмысленное действие, то начинать свою работу надо в сфере клуба. Профессиональное сообщество как разновидность клуба является социумом профессионалов, совместно осуществляющим изменения характера и содержания профессиональной деятельности на основании реализации П. При П. многокомплексных динамических систем (к которым можно отнести и образовательные системы) недостаточно одного руководства: традиционная для организации отечественных систем деятельность руководства является достаточно эффективной только в условиях технологизированных производственных процессов. Реформирование образования (как программная задача реализации гуманитарной технологии) делает необходимой управленческую деятельность. Ее осуществление возможно при появлении в образовании методологической позиции, которая не фиксируется институционально, а присваивается сообществом неформальным образом: методолог не проектирует системы, он занимается организацией деятельности субъ-

ектов, ее проектирующих. Н. Г. Алексеев выделяет пять методологических принципов (под которыми понимается совокупность сознательных, рефлексивных и бессознательных, неотрафлексивированных установок, определяющих получаемый в итоге продукт по схеме акта деятельности; постановка задач; используемые для их решения средства; общая организация процесса и т. д.), которые достаточно полно очерчивают совокупность различных видов деятельности и их возможную со-организацию в общих процессах П. и проектирования гуманитарных систем: 1) построение взаимодействующей системы субъектов проектирования (их совместность); 2) развитие жизнедеятельности как ядра создания и организации образовательных общностей; 3) «выворачивание» в образовании других сфер деятельности (как ведущий процесс построения сферы образования); 4) рефлексивное развертывание одновременных и взаимосвязанных процессов проектирования и реализации; 5) индивидуализация проектирования. При этом необходимо помнить, что в методологических принципах выделяются два взаимосвязанных, но далеко не тождественных слоя (без единства которых любой методологический принцип перестает работать): онтологический (слой видения и понимания) и организационно-деятельностный (слой действия и его организации). Реализационными категориями П. являются: 1) организованности мышления (метод, онтологическая схема, предметные знания); 2) организованности деятельности (исследование, технология и инфраструктура функционирующей программы, мониторинг и анализ ситуации); 3) феноменальности (образование и образовательный процесс, подготовка кадров и разворачивание квалификации, материальные преобразования), задающие 9 срезов программы, движение по которым организуется линейно со своим временным хронотопом и содержанием. Обеспечивая осуществление П., прежде всего необходимо выделить основные ориентации мысли профессионалов, намеривающихся произвести те или иные преобразования, разрабатывая программу. Вспоминая схему «шага развития», можно заметить, что им необходимо: а) прорисовать и проанализировать ситуацию предстоящего действия, собирающую в себе историю и современное состояние подлежащей преобразованию системы; б) сделать прогноз, а если это невозможно, попытаться предсказать траекторию естественной эволюции системы и зафиксировать то ее будущее состояние, которое, собственно, не устраивает и побуждает к преобразованиям; в) прорисовать желательное состояние системы; г) выложить свои ценности, самоопределившись, произвести инвентаризацию наличных подходов и представлений, методов и средств предстоящей работы, а при наличии дефицита озаботиться

разработкой недостающих. А затем: 1) наметить ту или иную стратегию планируемых преобразований (с учетом выявленных ранее обстоятельств и необходимости поддерживать стабильность жизни системы в процессе преобразований); 2) продумать возможные последствия своих действий и возможные ответные действия представителей других позиций, чьи интересы так или иначе затрагиваются намеченными преобразованиями. Из этого схематичного перечня (взаимно перечня взаимосвязанных и взаимно дополнительных ориентаций, а не последовательности работ) можно сделать ряд важных выводов: 1. Развертываемая по перечисленным направлениям работа мысли может закончиться только вместе с завершением намечаемых преобразований, оестествлением их результатов. 2. Разработка концепции — самый ответственный и сложный (а следовательно, дорогой и длительный) фрагмент преобразований. Ее (концепции) существенное изменение, по сути дела, означает, что всю работу надо начинать сызнова: если видение исходной ситуации, прогнозы и картины будущего могут (и должны) существенно меняться по ходу работы, то концепция, по идее, может лишь уточняться и корректироваться в деталях, в целом оставаясь неизменной. По смыслу дела концепция разрабатывается в качестве долгоживущей организованности. 3. Работы по разным направлениям могут и должны осуществляться параллельно и во взаимной увязке. 4. Реализация этой сложной интеллектуальной деятельности требует организации особой команды, каждый из членов которой имел бы свою специализацию, свои функции и границы ответственности.

С. Б. Савелова

ПРОГРАММИРОВАННОЕ ОБЩЕСТВО — разновидность широко распространенной в западных странах теории постиндустриального общества. Сторонники концепции П. О. (Турен и др.) считают, что постиндустриальное общество, в котором возрастающую роль играют компьютерные системы, соединенные в мощные коммуникационные сети, и их программное обеспечение, становится в самой своей глубинной сущности обществом программируемых коммуникаций. Одна из примечательных его особенностей — резкое увеличение масштабов и разнообразия информации и связанное с этим возрастание возможностей выбора человеком тех или иных информационных потоков. Об этом, в частности, свидетельствует большой и неуклонно возрастающий интерес к доступу к различным культурам, отдаленным от нашей как во времени, так и в пространстве. А эта тенденция приводит к включению практически всех категорий населения во все более интенсивные коммуникации и обмена различными культурными ценностями и идеями. Все это резко

расширяет социальное пространство для все более разнообразных культурных нововведений. В итоге расширяются возможности модернизации ценностных ориентаций, установок, жизненных позиций, открываются новые благоприятные пути к открытому обществу. Но возрастающая открытость общества отнюдь не сопровождается снижением его конфликтности. В отличие от индустриального общества, где основной классовый конфликт воплощен в противоборстве рабочего с боссом, в П. О. основной социальный конфликт пролегает между механизмом производства и управления, с одной стороны, и самим потребителем — с другой. Поскольку это общество становится более активным, мобильным и самоорганизующимся, способным создавать и реализовывать все новые модели управления и культурных нововведений, постольку в нем возникает все более разнообразный и широкий спектр различных социальных действий и движений. Все эти разнородные и разнонаправленные действия и движения резко усиливают жизненность и распространенность конфликтных взаимодействий, и это, в свою очередь, способствует более быстрой и эффективной адаптации социальной системы, ее отдельных сегментов к изменяющейся социокультурной и экологической ситуации. Такая насыщенность нововведениями всех сторон П. О. приводит к резкому возрастанию значимости для всех социальных субъектов их индивидуальности и идентичности. Идентичность в таких условиях индивидуализируется и оказывается неразрывно связанной со все более разнообразными инициативами, устраняющими со своего пути традиционные барьеры (пример тому — движение контркультуры, “зеленых” и др.). П. О. наделяется в рамках данной концепции двумя важными отличительными чертами: 1. П. О. является частью природы и вместе с тем ответственно за защиту природы; 2. П. О. больше не признает над собой никакого божества, кроме себя самого, поскольку обладает способностью трансформировать себя почти полностью или даже разрушить себя. Вот почему П. О. в качестве целого должно рассматриваться как система деятельности, в которой все более важную роль играют культурные нововведения. Вследствие этого, считает Турен, говоря о П. О., было бы более корректно слово “общество” заменить словом “культура”, указывая тем самым, что оно соответствует более сложной, менее механической и менее стабильной модели организации, открытой для разнообразных трансформаций. В этой социальной системе углубляется разлад между социальными отношениями, гражданским обществом и государством. В ней область конфронтации постоянно приближается к области знания и идей, а сердцевину социальных конфликтов составляет интеллект-

альный мир, способствующий самопорождению и углубленной саморефлексии социальной системы.

Е. М. Бабосов

ПРОГРЕСС — тип, направление развития, характеризующееся переходом от низшего к высшему, к более совершенным формам, что выражается в их более высокой организации, адаптации к среде, росте эволюционных возможностей. О П. можно говорить применительно как к системе в целом, так и к отдельным ее элементам и параметрам. Понятие П. соотносительно понятию регресса — такому направлению развития, для которого характерны явления деградации, снижения уровня организации, сужение поля возможностей. Применительно к истории человечества П. традиционалистски трактовался как социальный П. Представления об определенной направленности социальных изменений идут из глубокой древности. Античные авторы приходят к выводу о наличии только умственного П.; в нравственном отношении человечество регрессирует (Сенека), в социально-политическом — имеет место постоянный циклический круговорот (Платон, Аристотель). Идею П. как движения к некоему будущему совершенству привнесит христианство, что, в частности, свидетельствует о религиозной составляющей теорий П., всегда (в основном неявно) в них присутствующей. Христианство формулирует идею нравственного П., опирающегося на свободный выбор личности. При этом достижение совершенства (спасения) выносятся за пределы истории, когда в результате эсхатологической катастрофы наступит Царство Божие. Выдвигалась, правда, и другая концепция (хилиазм), утверждавшая возможность светлого конца истории (Тысячелетнего Царства Христова) уже здесь, на земле. Именно эта идея оказала ключевое влияние на множество последующих концепций П. В 18 в. формулируется светская версия идеи П. На основе успехов естествознания в его механистической форме, утверждавших единство эволюционирующего мира, а также единство исторического процесса (Вико, Гердер), мыслители этого столетия (Тюрго, Кондорсе, Кант и др.) приходят (в духе фаталистического оптимизма) к выводу о неизбежности бесконечного, исключающего какой-либо регресс, совершенствования общества на основе торжества научного метода, разума, просвещения, которые приведут к идеальному обществу и идеальному человеку. Мыслители 19 в. обращают внимание на подчеркнутую еще Руссо противоречивость П. и стремятся дать научное обоснование путей и этапов прогрессивной эволюции, включающей в качестве необходимого элемента и рег-

рессивные изменения. Таким образом, было снято отождествление П. и эволюции. При этом неизменной осталась идея о грядущем торжестве разумно устроенного общества: либо это самопознание абсолютного духа, воплотившегося в своей истине в идеальном государстве (Гегель); либо это торжество науки и положительной философии в конечной гармонической индустриальной стадии эволюции (Сен-Симон, Конт); либо это закономерное движение от одной общественно-экономической формации к другой, когда в результате неизбежной пролетарской революции завершается предыстория человечества (“царство необходимости”) и начинается его история (“царство свободы”) в форме планомерно организованного коммунистического общества (Маркс). Иными словами, все теории П. 18—19 вв. исходят (в духе хилиазма) из веры в возможность “земного рая”, высказывая убеждение (особенно теории 19 в.), что человечество уже приближается к заключительной стадии своего существования и что известна та истина, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории. А поскольку научно доказать это было невозможно, то теории П. приняли форму светской религии спасения через имеющее абсолютный характер общественное начало. Совершенное состояние мыслилось как прерывание истории чудесным образом, причем чудо это трактовалось как всецелое и всеобщее. Социальные процессы 19 и особенно 20 в. обнаружили явное несоответствие реальности разнообразным оптимистическим версиям П., в том числе и их новейшей технократической интерпретации. Оказалось, что прогрессивные изменения в одних измерениях сопровождаются регрессом в других, что сведение П. к любому одному аспекту деструктивно для системы в целом, ведет к деградации общества и человека. Обсуждение проблемы цены П. привело к широкому распространению идущего от Ницше и др. умонастроения “разочарования” в П., рассматривающего историю как упадок и регресс, а саму идею П. как суеверие. Современная социальная мысль отказывается от идеи совершенного общества, которое якобы преодолевает трагизм и страдания человека, подчеркивает необходимость выявления личностного смысла П., который не может быть сведен только к изменению социальных форм, вера в однозначную спасительность которых безответственна. Причины кризиса идеи П. — в сути самой индустриальной эпохи, ее неумолимом стремлении к обладанию, абсолютной свободе и безбрежному счастью, что ведет к росту агрессивности и насилия по отношению к природе и человеку. Одновременно это и кризис классического рациона-

лизма. Иными словами, необходим отказ от мысли, что возможна такая идея, которая откроет абсолютную форму жизни, и от надежды, что когда-нибудь такой счастливый эпилог исторической драмы будет достигнут. П. в истории должен быть понят не как достижение земного рая, а как постоянное стремление к вечному идеалу, как неустанные попытки его осуществления в повседневности (Бердяев, Ортега-и-Гассет, Фромм, Новгородцев и др.). Особую сложность представляет проблема критериев общественного П. В истории социальной мысли при всех частных нюансах можно выявить два пути решения проблемы в зависимости от того, какое начало считается исходным — общество или личность. В первом случае критерием П. признается становление социальных форм, обеспечивающих организованность общества как целого, что и определяет положение человека. В качестве ключевого, а иногда и единственного условия этого рассматривают развитие производительных сил на основе научно-технического П. (Гегель, Конт, Маркс, Спенсер, Ростоу и др.). При втором подходе критерий П. усматривается в положении человека в обществе, в уровне его свободы, счастья и благоденствия, в социальном самочувствии и цельности личности, степени ее индивидуализации (Михайловский, Сорокин, Фромм и др.). Исторический опыт показывает, что вторая позиция более реалистична и одновременно универсальна и гуманистична, ибо, признавая несомненную проблематичность человеческого существования, она обосновывает идею, что мир личности шире и глубже любой общечеловечности, он бесконечен, а потому не “обетованная земля”, а непреклонная личность — последняя опора социума, чем утверждается подлинное бытие индивида в форме его внутренней созидательной активности. Личность в таком случае выступает не как средство, а как цель и критерий П. Однако при этом возникает вопрос о “единице” измерения счастья и свободы личности, о способах ее связи с интересами целого, особенно в свете широко распространенных идеологем, что одни поколения должны страдать, чтобы обеспечить счастье других. За этой проблемой скрыт спор абсолютного индивидуализма (Ницше) и абсолютного коллективизма (марксизм). Решение проблемы может быть следующим: “Свободная личность — вот основание для построения общественного идеала, но личность, не отрешенная от связи с другими, а носящая в себе сознание общего закона и подчиняющая себя высшему идеалу” (Новгородцев). Основой этого является абсолютный идеал добра (утверждение безусловного нравственного достоинства личности), воплощенный в системе абсолютных ценностей. Этот идеал имеет внеопытное происхождение и удостове-

ряется только верой, но исторический опыт (особенно 20 в.) показывает, что отказ от него и абсолютизация каких-либо относительных ценностей неминуемо ведут к социальному регрессу. Поэтому для спасения цивилизации, для ее подлинного П. необходим новый гуманизм, человеческая революция в форме изменения отношения человека к себе и другим, становление культурного универсализма (Бердяев, Фромм, А. Печчеи, Ясперс и др.). Современное понимание П. отвергает идею неумолимости П. в силу объективных социальных законов и строит свои рассуждения на принципе “есть надежда на переход к миру лучшему, чем наш”, не считая этот мир окончательным. Социальный процесс включает различные тенденции, выбор которых в качестве прогрессивных (желательных) зависит от людей, а не изначально задан. Для понимания тенденций важны не столько описания будущего, сколько широкая социальная информация об опасностях настоящего, что позволяет людям делать правильный выбор. Иначе говоря, П. может быть понят как единство относительного и абсолютного: эволюция относительных явлений бесконечна и разнонаправленна, но на каждой ступени этого процесса осуществляется абсолютное, что и может быть признано за закон социального П. (Новгородцев, С. Булгаков). История не выстраивается в прямую линию, это совокупность множества ситуаций и форм, обязывающая признать единственно подлинной социальной реальностью живую человеческую личность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования.

Г. Я. Миненков

ПРОЕКТ (лат. *projectus* — выступающий вперед) — прототип, образец предлагаемого объекта. Работа по созданию П. требует, во-первых, знания об объектах проектирования и знания о назначении и функционировании сферы деятельности (действительности), в которую вводятся преобразуемые объекты; во-вторых, знания методик и понятийных средств проектирования как специфической деятельности. Гипотетическое преобразование объекта связано не только с описанием данности, но учитывает также возможность практического приведения существующего объекта к тому виду, который задается в П. Основания, определяющие выбор направления преобразований (или идеалы), должны соотноситься с широким контекстом системы, в которую входят изменяемые объекты. Желательное изображение объекта рассматривается в качестве П. в том случае, если оно реализуется в виде объекта или может быть реализовано. Оценивание П. не с точки зрения истинности-ложности, но реализуемости требует от объекта наличия свойств, поддающихся непосредственному воздействию преобразовате-

ля, что фиксируется в П. Задание объекта начинается с выделения процессов в этом объекте, прежде всего функции как осуществления вводимых преобразований. Процессы функционирования очерчивают границы объекта проектирования как системы. В соответствии с полученным способом функционирования выбирается обеспечивающий его материал. Специфический порядок выделения и организации объекта (обратный классическому естественно-научному) характеризует структуру проективного исследования. Понимание П. как одного из результатов методологической работы, которой охватываются познавательная, практическая и организационно-управленческая деятельность, распространяет принципы проектирования на научное исследование как таковое, что приводит к изменению типа объектов, которыми оперирует наука и изменению структуры научного познания.

С. А. Радионова

ПРОЕКТИРОВАНИЕ — деятельность, под которой понимается промысливание того, что должно быть. Исходя из этого понимания, можно сказать, что П. характеризуется двумя моментами: идеальным характером действия и его нацеленностью на появление (образование) чего-либо в будущем. Именно это две характеристики отличают П. как таковое от других широких (в некотором смысле предельных) типов гуманитарных технологий, например от исследования. Кроме того, под П. традиционно понимается особая деятельность, имеющая своей целью разработку проектов (В. Даль). Из сопоставления предъявленных понятий следует, что могут существовать и реально существуют самые различные виды, методы и способы П. Различают: а) техническое П., организованное задачным образом, т. е. по прототипам (например, решение определенного круга задач при разработке проектно-сметной документации, разработка реализационных проектов по достижению заранее известных целей, осуществление которых — удел других специалистов). Обоснованием такого проекта служат существующие нормативно-правовые акты, условия и правила осуществления производственных технологий (например, СНиПы в строительстве и т. д.). На основании норм, указанных в проекте, последний проверяется на "истинность" — соответствие разработку этим нормам; б) гуманитарное П., с которым связана проблемная организация мышления и деятельности, т. е. собственно П. в узком и точном смысле слова. Гуманитарное П. — это технология осуществления изменений в том случае, когда результат проектного решения наперед неизвештен, что требует проверки гуманитарного проекта не на истинность, а на реализуемость. Наличие про-

блем в деятельности авторов проекта, их позиция, самоопределение на изменения и выбор способа осуществления перемен являются обоснованием гуманитарного проекта. Как способ проблемной организации мышления и деятельности П. принципиально отличается от программирования: если программирование предъявляет способ движения, приводящий к "снятию" проблемы (на основании реализации концептуального представления идеального — "беспроблемного" состояния некоего места), то П. — культурно оформленная деятельность "по построению утопии" — содержит способ "обустройства" этого места (которого сегодня еще нет). Этапами разработки гуманитарного проекта являются: 1) вычленение и формулирование проблемы, определение проектной идеи, 2) последовательная разработка проектного замысла и 3) собственно проекта, включающая и его реализацию. 1. Проектная идея — концепция (описание "места, которого нет"): это не научный прогноз, а проект, мыслительная конструкция, задающая место для заполнения идеальными представлениями будущего для тех, кто ее разрабатывает. Концептуализация (работа по согласованию понятий и выстраиванию собственных представлений) является средством формирования идеальной действительности, соорганизации разнонаправленных и многообразных течений, образования и самообразования, самосотворения участников процесса работы с будущим, позволяющей привести к "снятию" имеющейся проблемы. В деятельности проблемы гуманитарные. Они не имеют ярко выраженной предметной направленности (т. е., как правило, не могут быть "сняты" средствами однопредметного знания). Способы разрешения гуманитарных проблем "лежат" в области интегрированного знания. Соответственно, определение и построение этих способов — удел деятельности полипрофессионального сообщества, объединяющего разнопредметных специалистов, имеющих общее содержание (совпадающую проблему в деятельности) и выстраивающих на этом основании согласованный предмет деятельности средствами надпредметного знания. Соответственно, если мы озабочены развитием (а по этому поводу "сколько голов, столько и умов"), то единственный способ договориться состоит в движении к основаниям — вглубь, а не вперед. В гуманитарном П. обсуждать надо не "светлое будущее", которое всем видится по-разному, а те понятия и представления, онтологические картины, методы, средства, формы самоорганизации, которые необходимы проектировщикам для такого странного движения: вперед к разным целям. То, что обсуждается, и есть общий (согласованный) предмет деятельности — проектная идея. Гуманитарные проекты — это не предложения, внедряемые отку-

да-то извне в деятельность социальных групп (когда последние оказываются в роли только исполнителей чьих-то замыслов). Замыслы гуманитарных проектов (даже если они рождаются и вне этой социальной группы) должны быть поняты и приняты участниками его осуществления, становящимися соавторами проектной идеи и ее держателями. Но поскольку сегодня в образовании ощущается недостаточный уровень гуманитарного мышления и знания, гуманитарной и технологической подготовки и, соответственно, профессиональной готовности специалистов к разработке и реализации собственных проектов, то разработка гуманитарных проектов должна предваряться специальной работой по подготовке социального пространства как потенциальной "площадки" гуманитарного П. Подготовка "площадки" в этом контексте — это своеобразная пропедевтическая работа по наращиванию и кадрового, и материально-технического, и финансового ресурсов гуманитарного проекта. Одним из признаков готовности является деятельность в данном пространстве полипрофессионального сообщества, где под сообществом понимается клубная структура, основанная на самоопределении и предъявлении позиции ее участников, объединенных наличием общей проблемы в деятельности, желанием взаимодействовать в поиске путей ее разрешения. 2. Разрабатывая проектную замысел (который включает не только описание и обоснование проектной идеи, но и технологию создания проектной базы), проектировщики, отвечая одновременно на вопросы, что и как делать и как устроен мир делания, обязаны получить механизм реализации проектной идеи: концепция выступает соорганизующей рамкой полилогичной организации деятельности, на основании которой рождается программа реализации проекта как средство его управления. Деятельность по программе, в свою очередь, меняет ситуацию, а новая ситуация требует пересмотра концепции, т. е. перепроектирования. При этом реализуемость, практичность и эффективность замыслов оказываются прямой функцией принимаемых проектировщиками форм самоорганизации: нет и не может быть вопроса о том, кто из сторонников или противников проекта прав "на самом деле", потому что каждый прав по-своему. Рефлексия своей позиции как частичной, частной, находящейся в ряду других, в том числе и конкурирующих, вменена проектирующим самой ситуацией преобразований. Следовательно, если мы не хотим действовать силой или обманом, в гуманитарном П. оказывается безальтернативной полилогичная организация деятельности, в которой возникает рацио-

нальность другого рода, чем в науке. Разрабатывая программу реализации проекта, полипрофессиональное сообщество, “удерживая” общий предмет деятельности, трансформируется в профессионально-деятельностное (“общность, которая должна действовать”). В рамках проектного замысла именно профессионально-деятельностное сообщество способно обеспечить согласованную деятельность разнопредметных специалистов (осуществляемую в общем содержании — предмете деятельности, но специфическими средствами определенных специальностей). 3. Доводя проектный замысел до уровня проекта, это сообщество, отталкиваясь от необходимого, составляет согласованный план действий и бюджет, обосновывая последний разработанной сметой расходов. Именно такая технология осуществления гуманитарного П. (искусственного, целенаправленного, осуществляемого за счет собственных усилий преобразования, обеспечивающего развитие) позволяет авторам-разработчикам брать на себя ответственность за реализацию своих идей. Именно в таком случае будущее не прогнозируется, а строится, гуманитарное же П. оказывается технологией “работы с будущим”, включающей в себя разработку замыслов преобразования мира (ситуации, деятельности и т. д.) и их реализацию, в результате которой преобразуемое становится не просто другим (как оно изменилось бы в ходе естественной эволюции), но именно таким, как было задумано. Проверка гуманитарного проекта по критерию “реализуемость” проводится по следующим показателям: а) обоснованность проекта (актуальность и доказательность проектной идеи; точность выявления и формулирования проблемы); б) уровень квалификации авторов (соответствие авторского самоопределения и границ анализируемой ими ситуации; возможность “снятия” проблемы реализацией заявленной идеи; возможность реализации проектной идеи ее авторами — оценка предъявленного опыта); в) проработанность проекта (доказанность возможности осуществления заявленной идеи; продуманность технологии и механизма реализации).

С. Б. Савелова

ПРОИЗВОДСТВО — одно из основных понятий социологических и экономических дисциплин традиционалистского типа, отражающее активно-деятельный способ бытия человека в мире. Под П. понимают: 1) П. средств к жизни, необходимых для удовлетворения потребностей (материальных, духовных); 2) П. самого человека (продолжение рода, воспроизводство человека как детерминированного культурой существа). Философские концепции П. раз-

виваются в рамках выдвижения на первый план цивилизационных (организационно-технологических), а не идеологических аспектов. В подобном русле развивали свои идеи представители Франкфуртской школы. Технологический акцент — типичная черта концепций индустриального, постиндустриального, информационного обществ, модернизации производственно-технологических отношений. Высокая динамика изменений в П. как единой системе актуализировала проблему интерпретации философской, метанаучной, конкретно-научной рефлексии, разработки методологии, способной обозначить основные подходы к творческому применению нарабатываемых теорий, адекватной оценке ситуаций в П. П. не только идеальный тип, но и культурологическое явление. Поэтому в его исследовании важную роль играет теория культуры, дающая комплексное представление о региональных, национальных факторах в П. Фугурология П. — это попытка прогнозировать динамику потребностей человека и способов их удовлетворения.

А. И. Лойко

ПРОКЛ (ок. 410—485), по прозвищу Диадокх, т. е. “преемник”, — греческий философ-неоплатоник. Родился в Константинополе, в 20 лет переехал в Афины. Учился в Александрии у грамматика Ориона, потомка египетского жреческого рода; математике — у Герона; ученик неоплатоника Плутарха и его дочери Асклепигении, по преданию посвятившей П. в тайные учения. Путешествовал по Азии, где, по словам биографа Марина, “не упустил знакомства с таинствами, древнейшие уставы которых еще блюлись в Азии”. В 437 стал преемником учителя Сириана, руководил платоновской Академией. Аскет, пифагореец по образу жизни, не был женат, соблюдал посты по египетской религии и культу Кибелы, очищался священнодействиями в честь Матери Богов. Почитал орфические стихи, пророчества халдейских оракулов. Из нескольких тысяч страниц литературно-философского наследия П. многие остаются малоисследованными. Основные труды: “Элементы теологии” (211 тезисов системы неоплатонизма), “О богословии Платона”, комментарии к 12 диалогам Платона, “О промысле, судьбе и о том, что в нас”, “Орфическая теология”, “Согласие между Орфеем, Пифагором и халдейскими оракулами”, “Об ипостасях зла”, комментарии к “Элементам” Евклида (единственный сохранившийся труд по истории математики в Древней Греции до Евклида) и др. Философия П. основана на неоплатонических воззрениях. Согласно П., над всем существует Единое Первоначало, Божество как превосходящее всякое понятие и определение Сверхсущее и Неизреченное (общая идея для восточной мистики и эзотерических

учений). Начало мира составляют “три ипостаси” — Единое или Благо, Ум и Мировая Душа (ср. у Платона, Плотина). Развитие мира происходит по закону триад: все существа, группы и иерархии существ проходят три ступени жизни: 1) пребывание в Едином и в единстве с Ним, это — жизнь в Неделимом Начале, Отце, Потенции; 2) выступление из себя, эманация и дифференциация, переход во множество, это жизнь в Матери, Женском Начале, Силе, энергии; 3) возвращение к себе, возведение расторгнутого множества в единство, синтез. (Похожая тройственная схема применялась Гегелем в его диалектической философии Абсолютного духа.) Космогония П. строится на движении (эманации и эволюции) иерархического универсума: трех ипостасей в единстве — Единого, Ума и Мировой Души. В Едином пребывают сверхсущие единицы — Божественные существа — в гармонии и абсолютном единстве. Единое порождает Ум, в котором развиваются триады сущих умов. Они составляют умопостижимый мир (мир идей, мыслей, первообразов). Мифологическая философия Ума у П. основана на мистике Божественных чисел, греческой мифологии и теогонии. Ум эманурует в Мировую Душу. Мировая Душа связывает умопостижимый мир с чувственным и расчленяется на множество иерархических расположенных существ: Божественных, демонических, астральных, животных, человеческих. Они соединяются с материальным миром, в котором проходят процессы совершенствования. По П., причина зла не в материи, а в отвращении человека от умопостижимого мира (мира высоких мыслей) и привязанности к чувственным предметам. П. признает древнее учение индусов, египтян и греков о переселении душ, но не допускает переселения человеческих душ в животные тела. Задача человека — познать высшую силу души, которая находится выше ума и способна к восприятию абсолютно-единого, т. е. того, что выше всемирного Ума (ср. Атман в индуизме, “огненное зерно” в Агни-Йоге). П. называет эту высшую силу “цветом нашей сущности”, “тем единым в душе, что лучше и ума в ней”. Последняя цель человека — мистическое слияние с Божеством. Оно происходит через действие трансцендентальной силы души, которое П. называет мистическим энтузиазмом или священным безумием. Человек готовит себя к восприятию ее духовной практикой самосовершенствования. П. выделяет три главных принципа нравственной жизни: 1) чистая любовь (ср. Эрос у Платона); 2) умозрительное познание истины (созерцание); 3) дела веры и благочестивые упражнения — молитвы, жертвоприношения и теургия с применением музыки и поэзии (ср. в школах Пифагора, поэзия у Ауробиндо Гхоша). Крупнейшие последователи П. —

Николай Кузанский (Запад), Иоана Петрици (Восток). Философско-религиозное учение П. — одна из крупнейших попыток в античной истории философии свести всю совокупность религиозных, научных знаний в одну завершенную систему. Оказал существенное влияние на становление монотеизма (см. Христианство).

В. В. Лобач

ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. *prolegómena* — говорить наперед) — в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете, архитектонике, целях, задачах и методах той или иной научной дисциплины. Кант обозначил введение к “Критике чистого разума” — “Пролегоменами ко всякой будущей метафизике, которую возникнуть в качестве науки”. П. традиционно призваны постулировать статус науки, дисциплины в системе рационального знания, обуславливаемые ее функциями в последнем. Элиминация так называемого основного вопроса философии (см. “Основной вопрос философии”) из структуры П. философского знания является свидетельством ее позитивной деидеологизации, демифологизации и внутреннего освобождения.

А. А. Грицанов

ПРОЛЕТАРИАТ (нем. *proletariat* от лат. *proletarius* — обозначение предателей неимущих социальных слоев в Древнем Риме; также — рабочий класс) — социально-философское, социологическое и политологическое понятие, используемое для обозначения совокупности социальных групп в обществе, лично свободных, но не имеющих собственности на средства производства либо землю, вынужденных в той или иной форме продавать свою рабочую силу. В истории обществоведения вплоть до второй четверти 19 в. П. традиционно трактовался как общность социальных аутсайдеров и маргиналов, не способных ни к осознанию собственных политико-экономических интересов, ни к консолидации в самоосознающий социальный класс, ни к инициированию конструктивных системных трансформаций социума. Стремительный рост удельного веса П. в социальной структуре общества при капитализме, его тяжелое материальное и духовное состояние как результат перманентного нарастания общественных напряжений фазиса раннего индустриального общества, радикальные по содержанию и силовые по форме репертуары борьбы П. за удовлетворение собственных требований (Западная Европа второй — третьей четверти 19 в.) результативались в конституировании иных трактовок исторических судеб П. Диапазон последних варьировался от реформистских программ обретения П. гражданских прав в полном объеме с последующим реформаторским преобразованием буржуазного общества в общество социальной

справедливости — до мессианистских трактовок П. как главного носителя идеи коммунизма и сопряженных волюнтаристских процедур его построения, результатом чего выступит “освобождающий весь мир подвиг”. Первым цельным программным документом такого рода явился “Манифест Коммунистической партии” Маркса — Энгельса. Содержание дальнейших полемик по проблеме социально-исторического статуса П. определялось многомерной альтернативой возможных общественно-политических ориентаций как представителей самого П., так и его лидеров: на одном ее полюсе помещались модели классового сотрудничества, предполагающие возможность интегрирования П. в структуры “демократического капитализма” с последующей трансформацией его в “средний класс” буржуазного общества (лидеры европейской социал-демократии конца 19—20 в.), на другом — социальные программы насильственного тотального разрушения существующего строя пролетарскими массами, организуемыми и направляемыми их собственными вождями (Маркс — Энгельс) либо организацией профессиональных революционеров (Ленин) в ходе “пролетарской революции” и установления “диктатуры П.”. Исторический неуспех второй альтернативы был обусловлен рядом социально-экономических трансформаций социума в 20 в. вкуче с определенными духовными феноменами: а) достижения системы “демократического капитализма” в преодолении глобальных экономических кризисов, в противодействии геополитической экспансии тоталитарных режимов, в сохранении либерально-демократической системы ценностей (см. Демократический капитализм, Открытое общество); б) реальная антигуманная общественная практика социалистических и национал-социалистических режимов в государствах “победившего П.” или “победивших трудящихся” (см. Большевизм, Социализм, Коммунизм, Тоталитаризм, Фашизм); в) жесткая опережающая критика интеллектуалами Европы и США радикально-силовых репертуаров классовой борьбы П. наряду с опровержением догматов “научного социализма”, марксизма и ленинизма (см. Аренд, Арон, Бердяев, Бернштейн, Гаради, Ильин, Каутский, Лебон, Поппер, Райх, Росту, Фромм, Хайек и др.). Тем не менее возможные сценарии глобального развития планетарного сообщества в 21 в. (см. Геополитика) сохраняют определенный потенциал саморазвития программ силового переустройства мирового порядка “в интересах П., трудящихся и угнетенных всех стран” как результата противоборства наиболее развитых постиндустриальных держав (“большая семерка”) и государств — их нынешних сырьевых придатков.

А. А. Грицанов

ПРОПЕДЕВТИКА (греч. *propaídēio* — предваряю) — сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т. е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины. В философской традиции до Канта П. часто называли общий курс аристотелевской логики, предваряющий изучение конкретных наук как специальных отраслей знания. Кант в качестве философской П. предложил рассматривать свою трансцендентальную философию (в строгом смысле — трансцендентальную логику), исследующую источники и границы чистого разума. Гегель в свою очередь значение П. приписывал диалектической логике, предметом которой выступает мышление как таковое.

А. Н. Шуман

ПРОСВЕЩЕНИЕ — под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений. Будучи закономерной ступенью в культурном развитии любого государства, вступающего на путь индустриализма, П., независимо от национальных особенностей его проявления в той или иной стране, отличается целым рядом общих черт, среди которых: демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума (согласно Канту, П. — это “выход из состояния несовершеннолетия”, которое есть “неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом”); исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития. В строгом смысле слова П. впервые оформляется во Франции — стране, где его основные черты выразились с наибольшей классической четкостью и радикальностью, приобретая наиболее яркие и последовательные формы. Зародившись в начале 18 в., оно развивалось в обстановке острого кризиса абсолютизма, вплоть до начала Французской революции 1789, свержения монархии и якобинской диктатуры. У истоков французского Просвещения стояли Вольтер, Монтескье, Ж. Мелье. С середины 1740-х развернули свою деятельность Ламетри, Дидро, Кондильяк, Руссо, Тюрго, Гельвеций и Гольбах. Начиная с этого времени и вплоть до начала 1780-х ими, вместе с не прекращавшим свою деятельность Вольтером, были разработаны основные идеи просветительского мировоззрения: приоритет разума как высшей инстанции при решении всех проблем

человеческого общества, свободомыслие и антидогматизм, антиклерикализм, политический радикализм. Передовые взгляды французских философов-просветителей в значительной мере определили содержание просветительской мысли в целом, оказав заметное влияние на последующее развитие философии. Сравнительно поздно — с середины 18 в. — на путь П. вступила Германия, где в это время сложилась целая плеяда блестящих мыслителей: Виланд, Лессинг, Гердер, Клопшток, Гёте, Шиллер и др., оказавшие большое влияние и, по сути, подготовившие почву для великих идеалистических систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В отличие от французского, немецкое П. отличалось крайне осторожным отношением к религии, что в определенной мере было связано с предшествующей П. эпохе Реформации, решившей часть крайне острых стоявших в католической Франции проблем или, по крайней мере, смягчившей их благодаря введению здесь специфически немецкой формы протестантизма — лютеранства. Другой особенностью немецкого П. явилось наличие здесь, в отличие от ряда других стран, объединяющей идеи, сумевший сплотить различных по духу его представителей — от самых радикальных до, в большинстве своем, очень умеренных. Такой стала идея национального единства немецкого народа, его права на свободное развитие национальной культуры, литературы и языка, что впоследствии во многом содействовало складыванию единого германского государства. Можно отметить такую черту немецкого П. в целом, и немецкой литературы в особенности, как их высокую степень философичности, что во многом способствовало их единству с высочайшими образцами профессиональной немецкой философии. Во второй половине 18 в. и в начале 19 в. просветительские идеи развиваются в Северной Америке (Франклин, Пейн), в России (Радищев, Новиков и др.). В Беларуси идеи гуманизма и П. получили развитие в трудах Нарбута, И. Я. Массальского, К. Боцеславского и др.

Т. Г. Румянцева

ПРОСТРАНСТВО и ВРЕМЯ — философские категории, посредством которых обозначаются формы бытия вещей и явлений, которые отражают, с одной стороны, их со-бытие, существование (в П.), с другой — процесс смены их друг другом (во В.), продолжительность их существования. В. и П. являют собой несущую конструкцию любой известной до сих пор объяснительной картины мира. Определение хотя бы в самом первом приближении масштабов в П. и ритмики смены во В. всех действительных и потенциально мыслимых природных и общественных систем как

процедура представления фундаментальных параметров бытия является необходимым условием не только процесса постижения мира человеком, но и осознание последним самого себя. Принципиально различиями в трактовке П. и В. в истории философии выступали подходы, постулирующие их как: а) такие формы бытия, которые полностью автономны от тех явлений и вещных систем, которые в них “помещены” и в них существуют и являются; б) такие порядки, такие внутренние “меры” природно-социальных систем, которые задаются их взаимодействием и обусловлены их природой и характером. В модели мироустройства Ньютона П. и В. трактовались как однородные, универсальные и абсолютные формы бытия. Идеи “пустого” П. и абсолютного, автономного от человека В. были переосмыслены как философской традицией Декарта, постулировавшего их “заполненность” и обусловленность осуществляющимися взаимозависимостями и взаимодействием вещей и явлений, так и физикой 20 в., сформировавшей представление о едином “П.-В.”, задающем многомерные метрики бытия и тем самым интерпретирующее В. всего лишь как одну из координат многомерного пространственно-временного континуума. В истории философии было принято различать “объективное” В., могущее фиксироваться соразмерно процессам в микромире либо ритмам движения небесных тел (и которому в таком смысле отказывает в праве на существование современная физика), и В. “субъективное”, связанное с его осознанием людьми и распадающееся в зависимости от формы своей артикуляции на перцептуальное и концептуальное. В рамках концептуальных моделей возможно многомерное пространство, не апплицируемое на трехмерный мир, и нелинейные модели течения времени. В философии 20 в. доминирует понимание В. как условия возможности, как предпосылки субъективности и объективности в любом их модусе, а следовательно, постулирование того, что В. отсутствует и в субъекте и в объекте, и “вовне” и “внутри” (Хайдеггер). (См. также Социальное время, Переоткрытие времени, Событийность, Эон.)

А. А. Грицанов

ПРОТАГОР (ок. 490 — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ. П. — известнейший из софистов (называл себя “софистом и учителем людей”), один из основателей этой школы. Был близок к окружению Перикла. Сочинения П.: “Наука спора”, “О первоначальном порядке вещей”, “О государстве”, “О добродетелях”, “О сущем” и др. В 411 до н. э. был обвинен в атеизме и приговорен к смертной казни, книга “О богах” была сожжена. После помилования изгнан из Афин. П. приписывается авторство фразы: “О богах невозможно знать ни того, что они есть, ни того, что их

нет, каковы они по виду; а причина тому: неясность вопроса и краткость человеческой жизни”. Главное положение философии П.: “Человек есть мера всех вещей — сущих в их бытии и не сущих в их небытии”. Невозможна всеобщезначимая истина. Всякое мнение, по П., истинно и всякая истина есть чье-то мнение. Для одного и того же человека никогда одно и то же не бывает истинным раз и навсегда, в различное время, ибо “тот же” человек становится другим человеком. В этом смысле, по мнению П., все относительно. Невозможно противопоставлять “человеческое” (основанное на чувственном опыте) знание “Божественному” (проникающему в скрытую сущность явлений). Не существует, согласно П., никакой “сущности явлений”, кроме собственной явлений. “П.” — название одного из сочинений Платона, в котором речь идет о поучительности добродетели и ее единстве.

А. А. Грицанов

ПРОТЕСТАНТИЗМ (лат. protestans — протестующий) — 1. Антикатолическое движение периода Реформации. Термин “П.” входит в употребление после II Шпейерского рейхстага (1529), где пятеро немецких князей-лютеран и ряд имперских городов выразили протест против принятого большинством голосов решения об отмене действовавшего в Германии (с 1526) принципа “чья власть, того и вера”: имя “протестантов” было атрибутировано тем, кто опротестовал заключение большинства. Оформление П. связано с деятельностью Лютера и Кальвина. В общем контексте критического пафоса Реформации Лютер выдвигает программу радикальной реформации западно-христианской Церкви. Отлученный от церкви Папой, Лютер оказался перед выбором: идти дальше в своем противлении или признать свою критическую позицию ошибочной и покаяться. Он выбирает первое: публично сжигает папскую буллу 1520 и начинает отрицать богоустановленность церковной иерархии. Таким образом, П. конституируется через окончательное отречение от Рима и внеположение католичества. 2. Одна из трех христианских конфессий (наряду с православием и католицизмом). Вероучение П. фундируется двумя базисными основоположениями: sola fide (“только вера”) и sola scriptura (“только Писание”). Принцип sola fide предполагает предельную артикуляцию статуса веры как в рамках протестантского вероучения в целом, так и в рамках сотериологии (греч. soterion — спасение, logos — учение) — в особенности. П. подразумевает убежденность в совершенной ясности Библии, только приобщение к которой спасает человека. Для понимания не нужно никаких посредников (т. е. клира, что фундирует основополагающую идею П. о священстве всех верующих), никакой традиции (предания) — для этого

нужна только вера во все, о чем сказано в Библии. Речь идет не о молчаливо-пассивном восприятии истин Писания, но об особом состоянии, которое выражается в любви и добрых делах, совершаемых не из-за страха вечных мучений, но по вере. Ответственность человека за свое спасение полагается в акте его личной веры, и никакая организация (речь идет о Церкви как о социальном институте) не вправе взять ее на себя. В принципе *sola scriptura* выражается намерение протестантов строить свою жизнь исключительно по слову Евангелия: только то, что указано в Священном писании непосредственно, может быть объектом проповеди и примером для подражания. Однако нельзя считать протестантов теми, кто отрицает земную церковь. П. пытается выстроить идеальную церковную организацию, наподобие той, которая существовала в Древней Церкви (от идеи «общества свободных во Христе» у Лютера до современных версий ривайвализма — движение за возрождение идеалов апостольской церкви). Особенно ярко учение П. представлено в символических книгах: «Большой катехизис» и «Малый катехизис» Лютера (1529), «Аугсбургское исповедание» (1530) и «Апология Аугсбургского исповедания» (1530) Ф. Меланхтона, «Шмалькаленские члены» (1536) Лютера и «Формула согласия» (1580) — лютеранские; «Первый катехизис» (1536), «Женевский катехизис» (1545), «Женевское соглашение» (1551) Кальвина, «Галликанское исповедание, или Исповедание веры французских церквей», «Гейдельбергский катехизис» и др. — кальвинистские. Наиболее яркой чертой протестантской теологии является отказ от метафизической проблематики понимания истин веры в пользу их практического осмысления (этика, социальное служение, диакония). Особенной чертой протестантской теологии является и ее крайняя рационализация, только изредка опростовываемая отдельными мыслителями. Питаясь в своем возникновении во многом теми же источниками, что и мистика (идея непосредственного контакта души верующего с Богом, перенос акцента с внешней стороны культа на индивидуально-психологические, духовно-нравственные аспекты веры, т. е. предельно развивая основоположения теизма), П. практически не порождает мистической практики в классическом ее варианте (см. Квиетизм, Пиетизм). Организационно П. представлен множеством независимых церквей и сект, связанных как с традицией раннего П. (лютеранство, цвинглианство, кальвинизм, унитаризм, социнианство, меннонитство, англиканство и др.). Церковные организации П. продолжают дифференцироваться вплоть до настоящего времени и насчитывают на настоящий момент более 400 млн. человек. Наибольшее распространение П. получил в США,

ФРГ, Скандинавских странах, Великобритании, Канаде, Швейцарии. Интеграционные интенции современного П. нашли свое выражение в создании Всемирного Совета Церквей (Амстердам, 1948). 3. В расширительном смысле — историческая форма развития европейской культуры. Такое понимание П. конституировалось в философской традиции после Шлейермахера, который (в отличие от Лейбница и Г. Калиста, определявших П. как религиозное течение) трактует его в качестве особой «исторической эпохи», что задает интерпретацию П. как специфического направления развития культуры. (См. также Протестантская этика, Дialeктическая теология, Лютер.)

А. В. Васин

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА — система норм и ценностей, а также парадигма приоритетного поведения в рамках протестантизма (термин «П. Э.» введен в социологии религии; в контексте собственно протестантской литературы, как правило, не употребляется). В эволюции П. Э. могут быть выделены следующие этапы: 1) раннепротестантская этика, соответствующая ортодоксальной теологии, — 16 в. (Лютер, Кальвин); 2) неопротестантская этика, соответствующая либеральной теологии, — 18—19 вв. (Шлейермахер, Трёлч, А. фон Гарнак и др.); 3) этика диалектического ригоризма, соответствующая диалектической теологии («теологии кризиса»), — первая треть 20 в. (К. Барт, Э. Бультман и др.); 4) этика «общей жизни», соответствующая радикальной («новой») теологии, — вторая треть 20 в. (Д. Бонхеффер и др.); 5) современная этика «безрелигиозного христианства» («этика освобождения»), соответствующая деконструктивистской теологии постмодерна, дифференцирующейся на теологию «смерти Бога» (Г. Вахания, Г. Кокс, У. Гамильтон, П. ван Бурен и др. — см. «Смерть субъекта») и теологию «смерти теологии» (Т. Альтиери, К. Рашке, М. Тейлор и др.). В ходе своей эволюции П. Э. претерпевает (при сохранении аксиологической определенности нравственных приоритетов) достаточно существенные трансформации: если для раннего протестантизма нетипично ни развитие разветвленной концептуальной теологии как таковой, ни дисциплинарное конституирование нравственной теологии и нравственный кодекс раннего протестантизма выступает в виде неформальной системы этических предписаний (ср. с жестко фиксированным декалогом), то для поздних версий протестантизма (начиная с либеральной теологии) характерно оформленные эксплицитно артикулированных моральных систем. Несмотря на указанную специфику своего статуса (в сравнении с каноном евангельских заповедей), П. Э. выступает семантическим ядром протестантизма, и ее содержание является фундамен-

тальным как для ранних доктрин эпохи Реформации, так и для современных модификаций протестантизма (см., например, доминирование моральных доказательств бытия Божьего в протестантизме — в отличие от приоритета онтологического, космологического и телеологического доказательств в католицизме и православии). Это обусловлено тем, что, достигая в протестантизме максимального своего проявления, теизм снимает как организационно-институционные, так и формально-ритуальные опосредования отношений между человеком и Богом: диалог не только фундирует, но и фактически исчерпывает их. Вера переживает как препоручение себя Богу, нахождение себя в Божьих руках, сакральный диалог не квантуется в дискретных актах откровения, но выступает непрерывным условием протекания жизни, требуя не спорадических всплесков отправления культа, но перманентного духовного соответствия ситуации диалога, неизменной чистоты, что делает моральные требования приоритетными по отношению к ритуальным, не сводя их, однако, к жестко фиксированному (и тем самым формальному) канону (ср. с нормативной унификацией этико-поведенческих требований в религиях нетеистического типа). Это делает человека моральным сувереном, ставя его перед необходимостью в уникальных условиях каждой конкретной жизненной ситуации осуществлять выбор исходя не из буквы, а из духа нравственных заповедей. Предельная теистичность протестантизма задает в его контексте и подчеркнuto заостренную, экстремальную форму личностной артикулированности Бога: для протестантизма типичен акцент не на его трансцендентных характеристиках, а на параметрах человекосоразмерной персонифицированности. — В этой ситуации Христос не только выдвигается на передний план в структуре Троицы (характерный для протестантизма христодентризм), но и артикулируется не столько в качестве олицетворенного Абсолюта, сколько в качестве олицетворяющего абсолютную моральность нравственного авторитета. В контексте развития новейшей европейской рационализма для протестантизма типична интенция не столько на мифологическое, сколько на историческое толкование Иисуса: реконструкция «исторической биографии» Христа в либеральной теологии (фон Гарнак, Тюбингенская школа); идея непосредственного присутствия Христа в мире в радикальной теологии Бонхеффера; трактовка теологии как экспликация экзистенциально-нравственного смысла жизни Иисуса и трактовка Христа как высшего морального образца в теологии «смерти Бога» (Христос как «свободный человек, воодушевляющий других

быть свободными” у Бурена) и т. д. Содержание П. Э., таким образом, имманентно самим основоположениям протестантизма: она не конституируется в специальную нравственную теологию именно в силу того, что семантически изоморфна протестантизму как таковому. Наряду со сказанным, снятие в протестантизме акцента с внешнего (доктринально-концептуального, культово-ритуального и нормативно-поведенческого) формализма не только придает особую значимость П. Э. в общей системе протестантизма, но и сообщает ей специфическую человекосоразмерность содержания, свободную от экстремальных парадигмальных матриц (ср. с традиционной христианской аскетикой). Важнейшей тенденцией в развитии П. Э. является ее ориентация на раннехристианские идеалы любви и милосердия: от раннего “служить Богу есть не что иное, как служить ближнему, будь то ребенок, жена, слуга, кто телесно или душевно в тебе нуждается; это и есть богослужение” у Лютера — до движения ривайвализма (англ. revival — возрождение, пробуждение), выступившего с нравственной программой духовного пробуждения как возрождения истинной апостольской церкви (Д. Эдуардс, Ч. Финней, Д. Муди, Р. Торрей, Ч. Инвуд, К. Морган, П. Дьюис, Ф. Майер и др.) и актуализации исходного содержания тезиса “Бог есть любовь” в теологии “смерти Бога” (“евангельский христианский атеизм” Альтицера, призыв Гамильтона к переходу “от проблем веры к реальности любви” и т. п.). В историческом разворачивании традиции протестантизма как содержательные, так и аксиологические основоположения П. Э. претерпевают существенную эволюцию. Для раннепротестантской этики характерна акцентировка идеи первородного греха, фундирующая собою трактовку природы человека как не способной (в обретенном после грехопадения качестве) к добру, что приводит к оформлению в раннем протестантизме парадигмы сотериологии, выражающейся тезисом “sola fide” — спасение “верой единой” (ср. с католической концепцией “добрых дел”). В этом контексте раннепротестантская этика актуализирует высказанную Августином идею “даром данной благодати”, восходящую к библейскому сюжету о Дарах Святого Духа (I Кор., 12, 8—10). Гарантом спасения выступает крестная жертва Христа: истонно грешный, человек оправдан лишь этой искупительной жертвой (“и оправданный, и грешный”, по Лютеру), и личная вера в Спасителя есть в первую очередь доверие, поверение Богу и земной своей судьбы, и судьбы спасения своей души. В отличие от этого, в зрелом протестантизме оформляется идея так называемого безрелигиозного христианства, осно-

ванного на презумпции “совершеннлетия мира” (Бонхеффер): в современном своем состоянии “совершеннолетний мир”, следуя требованиям “интеллектуальной честности”, должен отказать от “гипотезы Бога”, служащей лишь эвфемизмом незначения, и, следуя требованиям моральной самодостаточности, принять наконец на себя всю полноту моральной ответственности, доселе переадресуемой Богу, мыслимому в качестве “избавителя от нужд и проблем” (Гамильтон), и переориентироваться с индивидуалистских целей личного спасения на гуманистические цели альтруизма: “Быть христианином не означает быть религиозным, а означает быть человеком” (Бонхеффер). Исходная протестантская парадигма “даром данной благодати” заменяется парадигмой “заслуженной благодати”, обретаемой посредством мирского служения людям (что, в принципе, не противоречит изначальной нравственной максиме Лютера о “служении ближнему”). В теологии “смерти Бога” христианство интерпретируется как учение не о Боге, но о бытии человека в миру, в условиях которого образ Христа указывает человеку его место “рядом с ближним” — “в борьбе за справедливость” (Гамильтон). В этом контексте ригоризм П. Э. эволюционирует от ранней парадигмы sola fide и предопределенности морального статуса (по формулировке Лютера, вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда Бог избрал ко спасению) — к концепции перфекционизма (англ. perfection — совершенство), т. е. совершенствования человеческой природы посредством не акцентированных в раннепротестантской сотериологии “добрых дел”. Механизмом морального очищения выступает каждодневное вершение блага, и последовательное, поэтапное совершенствование на пути добра есть путь к святости (см. акцентировку в позднем протестантизме Плодов Святого Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание — Гал., 5: 22—23, принципиальное отличие которых от Даров Святого Духа заключается в том, что они возрастают постепенно, путем внутреннего совершенствования личности, — в то время как Дары Святого Духа даются в готовом виде). В рамках перфекционизма протестантизм гораздо более широко прописывает перспективы морального совершенствования, нежели другие христианские конфессии: если православие и католицизм признают возможность очищения лишь от так называемой личной греховности, то П. Э. предполагает возможность полного очищения (включая освобождение от первородного греха человечества) и достижение личной святости (перфекционистские “церкви святости”, “движение святости” в рамках ривайвализма и т. п.). Важнейшей сферой перфекционных усилий индивида мыслится в П. Э. сфе-

ра трудовая: успешность в той или иной (любой полезной) деятельности мыслится как свидетельство богоизбранности, и под дарованной благодатью понимается в этом контексте призвание, трактуемое как призвание к конкретному виду деятельности и в конечном счете как профессия. Бог призывает человека к тому или иному труду, даруя ему задатки и способности, с одной стороны, и спрашивая потом, хорошо ли он ими распорядился, — с другой. Иначе говоря, профессиональное призвание понимается как Божий призыв (ср. лат. vocatus — зов и англ. vocation — профессия, нем. однокоренные ruf и beruf и др.) Мастерство и его экономическая эффективность выступают, таким образом, как свидетельства богоизбранности, а постоянное совершенствование в своей специальности понято как моральный долг перед Богом, ответственность за исполнение услышанного призыва. В силу этого трудолюбие есть, с точки зрения П. Э., максимальная ценность (“пуританская трудовая этика”). Профессионализм нужно реализовать, адаптировать социально. В этой связи профессиональная продуктивность и деловой успех выступают свидетельством достойного выполнения долга, леность же греховна, ибо праздный “не услышал” Божьего призыва. (В этой системе отсчета в протестантизме происходит реинтерпретация милосердия: если в католицизме призрение нищих — “людей Божьих” — богоугодно, то протестантизм видит милосердие в предоставлении возможности обучиться ремеслу и работать. Во многих протестантских странах с 16 в. действовало жесткое законодательство против бродяг.) Концепция призвания как богоугодности центрирует всю систему протестантских моральных добродетелей: бережливость и приумножение капитала (начиная от Лютера: получить меньшую прибыль при возможности получить большую — значит, с точки зрения П. Э., согрешить перед Богом), трудовое воспитание детей, прилежание, честность в исполнении трудовых обязательств и соглашений и т. п. В качестве аксиологического максимума в данной системе отсчета в П. Э. выступают ценности социального соответствия — как в культурно-правовом (обязательность и законопослушание), так и в технологическо-производственном (прилежание и трудовая и технологическая дисциплина) — и ценности частной жизни (семья и личное совершенство). В качестве феномена европейской культуры П. Э., с одной стороны, детерминирована в своем возникновении и содержании социокультурными факторами, характерными для процесса перехода от традиционного к индустриальному обществу (парадигма перфекционизма как следствие общей интенции новоевропейской культуры на индивидуализм; идея пребывания в руках Божьих как смягчение состояния индивиду-

ального одиночества, вызванного де-струкцией традиционных общностей в индустриальном контексте и др.); с другой — сама выступает фактором становления и развития нетрадиционного общества, являясь мощным стимулом разворачивания индустриализма и оформления нетрадиционного типа менталитета (см. *Модернизация концепция*), что было эксплицитно зафиксировано в философской традиции (У. Коббет, Дж. Тониоло, М. Вебер и др.).

М. А. Можейко

ПРОТИВОРЕЧИЕ — центральная категория диалектики. В принципе диалектика сводится к изучению П. в самой сущности предметов. Становление категории П. в истории философии связано с вопросом об источниках движения. При его обсуждении обнаружили две основные точки зрения, две концепции — метафизическая и диалектическая. Если для метафизики источник движения всякого предмета — толчок, какое-то внешнее обстоятельство или условие, то диалектика усматривает этот источник в самом предмете (предметах). Это особого рода отношение, — отношение между противоположными (т. е. взаимосвязанными и в то же время существенно различающимися, взаимоисключающимися) сторонами, свойствами предмета, или П. “Противоречие, — писал Гегель, — ... есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельность”. Существование П. связано с многообразием элементов единого целого. Всякое несоответствие, рассогласованность в его структуре означают возникновение П. И поскольку абсолютно устойчивого соответствия ни в одном реальном предмете нет, постольку П. носит универсальный характер и мир находится в постоянном изменении и развитии. Рассогласованность в зарядах электронов и атомного ядра влечет изменение химического элемента; неспособность существующей теории объяснять новые факты требует создания новой теории, означающей скачок в развитии научного знания. Как правило, предмет представляет собой систему взаимодействующих П. Одни выражают борьбу внутренних сил в предмете (внутренние П.), другие характерны для связей с другими предметами (внешние П.). Например, ассимиляционно-диссимиляционные несоответствия, приводящие к росту живых организмов, являются внутренними П., в то время как П. организмов со средой суть внешние относительно этих организмов. Среди внутренних П. есть главные, основные, ведущие, непосредственно связанные с сущностью предмета, и несобственные, второстепенные, зависимые от основных и лежащие как бы на периферии его развития. Категория П. позволила сформулировать один из важнейших

законов диалектики, ее “ядро”, — закон единства и борьбы противоположностей. П. в формальной логике — отношение между двумя суждениями, из которых одно является отрицанием другого: А и не-А. Формально-логические П. недопустимы в строгом рассуждении, поскольку смешивают истину и ложь.

В. Ф. Берков

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) — христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики. Наиболее известными мыслителями, ассоциировавшимися с П.-Д. А., выступали: Петр Ивер (412—488), Север Антиохийский и др. Главное сочинение П.-Д. А. — “Corpus Areopagiticum” — включает четыре трактата (“О Божественных именах”, “О небесной иерархии”, “О церковной иерархии”, “О мистическом богословии”) и десять посланий. Труды П.-Д. А. (в переводе на латинский язык, осуществленным Иоанном Скотом Эриугеной) стали известны на Западе с 9 в. и стали предметом комментариев Фомы Аквинского, М. Фичино и др. Сочинения П.-Д. А. написаны от имени персонажа новозаветных “Деяний апостолов” (17, 34) — образованного гражданина Афин, обращенного в христианство в 1 в. проповедью апостола Павла, первого христианского епископа своего города. (Данная точка зрения просуществовала до 16 в.) Первая полемика по поводу трудов П.-Д. А. датируется 533 (дискуссия между православными богословами, отрицавшими их аутентичность, и адептами монофизитства). В дальнейшем сомнения в подлинности “Corpus Areopagiticum” высказывали Л. Валла, Эразм Роттердамский и др.: ряд особенностей трактатов и посланий П.-Д. А. (стилистика, культовые реалии, текстуральные заимствования из Прокла) требуют датировать их периодом не позже второй половины 5 в. В основном миропредставлении П.-Д. А. лежит неоплатоническое представление о принципиальной неопишемости и неопределимости Бога наряду с идеей об условной осуществимости богопознания посредством построения иерархии аналогий. (Так, по мысли П.-Д. А., Бог неизречен, “Божественный мрак” таинственен, “Божественный свет” недостижим “по причине преизбытка сверхсущностного светолития” и незрим “по причине чрезмерной ясности”). Иерархическая онтология, присущая неоплатонизму, апплицируется П.-Д. А. на сопряженную социальную проблематику: “церковная иерархия” выступает прямым продолжением “иерархии небесной”. Так, по версии П.-Д. А., мировая лестница выглядит так: “пресветлый мрак”, единый Бог — серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы (это строение “небесной иерархии”). Далее — епи-

скопы, священники, диаконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. Ниже церковной иерархии — остальной мир: разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные тела. Образ церкви у П.-Д. А. акцентированно статичен: иерархия людей — прямое продолжение иерархии ангелов — суть цепь отражений чистого света в ничем не замутненных зеркалах. Эта последовательность, согласно П.-Д. А., и задает стройный порядок таинств святой церкви. (Эстетическая интерпретация П.-Д. А. картины мира как иерархии света оказалась значимое воздействие на средневековую эстетику.) Учение П.-Д. А. как система философской теологии включало в себя три рода теологии: катафатическую (Бог, “будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо”, всеми познается из всего и никем из чего-либо”), символическую и мистическую (в ее рамках: апофатическую теологию и теологию сверхумного экстаза как высшей формы познания Бога). Для раскрытия Божественной природы П.-Д. А. предлагались два пути богословствования: апофатический (по отношению к Божественной единичности) и катафатический (по отношению к божественной триничности). Благодаря этим двум методам выявляется бесконечная степень абсолютно всех мыслимых предикаций “Божественного мрака” Единого, так что Он может именоваться, к примеру, различающимся тождеством подвижного покоя. Сверхмыслимый Бог, по П.-Д. А., заключает в себе черты плотинской благодатной единицы и бесформенной “умной материи”. Христос же выступает наподобие неоплатонического числа, “утверждающая согласие между частями и целым”. При неоплатонической категории простой математической единичности Бога слова бессмысленны и в поэтическом космосе вовсе не нужны. Поэтому, по мысли П.-Д. А., умный экстаз Плотина есть бессловесное “упрошение” до числовой единицы. Только в Троице, замечает П.-Д. А., которая при этом по своей Божественной фигуре геометрически равна одному, обретает деятельное (энергичное) значение любая словесность, выявляющая сущности. Отсюда катафатическое богословие, созерцающее Троицу, призвано исследовать любые имена, фиксирующие сущность предметов; следовательно, Божественные Имена являются основным ее предметом. На основании этого П.-Д. А. утверждал, что благодаря пресвятой Троице “все рождаемое на небесах и на земле получает бытие и наименование”. Бог включает в себя все умные потенции и энергии, поэтому зло не участвует в действительном протекании сущего. Оно есть лишь оскудение и недостаток добра: “Злу даруется бытие по воле

случая, и проявляться оно может только в чем-то ином, поскольку не имеет собственного бытия". Абсолютного зла не может быть вовсе, так как оно есть полнейшее отсутствие Божественного Блага. В традиции, заложеной П.-Д. А., специфическую трактовку получили понятия трансцендентный и имманентный. Трансцендентным человеческому мышлению считается восхождение от дольного мира к миру горнему, что составляет предмет апофатического метода богословствования, имманентный же — нисхождение от горнего мира к дольному, что составляет предмет апофатического метода богословствования. Учение П.-Д. А. обрело официальный статус в православии византийского канона благодаря его интерпретации Максимом Исповедником.

А. А. Грицанов, А. Н. Шуман

ПСИХОАНАЛИЗ — в узком значении — разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических методов и теоретическое направление в психологии, ориентированное на изучение и объяснение бессознательных психических процессов и явлений. Распространение идей и принципов П. на комплекс гуманитарных дисциплин позволяет расширенно трактовать П. как совокупность теоретических и прикладных аспектов фрейдизма и постфрейдизма, в том числе в их обращении к осмыслению культуры, общества, человека, мировоззренческих и нравственных проблем. Так, творческая эволюция Фрейда способствовала увеличению удельного веса "метапсихологических" идей, включением положений "глубинной психологии" в контекст человеческого и социального бытия, а также конституированием (в том числе, неявным) ряда мировоззренческих представлений. Мировоззренческие и "метапсихологические" изыскания Фрейд считал вторичными по отношению к идеям П. как клинической дисциплины. Вместе с тем им фактически провозглашалась возможность приложения П. к проблематике философии, социологии, истории и т. д. Специфическим в таких концептуальных построениях было акцентирование роли и места неосознаваемых психических процессов и явлений, конфликтности человеческой природы, репрессивного характера культуры. Основой человеческого бытия провозглашались бессознательные детерминанты; эту часть своих построений Фрейд в плане понимания человеком своего места в мире сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. П. изначально не являлся единым течением. Масштабность творчества Фрейда в сочетании с его неоднозначностью и противоречивостью способствовали возникновению критических и реформаторских вер-

сий П., в ряде случаев антитетичных своему источнику. (См. также Фрейд, Адлер, Юнг, Фромм, Салливан, Хорни, Бессознательное, Эдипов комплекс, Эго, Оно, Сверх-Я, Шизоанализ, "Машины желания", Неопсихоанализ, Неофрейдизм.)

М. Н. Мазаник

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА — одно из психоаналитически ориентированных течений современной философии, являющее собой определенную совокупность модифицированных идей Фрейда и философской герменевтики, как теории и искусства истолкования, ориентированных на выявление подлинного смысла текстов. Создателем этого течения был немецкий исследователь А. Лоренцер. Существенно переформулировав фрейдовскую концепцию символики, Лоренцер стремился осуществить дальнейшее развитие герменевтических функций психоанализа. В отличие от Фрейда, Лоренцер утверждал, что формирование символов происходит не в бессознательном, а в сознании человека. При этом он проводил четкое различие между "символами" (соотносящимися с сознательными представлениями) и "стереотипами" (соотносящимися с бессознательными представлениями). Полагая, что символика формируется в процессе социализации человека, Лоренцер уделял внимание исследованию этих явлений, в том числе и проблемам лингвистической коммуникации.

В. И. Овчаренко

ПСИХОБИОГРАФИЯ (греч. *psyche* — душа и греч. *biographia* — жизнеописание, история жизни; жизнь) — метод психологического анализа биографий и личностей конкретных исторических лиц и соответствующий ему жанр жизнеописаний, уделяющий особое внимание психическим факторам жизни и творчества людей. В основном сложился в конце 19 — начале 20 в. В значительной части своей развивается и реализуется в форме патографий. Особую роль в становлении П. сыграли патографические исследования Мебиуса (опубликованного работы о жизнедеятельности Гёте, Руссо, Шопенгауэра, Р. Шумана и др.) и Фрейда (осуществившего изучение жизни и деятельности Леонардо да Винчи, В. Вильсона, Достоевского и др.). В 20 в. П. эволюционирует преимущественно в связи с психоаналитическими идеями и ориентациями. Одной из доминирующих новейших форм П. являются разнообразные психоисторические изыскания, восходящие к творчеству Эриксона, осуществившего исследования жизни и личности Франциска Ассизского, М. Ганди, М. Горького, М. Лютера и др. Как жанр жизнеописаний П. пользуется всевозрастающей популярностью. (См. также Мебиус.)

В. И. Овчаренко

ПСИХОДРАМА (греч. *psyche* — душа и греч. *drama* — действие) — созданный Морено один из первых видов групповой психотерапии (группового психоанализа), в процессе которой пациенты играют роли, направленные на моделирование жизненно важных для них ситуаций, с целью диагностики, терапии и коррекции неадекватных состояний и реакций. П. (психодрамотерапия) может быть понята как оригинальный психотерапевтический театр контролируемой импровизации и ролевой игры, ориентированный преимущественно на групповое врачевание последствий ролевых конфликтов людей посредством реимации их психосоциальной целостности, расширения сознания и внутреннего освобождения. В П. обычно выделяют следующие фазы: разминку, действие и интеграцию (последующее обсуждение). В качестве средств психодрамотерапии выступают ролевой тренинг (бихевиодрома) и педагогическая ролевая игра, включающие в себя терапевтический, педагогический и театральный компоненты. Эффективность этой групповой игровой психотерапии в значительной мере обеспечивается благодаря ее ориентации на достижение группового катарсиса и изобретенным Морено конституентам (инструментам) П., к которым относятся: сцена, ведущий (директор), главный исполнитель (протагонист), партнеры (вспомогательные "Я"), группа людей, различные психодраматические техники (обмен ролями, дублирование, "зеркало", "репетиция будущего") и пр. Психодраматическое действие в качестве желаемого конечного результата обычно предполагает достижение максимально возможных значений понимания, инсайта и катарсиса (с соответствующим психотерапевтическим эффектом).

В. И. Овчаренко

ПСИХОЛОГИЯ (греч. *psyche* — душа, *logos* — учение, наука, слово) — наука о происхождении, развитии, функционировании и закономерностях психической жизни человека и животных. На протяжении более двух тысяч лет комплекс психологических идей и концепций создавался и развивался преимущественно философами (Платон, Аристотель, Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц, Герbart, Дидро, Гельвеций, Брентано, Уотсон и др.), врачами (Алкмеон, Гиппократ, Ибн Сина и др.) и физиологами (Фехнер, Гельмгольц, Бехтерев, Сеченов, Павлов и др.). Относительное дистанцирование П. от философии, медицины и физиологии и превращение ее в самостоятельную науку произошло во второй половине 19 в. в связи с деятельностью ряда ученых (Дарвин, Спенсер, Вундт, Г. Эббингауз, Фрейд, К. Левин и др.). В этот период были созданы корректные представления о предмете и методе П., ее функциях, целях и задачах, разработаны основы категориально-понятийного

аппарата, выявлены основные проблемные поля, созданы оригинальные психологические теории и осуществлены первые собственно психологические эксперименты. В 20 в. П. стала одной из наиболее бурно развивающихся наук. Многомерная структура современной П. фиксируется в различных измерениях. К наиболее существенным из них относятся отрасли, течения, подходы и др. В различных классификационных схемах современной П. обычно выделяются около 40 ее отраслей, часть которых обрела относительно самостоятельный статус (возрастная П., зоопсихология, инженерная П., медицинская П., общая П., патопсихология, педагогическая П., социальная П. и др.). К доминирующим течениям (школам, направлениям) П. принято относить структурализм (Э. Титченер и др.), функционализм (Т. Рибо, Э. Клапаред, Дьюи, Р. Вудворт и др.), бихевиоризм и необихевиоризм (Д. Уотсон, А. Вейс, У. Хантер, К. Лешли, Э. Толмен, К. Халл и др.), гештальтизм (М. Вертхеймер, В. Келер, К. Коффка и др.), фрейдизм и неофрейдизм (Фрейд, Фромм, Хорни, Салливан и др.). В ряду различных подходов, практикуемых психологами в 20 в., наибольшее распространение получили деятельностный, коммуникативный и системный подходы. Современное состояние П. характеризуется интенсивным ростом теоретических, прикладных и эмпирических исследований, расширением собственно психологических и пограничных разработок, широким использованием количественных методов, различных тестов, шкал, приборов и пр., компьютеризацией и активным взаимодействием с философией, социологией, кибернетикой, лингвистикой и другими науками и дисциплинами.

И. И. Овчаренко

ПСИХОЛОГИЯ МАСС — область психологии, предметом исследований которой являются природа, сущность, закономерности возникновения, формирования, функционирования и развития толп и масс как специфических форм сообществ людей. Создана в конце 19 в. французским социологом и психологом Лебоном, итальянским психологом и юристом С. Сегеле (1868—1913) и др. Основное внимание уделяет исследованию психического склада, характерных свойств, черт, типов и поведения разнообразных толп и масс в относительно стандартных и нестандартных ситуациях. К числу традиционных предметов исследовательского интереса П. М. принято относить различные собрания людей, демонстрации, митинги, явления массовой эйфории, агрессии, паники, массовых психозов, массового вандализма и т. д. Значительное внимание П. М. уделяет изучению идей, мотивов, установок, настроений, мнений, эмоций, стереотипов мышления, механизмов и действий масс, вопросам поведения людей в толпе, взаи-

модействия личности и массы, индивида и толпы и т. д. В определенной мере П. М. ориентируется на сформулированный Лебоном “психологический закон духовного единства толпы”, согласно которому в позднейшей фазе формирования организованной толпы в ней происходит нивелирующая деперсонализация и деиндивидуализация людей, в силу чего на основе общих качеств, управляемых бессознательным, образуется временная “коллективная душа” толпы. В качестве методов исследования П. М. использует гамму традиционных методов познания психологии и социологии. П. М. оказала значительное влияние на формирование социальной психологии, социологии и развитие социальной мысли.

В. И. Овчаренко

ПСИХОСИНТЕЗ — трансперсональное направление в психиатрии, использующее методики, ориентированные на активизацию внутренних сил человека, и ставящее главной целью активное способствование гармонизации и интеграции всех качеств и функций индивида в единое действующее целое. Достижение результата осуществимо, согласно идеям П., через прохождение индивидом нескольких стадий: глубокое познание своей личности; контроль над различными ее элементами; постижение своего истинного “Я” — выявление или создание объединяющего центра; формирование или перестройка личности вокруг нового центра. Основателем П. принято полагать итальянского психиатра Роберто Ассаджоли (1888—1974), который в 1926 открыл первый Институт П. во Флоренции. П. имеет много общего с экзистенциальной психологией. П., как и другие школы и направления, исходит из следующего: а) признания самости индивида, т. е. основное значение придается пониманию и переживанию индивидом своей идентичности; б) признается непрерывность развития и личностного роста индивида через реализацию своих скрытых возможностей; в) акцентируется внимание на ценностях пациента и признается их значимость; г) утверждается стремление к полноте понимания мотиваций, определяющих выбор индивида, перед которым он постоянно находится; д) придается огромное значение будущему и его динамической роли относительно настоящего. Каждый индивид воспринимается и рассматривается в рамках П. как нечто уникальное и неповторимое, отсюда видится необходимость сочетания различных терапевтических методик в рамках индивидуального подхода к каждому пациенту. Центральной категорией П. у Ассаджоли выступает понятие “воля”, которому отводится “главная роль как основной функции самости и как необходимой первопричине всех выборов, решений и обязательств”. В связи с этим П. включает в себя тщательный анализ различ-

ных стадий реализации воли, таких, как замысел, мотивация, решение, подтверждение, последовательность, осуществление и широкое использование “методик пробуждения, развития, укрепления и придания правильной направленности воле”. Огромное значение в границах П. придается самости и самоидентичности. Непосредственное переживание самости и чистое самоосознание признаются “истинным феноменологическим переживанием”, “внутренней реальностью”, которую можно верифицировать эмпирическим путем и осознанно продуцировать. Положительные, творческие, радостные переживания, которые может испытывать человек, рассматриваются в одном ряду с трагическими, негативными и мучительными. Это своеобразные “пики переживаний”, такие, как самореализация, осуществление, достижение, озарение, покой, радость. Этот феноменологически пережитый опыт активно поддерживается и стимулируется в П. Целенаправленно также используются методики для трансформации, сублимации и направления психических энергий, укрепления и разработки слабых или неразвитых функций психики, активизации энергии “сверхсознания” и пробуждения скрытых способностей личности. Работа с сублимациями является визитной карточкой П. Сам Ассаджоли не ограничивал П. жесткими рамками, и в настоящее время в мире существует несколько институтов П. (Италия, Англия, Франция, США, Канада), которые тесно взаимодействуют друг с другом, но работают над разработкой своих собственных программ. П. нашел широкое применение не только в терапии, но и в сфере психической гигиены или профилактики внутреннего здоровья, в образовании, для нормализации межличностных и межгрупповых взаимодействий и отношений, для ускорения внутреннего роста и самоактуализации индивида.

А. А. Ярмолвич

ПСИХОСОМАТИКА (греч. psyche — душа, дух и греч. soma — тело) — междисциплинарное направление психологии, психиатрии и общей медицины, выступающее как комплекс теоретических воззрений и методов исследования, диагностики и терапии, основывающийся преимущественно на психоаналитически ориентированных представлениях о взаимосвязи психического и физиологического (душевного и телесного) и признании главенствующей роли психических факторов в поддержании здоровья, возникновении и лечении заболеваний. Понятие “психосоматический” впервые было использовано Гейнротом в 1818. Получило распространение в 1930—1950-х, когда в США началось издание журнала “Психосоматическая медицина”

(1939) и было создано Американское психосоматическое общество (1950). Как междисциплинарное направление, П. конституировалась в 1950-х вследствие теоретической, организационной и терапевтической деятельности ее основателей (Ф. Александер, С. Джеллифф, Ф. Данар, Э. Вейсс, О. Инглиш и др.). По классификации Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), психосоматические нарушения относятся к группе психоневрозов с соматическими расстройствами. По мнению лидеров П., почти все заболевания в известной мере психосоматичны и более 50 % органических болезней имеют психогенный характер. К ним относятся: гипертония, язву желудка, бронхиальную астму, сахарный диабет, ревматический артрит, болезни кожи, сексуальные расстройства, некоторые виды рака и др. Основным методом психосоматического лечения является психотерапия, ориентированная: 1) на установление вытесненных в бессознательное влечений и желаний и выявление скрытых связей между психическими (эмоциональными, личностными) конфликтами и соматическими симптомами и 2) их коррекцию. Теоретические изыскания и психосоматическое лечение осуществляются в десятках научно-исследовательских и клинических центрах, расположенных преимущественно в США и Европе.

В. И. Овчаренко

ПУРАНЫ (санскр. purāṇam akhyaṇam — “древнее предание”) — фило-софско-религиозные памятники древнеиндийской литературы, священные книги индуизма. Древнейшие из них относят к 6—8 вв. н. э. Канон индуистского писания состоит из 18 П. В зависимости от культа Божества, которому посвящены писания, выделяют П.: 1) вишнуитские; 2) шиваитские; 3) брахмаитские. По содержанию близки к древнеиндийскому эпосу (Веды, “Махабхарата”). В целом П. включают пять тематических разделов (“пять примет” — rap-salaksana): 1) космогонию; 2) воссоединение циклически уничтожаемых и воссоздаваемых миров; 3) родословные богов и святых отшельников — Риши; 4) историю эпох и протцев рода человеческого (Ману); 5) родословные царских династий Индии. По названию и содержанию П. характеризуются следующим образом: 1) Брахма-П. (или Ади-П.), П. начала, посвящена святилищу в Ориесе; 2) Падма-П., миф о творении мира Брамой и другие мифологии; 3) Вишну-П., древнейшая культовая книга вишнуизма; 4) Вайю-П., шиваитский культ; 5) Бхагавата-П., о воплощениях Вишну; 6) Нарада-П., учение о бхакти, любви к Богу как путь спасения; 7) Маркандея-П., примыкает к “Махабхарате”; 8) Аг-

ни-П., выделяется энциклопедическим характером изложения древнего учения, вложена в уста Бога Агни; 9) Бхавишьят-П., П. пророчеств; 10) Брахмавайварта-П., мифы о Богине Праkritи, Первоматери, о слоноголовом Боге Ганеше, Кришне-Вишну, 11) Линга-П., о мистической символике шиваизма; 12) Вараха-П., собрание вишнуитских молитв и ритуалов; 13) Сканда-П., цикл эпических произведений; 14) Вamana-П., о воплощениях Вишну; 15) Карма-П., учение об эманациях Шивы; 16) Матсья-П., включает миф о спасении человечества Ману во время потопа, посланного Вишну на очищение Земли; 17) Гаруда-П., о прославлении Вишну птицей Гаруда; 18) Брахманда-П., о сотворении мира из яйца Браммы. Философия П. — философия эзотерических учений индуизма.

В. В. Лобач

ПУСТОЙ ЗНАК — понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности — вне какой бы то ни было гарантированности со стороны внетекстовых феноменов. Данная презумпция фундаментальна постмодернистской критикой референциальной концепции знака и в свою очередь фундирует постмодернистский отказ от понимания смысла в качестве гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в качестве релятивно-плюрального (см. *Означивание*). Презумпция семиотической (прежде всего языковой) артикулированности мира выступает — наряду с презумпцией его хаотичности (см. “Постмодернистская чувствительность”) — важнейшим основоположением постмодернистской философской парадигмы. Трактовка мира как текста, в сущности, традиционна для европейской культуры (например, поздняя неоплатоническая модель мира или средневековая интерпретация бытия как книги Божественных смыслов), однако классическая культура всегда разделяла так называемое объективное содержание текста и объект как таковой. В постмодернизме же на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотносительности его с конкретным денотатом (см. *Денотат*) приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций. Шекспировскому “Что имя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет...” противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями, но в контексте микшированной культуры постмодерна наложенных друг на друга значений: роза как радость, жизнь, тайна, тишина, любовь, смерть, Воскресение, красота, слава, гордость, молитва, победа, мученичество, пышность, солнце, мужество, женственность, Венера, дева Ма-

рия, число 5, Христос, св. Георгий, творческий порыв, девственность, чувственная страсть, христианская церковь, земная жизнь, гармония мироздания и др. Принятие тех или иных значений (в контексте определенной метанаррации) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным образом значимым, — знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности — вплоть до открывающейся в слове возможности означать все, что угодно (что, например, позволяет Эко назвать свой роман “Имя розы”). Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся значений знака, детерминированная бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяют объект как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. Соответственно этому, такие классические требования, как требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотношения с денотатом и десигнатом (см. *Десигнат*), сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых “идентичностей”, располагаясь, по формулировке Бодрийяра, “по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного”. В этом контексте стоящее за словом понятие утрачивает денотат как онтологический гарант семантической определенности, — десигнат как идеальный конструкт остается его единственным референтом. — Внеязыковое бытие автохтонной реальности не конституируется в рамках постмодернистской картины мира, — семиозис понимается как единственная форма существования любого феномена, включая и самого субъекта. В данном аспекте философия постмодернизма во многом опирается на идеи структурного психоанализа, в первую очередь — концепции Лакана, в рамках которой зафиксирован факт вербальной артикуляции любой формы бессознательного, понимаемого в классическом психоанализе как последний оплот суверенности. В этом контексте субъект характеризуется Лаканом как “децентрированный”, растворенный в формах языкового порядка. — Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского, сменяется деперсонифицированным инструментом презентации культурных смыслов (“означающих”) языка (см. “Смерть субъекта”). Основой постмодернистского видения текста выступает радикальная критика референциальной концепции знака, а следовательно, и отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Если для классической философии языка традиционным было фундаментальное дистанцирование означаемого (signatum) и означаю-

щего (signans), оппозиция между которыми мыслится как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным, то современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально по-иному. В формулировке Соссюра, “означающее немотивировано, т. е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи”. Деррида постулирует невозможность “для знаковой цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции”. И если, согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический “знак равенства между signatum и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, т. е. относительно системы означающих”, — в то время как на самом деле эта возможность безусловно “открыта самим принципом оппозиции означающего/означаемого”. В постмодернистской ретроспективе традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), будучи фундированной указанной оппозицией signans/signatum, порождала — именно в силу такой фундированности — своего рода иллюзию референции. Так, в интерпретации Делёза, “смысл — это, собственно, открытие трансцендентальной философии ...он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям”. Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа “фоноцентризм”: “Когда я говорю ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимость которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.”. Именно — и только — в рамках этой традиции внетекстовое “трансцендентальное означаемое” становится “последним референтом, согласно классической логике, имплицитруемой этим значением референта, или “объективной реальностью”, абсолютно “предшествующей” всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста”. — Что же касается постмодернистского видения

ситуации, то, прежде всего, она характеризуется дискредитацией феномена значения как гарантированного внетекстовым означаемым: по формулировке Р. Барта, “уровнем Текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом (лакановском. — М. М.) смысле этого понятия”. Критический анализ постмодернизмом предшествующей философской традиции (традиции истолкования феномена значения) отчетливо ориентирован на прочтение вектора от традиционной онтологизации значения ко все более последовательному программному отказу от самой идеи референции. Д. В. Фоккема выделяет следующие этапы этой эволюции: реализм классики, основанный на “материалистическом детерминизме” и задающий “непоколебимую иерархию значений”, — символизм с его идеей “корреспонденций”, делающий первый шаг в направлении деонтологизации “значений”, но еще сохраняющий при этом “жесткую эстетическую иерархию” самих символов, — модернизм, сменивший метафизическую парадигму абсолютной онтологии на парадигму “гипотетического порядка и временного смысла”, завязанных на тезаурус сугубо личного опыта, который, однако, сохраняет еще свою онтологическую укорененность, — и, наконец, постмодернизм с его “эпистемологическим сомнением” в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было “модели мира” (в силу “равновероятности и равноличности всех конститутивных элементов”) и программным отказом от любых попыток создания онтологии. Классики постмодернизма демонстрируют универсально сходную позицию по данному вопросу: так, согласно Джеймисону, “значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого ...слЧва или наименования и его референта или понятия”, — более того, по формулировке Р. Барта, “трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым”. Таким образом, парадигма постмодернистской философии зиждется на программном отказе от репрезентативной теории знака: “Знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается”. Как пишет Р. Барт, “в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым”. — Значение мыслится не как задаваемое рядом означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительную, но все же данную сознанию константность значения, — но как сугубо процессуальный феномен: “Значение — это соединение того, что означает, и того, что означается;

это не форма и не содержание, а связующий их процесс”. Именно этот процесс и оказывается в фокусе внимания философии постмодернизма, причем трактовка значения как порождаемого, по Джеймисону, “движением от означающего к означаемому” в перспективе своего все более последовательного разворачивания приводит к признанию того обстоятельства, что реально “означающее и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования”. Логическим завершением описанного концептуального движения постмодернизма является финально радикальный вывод о том, что фактически “то, что мы в общем виде называем означаемым — значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мираж... порожденный и сформированный соотношением означающих между собой” (Джеймисон). В русле этой установки постмодернизм избавляется от идеи онтологизации заданной связанности означающего с означаемым, в какой бы форме эта идея ни была явлена, — равно, будь она под маской референции, репрезентации, денотации, десигнации, сигнификации, номинации, манифестации и т. п. (денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Р. Барта, “оказывается лишь последней из возможных коннотаций”, и смысл не может быть конституирован иначе как коннотативный). Понятие объективности утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внетекстового (сугубо контекстного и коннотативного) значения. — По определению Р. Барта, речевую деятельность “более не окутывает благодатное облако иллюзий реалистического свойства, представляющих язык в виде простого расщепления мысли”. Слово, таким образом, перестает выступать референтом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Делёза, слово может выступать лишь в функции произвольного “указателя” или “индикатора”, и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом “понятие”, определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом. Базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение “самого акта номинации”, “утопичность денотации” (Р. Барт), “абсурдность сигнификаций и нонсенс денотаций” (Делёз) и т. д. В условиях “кризиса денотации” (Р. Барт) речь может идти никак не о референции, но лишь о “референциальной иллюзии повествовательного текста” (показательно в этом отношении используемое Р. Бартом обозначение реальности как “эффекта”). — Зна-

менем времени становится для постмодернизма, по оценке К. Брук-Роуз, крах “веры в референциальный язык”. Собственно, сама референция как таковая, согласно модели Бодрийера, возможна в эпоху постмодерна только на уровне “симуляции” (см. Симуляция, Симулякр). В таких условиях именно финальное “уничтожение последних следов веры в референциальность” оценивается Р. Сальдиваром как единственно возможный “путь к истине”. Идя по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что “должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об нарушении латентного смысла, но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому” (Р. Барт). — Как пишет Р. Барт, “ныне семиология призвана выступать... против всей символическо-семантической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла”. И если исходно постмодернизм определяет свою непосредственную и неотложную задачу как необходимость “опустошить знак, бесконечно оттесняя все дальше его предмет” (Т. Мой), — то зрелая версия постмодернизма уже пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое “конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма” (Р. Барт). Важнейшим из таких последствий является основанное на отказе от идеи “трансцендентального означаемого” признание тотальности языка — понимание языковой реальности как единственной и исчерпывающе самодостаточной, т. е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. Таким образом, философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означаемого, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия: 1) обрисованная трактовка языковой реальности в качестве тотальной снимает проблему метаязыка как такового: по словам Р. Барта, “текст уничтожает всякий метаязык”; 2) указанная установка расшатывает стабильность понятия “лингвистической нормы” как детерминированного со стороны внеязыковых социокультурных факторов, — базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, “фундирована финальной дискредитацией самого по-

нятия “лингвистическая норма”; 3) в свете данной установки оказывается невозможной постановка вопроса об истинности (или иной форме адекватности) текста — как на уровне письма, так и на уровне его чтения, что снимает и проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, “я рискованно не-желать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания”. (См. также Трансцендентальное означаемое.)

М. А. Можейко

Р

РАВЕНСТВО — см. СОЦИАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО.

РАДИЩЕВ Александр Николаевич (1749—1802) — русский мыслитель, основоположник революционной теории в интеллектуальном российском движении, поэт, общественный деятель. Учился в Лейпцигском университете, усвоил ряд революционных идей западноевропейской философии. По возвращении в Россию служит в Сенате, Коммерц-коллегии и в Петербургской Казенной палате. В условиях отказа Екатерины II от либеральных обещаний (“Наказа” — 1760) становится противником самодержавия и крепостничества. В 1773 впервые выступает в печати с переводом “Размышления о греческой истории Мабли”, где в “Примечаниях” объявил самодержавие “наипротивнейшим человеческому естеству состоянием”. В 1780-х знакомится с трудом “История обеих Индий” (Г. Т. Рейналь, Дидро, Нежон), проникается сочувствием к освободительной войне в Северной Америке и убеждается в банкротстве екатерининского “просвещенного абсолютизма”. В свет выходит его ода “Вольность”, где он приветствует О. Кромвеля и Дж. Вашингтона. В 1782 “Письмо к другу, жительствующему в Тобольске” продолжает ту же тему, отрицая даже у прогрессивных государей вспомоществование вольности народной. Концепция вольности и антикрепостничества находит художественно-идейное воплощение в “Путешествии из Петербурга в Москву” (написано в середине 1780, напечатано в 1790). Критика крепостничества велась Р. с экономической, политической и моральной точек зрения. Несмотря на внешне респектабельную позицию Р., выражавшуюся в тезисе “правительство для народа (а не наоборот)”, страстное осуждение, гнев и готовность автора на решительные меры явно преступили просветительское желание обойтись без революционных потрясений. Реакция самодержавия последовала незамедлительно: ссылка в Илимск. (Известна оценка его Екатериной II: “Бунтовщик, хуже Пугачева”.) Однако дух мыслителя не

сломлен, он постоянно пишет, размышляет, прогнозирует судьбу России, осуществляет философские поиски. Рождается основной философский трактат Р. “О человеке, его смертности и бессмертии”, построенный на принципе диалога материалистических и идеалистических концепций бытия и мышления. Трудно без сомнений отнести философскую позицию самого автора к одной из представленных в трактате концепций, это скорее глубоко личностное философское странствие в целях постижения тайн бытия, смерти и бессмертия, вызванное всем складом природы и экстраординарными условиями жизни ссыльного. В тексте позитивно обновленные философские идеи, отражающие успехи науки и философии, сочетаются с экзистенциально-личностными настроениями, с надеждой на чудо избавления от кошмара и страха ссыльно-сибирского существования. Изложение мыслей Р. в трактате свободное, хотя стиль тяжел и сложен (он пишет как бы для себя). Философская мысль автора движется по типу внутреннего диалога: материя вечна, но есть нечто, что ею не охватывается целиком; человек смертен, он, умирая, исчезает, но не весь, не совсем; нечто в этом процессе вечно-сущее, но что? Первые две части манифестируют материализм, в частности в тезисе о том, что материальные основы в такой мере относятся к духовному процессу, в какой духовная жизнь зависит от тела. Отсюда делался вывод, что уничтожение тела должно повлечь за собой умирание души. В третьей же и четвертой частях Р., вопреки ранее сказанному, утверждает, что нельзя усомниться более, чтобы душа в человеке не была существо само по себе, от телесности отличная... Она такова и есть в самом деле: проста, непротяженна, неразделима среди всех чувствований и мыслей. Человек не мог бы без такой души ведать прошлое и будущее, за мгновение пробега века и мчась мыслью со скоростью непостижимой. В области гносеологии Р. настаивал на различии между чувственным опытом и абстрактным мышлением относительно объекта, не соглашаясь с Гельмгольцем, абсолютизирующим сенсуализм. Из тезиса о простоте и неразделимости души Р. делает вывод о ее бессмертии: цель жизни заключается в стремлении к совершенству и блаженству, Бог не сотворил нас так, чтобы мы считали эту цель напрасной мечтой, поэтому разумно допустить, что состояние души меняется и совершенствование ее длится вечно. В обосновании ее перерождения Р. ссылается на идею предустановленной гармонии Лейбница (отвратительная гусеница — куколка — прекрасная бабочка). По-видимому, Р. соглашается с воззрениями Ш. Бонне на возможность прогрессивной реинкарнации людей, которая постоянно стремится высь через цепь постоянных перевоплощений.

Похоже, что автор разграничивал естественно-научный взгляд на жизнь и смерть человека, с одной стороны, и моральный постулат о бессмертии души, дающий основания для подчинения преходящего в жизни вечному, — с другой. (Нечто подобное мы находим у Н. И. Новикова.) После амнистии Р. работал в императорской комиссии гражданского законодательства. Покончил жизнь самоубийством.

Э. К. Дорошевич

РАДКЛИФФ-БРАУН (Radcliffe-Brown) Алфред Реджиналд (1881—1955) — британский антрополог, создатель структурно-функционалистского подхода в антропологии. Изучал философию, экономику, психологию и антропологию в Кембридже. Ученик У. Риверса. Проводил полевые исследования в Австралии, Африке, Полинезии и на Андаманских островах. Директор департамента образования королевства Тонга (1916—1919). Создал школу Африканских исследований в Университете Кейптауна (1921—1926) и кафедру антропологии в Сиднейском университете (1926—1931). Профессор и глава кафедры социальной антропологии в Оксфорде (1937—1946). Основные сочинения: “Андаманские островитяне” (1922), “Социальная структура” (1949), “Структура и функция в примитивном обществе” (1952), “Метод в социальной антропологии” (1958) и др. В 1920-х Р.-Б. был сторонником функционалистского подхода Малиновского. Неудовлетворенность его возможностями побудила Р.-Б. ввести в контекст функционального анализа понятие “структура”. Последнюю он определял как “сложную сеть реально существующих социальных отношений”. Понимание структуры как набора невидимых отношений, производящих видимый результат на поверхности общества в формах институционализованного поведения, была позаимствована Р.-Б. из естественных наук, прежде всего из атомной физики. Каждое общество, по Р.-Б., вырабатывает свою культурную модель социальных отношений. Социализация посредством этих моделей вырабатывает сходные формы поведения среди множества людей. Благодаря этому каждый индивидум обнаруживает себя в схожей структурной позиции по отношению к сети социальных отношений и исполняет предписанную ему социальную роль. Структура, по Р.-Б., включает в себя три взаимосвязанных аспекта. Во-первых, это “структура сама по себе”, которая может быть обнаружена в социальных ролях как в узлах сети отношений, конституирующих общество. Видимые аспекты социальной структуры подобны анатомии живых существ. Однако реальная структура состоит из невидимых отношений, которая, по Р.-Б., пребывает в статическом состоянии. Во-вторых, это “функция”, понятием которой Р.-Б. пользовался

для того, чтобы показать структуру в действии. “Функция” определялась им как социально стандартизированный способ деятельности или мышления, направленный на поддержание существующей социальной структуры. В-третьих, это “изменения” или “социальная эволюция”, которые, по Р.-Б., являются не менее важной составляющей структуры, чем функции. При этом он предлагал различать радикальные изменения, затрагивающие саму структуру, и текущие, например демографические процессы рождения и смерти. Важной научной заслугой Р.-Б. стала институционализация социальной антропологии как самостоятельной дисциплины. Ее он определял как “науку о человеке и человеческой жизни во всех ее аспектах”. Цель антропологии Р.-Б. видел в обнаружении общих законов социального и культурного развития человечества. Антропологию он подразделял на три части: археологию, биологическую антропологию и этнологию, под которой понимал сравнительно-историческое изучение отдельных народов. Такой подход к пониманию антропологии характерен в целом и для ее современного состояния.

П. В. Терешкович

РАЗВИТИЕ — характеристика качественных изменений объектов, появления новых форм бытия, инноваций и нововведений и сопряженных с преобразованием их внутренних и внешних связей. Выражая прежде всего процессы изменений, Р. предполагает сохранение (системного) качества развивающихся объектов. Концепции Р. тесно связаны с пониманием процессуальности и исторической изменчивости систем и явлений. В социологии первоначальное осознание процессуальности было связано с введенным Контом соотношением социальной статик и социальной динамики, а осознание историчности — с разработкой Марксом гегелевского принципа единства логического и исторического. Причем изначально эти две установки практически никак концептуально не соотносились между собой, а, наоборот, чаще противопоставлялись друг другу. Само общество описывалось при этом в различных концептуальных моделях, вводящих свои понимания идеи Р.: организмической (линия Спенсера, в которой уже разделялась структура как строение (форма) целого, и функция — как способ деятельности и трансформации целого); системной (линия Дюркгейма с двумя продолжениями: функциональным императивизмом Парсонса и функциональным структурализмом Мертона); системно-процессуальной (линия Сорокина, введшего представление о процессе как любом виде модификаций и трансформаций, касающихся как количественных, так и качественных параметров объекта или системы); альтернативных (по отношению к предыдущим) мо-

делях (линия символического интеракционизма (нет социальных структур, есть структуры взаимодействия), линия Бурдьё (анализ взаимодействующих социокультурных полей); цивилизационной (линия Тойнби и Шпенглера — локализация разных типов Р. в самодостаточных социокультурных целостностях); стадийной (линия Маркса — Р. как смена способов производства, конституирующих особые целостности — общественно-экономические формации). Проблема Р. связывается в этих моделях с цикличностью или направленностью (линейной или нелинейной) процессуальных изменений; их одно- или многовекторностью (факторностью в “теории факторов”); их однозначной (естественно-исторической) предзаданностью или возможностью альтернатив; с эволюционным или скачкообразным (революционным) характером социокультурных изменений; с мерой их “искусственности” (организующести) и “естественности”. Все эти дихотомии синтезируются в основополагающей проблеме любой теории Р. — критериях оценки качества изменений (дополнительная задача — понимание самого этого качества). Часть моделей связывает Р. с идеей прогресса — эволюционным или революционным, линейным или нелинейным приращением качества. Это порождает проблемы: выбора критериев (прогресс разума, технический прогресс и т. п.); обоснования их безусловности и “нулевой” (исходной) точки отсчета; применимости за пределами рассматриваемой области (есть ли прогресс техники, например, одновременно и прогресс нравственности и т. д.); определения временной (достаточно длительной) перпендивы, позволяющей увидеть “последствия” Р.; универсальности данного типа Р. для иных социокультурных систем и т. д. Таким образом, понятие прогресса оказывается выходящим за пределы рационального обоснования и фундирующим идеологические концепции. Другая часть моделей пытается избежать отождествления Р. с прогрессом и задавать формальные основания Р. и критерии его оценки, что позволяет выделять в процессах Р. как наращивание, так и потерю качества, которое важно удержать в социокультурной системе для поддержания ее идентичности и целостности. Тогда Р. во многом отождествляется с процессуальной изменчивостью и противопоставляется фазам консервации и (или) стагнации социокультурных целостностей, связанных, как правило, с их переструктуриацией функциональным и (или) смысловым переопределением, меняющим векторы изменений. Одна из первых попыток задания формальных критериев Р., нашедших в дальнейшем широкую поддержку и породивших

целый ряд переинтерпретаций, связанная с идеей Спенсера о Р. как усложнении элементного состава и дифференциации структур и функций, организации взаимодействия и отношений между людьми. В этом же смысле можно трактовать идею Поппера об открытых и закрытых типах обществ, что предполагает разные критерии Р. в закрытых и открытых социокультурных системах и задает общую линию изменений — от структур закрытого типа к открытым. Это позволяет обосновывать формальные требования, которым должна удовлетворять система открытого типа и класть их в основу конкретных анализов и программных проектов Р. Культурология конца 20 в. активно разрабатывает дополнительную к формальному типу задания понятия Р. идею полифоничности и многомерности Р., а также его разнотипности в традиционных и нетрадиционных обществах. Особые области в современных анализах Р. — концепции модернизации и социокультурных трансформаций. (См. Прогресс.)

В. Л. Абушенко

РАЗЛИЧИЕ — см. РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ, DIFFERENCE.

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ — понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический) тип философствования, в отличие от философствования классического типа, оцененного в качестве “философии тождества” (см. Тождества философия). Уже в оценке неклассической философии “философия тождества” предстает как внутренне противоречивая и подвергается критическому переосмыслению: “Вопиющее противоречие — *causa sui*” (Ницше). В постмодернистской ретроспективе выделены содержательные этапы становления Р. Ф.: “Все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения...” (Делёз). Применительно к собственно постмодернистской философии понятия “различие”, “различение”, *Differance* (см. *Differance*) обретают парадигмальный статус: по оценке Делёза, “Различие” и есть “подлинное философское начало”. Философия тождества, как и сама идея тождественности, осмыслена философией эпохи постмодерна как продукт определенных мировоззренческих установок культуры классики (см. Метафизика, Тождества философия). Однако в современных условиях проблема “различия и повторения” оказывает

ся в приоритетном фокусе внимания современной философии: по оценке Делёза, данный “сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени”. В контексте современной философской рефлексии экспликация “сил” и культурных механизмов, “которые действуют под воспроизведением тождественного” (Делёз), может быть рассмотрена как осуществляемая, и в силу этого в современной культуре невозможно прежнее имплицитное функционирование философии как философии тождества: “Современная мысль порождается... утратой тождества... Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции” (Делёз). В подобном культурном контексте единственный доступный тождеству статус — это статус симуляции (см. Симуляция, Симулякр, Бодрийяр): “Современный мир — это мир симулякров... Все тождества только симулированы, возникает как оптический “эффект” более глубокой игры — игры различия и повторения” (Делёз). Постмодернистский отказ от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым логосом (см. Логос, Логоцентризм) кладет конец “философии тождества”: стиль мышления культуры постмодерна рефлексивно осмысливает себя как постметафизический (см. Постметафизическое мышление), а сама постмодернистская философия — как Р. Ф. Это находит свое выражение как в общих установках постмодернизма (см. “Постмодернистская чувствительность”, “Закат метанарраций”, Номадология), так и в предметно специфицированных моделях постмодернистской философии: например, отказ последней от возможности конституирования онтологии (см. Онтология) как концептуальной модели бытия (см. Бытие); программное исключение социально-историческими штурмами постмодернизма из философского обихода таких универсальных концептов, как “история”, “общество” и т. п. (см. Постистория); признание постмодернистской теологией невозможности конституирования универсального учения о Боге и мире в современных условиях (см. Теология); отказ нравственной философии от притязаний на построение единой и абсолютной “этики” (см. Этика). В аксиологической системе постмодернизма Р. Ф. оценивается философской рефлексией как позволяющее выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны: лозунгом постмодернизма становится: “Да здравствует множественное!” (Делёз, Гваттари). В отличие от классической традиции философии тождества, наглядно выраженной в легендарном ответе Лапласа Бонапарту, назвавшего его “вторым Ньютоном”: “Второго Нью-

тона не будет, ибо существует лишь один мир, и он уже объяснен”, — в рассматриваемом аспекте аксиологическая позиция постмодернистской философии во многом созвучна позиции современного естествознания, пафосно фиксирующего, что “естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов” (И. Пригожин, И. Стенгерс — см. Синергетика, Пригожин). В контексте Р. Ф., равно как и в контексте современного естествознания (см. Неодетерминизм), с неизбежностью осуществляется отказ от презумпции жесткой номотетики, и аксиологическую приоритетность обретает идиографический метод познания (см. Идиографизм). (См. также Тождества философия, Постметафизическое мышление, Идентичность.)

М. А. Можейко

РАЙХ (Reich) Вильгельм (1897—1957) — австро-американский психолог, психиатр и психоаналитик. Один из лидеров леворадикального фрейдизма. Ученик и коллега Фрейда. Доктор медицины (1922). Основные труды: “Функции оргазма” (1927), “Анализ характера” (1928), “Генитальный и невротический характеры” (1929), “Массовая психология фашизма” (1933), “Сексуальная революция” (1936) и др. Под влиянием идей Фрейда, Адлера, Маркса, Бергсона и буддистских доктрин развивал собственные психоаналитические ориентированные концепции. В 1920 вступил в Венское психоаналитическое общество. В 1924—1930 практиковал психоанализ в Венском психоаналитическом институте. Считал сексуальность и оргазм основным регулирующим механизмом человеческой жизнедеятельности, разрабатывал науку о “сексуальной экономике”, основанную, по Р., “на социологическом фундаменте Маркса и на психологическом фундаменте Фрейда”, которая одновременно должна была быть “массово-психологической и сексуально-социологической”. Заложил основания фрейдомарксизма, идеи которого развил в работе “Диалектический материализм и психоанализ” (1924). Принимал участие в рабочем движении, основал несколько организаций для проведения в жизнь “сексуальной политики пролетариата”. В книге “Массовая психология фашизма” осуществил первое крупное исследование по психологии и психопатологии фашизма. Отошел от ортодоксального психоанализа и в 1934 покинул Международную психоаналитическую ассоциацию. В связи с установлением нацистской диктатуры эмигрировал и с 1939 жил и работал в США. Разрабатывал проблемы и теории сексуальной революции, которую считал атрибутом революционного и реформистского процесса. Утверждал, что сексуальная революция является

предпосылкой и основой “подлинно человеческой революции”, поскольку она освобождает людей от подавленной сексуальности, раскрепощает их и тем самым создает условия для настоящей социальной революции. Создал учение о существующей системе сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека и тем самым формирует консервативный тип характера людей, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатуры. Разработал ряд символов общественной репрессии сексуальности. Проанализировал сексуальное подавление как основной источник массовой невротизации и неврозов. Разработал натурфилософское учение об “оргонной энергии” (естественной, свободнотекущей сексуализированной жизненной энергии) и методике ее психотерапевтического использования. (См. также *Оргазм, Сексуальная революция.*)

В. И. Овчаренко

РАМАКРИШНА (монашеское имя, настоящее — Гададхар Чаттерджи) (1836—1886) — индийский философ, мистик, религиозный реформатор. С юных лет — индуистский жрец Храма Богини Кали. Десять лет посвятил практической реализации религиозных идеалов индуизма, христианства, мусульманства и других религий. Проводил “спасения Индии” Р. основывал на обращении к духовному опыту человечества. Философия Р. — практическое утверждение универсальной религии. Мир, по Р., един. Кришна, Будда, Христос, Мухаммед — воплощения одного и того же Божества. Имя Божества, по Р., лишь отражает социально-исторические особенности народов. Философские основы религии Р. — древняя мудрость, выраженная в идеях веданты и Йоги. Единственная Реальность — Брахман, но реален и мир как порождение Брахмана. Это вело Р. к идеям пантеизма, по которому тождественны Брахман и человек. Путь освобождения и познания Божественной Реальности Р. видел в исполнении религиозно-этических законов и особенно в “Бхакти” (познании через любовь), видящую Бога во всех людях. Философия Р. оказала значительное влияние на сознание верующих в Индии и во всем мире. Непосредственным продолжателем Р. становится его ученик Вивекананда.

В. В. Лобач

РАНК (Rank) Отто (1884—1939) — австро-американский психоаналитик. Доктор философии (1912). Основные сочинения: “Художник” (1907), “Индивидуальные мотивы в поэзии и саге” (1912), “Значение психоанализа в науках о духе” (1913, совместно с Т. Саксом), “Психология души” (1931), “Искусство и художник” (1932), “Истина и реальность” (1936), “Волевая терапия” (1936), “За предела-

ми психологии” (1941) и др. Один из первых последователей, учеников и коллег Фрейда. Первоначально применял идеи психоанализа при исследовании связи искусства и полового влечения, истолковании произведений литературы и искусства, процесса художественного творчества. Осуществил исследование инцеста и инцестуозных мотивов. Поддерживал, уточнял и развивал психоаналитическую концепцию трансфера и идеи о либидозной природе религии. В 1923 в книге “Развитие психоанализа” (совместно с Ференци) подверг ревизии классическую технику психоанализа и предложил отдать приоритет эмоциональному опыту (а не интеллектуальным процессам и реконструкциям) и назначать в последней стадии психоанализа конкретную дату окончания лечения. В 1924 опубликовал основную книгу — “Травма рождения”, в которой утверждал, что основным фактором развития истинных дискомфорта, тревоги и невроза является травма рождения (и вызванный ею страх), которую получает каждый человек в момент появления на свет и отделения от матери. Утверждал, что эта травма является главной травмой в жизни людей и преодоление ее должно быть основной задачей психоанализа. Разработал психотерапию, направленную на преодоление травматического опыта рождения. Считал, что страх рождения является прообразом всех последующих ситуаций опасности. Согласно концепции Р., внутриспихический конфликт возникает из-за блокировки воспоминаний об “ужасе рождения” и неосознаваемого стремления человека к возвращению в ситуацию, предшествовавшую акту рождения. Полагал, что сексуальное влечение мужчины инициируется наличием неосознаваемого стремления к возвращению в материнское лоно и что стремление человека к возвращению во внутриутробное состояние определяет его поведение, которое по мере развития приобретает все более сублимированные формы. В работах 1930-х осуществил коррекцию учения о “травме рождения”, уделив большее внимание проблемам развития психики, этапам формирования индивидуальности и волевым импульсам личности. Считал, что процесс развития индивидуальности порождает чувства одиночества и покинутости, которые являются основой травматического опыта свободы. В предельных случаях, по Р., естественным следствием такого развития (особенно если оно не сопровождается установлением адекватных новых связей с миром) является невроз, который можно рассматривать в том числе как своеобразную плату за свободу. В качестве средства противодействия нежелательному и травматическому развитию личности и психики Р. рассматривал волю (и свободу воли), которую трактовал как автономную творческую силу. Разработал

оригинальную концепцию “волевой терапии” и выдвинул в качестве основной задачи психоанализа развитие творческой индивидуальности пациента. Оказал влияние на развитие глубинной психологии и особенно неофрейдизма.

В. И. Овчаренко

РАППОРТ (франц. rapport — сообщение, отношение, связь) — тип связи и связь между людьми, характеризующиеся наличием взаимных позитивных эмоциональных отношений и определенной мерой взаимопонимания. Понятие Р. обычно употребляется в нескольких широких и узких, специальных (специализированных) значениях для обозначения связи и типа связи устанавливаемых: 1) в любых положительных отношениях людей, 2) в различных близких межличностных отношениях, 3) в функциональных отношениях людей в естественных или искусственных условиях в том числе для характеристики контакта: а) между исследователем и исследуемым, б) гипнотизирующим (гипнотизером) и гипнотизируемым, в) психоаналитиком и пациентом. Согласно Юнгу, “психотерапии, чтобы быть эффективной, нужен закрытый раппорт (взаимное согласие). Настоящий закрытый, чтобы врач не мог глаз отвесть от высот и низин человеческого страдания. Данный раппорт заключается прежде всего в постоянном сравнении и взаимном постижении, в диалектической конфронтации двух противоположных психических реальностей. Если по каким-то причинам эти взаимные впечатления не стыкуются — терапевтический процесс будет неэффективен, не произойдет никаких изменений. И до тех пор, пока доктор и пациент будут составлять лишь проблему один для другого, решения не найти”. Особое внимание установлению и изучению Р. уделяется в гипнозе и психоанализе, поскольку считается, что без Р. осуществление эффективного гипноза или психоанализа невозможно.

В. И. Овчаренко

РАСОВО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА — разновидность биологического направления в социологии второй половины 19 — начала 20 в. Основателем школы является французский социолог Ж. Гобино. Основным трудом Гобино, в котором были заложены теоретические направления Р.-А. Ш. явилась книга “О неравенстве человеческих рас” (1839—1840). В этой работе Гобино сделал попытку обосновать необходимость существования господствующей в обществе элиты и выдвинул теорию, согласно которой неравенство, связанное с расовыми различиями, и вытекающая из него борьба рас являются главной движущей силой

развития народов и общества. По мнению Гобино, наиболее способной к культурному развитию является белая раса, и особенно ее германская ветвь, что и определяет ее ведущую роль по отношению к другим расам. Гобино отмечал, что, стремясь к расширению своего влияния, белая раса постепенно смешивается с представителями других рас, а это оказывает негативное влияние на ее способности и культуру. Гобино вошел в историю науки как ученый, выдвинувший первую расистскую концепцию. Другими известными представителями Р.-А. Ш. являются Ж. Лапуж (Франция), Х. Чемберлен и Ф. Гальтон (Великобритания), Л. Вольфганг и О. Аммон (Германия) и др. Чемберлен в своих работах призывал к возрождению "арийского духа" и явился одним из главных предшественников идеологии немецкого фашизма. Аммон и Лапуж явились основоположниками такой ветви Р.-А. Ш., как антропосоциология, сделав попытку установить и научно обосновать универсальную связь между классовой принадлежностью и некоторыми размерами головы человека. Несмотря на различное содержание исследований, относящихся к Р.-А. Ш., можно выделить общие черты и положения этого направления в социологии. Это представление о том, что культура и социальная жизнь являются в первую очередь результатом воздействия расово-антропологических факторов: отрицание существования равенства рас; деление рас на "высшие" и "низшие"; интерпретация общественного развития и социального поведения людей в понятиях биологической наследственности и борьбы "высших" и "низших" рас; оценка смешения рас как негативного явления с точки зрения социального и культурного развития общества. Концепции Р.-А. Ш. оказали сильное влияние на развитие концепций расизма, проповедующего физическую и психологическую неполноценность некоторых человеческих рас, исконное разделение людей на полноценные и неполноценные расы, определяющие влияние расовых различий на историю и культуру общества. Хотя идеи Р.-А. Ш. и подвергаются резкой критике, отдельные ее положения еще оказывают влияние на интерпретацию данных антропологии, этнопсихологии и других наук, изучающих специфику расовой культуры современного общества.

Е. А. Кечина

РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ — см. **ОПРЕДЕЛЕНИЕ** и **РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ**.

РАССЕЛ (Russel) Бертран (1872—1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела, — британский философ, логик, матема-

тик, социолог, общественный деятель. Крестный сын Милля. Окончил с отличием кембриджский колледж Святой Троицы. Лауреат ордена "За заслуги" Соединенного королевства (1949). Нобелевская премия по литературе (1950). Главные произведения: "Опыт обоснования геометрии" (1898), "Критическое исследование философии Лейбница" (1900), "Принципы математики" (1903), "О истории" (1904), "Философские очерки" (1910), "Философия Уильяма Джеймса" (1910), "Проблемы философии" (1912), "Сущность религии" (1912), "Научный метод в философии" (1914), "Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии" (1914), "Философия Бергсона" (1914), "Принципы социальной реконструкции" (1916), "Религия и церковь" (1916), "Введение к математической философии" (1918), "Философия логического атомизма" (1918), "Мистицизм и логика" (1918), "Политические идеалы" (1918), "Наука и искусство при социализме" (1919), "Практика и теория большевизма" (1920), "Анализ духа" (1921), "Перспективы индустриальной цивилизации" (1923), "Анализ мышления" (1924), "Анализ материи" (1927), "Свобода и организация" (1934), "Воспитание и цивилизация" (1934), "Легитимность против индустриализма" (1934), "Власть" (1938), "Философия Дьюи" (1939), "Философия Сантаяны" (1940), "Исследование значения и истины" (1940), "Философия истории Гегеля" (1941), "История западной философии и ее связь с политическими и социальными обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней" (1945), "Человеческое познание, его сфера и границы" (1948), "Власть и личность" (1949), "Влияние науки на общество" (1951), "Людвиг Витгенштейн" (1951), "Пружинки человеческой деятельности" (1952), "Введение в математическую философию" (1953), "Словарь по вопросам теории познания, материи и морали" (1953), "Джон Стюарт Милль" (1955), "Логика и знание" (1956), "Мистицизм и логика" (1957), "Надежды в изменяющемся мире" (1957), "Мудрость Запада. Историческое обозрение западной философии в ее социальных и политических системах" (1959), "Мое философское развитие" (1959), "Здравый смысл и ядерная война" (1960), "Автобиография" (1962), "Победа без оружия" (1963) и др. Согласно версии Р., история философии суть история оригинальных концепций выдающихся мыслителей, это некая анархическая совокупность философских систем, любая из которых репродуцирует присущее конкретной исторической эпохе "чувство жизни", не подлежащее каким-либо оценкам. Философствование по сути субъективированное выявление смысла той жизненной ситуации, из которой и вырастает соответствующее философское направление. По Р., зачастую философ творил сугубо свою, ак-

центрировано автономную от окружающего мира, интеллектуальную Вселенную, говорить о какой-либо общественной обусловленности которой бессмысленно. (Ср. мнение Д. Уисдома об истории философии как "нелепой веренице невротических параксизмов".) Плюрализм как философско-исторический принцип — несущая конструкция всех (кстати, подчеркнуто европоцентрированных) историко-философских творений Р. В области собственной философии Р. проделал сложную эволюцию, которую сам он определил как переход от платоновской интерпретации пифагорейзма к юмизму. По сути, точка зрения Р. на философию может быть сведена к мысли о том, что философские изыски, осуществляемые вне контекста наличного научного знания, бесплодны. Философское воображение необходимо должно быть сопряжено с массивом понятий науки: собственную концепцию Р. в 1959 осмысливал как итог исследований в русле психологии, математической логики, физиологии и физики. По Р., изучение логики стало главным в изучении философии: она дает метод исследования философии подобно тому, как математика дает метод физике. Согласно воззрениям Р., поскольку возрождение логики поставило язык на центральное место в философии, "каждая философская проблема, подвергнутая необходимому анализу и очищению, обнаруживает либо то, что она на самом деле вовсе не является философской, либо то, что она является... логической". Этот вывод Р., фундированный его многолетними раздумьями о метафизическом смысле "оснований математики", означал придание философии статуса логики науки или — как было уточнено впоследствии — статуса средства логического анализа и постижения всех форм дискурса. Начальный фазис процесса становления Р. как мыслителя, совершившего в определенном плане подлинно революционный переворот в философской проблематике 20 в., правомерно связывать с его знакомством с инструментарием математической логики Пеано. "Логический атомизм" Р. фундировался на логике математических исчислений и подходах эмпиризма радикального толка. Описывая стандартизированные формы корректного мышления, логика, по мнению Р., проясняет процесс трансформации атомарных мыслительных посылок ("логических атомов", описывающих некие факты, фиксирующих некие качества и постулирующих некие взаимосвязи) в комплексные. В статье "Об обозначении" (1905) Р. исследует обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантируют связь языка и реальности, а также информативный, предметный характер коммуникации. Одновременно, по Р., употребление пропозиций, не всегда соответствующих объектам, ведет к "реализму" платонов-

ского типа. С точки зрения Р., возможны случаи: неадекватность внешней языковой формы обозначающих выражений их реальному статусу в языке; неверность анализа предложения, содержащего обозначающие фразы, и т. д. По схеме Р., помещенные пропозициональной функции в центр соответствующего логического анализа элиминирует эти сложности: обозначенное выражение анализируется постольку, поскольку оно наделяется значением в составе определенного высказывания. Трактую описательные выражения, Р. преодолевает геогегельянский реализм и идею “несуществующих сущностей” Мейнонга. Р. разводит семантические характеристики имен собственных и описаний, подразделяя их на определенные и неопределенные описания, определенные описания и собственные имена, ввиду того что они имеют различную логико-семантическую природу и по-разному обозначают объект. Подлинное имя, по Р., отсылает к конкретному носителю имени; описания же, не являясь обозначающими выражениями, не могут находиться в соответствии с каким-либо носителем. Р. акцентировал нетождественность имен и описаний, ибо последние обозначают признаки в абстракции, существуют только в предложении в целом и выступают “усеченными” символами. Имена же, с точки зрения Р., значимы сами по себе и не нуждаются в сопряженных с ними контекстах. Описание объектов, согласно Р., отнюдь не предполагает их существования. В центре внимания Р. постоянно находились проблемы интеллектуальных пределов эмпиризма и вопросы доминирующих ценностей процесса познания. Признавая, что эмпиризм — всего лишь наиболее приемлемая парадигма из комплекса в целом неадекватных моделей миропостижения, Р. непрестанно подчеркивал, что пафос теоретических реконструкций массива того, что принято обозначать как “слова”, заключается в осмыслении того, что “от них отлично”. Предметом философии выступает, таким образом, логический анализ наук с целью обнаружения конечных структур их материала в виде атомарных фактов, образующих элементарные предложения. Логический атомизм призван создать на базе атомарных фактов научную картину мироустройства, сопряженную с логически совершенным, идеальным языком. После кратковременного увлечения неогегельянством в его английской версии Р. перешел к платоновскому варианту идеализма, а затем под влиянием Дж. Мура и Уайтхеда — к неореализму. В 1920—1930-х, сблизившись с неопозитивизмом, Р. признавал реальность лишь “чувственных данных”, трактуемых в духе концепции “нейтрального монизма”, согласно которой истолковывал понятия “дух” и “материя” как логические конструкции из “чувственных дан-

ных”. “Нейтральный монизм” Р. предполагал, что в основании всего сущего лежит не материя, а “нейтральный материал”, в котором материя стала больше похожа на разум, разум же стал больше похож на материю. Элементы “нейтрального материала” — “нейтральные единства” — организуются (согласно “различным типам отношений”) разными путями, выступая в одних случаях предметом физики, в других — предметом психологии. (По Р., чувственные данные различных предметов и являют собой “дух” наблюдателя, чувственные же данные предмета или явления, наблюдаемые множеством людей, демонстрируют недоказуемую реальность материального мира). В период 1940—1950-х Р. обращается к идеям Юма: он допускает существование “фактов”, независимых от субъекта чувственных констелляций (ранее названных им “сенсibiliями”), которые, в отличие от элементов “опыта”, объективны, но объективность их основана лишь на вере в бытие внешнего мира. Философской эволюции Р. соответствовали изменения в содержании проводившейся им широкой программы приложения средств математической логики к теоретико-познавательным исследованиям. На неореалистском и неопозитивистском этапах эволюции Р. эта программа вела к растворению теории познания в логическом анализе, но в дальнейшем Р. вновь признавал самостоятельное значение философских проблем, существующих на “ничейной земле” между повседневным опытом, наукой и религией. (Р. была присуща убежденность в значимости эмпиризма как основания гносеологии вкуче с тезисом о том, что логика является сущностью философии). Концепция “знания-знакомства” у Р. предполагала принятие версии о том, что чувственные данные и универсалии даются познающему субъекту непосредственно в опыте. Объекты же, постигаемые индивидом в границах опыта, выступают у Р. также и в ипостаси определенных онтологических единиц. Проблема трансформации индивидуального опыта познающего субъекта в элемент общезначимого, универсального естественно-научного знания решалась Р. в контексте идеи об особой важности “принципов недемонстративного вывода” как неявных, завуалированных элементов структуры такого знания. Большое место в его трудах занимала разработка философских вопросов математики. Открытый Р. один из парадоксов теории множеств (так называемый парадокс Р.) привел его к построению оригинального варианта аксиоматической теории множеств и к последующей попытке сведения математики к логике. В написанном в соавторстве с Уайтхедом трехтомном труде “Principia Mathematica” (1910, 1912, 1913) Р. систематизировал и развил дедуктивно-аксиоматическое построение логики

в целях логического обоснования математики. Р. верил в то, что “вполне возможно создать такую математическую логику, которая не ведет к противоречиям”. (Как и Фреге, Р. был убежден в объективном существовании математических объектов). По Р., вся чистая математика (в ее формалистической интерпретации) проистекает из чисто логических посылок и использует понятия, поддающиеся однозначному определению в логических терминах. В отличие от других дедуктивных дисциплин, математика опирается, согласно Р., исключительно на логические определения. Слова языка, при помощи которых в повседневной жизни выражаются логические отношения, замещаются, с точки зрения Р., фиксированными символами. Такая математика — класс предложений, утверждающих формальные следования и содержащих в качестве констант только логические постоянные (ср. у Л. Кутюры: дедукции, осуществляемые “от логических определений по логическим принципам”). В собственном философском контексте эта версия Р. реабилитировалась в реабилитации эмпиризма и развенчании амбиций математики: математическое знание о мире трактовалось не как эмпирическое или априорное, а как “словесное знание”. По мнению Р., абстрактные понятия и есть “наше знание о физическом мире”. Рассматривая в качестве основного элемента мира “платоновские идеи” или “универсалии” с присущей им характеристикой “вневременного бытия”, Р. утверждал: “Мир универсалий может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни”. Анализ парадоксов теории множеств и логической семантики Р. связывал со своей теорией дескрипций. В общих чертах рассуждения Р. опровергли ряд значимых оснований логики классов Фреге. Сформулировав юмористический парафраз собственной логической антиномии: “Деревенский брадобрей бреет всех, кто не бреется сам” (ср. античную версию “Критянин Эпименид говорит, что все критяне — лжецы”), Р. имел в виду следующий парадокс: положим, что множество, не содержащее себя как элемент, есть нормальное множество (все вместе книги на столе не есть книга). Даже если все обычные множества нормальны, нельзя исключить, что существует множество ненормальное. Например, множество всех множеств — тоже множество, хотя и ненормальное. Образует множество из всех нормальных множеств (М) и спросим: нормально ли оно? Предположим, что М содержит само себя как элемент. Значит, оно нормально, и как нормальное мно-

жество не может быть частью себя самого. Тогда предположим, что М не содержит само себя. Тогда оно по определению нормально, но вместе со всеми нормальными множествами это множество должно включать в себя М как элемент. Значит, М должно иметь в качестве элемента себя само. И в одном и в другом случае — противоречие. Согласно Р., лишь небрежности словоупотребления порождают логические антиномии. Веруя в наличие уникального мира математических сущностей, Р. приложил значимые усилия в дело разработки системы нормативных предписаний лингвистического характера (взаимовызывавших жестко заданным образом субъекты мира, с одной стороны, и предикаты, приписываемые им, — с другой) для элиминации антиномий из сферы интеллектуального творчества людей. (Согласно мнению Айера, теория описательных определений или “дескрипций” Р. выступила исторически первой попыткой применения математической логики к собственно философской проблематике, к гносеологии, выступая также и средством концептуального анализа и логической конструкцией субъективно-идеалистической теоретико-познавательной установки.) Убежденность Р. в том, что объект познания — итог процесса логического конструирования, дополненная верным предположением, согласно которому предмет познания всегда задан схематично — системой категорий, способствовала расширению пределов адекватного миру эмпиризма. Основанием для уверенности Р. в осуществимости этой программы выступила развернутая в “Основаниях математики” квантовая логика Пеано—Фреге. Полагая ее “сущностью философии”, Р. ориентировался на “метафизическую экономию” во всех дисциплинарных сферах. По Р., “объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т. д.”. С точки зрения Б. Страуда, так выглядела “бритва Оккама” в версии Р.: анализируя любое предметное содержание, следует вначале определить, какие сущности оно содержит несомненно, а затем выразить все в терминах этих сущностей. Логический анализ у Р. был ориентирован на выявление реальной логической формы предложений, истинных относительно мироустройства, а также исполняющих роль метода открытия формы фактов, придающих нашим утверждениям истинность. По мнению Р., традиционная метафизика (вследствие “плохой грамматики”) использовала поверхностные грамматические структуры обращенных к читателю предложений: в итоге изначально отсутствовали достаточные основа-

ния адекватности соответствующих фактов реальному положению вещей. “Философская грамматика” Р., постигающая форму истинного предложения вкупе с формами и элементами, конституирующими действительность, призвана была преодолеть эти затруднения. Философия в этом случае выглядела неразличимой с наукой. Предельные элементы реальности становились доступными в рамках процедур нюансированного логического анализа. Единственным подлинным Вопросом, по Р., оставался единственный: как существуют вещи или что же является истинным. На любом уровне общности, с помощью любой науки мы получаем фрагмент искомого ответа: задача логического анализа оказывается состоящей в том, чтобы определенно сообщить, какая именно компонента действительности придает этим истинам истинность. Такой анализ и сообщает людям, что же существует. Не имеет значения, по мнению Р., какой конкретно анализ — философский либо логический — приводит нас к обладанию метафизической истиной. По социологическим взглядам Р. был близок к психологизму: в основе исторического процесса и поведения людей, по Р., лежат их инстинкты и страсти. “Стремление к власти и любовь к власти — главные мотивы происходящих изменений в обществе... только любовь к власти является причиной деятельности, которая важна для общественной сферы и дает возможность правильно истолковать античную и новую историю”. Р. утверждал, что из совокупности ряда факторов, определяющих исторические изменения, невозможно выделить главный и выявить объективные исторические законы. Данное мнение Р. основывалось на его убежденности в неприложимости индукции к процедурам обобщения значительной совокупности явлений. Хотя внешне кажется возможным получение универсальных суждений (гипотез и теорий) через организацию данных соответствующих экспериментов, заданных частными утверждениями, на деле же, ввиду бесконечного множества последних, это неосуществимо. Р. подчеркивал, что “никогда не принимал какой-либо общей схемы исторического развития, подобно схеме Гегеля и Маркса”. По Р., “диалектика — одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля”. В этике и политике Р. придерживался позиции либерализма, выступал против теорий, проповедующих поглощение личности государством. Он отрицательно относился к христианству. Особенностью этической и общественно-политической позиции Р. явилась активная борьба против фашизма и большевизма (“Сцилла и Харибда, или Коммунизм и фашизм”), непримиримость к войне, насильственным, агрессивным методам в международной политике, отсутствие страха пе-

ред социальными установлениями традиционалистского типа (“Брак и мораль”, книга при жизни Р. переиздавалась более 10 раз). Р. заключался под стражу (последний раз Р. оказался в тюрьме накануне собственного 90-летия), его несколько раз судили, лишили кафедры в City College в Нью-Йорке, философ был четырежды женат, но все эти жизненные испытания не усмирили его демистификаторский дух. Р. неоднократно подчеркивал обскурантизм и догматизм морали христианства (“Почему я не христианин?”, 1927), собственную приверженность ценностям сексуального раскрепощения людей. Р. — один из инициаторов Пагуошского движения и соавтор “Манифеста Рассела — Эйнштейна” (1934). Рукописный архив Р. находится в университете Мак-Мастера (г. Гамильтон, Онтарио, Канада), где выпускается периодическое издание “Russell. The Journal of the Bertrand Russell Archives”. В редакторских замечаниях к мемориальному сборнику “Бертран Рассел — философ века” (1967) отмечалось, что вклад Р. в математическую логику является наиболее значительным и фундаментальным со времен Аристотеля.

А. А. Грицанов

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. ratio — разум) — 1. В широком смысле слова — определенная общая ориентация и стилистика мышления, а также доминирующая линия философского развития, идущая от Платона вплоть до первой трети — середины 19 в., со свойственными ей установками на разумность и естественную упорядоченность мира, наличие в нем внутренней логики и гармонии, а также убеждением в способностях разума постичь этот мир и устроить его на разумных началах. Концентрированным выражением подобного рода презумпций стал сакраментальный гегелевский тезис — “Все действительное разумно, все разумное действительно”. Для классического западноевропейского Р. характерна стойкая приверженность традиционной метафизической проблематике, со свойственными ей во все века поисками сущности, истины, предельных, субстанциональных оснований сущего, фундаментальных структур бытия и сознания, трансцендентальных условий возможности опыта и т. п. Представители этой традиции, нередко обозначаемой сегодня как “платонистско-кантианский канон” (Рорти), видят мир целостным и единым. Однако, чтобы увидеть это единство, они считают необходимым возвыситься над множественностью явлений, прорваться через феноменальную данность, обнаруживая за ней тот знак реального, который, по их мнению, стоит за всеми единичными явлениями, порождает их и составляет глубочайшую субстанциональную основу и необходимое условие возможности последних. Данная установка была радикаль-

ным образом разрушена в неклассической философии, одной из доминирующих характеристик которой стала резкая антиметафизическая направленность, отвергающая в принципе любые представления о рациональных основаниях мира. Именно Р. предшествующей метафизики с ее жестким логоцентризмом становится с конца 19 в. объектом критики со стороны многочисленных стратегий так называемой “тотальной критики разума”, будь то антирационализм Ницше, концепция “диалектики просвещения” Хоркхаймера и Адорно, Хайдеггер с его поэтическим “мышлением Бытия”, деконструкция Деррида, концепция “конца проекта Истины” Рорти и др. К числу главенствующих гносеологических абстракций классического Р., подвергшихся радикальному переосмыслению в рамках неклассических стратегий в философии 20 в., стало также специфическое представление о самом субъекте познания или так называемом способе задания субъективности. Речь здесь идет о таких его составляющих, как идея “прозрачности” для познающего субъекта собственного знания, о непрерывном совершенствовании в истории предзаданных характеристик разума и сводимости всех слоев и уровней сознания к некоему единому рациональному центру (типа “трансцендентального единства апперцепции” у Канта). Разработанная Р. теоретическая конструкция так называемого рефлексивного сознания предполагала возможным адекватное познание мира только при допущении одновременного схватывания в самом субъекте той познавательной операции, с помощью которой он познает. При этом всячески акцентировались “чистота” и универсальность сознания, его привилегированное место в мире, благодаря чему собственно и достигалось осмысление абсолютной истины. В неклассической философии мы наблюдаем распад традиционного субъекта и всех субъектно-объектных связей, а вместо этого акцентирование герменевтичности самого познавательного акта, когда объект и субъект изначально взаимопринадлежат друг другу, причем последний мыслится как всегда находящийся внутри, а не вне мыслимого, внося таким образом соответствующие эффекты в познание. Одной из особенностей Р. было также признание наряду с тождеством бытия и мышления тождества мышления и языка; при этом языку отводилось исключительно промежуточное место между мышлением и миром. Он рассматривался здесь в качестве ординарного, всегда, или почти всегда, контролируемого средства логической работы, как инструмент, с помощью которого можно отобразить весь мир в представлении. Начиная с работ Ницше и его многочисленных экспериментов по поводу языка, и особенно в 20 в., язык станут рассматривать как нечто иррацио-

нальное и многослойное, самодостаточное и самоявляющееся, т. е. приобретающее самостоятельное значение. Соответственно, все философские проблемы постепенно переводятся в сферу языка и решаются на основе анализа его средств и выражений. Анализируя основные характеристики философского Р., следует отдельно отметить специфику рассмотрения им социально-исторической проблематики, суть которой кратко можно свести к попыткам обнаружения логики в развитии самой истории, выявлению в ней неких регулярностей, указывающих на истинную природу человека и позволяющих тем самым выстраивать политико-правовые и нравственные институты, соответствующие этой природе. История представляется в таком контексте как разумный, закономерный, линейный и обязательно прогрессивный ряд, способный подвергаться человеческому преобразованию. Переход к неклассическому типу философствования приведет к отказу от многих из этих презумпций и утверждению в качестве неоспоримой идеи о принципиальной невозможности обнаружения логики в истории в силу многомерности и уникальности ее отдельных образований, где наряду с вертикальным вектором развития имеет место и более сложный — горизонтальный, многоплоскостной, циклический (см. *Поэтистория*). — 2. В узком смысле слова — целостная гносеологическая концепция, противостоящая эмпиризму и сенсуализму, провозглашающая разум в качестве главной формы и источника познания. В таком виде Р. формируется в философии Нового времени — Декарт, Спиноза, Лейбниц и др., главным образом под влиянием развития математики и естествознания, хотя его истоки можно обнаружить уже в работах Сократа, Платона и Аристотеля. Характерной чертой Р. этой эпохи было резкое противопоставление разума опыту и чувствам и следующий за этим отказ последним в возможности получения безусловно достоверного (т. е. объективного, всеобщего и необходимого) знания. Не отвергая в принципе роли опыта и чувственного познания в качестве механизмов связи разума с миром, сторонники Р. в то же самое время были убеждены, что только разум является источником научного знания, выступая одновременно и критерием его истинности. При этом сам разум (или рациональность) трактовался ими в качестве особой, универсальной, всеобщей и необходимой логической системы, данной в виде неких правил, определяющих нашу способность познавать мир и создавать достоверные знания. Сама эта способность представлялась большинству рационалистов в качестве врожденной; что же касается неистинных знаний, то они, с позиций такой стратегии, возникают лишь в силу подверженности человеческой души влиянию со стороны ее эмоци-

онального и волевого начал, которые в виде “страстей” этой души искажают истину в угоду чувствам и неправильно сформулированным волей целям и задачам. В 18 в. Кант попытается решить судьбу так называемой “старой дилеммы” и уладить спор рационалистов и сенсуалистов по вопросу о происхождении и сущности наших знаний. Принято полагать, что своим признанием роли чувственности в познании, с которой, как он считал, и начинается этот процесс, а также утверждением об участии последней в формировании достоверных знаний за счет синтеза операций рассудка и чувственности он несколько ослабил господствовавший до него в философии вариант Р. Однако в целом его учение следует отнести опять-таки к Р., ибо в конечном счете всеобщий и необходимый характер знания оказывается возможным, по мысли Канта, только благодаря априорным формам, т. е. независимой от всякого опыта формально-логической компоненте. Хотя, в отличие от своих предшественников (Декарта и Лейбница), Кант не принял учения о Божественном источнике врожденных идей и считал априорным исключительно форму, но не само содержание знаний. Последнее является, по мысли Канта, сугубо апостериорным, т. е. происходящим всецело из опыта. Впоследствии рационалистические элементы кантовской гносеологии будут старательно укреплены его последователями в лице Фихте и особенно Гегеля, гносеологический Р. которого закономерным образом вытекал из его рационалистической онтологии с ее панлогизмом как установкой на выявление во всем сущем основополагающих определений самого разума. Таким образом разумность действительности и разумность научного познания как бы взаимобусловливали друг друга. Как писал Гегель: “Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно...”. Различают также и идущий еще от Сократа этический Р., согласно которому в основе поведения людей лежит (или должно лежать) рациональное начало; соответственно, знание о том, как надобно поступать, является в данном случае достаточным условием нормативного поведения.

Т. Г. Румянцева

РЕАЛИЗМ (лат. *realis* — действительный, вещественный) — направление мысли, основанное на презумпции деления того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия. В зависимости от того, что именно наделяется таким статусом, Р. дифференцируется: 1) на стихийный Р., характерный для архаичных культур и основанный на онтологизации человеческих

представлений о мире, в рамках которой предмет объективации выступает непосредственное содержание опыта; 2) концептуальный Р., оформляющийся в контексте зрелой культурной традиции и — в противоположность стихийному Р. — основанный на рефлексивно осознанном дистанцировании объекта и мысли о нем. К концептуальному Р. относятся: а) Р. как философское направление, представленное онтологизацией общих понятий (средневековый Р.), предмета познания (неореализм) и критический Р. в философии 20 в.), социальных отношений (см. Социальный реализм); б) Р. как художественный метод, основанный на презумпции объективного бытия конструируемой в процессе художественного творчества реальности. В качестве философского направления Р. объективно представлен уже в концепции “мира эйдосов” Платона; как осознающее себя направление конституируется в рамках средневековой схоластики в борьбе с номинализмом по проблеме универсалий. Если номинализм трактует последние как имена (*nomina*) реально существующих единичных объектов, то Р., напротив, базируется на презумпции объективной реальности универсалий (*universalia sunt realia*). Начиная с Августина, Р. синтетически объединяет в своем содержании установки платонизма с христианским креационизмом (“роды” и “виды” как идеальные образы будущих объектов в сознании Творца — у Августина; предбытие вещей как архетипов (*arhetipum*) в разговоре Бога с самим собой — у Ансельма Кентерберийского; самость (*haecceitas*) вещи, предшествующая ее бытию и актуализирующаяся в свободном волеизъявлении Божьем — у Иоанна Дунса Скота и т. п.). Крайний Р., основанный на трактовке универсалий как существующих вне и до индивидуальных объектов и интеллекта, дифференцируется на ранний, моделирующий бытие общего в сознании Бога как сущность, предшествующую индивидуальному бытию, — последнее мыслится в данном случае как результат воплощения сущности, т. е. облечения ее неатрибутивными акциденциями, включая телесность (Иоанн Скот Эриугена), и поздний, мыслящий сущности в качестве первичных субстанций, представленных в единичных объектах (Гийом из Шартра). Поскольку в рамках этой версии Р. объективно возможен сдвиг трактовки креационного догмата в сторону безличной эманации (единичное бытие — из “вида”, “вид” — из “рода”, “род” — из общего принципа), постольку в качестве официальной доктрины ортодоксальной церкви был принят не радикальный, а умеренный вариант Р. (Альберт Великий, Фома Аквинский, Суарес и др.). Развернутая мо-

дель умеренного Р. оформляется в рамках томизма на базе перехода от платонизма к аристотелизму и синтеза европейской схоластической традиции с арабской (аверроизм). Согласно Фоме Аквинскому, троичность бытия универсалий может быть представлена как: — “бытие до вещей” (*ante res*), т. е. бытие в Божественном сознании в качестве прообразов вещей; — “бытие в вещах” (*in rebus*), т. е. их бытие в единичных предметах в качестве их сущностей (субстанциальных форм); — “бытие после вещей” (*post res*), т. е. их бытие в качестве абстракций в человеческом сознании, постигающем структуру Божественного мироустройства. В современной философии, наряду со своим развитием в рамках неотомизма, Р. конституируется как направление в гносеологии, основанное на презумпции объективного доопытного существования объекта познания (что в ситуации 20 в., особенно после разработок Копенгагенской школы, становится далеко не очевидным и нетривиальным). Когнитивный реализм дифференцируется: 1) на неореализм (Р. Перри, У. Марвин, Э. Холт, У. Монтегю, У. Питкин, Э. Споддинг и др.), фундированный так называемой “презентативной гносеологией”, критический направленной против отождествления действительности и опыта (индивидуального в прагматизме и безлично-абсолютного в неогегельянстве) и постулирующей независимое от сознания бытие объекта, могущее реализоваться как в *existence* (бытие в пространственно-временном континууме), так и в *subsistence* (существование идеального объекта вне пространства и времени). Возможность познания, понимаемого как преодоление субъект-объектного дуализма (“эпистемологический монизм”), достигаемое за счет “презентации” объекта в субъективном сознании, базируется на непосредственном “схватывании” действительности сознанием (“непосредственный Р.”); 2) на критический Р. (А. Риль, О. Кюльпе, Э. Бехер, А. Венцль, А. Сет, Д. Хикс и др.), основанный на так называемой “репрезентативной гносеологии”, вводящей между объектом и субъектом опосредующее звено — “данное” (*data*), трактуемое либо как константные логические сущности (Сантьяна, Д. Дрейк, А. Роджерс, Г. О. Стронг), либо как психические образования (Селларс, Дж. Пратт, А. Лавджой), либо как “духовная природа” бытия (Д. Уайлд, М. Чапмен, Р. Паркер, П. Вейс, У. Хартшорн, У. Шелдон). Как последнее направление, так и “темпоралистический Р.” Лавджоя формируют своего рода синтетическую модель, ориентированную на включение в свое содержание элементов классического идеализма и неореализма.

М. А. Можейко

РЕВИЗИОНИЗМ (позднелат. *revisio* — пересмотр) — одно из доминирующих течений в идеологии рабо-

чего движения конца 19 — середины 20 в. Впервые с идеей о необходимости пересмотра основных положений марксовской теории выступили представители германской социал-демократической партии И. Хехберг, Бернштейн и К. Шрамм в 1879. Р. как самоосознающее теоретическое направление возник в 1890-х, когда Бернштейн, выступив с программой модернизации марксизма, дал соответствующее имя этому течению. В начале 20 в. Р. распространился в социал-демократическом движении Германии, Франции, Австро-Венгрии, России и др. стран (К. Каутский, О. Бауэр, Э. Вандервельде, Л. Мартов, Л. Троцкий и др.). Представители Р. отвергали научность диалектического (и тем более исторического) материализма, стремились заменить социалистический революционизм идеей общественной эволюции. Приверженцы Р. подвергли жесткой критике марксово учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата, исключили возможность построения социализма через насилие и заявляли, что политические свободы, демократия и всеобщее избирательное право уничтожают почву для классовой борьбы. По их мнению, задачей рабочего движения является борьба за реформы. В экономической теории Р. утверждалось, что вытеснение мелкого производства крупным замедлилось, а в сельском хозяйстве оно не происходит и вовсе, что тресты и картели позволяют капитализму устранить кризисы. Расчеты на крушение капитализма, таким образом, не представлялись реальными, так как намечалась тенденция к смягчению его противоречий. Несмотря на то что по сути своей полемика идеологов Р. и ортодоксов осуществлялась в рамках традиционалистской марксовской доктрины (что, естественно, существенно сужало поле для конструктивного преодоления крайностей идеи революционного насилия), сам факт духовной оппозиции и диссидентства подобного рода имел неоспоримое историческое значение.

Р. Н. Дождикова, А. А. Грицанов

РЕГРЕССИЯ (лат. *regressio* — движение назад) — 1) в наиболее распространенном значении — процесс, механизм и результат возвращения объекта в своей эволюции к ранее пройденным этапам, состояниям, формам и способам функционирования; 2) в психологии — форма и механизм психической защиты (защитный механизм, защитный механизм Эго, механизм защиты личности). Проблемы Р., в ее современном понимании, были разработаны в психоанализе Фрейда, где она преимущественно истолковывалась как механизм психической защиты и форма возвращения либидо от генетически поздней фазы развития к более ранней. Существование Р. объяснялось Фрейдом в первую очередь тем обстоятельством, что “первичная психика”

(т. е. психика и психический опыт ребенка) неуничтожима и всегда присутствует в психике взрослого индивида, обеспечивая потенциальную возможность вынужденного возврата к тем или иным формам инфантильной психосексуальности. В психоанализе Фрейда выделяются в основном три, единых в своей основе, вида Р.: а) топическая Р. (обусловленная функционированием психического аппарата, проявляющаяся преимущественно в сновидениях, различных патологических процессах и процессах памяти), б) временная Р. (обусловленная действием прежних способов психической организации, проявляющаяся в возвратах к существовавшим ранее уровням эволюции, либидозной организации и отношений к объектам), в) формальная Р. (обусловленная сменой образных представлений и способов выражения на более примитивные, проявляющаяся в возвратах от вторичных процессов к первичным). Считается, что посредством Р. человек пытается избежать психического дискомфорта (тревоги и пр.). В случае эффективного срабатывания механизма Р. взрослый человек в ряде ситуаций ведет себя подобно ребенку (отказывается от самостоятельных решений и поступков, проявляет повышенную зависимость от окружающих, предается заведомо несбыточным мечтаньям, “бежит в болезнь” и т. д.). (См. также “Бегство в болезнь”).

В. И. Овчаренко

РЕДУКЦИОНИЗМ — методологическая установка, которая заключается в сведении сложного к простому, целого к свойствам частей (меристический или демокритовский Р.) и частей к специфике целого (холистический или платонический Р.). Исторически методология Р. получила наиболее полное распространение в цикле естественных дисциплин — биологии, географии и др. — в процессе формирования идеи единства природы на основе универсальности лежащих в ее основе механических законов и принципов. В биологии Р. выступил в качестве одной из форм механистического мировоззрения, постулируя возможность объяснения сложных биологических объектов на основе более простых, универсальных для живого и неживого закономерностей (физических, химических), а также пытаясь объяснить разнообразие живого на основе некоторых общих биологических явлений: в концепции элементаризма, организмоцентрическом подходе и т. д. Применение Р. в механистическом варианте в этот период позволяло преодолеть разрыв между уровнем и темпом накопления фактического материала и темпами и уровнем развития теоретического аппарата различных наук: биологии, например, с одной стороны, и математики, физики, химии — с другой. Одновременно, соответствуя методологичес-

ким стандартам науки классического периода, методология Р. противостояла виталистическому и холистическому объяснению жизни с помощью таких понятий, как жизненные силы и энтелехия. Однако уже на рубеже 19—20 вв. обнаружение таких свойств биосистем, как способность к саморегуляции, самообучению, авторепродукции, аккумуляции пройденного исторического пути и др., выявило принципиальную невозможность их редукции до физико-химических взаимодействий. Ограниченность применения методологии Р. способствовала появлению на рубеже 19—20 вв. антиредукционистской позиции (композиционизма, интегративизма, историзма). Антиномия Р. и антиредукционизма наружила свою бесперспективность в ходе развития биологического знания, поскольку сводится к противостоянию далее неразложимых методологических подходов. Переход к адекватному пониманию места и роли принципа Р. в современном научном знании связан с оценкой его не как самостоятельного универсального методологического принципа, а как одного из приемов научно-теоретического исследования, обращенного (в случае биологического познания, например) к глубинным материальным основам жизни. Неоднородность современного биологического знания, высокая степень сложности системно-структурной организации живой материи обусловили органическую включенность небологических (биохимического, молекулярно-биологического и др.) методов исследования в ткань биологического познания. В современной физике редукционистская ориентация имеет сложную форму выражения и апеллирует к предельно минимальным и максимальным структурам микромира. В общепсихологическом контексте анализ границ применимости методологии Р. связан с уточнением фундаментальных онтологических и логико-гносеологических проблем: определения меры сводимости друг к другу явлений различных порядков, взаимоотношения принципа системности и принципа развития, углубления концепции уровней организации и др. (См. также **Холизм**.)

И. А. Медведева

РЕИНКАРНАЦИЯ (инд. “сансара”, греч. “метемпсихоза” — переселение душ, перевоплощение) — одна из трактовок гипотетической проблемы бессмертия человека. Учение о Р. не типично для подавляющего большинства мировых философских и религиозных систем и возникает в регионе, ограниченном Индийским субконтинентом. Первые классические упоминания о Р. встречаются в конце первого тысячелетия до н. э. в упанишадах. Учение о Р. реализовалось в трех главных формах. Согласно текстам упанишад, в мире наличествует только Бог, нет никого, кроме Него, включая и человека. Бог попе-

ременно рождает и поглощает мироздание. Перевоплощается таким образом, собственно, не человек, а Брахман, Единое Божественное. Любой индивид — его протуберанец и одновременно ему единосущен. Буддийская версия учения о Р. постулирует то, что личности нет. Она — лишь сумма некоторых элементов, которые перманентно существуют, но личность как таковая исчезает. Перевоплощаются в строгом смысле (по замечанию буддолога О. Розенберга) не личности, а “дхармы” (элементы безначального и безликого психофизического жизненного процесса), некогда утратившие состояние покоя. Зло, сотворенное людьми, трансформируется в следующее воплощение. Спасение в буддизме предполагает пресечение потока бесконечных возвращений, выход за пределы неизбежно тяжкого бытия. В буддизме учение о Р., о “перевроплощении” приобретает облик учения о “развоплощении” (Мень). В конце 19 в. формируется эволюционистская теософская модель учения о Р. Это учение отвергает буддийский пессимизм и фундируется на ценностях прогрессизма и научного оптимизма этого столетия. Блаватская сделала особый акцент именно на индийской версии учения о Р., которая трактовалась ею как форма самоспасения мира, как бесконечное развитие каждого человека через различные тела. Благодаря закону возмездия, закону кармы, человек в каждом последующем воплощении (“переселении” из тела в тело) отвечает за деяния предыдущей жизни. Выражается это, согласно одной из версий теософского учения о Р., в частности, в том, что сама процедура добровольного или насильственного ухода человека из каждой его жизни принципиально схожа: обреченный умереть “от воды” (утонуть либо захлебнуться в собственной ванной) не может погибнуть при пожаре и т. д. Осознав это, человек может очиститься и приблизиться к истинным высотам достоинства своей природы. Учение о Р. имело практическими следствиями вегетарианство и неприятие кровопролития вкупе с отказом от кровавых жертвоприношений в культовой сфере.

А. А. Грицанов

РЕЙК (Reik) Теодор (1888—1969) — австро-американский психоаналитик. Доктор наук. Ученик Фрейда. Стал первым лауреатом Почетной премии за лучшее немедицинское психоаналитическое эссе. Практиковал и преподавал психоанализ в Вене и Берлине до прихода к власти нацистов. С 1938 жил и работал в США. Осуществил психоаналитическое исследование религии. Подробно проанализировал связь между спецификой переживания эдипова комплекса с формированием различных типов

набожности, связь религии и религиозного догматизма с неврозом навязчивости и другие проблемы. Исследовал различия между любовью и сексом, явления садизма и мазохизма в религиозных, национальных и социальных общностях. Критиковал теорию сексуальности Фрейда как “великолепную ошибку”. Автор книг: “Присущее и чуждое Богу. К психоанализу религиозного развития” (1923), “Догма и идея принуждения” (1927), “Ритуал” (1928), “Мазохизм в современном человеке” (1941), “30 лет с Фрейдом” (1956), “Миф и вина” (1957) и др.

В. И. Овчаренко

РЕЙСНЕР Михаил Андреевич (1868—1928) — российский правовед, социальный психолог и историк. Кандидат права (диссертацию защитил у А. Л. Блока — отца известного поэта), профессор. Окончил юридический факультет Варшавского университета (1893). В 1893—1896 преподавал правовые науки в Киевском университете. Сотрудничал с Е. Н. Трубецким. Был командирован в Гейдельберг, где проработал два года. По возвращении (1898) работал экстраординарным профессором юридического факультета Томского университета. С 1903 — в эмиграции. Увлёкся марксизмом и политической борьбой. Читал лекции в Парижской высшей школе социальных наук. В 1907 вернулся в Россию. Работал приват-доцентом Петербургского университета и профессором Высших женских курсов и юридического факультета Психоневрологического института. Исследовал различные проблемы истории и теории государства и права. В 1911—1912 опубликовал двухтомный труд “Государство”. В 1915—1916 (совместно с дочерью Ларисой) издавал журнал “Рудин”. После Октябрьского переворота 1917 развивал идею “пролетарского интуитивного права” в виде “революционного правосознания”. Автор текста Декрета об отделении церкви от государства. Участвовал в разработке первой Конституции РСФСР. Был профессором Петроградского университета, Психоневрологического института и Военной академии Генерального штаба. Разрабатывал проблемы социальной психологии. В 1923 в докладе (и статье) “Проблемы психологии и теории исторического материализма” отметил возможности психоаналитического реформирования психологии. В 1925 выпустил книгу “Проблемы социальной психологии”. Призвал переработать “громкий фрейдовский материал” и продолжить его “первоначальную линию монизма и материализма”, “очистить драгоценные зерна фрейдизма от идеологической оболочки”. В последующие годы занимался изучением социально-психологических проблем и раз-

работкой соответствующих методов. Оказал значительное влияние на становление российской социальной психологии. Автор книги “Право, наше право, чужое право, общее право” (1925) и ряда работ по проблемам социальной психологии, права, религии, государства, политики, идеологии и социологии.

В. И. Овчаренко

РЕЙТИНГ — понятие, характеризующее соотносительные значимость, место, вес, позицию данного объекта по сравнению с другими объектами этого класса (типа). Часто применяется в социологии. В массовом сознании Р. чаще всего ассоциируются с Р. наиболее значимых актеров, персоналий в какой-либо стране — будь то политики, публичные деятели, артисты, журналисты (вообще, наиболее известные люди в данном виде деятельности). Р. традиционно воспринимается как некий показатель, имеющий единственное цифровое численное выражение, например: “Р. Иванова равен скольким-то процентам”. На самом деле количество видов Р. очень велико и в принципе бесконечно, поскольку бесконечно количество параметров, по которым может рейтинговаться та или иная фигура. Таким образом, Р. одного и того же персонажа (в широком смысле объекта) может выражаться совершенно различными количественными величинами (процентами). В рамках политической социологии наиболее часто употребляемыми видами Р. являются: 1) Р. прожективного электорального поведения, данный вид Р. измеряется вопросом “Если бы завтра состоялись выборы, за кого из кандидатов Вы бы проголосовали?”; 2) Р. уровня доверия измеряется вопросом “Кому из государственных деятелей Вы доверяете в наибольшей степени?”; 3) Р. степени влияния: “Кто из нижеперечисленных фигур пользуется наибольшим влиянием в стране?”; 4) Р. выражения интересов: “Какая партия в наибольшей степени выражает интересы таких людей, как Вы?” и т. д. Рейтинговые измерения осуществляются как по отношению к персоналиям — индивидуальным уровнем, так и по отношению к группам (например, политическим партиям) и социальным институтам — уровень организаций. В области масс-медиа под Р. понимается соотносительный “вес” телеканалов, радиостанций, печатных изданий, а также Р. отдельных временных интервалов эфирного времени (например, феномен “прайм-тайм”) и Р. конкретных передач. Специфические медийными видами Р. являются “Share” (доля данного медиа-канала в общем объеме аудитории каналов данного типа — например, телевизионных каналов) и “Reach” (процент смотревших/слушавших данный канал за данный интервал времени). В области маркетинга Р. применяются при определении уровня зна-

ния потребителями отдельных товарных марок, при определении частотности приобретения различных видов товаров, при определении самых разнообразных видов потребительских предпочтений в целом.

А. П. Вардомацкий

РЕКЛАМА — в традиционном понимании — одно из маркетинговых средств, призванных стимулировать сбыт продукции. В этом контексте Р. определяется как деятельность (обычно оплачиваемая) по передаче имеющих характер убеждения информационных сообщений о каких-либо товарах, услугах с помощью СМИ — газет, журналов, радио, телевидения, уличных щитов и т. д. Согласно данной трактовке, Р. противопоставляется, с одной стороны, агитации и пропаганде как имеющим дело с товарами идеологического толка; с другой — индивидуальным продажам (direct-marketing), стимулированию продаж (sales promotion) и связям с общественностью (public relations) как трем другим средствам стимулирования сбыта в маркетинге. Но в современных условиях подобное толкование сущности Р. может быть расценено как несколько устаревшее, ибо еще с момента возникновения массового производства в задачи Р. стало входить не только простое информирование широкого круга людей о предложениях рынков (характерное для Р. вплоть до конца 19 — начала 20 в.), но и проведение культурно-идеологической обработки населения с тем, чтобы оно как можно более глубоко осваивало ценности и порядок массового потребления и тем самым решало проблему сбыта излишков товаров, ставшую актуальной в связи с растущей продуктивностью экономической системы. Следовательно, современная Р., во-первых, не может быть абсолютно противопоставлена агитации и пропаганде, а во-вторых, предполагает решение стоящих перед ней задач посредством комплексной использования всей совокупности имеющихся маркетинговых средств стимулирования сбыта (иными словами, Р. как комплекс маркетинговых коммуникаций, включающий одновременно: 1) advertising — Р. в СМИ, 2) sales promotion — содействие продажам, 3) public relations — сопряженные “общественные отношения”, 4) direct-marketing — направляемый рынок). В то же время для конца 20 в. характерным является утверждение и проникновение Р. помимо экономики во все большее количество сфер — от выборных и политических кампаний до социального маркетинга и содействия в разрешении социальных проблем; причем если оценивать социальный маркетинг, заключающийся в продвижении и пропаганде общественно значимых программ, отличительных образов крупных фирм, групп влияния, политических партий, правящих структур и т. п., то именно данное направ-

ление признается одним из наиболее перспективных в развитии современной Р. В связи с вышеизложенным более часто пользуются расширительными трактовками Р., в которых последняя определяется как информирование (информация) о чем-либо, ком-либо, осуществляемое (распространяемая) в любой форме, с помощью любых средств и призванное (ая) формировать и поддерживать интерес к своему предмету. Бурное развитие рекламной практики во второй половине 20 в. вызвало к жизни большое количество соответствующих прикладных исследований. Речь шла прежде всего о разнообразных психологических исследованиях, имеющих целью способствовать возникновению новых и совершенствованию старых рекламных технологий (благодаря им появились, например, популярные модель AIDA, теория минимальной привязанности, уникального торгового предложения (УТП), имиджа, теория потребностей и мотивов и др.). Также достаточно широкое распространение получили околосоциологические исследования Р. маркетингового плана. Но на их фоне отмечается пробуждение и собственно теоретического интереса к вопросам Р. В рамках социологии, в частности, уже успели заявить о себе исследования, анализировавшие Р. в русле традиционных социальных подходов (социально-исторического, ролевого, структурно-функционального). Основная их ценность усматривается в осмыслении Р. в качестве специфического социального института, в связи с чем было акцентировано внимание на том, что, во-первых, для Р. характерна система четко обозначенных позиций: 1) рекламодатели — физические и юридические лица, задающие цели рекламной деятельности и оплачивающие предоставляемые услуги; 2) рекламопроизводители — организации, осуществляющие по заказам рекламодателей творческие и исполнительские работы, планирование, разработку и реализацию рекламных кампаний, а также отдельных рекламных мероприятий; 3) рекламораспространители в лице редакций газет, журналов, радио и т. д.; 4) потребители Р. — лица, которым адресуются рекламные обращения. Во-вторых, логика и принципы взаимоотношений агентов рекламного пространства характеризуются определенной устойчивостью, обнаруживая на современном этапе тенденцию сочетания приверженности манипулятивному подходу, безраздельно господствовавшему ранее в рекламной практике, с установкой на поиск новых, субъект-субъектных форм рекламного общения, не только допускающих, но и предполагающих проявление инициативы со стороны ранее пассивных потребителей Р. В-третьих, в мире существует отработанный эффективный механизм социального контроля за соблюдением ряда правил реклам-

ной деятельности, сочетающий силы и возможности законодательства (в большинстве стран соответствующие нормы закреплены в гражданском законодательстве с деятельностью органов саморегуляции — специализирующихся в области Р. профессиональных общественных организаций, ассоциаций и фондов. В-четвертых, в рамках общественного целого Р. находится в тесной связи с широко понимаемой системой производства и выполняет ряд важных функций: а) информационную — посредством рекламных коммуникаций осуществляется распространение информации о текущих предложениях рынков; б) маркетинговую (сбытовую) — Р. ускоряет процесс движения материальных и идеальных товаров от производителей к потребителям; в) стимулирующую — свобода Р. и увещивающий характер ее обращений способствуют повышению проявлению деловой активности социальных субъектов и расширенному потреблению; г) социальную — Р. выступает одним из средств поддержания жизнеспособности общественного механизма, к заслугам которого относят, в частности, рост производительности труда, повышение жизненного уровня населения, качественные изменения в работе получивших финансовую независимость СМИ и содействие в борьбе против социального зла. Решение же вопроса об истоках высокой эффективности Р. как социального явления сегодня в большей мере связывается с эвристическим потенциалом современных социологических теорий. В частности, ввиду тесной внутренней связи между Р. и вопросами повседневности, знания и познания, а также общения посредством социально обусловленных кодов, многообещающими представляются исследования, восходящие к символическому интеракционизму, феноменологической социологии и близким им по духу теориям. Они открывают перспективы: 1) вплотную подойти к рассмотрению глобальной сущности рекламного производства, манипулирующей социальностью человека, и 2) осмыслить Р. и рекламную деятельность в качестве социокультурных феноменов, характеризующихся высокой чувствительностью к настоящему, к “здесь и сейчас” обывателей, к возникающим изменениям в потоках жизни, к актуальным, ярким, выразительным смыслам. (См. также “Логика Пер-Нозля”.)

П. А. Матюшевская

РЕЛИГИЯ (лат. religio — благочестие, набожность, святость) — мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей и формы его концептуализации, определяемые верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах Р. в качестве Бога, божества. Р. предполагает доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению

к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе. Р. отражает стремление человека и общества к непосредственной связи с Абсолютом (Богом, богами, субстанцией — безусловным средоточием всего существующего, главной святыней). Круг вопросов о существовании и ликах Абсолюта, о путях постижения Его, о практической значимости этого постижения для иных сфер духовной жизни человека, об отношении этого постижения к “посюсторонней” материальной жизни людей неизбежно перекрещивал исторические судьбы Р. и философии, Р. и всего гуманитарного знания. Так, согласно Канту, Р. является познанием наших обязанностей в виде Божественных заповедей, но не в виде санкций (произвольных, случайных для самих себя предписаний некоей чужой воли), а как существенных законов любой свободной воли. Шлейермахер трактовал Р. через особое чувство зависимости человека от бесконечного: “Ощущать, что все тождественно в чувстве Движущего нас в его высшем единстве, опосредовать этим все индивидуально и особенное, а следовательно, представить нашу жизнь как бытие и жизнь в Боге и через Бога — это и есть религия”. Р. для Гегеля являлась самосознанием Абсолютного духа или знанием Божественного духа о себе благодаря опосредованию конечным человеческим духом. Фантастическое отражение в форме внешних сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком, видел в Р. Энгельс. Согласно же Дюркгейму, Р. — это идеологический механизм, обеспечивающий солидаризацию людей и целостность общества через сакрализацию базовых общественных связей. Фрейд, сводя индивидуальную религиозность к неврозу, считал Р. общечеловеческим навязчивым универсальным неврозом, который коренится в комплексе Эдипа, в амбивалентном отношении к отцу и снимает для верующего необходимость выработки собственного феноменального невроза. По Малиновскому, “обычно индивиду Р. прагматически необходима для того, чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и судьбу”. Р. осмысливает и в различных версиях интерпретирует эволюцию и горизонты духовной связи человека и Абсолюта. Эта связь может полагаться: а) как изначально непосредственная, впоследствии прерванная и подлежащая восстановлению; б) как ориентация на достижение (опосредованно через промежуточные уровни) определенного идеала — непосредственной связи; в) как подлежащая постоянному воспроизведению как в разные периоды жизни индивида, так и в целом ряде поколений людей. Р. — универсальный феномен, свя-

занный с “исполнением древнейших, сильнейших и жизненно необходимых желаний человечества” (Фрейд). Содержание Р. не конституируется в качестве предмета знания и потому не подлежит идентификации с параметрами шкалы Истинное — Ложное, выступая предметом индивидуальной веры и мировоззренческой парадигмой, принятой в результате свободного выбора. Р., возвещающая человеку о спасении и указывающая путь к нему, являет собой трансцендентную в собственной основе и оказывающую имманентное воздействие на теоретически-практическую систему координат для исполненного верой мировоззрения, жизненной позиции и образа жизни. Процедура спасения в различных Р. варьируется. Спасение может, во-первых, полагаться возможным через собственные действия человека (например, буддизм): а) соблюдение определенной совокупности ритуалов, церемоний и культовых действий; б) “любовь к ближнему”; в) осуществление программы самосовершенствования. (В целом индивид может разделять ценности активного этического действия для своего спасения либо через формирование соответствующей личной установки — “Я” как орудие Божьей воли и сопряженный с данным миропредставлением аскетизм, либо через модель мистического мирозерцания.) Спасение может, во-вторых, полагаться достижимым через деятельность некоего посредника-спасителя (иудаизм, христианство, ислам). Данная разновидность религиозных воззрений включает в себя такие версии-парадигмы, как: а) институционализацию собственных убеждений (обязательная принадлежность к институту церкви) — католицизм, православие; б) веру как главную предпосылку спасения — иудаизм, лютеранство; в) надежду на ожидаемую милость предопределения (ислам, кальвинизм). В своих доктринах, этике и ритуалах Р. раскрывает перед людьми широкий горизонт понятий, объясняет им смысл жизни, гарантирует высшие ценности и нормы, делает человека членом духовного сообщества, наделяет его духовной родиной, дает обоснование для протеста и сопротивления всему несправедному. (По мысли С. Н. Булгакова, “люди равны в Боге, но не равны в природе, и это естественное неравенство побеждает этическую идею их равенства там, где эта идея лишена религиозной санкции”.) Р. (наряду с иными духовными образованиями) способствует осуществлению процессов утверждения личности, формированию личностного сознания; ритуализации и, следовательно, облагороживанию репертуаров поведения людей; освобождению сознания индивида от предрассудков неограниченной власти роковых

случайностей; социальной интеграции; космозации человеческого бытия; выходу его за пределы узкоземного существования; осуществляет пророческую миссию (предвидения желательных и нежелательных сценариев будущего развития). (Жесткое силовое подавление христианских структур в тоталитарном СССР Франк объяснил так: “Вопреки всем распространенным и в христианских и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его вечное аристократическое достоинство. Это достоинство человека — и при том всякого человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием — и при том единственным правомерным основанием — “демократии”, т. е. всеобщности высшего достоинства человека, прирожденных прав всех людей) — определено его родством с Богом”.) М. Вебер предлагал выделять религиозные системы, делающие акцент на моментах: ритуально-культурных, аскетически-деятельностных, мистико-созерцательных (и/или эсхатологических), интеллектуально-догматических. Если наука преуспевает в постижении мира (общественного и природного), разъятого в этих целях на отдельные фрагменты, то Р. в состоянии продуцировать смыслы жизненной целостности космоса, социума, отдельного человека, впоследствии тиражируемые и возобновляемые через культуру вкупе с ритуалами. В тех случаях, когда воспроизводство репертуаров поведения людей не сопровождается имплантацией перманентно обновляемых смыслов, ритуал становится формальной, отягощающей общество самодостаточной и самодовольной псевдоценностью (например, религиозные воззрения ацтеков и майя). Именно поэтому Р. могут: а) либо принимать “посюсторонний” мир; б) либо отвергать его; в) либо принимать этот мир на условиях его улучшения в той или иной форме. Даже самые высокообразованные Р. в своей истории оказывали на людей не только освобождающее, гуманное, прогрессивное воздействие, но также и регрессивное, подавляющее, реакционное. Этот идейный трагизм присущ истории любой Р.: и Р. мистического склада, устремленным к достижению сверхъестественного единства человека и Божества (индуизм, буддизм), так и Р. рационально-светским, ориентированным на овладение мудростью жизни в миру (конфуцианство, даосизм), и Р. пророческим (иудаизм, христианство, ислам). В философии и религиозоведении принято вычленять разнокачественные ступени эволюции Р. (не обязательно совпадающие с процессами, разрывывающимися в реальном историческом времени). Этап естественной Р. (боги обнаруживаются в природных силах). Этап Р. законов, требующий повиновения Божественным заповедям, основанной

на представлениях о всемогущем Богослужителе и могущей трансформироваться в Р. как систему моральных норм без Бога. Этап Р. искупления, которая возникает из чувства греховности, не исчезающего даже при великих нравственных устремлениях и возникающая: а) из веры в милосердную любовь и милость оскорбленного Бога, освобождающие от греха (христианство); б) из убеждения (без Бога) в скорбности всего бытия и стремления преодолеть это состояние через определенным образом достигаемое отрешение души (джайнизм, буддизм). Существование самых разнообразных духовных феноменов в истории человечества, формально не относящихся к явлениям религиозного порядка, но совпадающих с ними по базовым механизмам функционирования, воспроизводства и экспансии, позволяет выделить религиозные и квазирелигиозные системы эгоцентрического, социоцентрического и космоцентрического порядка. Эгоцентрические системы Р. предполагают в качестве высшей и самодостаточной ценности восстановление духовной связи индивида с собственным подлинным “Я” как вселенно-размерным микрокосмом. (В 20 в. этому содействовали идеи Ницше о смерти Бога и пришествии сверхчеловека, а также поиски подлинной человеческой природы в философии экзистенциализма.) Социоцентрические Р. светского толка отражают неизбежное стремление родового человека или определенных общественных групп к всеединству сущностных сил посредством воплощения искомым духовной целостности в избранном сакральном объекте. Так, утрату архетипа братства людей пытаются преодолеть такие социоцентрические Р., как культ личности, государства, партии, избранного народа или класса. Космоцентрические Р. ориентированы на установление, восстановление, воспроизводство связей людей с Богом, богами, Абсолютом, средоточием космических сил (христианство, ислам, буддизм). Многие школы буддизма не признают существования Бога: человек в их понимании всегда связан с космическим первоисточником и может приобрести спасение через приближение к оси “колеса жизни”, достигая состояния полного покоя. Таким образом космоцентрические Р. могут существовать в формах теизма, пантеизма и атеизма. Социально-духовные феномены Р. и веры нередко осуществляются в душах людей вне рамок церкви и конфессий. Хотя вера в существование Полноты Бытия (абсолютного “Я” внутри меня или Бога) и типична как смыслобразующий центр мирозерцания Р. любого типа, религиозность может проявляться как внецерковная и внеконфессиональная. Постулаты той или иной Р. формируются либо истинными пророками, либо соборно: социально и профессионально разобщенные люди стремятся преодолеть

свою обозличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил универсальным посредником — всеобщим священным идеалом. Ряд концепций Р. утверждают распространность модели индивидуальной эволюции, когда каждый индивид в процессе индивидуальной эволюции оказывается в состоянии прийти к индивидуальной шкале ценностей в выборе идеала. В границах этого процесса Священное писание запечатлевает базовые идеалы определенной культуры, Священное же предание трансформирует их соборным путем и окончательно формирует традицию. В общественном производстве и воспроизводстве системы сакральных идеалов Р. участвуют все члены религиозной общности. Р. становится неразъемлемой на части культурной целостностью. Значимость интегративных экуменических тенденций современного мира определяется тем, что без мира между религиями не может быть мира между народами. Мир же между религиями возможен лишь как результат диалога между ними. (См. также Атеизм, Вера, Бог, Теизм, Теология, Мистика, Христианство, Ислам, Буддизм, Иудаизм.)

А. А. Грицанов

РЕРИХИ, семья: Николай Константинович (1874—1947), Елена Ивановна (1879—1955) и сыновья: Юрий Николаевич (1902—1960) и Святослав Николаевич (1904—1993) — исследователи и пропагандисты традиционной культуры (прежде всего Востока). Н. К. — знаменитый художник (наследие — более 7000 картин), путешественник, писатель, общественный деятель. Жена, Е. И., — писательница, философ, автор записей бесед с Учителями Востока, собранных в книгах Учения Агни-Йоги (Живой Этики). Ю. Н. — известный ученый, востоковед, филолог, историк, этнограф, путешественник, исследователь Тибета. С. Н. — художник, знаток восточной медицины. В 1898 Н. К. оканчивает юридический факультет Петербургского университета и Академию художеств. После женитьбы на Е. И. Шапошниковой (1901) начинается их совместный путь изучения культуры Руси, Индии, религиозно-философского наследия человечества. В 1903—1904 они путешествуют по 40 городам Древней Руси. В 1917 — выезжают в Финляндию, затем в Англию, Соединенные Штаты. Совершают вместе со старшим сыном Ю. Н. первую трансгималайскую экспедицию (1925—1928). В 1929 Н. К. выступает с Пактом об охране культурных ценностей (Пакт Рериха, Знамя Мира). В 1931—1935 основывают научно-исследовательский институт “Урусвати” (Кулу, Индия). Путешествуют по Маньчжурии, Китаю. В 1940-е жизнь и творчество Н. К. и Е. И. проходят в Индии. В 1957 Ю. Н. переезжает в Советский Союз, занимается созданием научной школы изучения философии

и религии Востока, в частности Тибета. С. Н. продолжает философско-художественную традицию отца. В 1990 передает в Москву культурное наследие Р. Международному центру Р. Основные мировоззренческие идеи Р. изложены в книгах Н. К. (“Сердце Азии”, “Пути благословения”, “Твердыня Пламенная”, “Врата в Будущее” и др.), трудах Е. И. (книги Агни-Йоги, “Письма Е. Р.”, “Основы буддизма”, “Знамя Преподобного Сергия Радонежского” и др.). Онтологическую основу мировоззрения Р. составляет идея единства всего Сущего, Духа и Материи, идущая от учения Платона, Лао-цзы, философии упанишад. В их взглядах отрицается существование всякого личного (антропоморфного) Бога, утверждается “Невидимый и Непознаваемый” Бог эзотерической религии, безличный Бог как Беспредельный Принцип или Начало (см. Абсолюты). Гносеология философской системы Р. опирается на древнейшую формулу: “познай самого себя”, а также идею о единстве и тождестве макро- и микрокосмосов (Вселенной и человека). Основная задача человека — идти путем усовершенствования и улучшения качества мышления, не уходя от трудностей земной жизни. Строительство жизни основывается на идее Прекрасного (“Сознание Красоты спасет”). Этические взгляды Р. основываются на идее единства законов Космоса и законов жизни человечества. Общечеловеческие принципы нравственности одинаковы и едины для всех народов Земли, независимо от нации, расы, религии. Применение этих законов в жизни требует знания о существе человека, Космосе, психической энергии, чтобы нравственные начала добра, любви, красоты стали ведущими и определяющими будущее. Опираясь на восточные учения о карме, дхарме, постулюции, концепция Р. постулирует реальную зависимость духовных и творческих достижений человека от его устремлений, самоотверженности и служения на Общее Благо. В основе эстетических взглядов на жизнь — философское учение о преобразующей силе искусства. “Искусство объединяет человечество” (Н. К.), — эта формула обрела статус фундаментальной в общественной и культурной деятельности всей Р. с. Просветительские идеи Р. привели к образованию обществ и организаций во многих странах мира, основывающих свою деятельность на культурном и философском наследии Р.

В. В. Лобач

РЕФЛЕКСИЯ — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предположений, требующий обращения сознания на себя. В философии Р. является фундаментальной основой как собственно философствования, так и обязательным условием попыток конструктивного его преодоле-

ния. Как специальная проблема Р. выступала предметом обсуждения уже в античной философии: Сократ акцентировал задачи самопознания, Платон и Аристотель трактовали мышление и Р. как атрибуты Божественного разума, через которые проявляется единство мыслимого и мысли. В философии средневековья Р. трактовалась как самовыражение через Логос миротворящей активности Бога, его “умной энергии”. Начиная с Декарта, Р. придается статус основного методологического принципа философии. В этом контексте Р. предполагала переход к предметному рассмотрению сознания наряду с переходом к самосознанию, т. е. к саморефлексии. Утверждалось, что благодаря самосознанию человек освобождается от непосредственной привязанности к сущему и возвышается до ипостаси свободного и автономного субъекта мышления, вокруг которого центрируется окружающий мир. Именно в таком контексте метафизика выступает как метафизика субъективности. В истории Р. как особого понятия принято выделять эмпирическую, логическую, трансцендентальную и абсолютную стадии эволюции. Эмпирическая Р. связывается с именем Локка. Р. как источник познания, по Локку, носит чувственный, эмпирический, психологический характер и описывает внутренний опыт мыслящего субъекта. Логическая Р. связывается с именем Лейбница, который в стилистике различения умопостигаемого и чувственного мира характеризовал Р. как интеллектуальный процесс, придавая особую значимость всеобщему знанию и всеобщим истинам. Трансцендентальная Р. продолжила картезианскую парадигму, являющуюся своеобразным синтезом логической и эмпирической трактовок Р. в “трансцендентальном единстве апперцепции”: “Я мыслю”. Кант писал: “Рефлексия не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания...”. Р. в философии Гегеля представляла собой абсолютную негативность. Абсолютная трактовка Р. представляла собой наиболее радикальную и вместе с тем первую критику философии Р.: по Гегелю, Р. снимает свои собственные моменты в движении к всеобщему. Действительным субъектом Р. становится понятие. Как чистое становление и самодеятельность, понятие как полагает, так и снимает моменты Р. Феноменология Гуссерля продолжила традицию Канта. Феноменологический метод ориентировался на исследование интенцио-

нальной структуры сознания. В конце 19—20 в. знаменем времени являются критика и возможные варианты преодоления философии Р. (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида и др.). Специфические версии Р. были предложены в психологии и социологии. В психологии Р. — процесс самопознания индивидом внутренних психических актов и состояний. В социологии и социальной психологии Р. не только знание и понимание субъектом (социальным актором) самого себя, но и осознание им того, как он оценивается другими индивидами (концепция “отраженного”, или “зеркального” “Я”), способность мысленного восприятия позиции “другого” и его точки зрения на предмет Р. (феноменологическая социология, этнометодология и др.). В этом смысле Р. — процесс зеркального взаимосоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия (интерактивные концепции). При этом “зеркала” (т. е. сознания субъектов) могут быть и “кривыми”, т. е. неадекватно и искаженно воспроизводящими предмет Р. и точку зрения “другого” на этот предмет. Специфическую концепцию Р. предложила также системомыслительная (СМД) методология (см. Рефлексия в СМД-методологии). (См. также Самосознание.)

А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

РЕФЛЕКСИЯ в СМД-МЕТОДОЛОГИИ — особая кооперация и связь актов действия, речи-коммуникации или мышления, в которой одни акты становятся содержанием других актов. При этом и первые и вторые сохраняют свою относительную автономность, а эффект позитивной обратной связи выражается в том, что “вторичные” акты выступают источником и механизмом структурного усложнения и развития “первичных”. Подходы к исследованию и организации рефлексии в СМД-методологии существенно отличаются от традиционных философских и психологических представлений. Это отличие можно объяснить исходными программными установками Московского методологического кружка (ММК) по отношению к Р., которые включали в себя: 1) задачу разработки Р. как объекта и предмета научного исследования, описания и моделирования; 2) установку на артификацию Р. или реализацию искусственно-технического подхода. Р. практиковалась в ММК как техническая процедура в коммуникации, организованная за счет особых представлений, семиотических средств, особого типа организации самой коммуникации. В силу этого в представлениях о Р., сложившихся в ММК, выделяются две неоднородные части: собственно теоретические представления и набор технических принципов, при-

емов и средств, образующих “рефлексивную технику”. В теории выделяются, по крайней мере, две существенно различающиеся концепции (В. А. Лефевра и Щедровицкого), причем каждая из них несколько раз переформулировалась в различных исследовательских программах. Концепция Лефевра получила распространение и признание в основном за рамками СМД-методологии, для осмысления же собственно Р. в СМД-методологии более показательна схема Щедровицкого, согласно которой: а) в качестве исходной структуры, задающей действительность Р., рассматривается не сознание, а деятельность — этот тезис противопоставлялся традиционной идее Р. как расщепления сознания. Щедровицкий писал: “Мы мало что поймем в природе и механизме рефлексии, если будем рассматривать ее как процесс, принадлежащий области и плану сознания. Этим я не хочу сказать, что сознание не участвует в процессах и механизмах рефлексии, что в принципе нельзя рассмотреть рефлексию как определенный механизм сознания. Я лишь утверждаю, что природа и механизм рефлексии определяются не процессами и механизмами сознания — существование рефлексии в сознании является существованием второго или третьего порядка, — природа и механизм рефлексии определяются в первую очередь связью кооперации нескольких актов деятельности; и лишь затем эта связь “отображается” особым образом в сознании”. Таким образом, Р. рассматривалась Щедровицким как особый тип кооперации и особая связка нескольких актов деятельности (см. Акт деятельности). В качестве первой модельной характеристики такой связки в СМД-подходе выступает схема “рефлексивного выхода”. В соответствии с ней, деятель (актор), столкнувшись с препятствиями и затруднениями в деятельности, непреодолимыми за счет наличных средств, вынужден прекратить деятельность и выйти в “рефлексивную позицию”. Рефлексивная позиция характеризуется интенциональной направленностью на саму деятельность, а не на ее объекты, и, кроме того, может характеризоваться особым набором средств, процедур и представлений, задающих определенный тип рефлексивной техники. В Р. деятель анализирует затруднения, фиксирует функциональные требования к недостающим средствам, строит проект будущей деятельности. Возвращаясь из Р. в деятельность, актер преобразует ее на основе рефлексивных представлений. Он включает в нее новые средства, которые позволяют ему преодолеть препятствия и достичь цели. Главным при этом является не столько достижение цели, сколько структурное изменение деятельности, вызванное включением в нее новых рефлексивных выделенных средств. Если отвлечься от динамики рефлексивного

выхода и рассмотреть отношения исходной деятельности, будущей деятельности и акта Р. структурно, то можно заметить, что акт Р. включается в определенную кооперацию с актами деятельности, смысл которой состоит не столько в рефлексивном “выходе”, сколько в рефлексивном “возврате” в деятельность, т. е. в ее развитии. Такая трактовка позволяет считать Р. действительным механизмом развития деятельности. Подчинение “чистой” (и в этом смысле негативной) исследовательской направленности Р. задачам развития деятельности — одна из основных особенностей СМД-подхода. Структурный аналог рефлексивного выхода называется в СМД-методологии “рефлексивным поглощением”, суть которого состоит в том, что одна деятельность делает другую деятельность своим материалом и в этом смысле “поглощает” или “объемлет” ее. Отношение рефлексивного поглощения становится основой выделения систем деятельности особого рода, так называемых “социотехнических систем”. Каждая такая система есть связка двух разнородных видов деятельности — “ядерной” и “надстройечной”. “Надстройка” в тех или иных аспектах рефлексивирует “ядро” (т. е. репрезентирует его в определенных семиотических средствах именно как деятельность) и оказывает на него искусственное воздействие — не столько непосредственное, сколько опосредованное передачей в “ядерную” деятельность текстов метаописаний и предписаний, своего рода семиотических программ. Появление социотехнической системы выступает основанием выделения различных типов деятельности: организации, управления, планирования, организационного проектирования, методической деятельности и др. Вместе с тем абстрактное определение Р. через ситуацию “выхода” и через “рефлексивное поглощение” еще не позволяет объяснить механизм ее реализации в деятельности, возможность ее конструктивного завершения. Дело в том, что отношение рефлексивного поглощения порождает принципиальную проблему непонимания между рефлексивируемой и рефлексивирующей позициями. Эти позиции имеют дело с различными действительностями, и то, что “видно” из одной позиции, не видно из другой. Без дополнения какими-то конструктивными процедурами по объединению позиций Р. не может быть позитивно завершена. Проблема различия позиций и взаимонепонимания между ними выдвигает на передний план в анализе и организации Р. процесс коммуникации. Р. в деятельности (в отличие от Р. в сознании) может осуществляться только за счет коммуникации и в коммуникации. С этой, более общей, точки зрения, Р. — это такой тип кооперации актов деятельности, в которой “второй акт производится или осу-

ществляется по поводу первого, достаточно сложного акта, включающего в свой состав коммуникацию, процессы понимания текста и процессы восстановления через текст и с помощью текста предметов мысли и деятельности... Рефлексия возникает потому, что люди, работая в сложных системах разделения деятельности и кооперации, имеют в этих системах деятельности отличающиеся друг от друга позиции и имеют перед собой принципиально разные ситуации, и даже в тех случаях, когда их работа связана одним и тем же текстом, они должны понимать его по-разному, должны восстанавливать в нем разный смысл соответственно различию своих позиций и определяемых этим ситуаций. Но эти индивиды обязательно должны общаться друг с другом, должны понимать друг друга и должны обмениваться своими разными смыслами, в системах деятельности эти смыслы должны быть обобществлены" (Щедровицкий). Это различие ситуативных позиций, определенных относительно единого для них текста, различие позиций, заставляющее видеть в этом тексте принципиально разный смысл, и создает то, что может быть названо ситуацией Р. А процедура сведения разных смыслов к единому объектному полю, процедура нивелировки различий в позициях и точках зрения становится решающей частью самой Р. Задача приведения смыслов к общему знаменателю решается различными способами, но главным здесь является процесс управления смыслообразованием путем включения в него определенных объектных представлений. Объектные представления или "онтологии" становятся предметом специального конструирования (см. Онтологическая работа) как средства обеспечения "рефлексивного снятия" или разрешения ситуаций Р. В этой связи необходимо зафиксировать не только коммуникативную, но и эпистемологическую (или теоретико-мыслительную) характеристику Р. С эпистемологической точки зрения, Р. — это механизм или процедура, связывающая знания двух разных типов: знания об объекте и знания о деятельности. Т. е., с одной стороны, Р. ориентирована на различие этих двух типов знаний в конкретных ситуациях, а с другой — на установление отношений и связей между ними. Понятие Р. в СМД-методологии должно рассматриваться в единстве своих деятельностных, коммуникативных и эпистемологических характеристик. Это возможно только в целостной структуре мыследеятельности, организующей множество актов деятельности и коммуникации на основе интеллектуальных процессов. При этом роль Р. состоит в иницировании, "запуске" всех этих процессов и связывании (коммутировании) их в единое целое, сохранении смысловой целостности мыследея-

тельности. Р. становится всеобщим коммутатором гетероморфных и гетерохронных процессов мыследеятельности, она ищет для них пространство (топику), где они могли бы сосуществовать. Помимо теоретических представлений, в ММК были развиты достаточно изощренные и оригинальные техники рефлексирования, которые использовались для организации сложной проблемно ориентированной коммуникации и интеллектуальной работы, предполагающей имитацию различных профессиональных позиций. Эти техники получили свое распространение и дальнейшее развитие в практике организационно-деятельностных игр (ОДИ), проводившихся методологами ММК в 1980-х. Идея артификации Р. была и остается одним из ведущих мотивов ОДИ и СМД-методологии.

А. Ю. Бабайцев

РИЗОМА (фр. rhizome — корневище) — понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально нелинейный способ организации целостности (текста), оставляющий открытой возможность как для внутренней имманентной подвижности, так и для интерпретационного плюрализма. Термин "Р." введен в философию в 1976 в контексте номадологического проекта (см. Номадология) Делёза и Гваттари в совместной работе "Rhizome", являющейся содержательными пролегоменами (позднее — структурно — Введением) ко 2-му тому "Капитализма и шизофрении" (1980). Понятие "Р." выражает фундаментальную для постмодерна деконструктивистскую (см. Деконструкция) установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически централизованной: "Функцией этого центра было бы, прежде всего, гарантировать, чтобы организующий принцип... ограничивал то, что мы могли бы назвать свободной игрой структуры" (Деррида — см. Игра структуры, Ацентризм), в то время как текст абсолютно свободен, ибо "лишен почтения к целостности (закону)" (Р. Барт). Постмодерн реализует себя посредством свободы плюральных нарративных практик, принципиально исключающих саму идею "адекватной" (принцип отсутствия вневекстового "трансцендентного означаемого" (см. "Трансцендентное означаемое") у Деррида) или "правильной" (концепция "заката больших нарратив" (см. у Лиотара) интерпретаций. Сама интерпретация, таким образом, понимается в постмодерне не в классическом герменевтическом смысле, но как процедура "означивания" текста (Кристева), программно плюральной и принципиально произвольной его семантической "центрации". В этом контексте понятие "Р." вводится Делёзом и Гваттари для обозначения радикальной альтернативы замкнутой и статичной линейным струк-

турам, предполагающим жесткую осевую ориентацию. Такие структуры разделяются ими на собственно "стержневые" ("система-корень"), которым соответствует образ мира как Космоса, и "мочковатые" ("система-корешок"), задающие представление о мире как о "хаосмосе" (см. Хаосмос). Однако типологической общностью этих структур является фундирующая их презумпция семиотичности мира, выраженная в метафоре мира как книги и предполагающая возможность его декодирования, т. е. однозначного прочтения, исходя из общего принципа, объективированного в дискурсе кода. В противоположность им Р. — не корень, а радикально отличный от корней "клубень" или "луковица" как потенциальная бесконечность, имплицитно содержащая в себе "скрытый стебель". Принципиальная разница заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо Р. абсолютно нелинейна: "Мир потерял свой стержень" (Делёз и Гваттари). Эта, отличающая Р. от структуры, полиморфность обеспечивается отсутствием единства семантического центра и центрирующего единства кода (см. Ацентризм). Логика корня — это логика жестких, векторно ориентированных структур, в то время как любая точка Р. может быть связана со всякой другой: "Ризома состоит из плато... Колонны маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое... Каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотносено с любым другим" (Делёз и Гваттари). (Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э. Ионеско "Трагедия языка": "Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились...") Фундаментальным свойством Р., таким образом, является ее гетерономность при сохранении целостности: она есть "семиотичное звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь сосуществование диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков" — словно "крысы извиваются одна поверх другой" (Делёз и Гваттари). Организационный принцип Р. в этой связи находит свою конкретизацию в принципе "конструкции" в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического

коллажа явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры “узнавания”, и каждая из которых может вступить с любой другой в отношения диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и квазичитаты: в метафорике Делёза и Гваттари, “в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома” (см. *Интертекстуальность, Коллаж, Конструкция*). В рамках парадигмальной постмодернистской установки, обозначаемой как “смерть субъекта” (“смерть Автора”), задается возможность формирования именно ризоморфных художественных сред (текстов): “Пространство письма дано нам для прогега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла” (Барт). Таким образом, значимый аспект бытия Р. фиксируется в принципе “нонселекции” (см. *Нонселекция принципов*), регулятивным по отношению к организации текста как в процессе его создания, так и в процессе его восприятия (ср. с принципом “равнозакония” у Деррида и принципом “преднамеренного повествовательного хаоса” у Фоккема). Для фиксации этого феномена Р. Барт вводит понятие “бесовской текстуры” (см. *Бесовская текстура*). Если структура понимается Делёзом и Гваттари как “калька”, которая “воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное”, то Р. сопоставляется с “картой”, которую можно и нужно читать: “Речь идет о модели, которая продолжает формироваться”; “Карта открыта, она объединяет все свои измерения, она подвижна, переворачивается, восприимчива к изменениям. Любой индивид, группа, социальная формация может разорвать ее, перевернуть, собрать любым образом, подготовить к работе. Можно нарисовать ее на стене, отнести к ней как к произведению искусства, сделать из нее политическую акцию или материал для размышлений. Это... одно из наиболее отличительных свойств ризомы — иметь всегда множество выходов” (ср. с “дисперсностью доминантных ходов” у Джеймисона, “садом расходящихся тропок” у Борхеса, сетевым “лабиринтом” у Эко с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим, — семиотическая модель мира и мира культуры, воплощенная в образе библиотеки-лабиринта в “Имени розы” или “космической библиотеки” у В. Лейча). В силу этого Р., в отличие от структуры, не боится разрыва, но, напо-

тив, конституируется в нем как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики: “Ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроится на другую линию... Линии ускользания — это часть ризомы. Эти линии постоянно переходят друг в друга... Совершая разрыв, мы прокладываем новую линию ускользания” (Делёз и Гваттари). Аналогично Д’аном была выделена специфика постмодернистского коллажа как “потока симультанностей”, в отличие от структурной композиционности коллажа в модернизме. В этом плане включение Делёзом и Гваттари трансформированного текста книги “Ризома” в качестве главы во второй том “Капитализма и шизофрении” придало ей новое звучание в контексте шизоанализа: в отличие от ориентированного на осевые структуры психоанализа, калькирующего спонтанность бессознательного, подгоняя его под дискурс своего кода, — шизоанализ (см. *Шизоанализ*) не калькирует, но задает своего рода ризоморфную карту симультанности бессознательного, которая “не воспроизводит бессознательное, замкнутое в самом себе, она его конструирует”. Креативной континуальности и принципиальной незавершенности ризомы соответствует и выделенный Кристевой феномен “генотекста”: если “фено-текст — это структура (способная к порождению в смысле генеративной грамматики), подчиняющаяся правилам коммуникации, она предполагает субъекта акта высказывания и адресат”, то “генотекст — это процесс, протекающий сквозь зоны относительных и временных ограничений; он состоит в прохождении, не блокированном двумя полюсами, однозначной информации между двумя целостными субъектами”. Изоморфна Р. и предложенная И. Хассаном фигура “пастиш” (см. *Пастиш*), в рамках которого свободная семантическая конфигурация цитат задает бесконечность возможных вариаций понимания, организуя пространство текста в качестве взаимодействия множества “текстуальных миров”, реализующих себя каждый в своем языке и стилистике. В этом плане Р. конечна, но безгранична; “ризома не начинается и не завершается”, и у нее «достаточно сил, чтобы надломить и искоренить слово “быть”» (Делёз и Гваттари), открывая возможность и свободу бесконечной плюральности своего гипотетического неонтологизирующего “означивания” (см. *Означивание*). Таким образом, понятие “Р.”, интегрально схватывая когерентно сформулированные в философии постмодерна различными авторами представления о нелинейной и программно аструктурном способе вербальной организации, становится фактически базовым для постмодерна понятием, обретая статус фундаментального основания имманентной полисемантичности

децентрированного текста, динамика которого понята как принципиально нелинейная (см. *Нелинейных динамик теория*).

М. А. Можейко

РИКЁР (Ricoeur) Поль (р. 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира. С 1952 возглавил кафедру истории философии в университете Страсбурга. Ученый Марселя. Также особо отмечал влияние на собственное профессионально-нравственное становление Мунье и Гуссерля. Основные сочинения: “Карл Ясперс и философия существования” (1947); “Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия тайнства и философия парадокса” (1948); “Философия воли” (“Воление и безволие” — 1950, “Конечность и виновность” — 1960, позже вышли в двух томах: “Человек погрешимый”, “Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейд” — 1965), “История и истина” (1955), “Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике” (1969), “Живая метафора” (1975), “Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения” (1976), “Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля” (1982), “Время и повествование” (т. 1—3, 1983—1985), “От текста к действию. Очерки по герменевтике” (1986), “Школа феноменологии” (1986), “Я — сам как другой” (1990), “Книга для чтения: 1. О политике” (1991), “Книга для чтения: 2. Страна философов” (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обусловливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого — через настоящее — в будущее, Р. стремится вскрывать “археологию” субъекта — его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального “Я” посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает “изначальную волю” человека к бытию, фундированную переживанием осуществленности не-бытия. Феноменологический анализ воли Р. осуществляет в модусе решения, действия и сочувствия. Структура же “воления”, по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, “безвольном” существовании. По мысли Р., воля и “безволие” взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, кото-

рое они различным образом “тревожат” и “распаляют”. Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации — решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между телом-объектом и телом-субъектом (см. Тело). С точки зрения Р., существование индивида оказывается “диалогом многоформного безвольного начала — с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и соглашением”. Как полагал Р., мы подчиняемся телу, которым управляем. При этом, как полагает Р., воля “по определению своему” грешна и склонна заблуждаться: “Сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что существует изначальная слабость, откуда зло и берет начало”. Человек слаб именно в диапазоне собственной природы — от конечности к бесконечности: “Человек — это радостное “да” в рутине бесконечного”. Осмысление же зла, порождаемого слабостью людей, возможно, по Р., только посредством покаяния в свете словесных артикуляций. Согласно Р., человеческий опыт изначально принадлежит сфере языка, поэтому культурное творчество необходимо символично по форме своей (ср. символотворящее либидо у Фрейда, трансформирующее человека из биологического существа в “генератора” культурных значений). Символ, по Р., суть иерархия значений, в границах которой первичный смысл (дополнительно “нагруженный”) проясняет иносказательный, вторичный смысл, могущий быть эксплицирован лишь в контексте смысла исходного. (“Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямо, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый”). В действительности символа Р. видит два сопряженных вектора его истолкования: телеологический (обращенный в будущее — функция “духа”) и археологический (функция бессознательного). По мысли Р., “...есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить новые смыслы, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?”. Р. подчеркивает, что если “философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают”. “Школа подозрения”, созданная, согласно

Р., усилиями Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание: у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения “воли к власти”, у Фрейда “сознательное” деформировано “оно”, “сверх-Я” и самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтической философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности “Я”, развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта, должна быть дополнена, по Р., с одной стороны, понятиями интенциональности и жизненного мира (Lebenswelt), а с другой — герменевтическим вопрошанием “что значит понимать?”, которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Кроме того, сама эта возможность взаимодействия показывает Р. в сравнительном сопоставлении герменевтики и феноменологии, вскрывающем их существенное сходство в решении ряда проблем. Так, понятие интенциональности (т. е. в конечном счете примата сознания о чем-то над самосознанием) приводит феноменологию, по мысли Р., к размыванию проекта радикального самообоснования и постулированию горизонта “жизненного мира”, который всегда предполагается и никогда не дан. Но такое основоположение “жизненного мира” оказывается аналогично герменевтическому ходу по переориентации внимания от процесса истолкования к вопросу “что значит понимать?”, т. е. к проблеме самого понимания. Кроме того, постхайдеггерианская герменевтика онтологизирует толкование и трактует интерпретацию как прояснение изначального онтологического понимания, присущего человеческому существу как “брошенному в мир”. Таким образом, перед субъект-объектным разрывом существует более фундаментальное отношение — онтологическое. Поэтому и феноменологическая “редукция” в эпистемологическом плане оказывается производной. Субъект-объектное дистанцирование уже предполагает онтологическую причастность, поскольку человек есть в мире до того, как становится субъектом. На такой презумпции первичности “бытия-в-мире” Р. строит “эпистемологию нового понимания”, которая выражается в положении о том, что “не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами”. Таким образом понимание, по Р., должно развиваться в двух равноправных процессах: восстановлении интенции автора как “имени собственного” по отношению к значению интерпретированного текста и равного внимания к субъективности читателя, одновременно и зависимой от текста, и активной. Учитывая онтологичес-

кие претензии такой герменевтики (отказавшейся от презумпции субъективности), задача теперь ставится как реконструкция внутренней динамики произведения, обуславливающей его структуру, и, с другой стороны, — проекции изведения волны, порождения “предмета” текста. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного “смысла” текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1. Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгенитальности субъективностей автора и читателя; 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуальной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов. Эпистемологически способ обитания, бытия-в-мире может быть схвачен, как полагает Р., в языковом опыте через исследование “референции” метафорических выражений и повествовательных интриг, что позволяет придать онтологическому ракурсу онтологической точности. Р. показывает, что метафора основана на действии “семантической инновации” — присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. В основании такого нового семантического пространства лежит интеллигибельная матрица “продуктивного воображения”. И подобно тому, как на уровне фразы семантическая инновация порождает “живую метафору”, на уровне протяженного дискурса возникает сочиненная “интрига” как разворачивание творческой способности языка и продуктивного воображения в интригообразовании. Понимание поэтому оказывается восприятием дискурсивной операции, лежащей в основе семантической инновации. Объяснение (знаковая комбинация) тем самым основано более фундаментальной способностью дискурса к инновации и продуктивным воображением. Опираясь на теорию “непрямой референции” Р. Якобсона, Р. показывает, что метафора и интрига (поэзия и история), в своем языковом существовании освобождаясь от функции непосредственного дескриптивного описания реальности, тем не менее схватывают более глубокие пласты значений и смысла посредством “упорядоченного сдвига привычных значений слов” и выходят к горизонту “жизненного мира”. Анализ референциальных функций метафорических выражений и повествовательных интриг обогащает тем самым постхайдеггерианскую герменевтику толкования онтологического статуса человека в мире точностью аналитических методов изучения языка. Во время существования Р. в Католическом университете (Nimega) теолог-доминиканец Э. Шил-

лебекс отметил: “Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Риккёр не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но, чтобы интерпретировать, следует понимать послание”.

В. В. Софронов, А. А. Грицанов

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863—1936) — немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888—1891), Фрейбургском (1891—1915), Гейдельбергском (с 1916) университетах. Основные сочинения: “Предмет познания” (1892), “Границы естественного научного образования понятий” (1896), “Науки о природе и науки о культуре” (1899), “Философия истории” (1904), “Логика предикатов и проблема онтологии” (1930), “Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии” (1934) и др. Философские взгляды Р. претерпели серьезную эволюцию, в силу чего они часто выходят за пределы идей его духовного предшественника — Канта, оформляясь то в фиктеанство, то в неогегелянство, то в своего рода синтез его первоначальных построений и феноменологии. Р. продолжил и развил далее представления Виндельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют “совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла”. Философия, по мнению Р., должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих так называемую мировую проблему; выявить их возможное единство. Р. проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в то время как философия пытается постичь ее целое — то, где действительность сочетается с ценностью и что неумолимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Р. относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны предшествовать решению упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании так называемого третьего царства, объединяющего две эти области.

В роли такого посредника Р. и провозглашает “царство смысла”. Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Р., связан с реальным психическим актом — суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется и которая представляет собой такой реальный психический акт). Смысл, по Р., указывает на ценность, и именно она придает этот имманентный смысл акту оценки; без царства ценностей не было бы никакого смысла. Большое место в философии Р. занимает гносеологическая часть, с которой, по сути, он и начинает возводить все здание своей философии. Цель гносеологии, согласно Р., ответить на вопрос о возможности появления трансцендентных ценностей в этом имманентном мире, а также показать возможность перехода от имманентного к трансцендентному. В конечном счете все эти сложные вопросы оказываются не чем иным, как специфической формулировкой Р. одной из традиционных проблем гносеологии. Речь идет о том, откуда познание приобретает свою объективность, или иначе, что представляет собой независимый от субъекта предмет познания. Однако поиски трансцендентного объекта не дали Р. ответов на исковые вопросы, так и оставив загадочной тайну соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью. Не отказываясь от идеи единства этих двух “царств” (ибо ее отрицание приводит к утрате смысла самого познания), Р. в поздних своих работах вновь возвращается к проблемам гносеологии, которая постепенно трансформируется в своего рода онтологию, согласно которой целое действительности предстает в виде совокупности четырех взаимосвязанных сфер: чувственно воспринимаемого мира (физического и психического); интеллигибельного мира — ценностей и смысловых образований; мира необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Три эти сферы бытия (“посюстороннего” в терминологии Р.) дополняются и объединяются четвертой, постигаемой с помощью религиозной веры, — миром “потустороннего” бытия, в котором сущее и ценность полностью совпадают.

Т. Г. Румянцева

РИСМЕН (Riesman) Дейвид (р. 1909) — американский социолог, юрист и социальный психолог. Доктор социальных наук. Профессор университетов в Буффало (1937—1941), Чикаго (1946—1958) и Гарварде (с 1958). Под влиянием психоаналитических ориентаций осуществил цикл исследований общественной психики и культуры США. Разработал концепцию типов личности и социальных характеров (в том числе и их эволю-

ции). Полагал, что основные типы характеров соответствуют трем типам общественного устройства. К основным относил три типа характеров: 1) традиционно-ориентированный (на следование своей группе), 2) внутри-ориентированный (атомистический и динамический), 3) извне-ориентированный (подверженный внешним влияниям, стандартизации, бюрократизации и космополитическим ориентациям). Подробно исследовал “автономную личность” как выразителя позитивного социального характера, ориентированного на свободу, культуру и рациональные цели. Сотрудничал с Фроммом. Изучал явление отчуждения и содействовал осознанию важности и популяризации данной проблемы. Автор книг “Толпа одиноких: исследование изменений американского характера” (1950, совместно с Н. Глэйзером и Р. Денни), “Лица в толпе” (1952) и др.

В. И. Овчаренко

РИТОРИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ — персуазивная (лат. *persuasia* — убеждение) форма общения, основанная на взаимосвязи информационного воздействия, аргументации и компетенции ее участников. Термин “Р. К.” и представления о ее структуре были введены Б. Франц-Берингер (1965). Она определяет Р. К. как трансцендентальную конструкцию убеждения. Умение строить рассуждение исторически возникает как умение убедить другого, сообщить другому свою уверенность и веру, связанную с определенной системой ценностей и шкалой осмыслений реальности. Античная доктрина риторики в греческом варианте, ставшая первой комплексной теорией персуазивной речевой деятельности, предложила четырехчастную схему деления риторики, включающую: 1) инвенцию; 2) диспозицию; 3) элокуцию; 4) инценирование. Структура инвенции, представляющая собой наиболее общие схемы организации мысли, дискурсивные формы, т. е., по Греймасу, “топику, или фундаментальную семантическую таксономию” (см. Таксономия), включает три элемента (операции идеоречевого цикла): 1. 1) нравы; 1. 2) аргументы; 1. 3) страсти. Выбор аргументов как селекция данных (“общих мест”) представляет отбор элементов (субконцептов), необходимых и достаточных для понимания сущности объекта референта (темы) и последующей его вербализации, т. е. конструирование определенного аргументативного дискурса. Способы риторической аргументации (энтимемы, примеры и т. д.) предполагают отсылку к общеизвестному (энтимема) или типическому (пример). Эффективность аргументативной стратегии интегрирована в производимое впечатление, которое вызывает обращение к аудитории (“нравы”) и находится в прямой зависимости от него, от ответной эмоциональной реакции

со стороны слушателей (“страсти”). Смысл диспозиции заключается в синтагматической (греч. *syntagma* — букв. нечто соединенное) экспозиции объекта-референта, т. е. реализации инвенции в реальном потоке речи или текста. Смысл элокуции сводится к окончательной трансформации нелинейной конфигурации совокупности инвенционных субконцептов, предварительно упорядоченных на стадии диспозиции в линейность и дискретность речи (текста). В древнегреческой риторике, испытавшей на себе влияние логического учения Аристотеля, были определены основные тенденции в использовании аргументов в коммуникативно-риторическом процессе. Создание формально-логического учения, которое было предельно освобождено от элементов субъективизма, свойственного красноречию софистов, способствовало разделению доказательного и убеждающего аспектов речи. Доказательный аспект речи, предполагающий атрибут логического обоснования, был вытеснен из риторики. Она была освобождена от необходимости строго следовать тем законам логики, которые обязательны для непротиворечивого мышления. Для софистов обязательной связи между риторикой и логикой не существовало. Аргументация, лишённая своей риторической функции и отождествлённая с логической концепцией Аристотеля, была сведена к доказательству. Реабилитация аргументации в своих риторических правах начала осуществляться в рамках исследовательской программы Перельмана. В работе “Риторическая власть: риторика и аргументация” он излагает точку зрения на аргументацию не как на исключительно логический процесс, а как на риторическое явление, образующее сложный текст, в котором аргументы конструируются ассоциативно (т. е. соединяются) и/или диссоциативно (т. е. разделяются), взаимодействуют, субординируют между собой, сами становятся объектом аргументации (например, аудитория может использовать аргументы и их отношение к оратору как объект новой аргументации). Полнота и непротиворечивость аргументации, инвенция (отбор) и диспозиция (расположение) аргументов в структуризованном исчислении аргументативного дискурса позволяют исключить наложение аргументов, их нечеткость, семантическую поливалентность, которые характеризуют реальные ситуации. Интенсификация заключения, т. е. транспозиция его на содержательные реалии, рассматривается Перельманом как обязательный итог конструирования аргументативного дискурса и гарант коммуникативно-риторической общезначимости, общедоступности. В основу теории Р. К. положена также идея коммуникативной компетенции, противопоставленная идее компетенции языковой. Понятие языковой компетентности не учиты-

вает прагматический аспект порождения высказывания, как, например, в концепции трансформационной порождающей модели языка Хомского, в которой разграничены лингвистическая компетенция как способность носителя языка на основании правил образовывать бесконечное множество предложений и языковой перформанс как применение языковой компетенции в конкретных речевых ситуациях. Создателем теории коммуникативной компетенции, или универсальной прагматики, является Хабермас. Данная теория базируется на прагматических универсалиях, т. е. общих структурах, проявляющихся при стандартных условиях в любом речевом акте. Составной частью общей коммуникативной компетенции и непренным условием реализации персуазивной коммуникации является персуазивная компетенция, определяемая как способность субъекта к речевому освоению типичных социальных ситуаций. Понятие персуазивной компетенции, актуализируемое в персуазивных речевых актах, является ключевым в теории Р. К. Проблематика риторического воздействия в рамках персуазивной коммуникации активно разрабатывается в немецкой неориторике. Неориторика как теория воздействия акцентирует внимание на взаимосвязи воздействия и аргументации. Г. Рихтер в программном исследовании “Риторическая теория воздействия” утверждает, что главным признаком риторического высказывания является персуазивная аргументация. Исследуя соотношения типичных логических форм и функций Р. К., он выделяет три вида аргументации (метода воздействия): 1) полемически-наступательная; 2) развертывающаяся; 3) оборонительная. Персуазивная аргументация апеллирует к *ratio* реципиента, к его способности к суждению, в результате чего складывается консенсус. Р. К. базируется на трех видах и, соответственно, подвидах языковой коммуникации: 1) исходной, или обыденной, включающей обмен репликами, мнениями (устный диалог), передачу сообщения нескольким коммуникантам по цепочке (молва), фольклорные сообщения (сказки, анекдоты, легенды и т. д.); 2) ораторике — речи одного выступающего для многих слушателей (научные, политические (совещательные), судебные или демонстративные (показательные) речи); 3) гомилетике — многократных беседах одного коммуниканта с определенной группой слушателей (проповедь, учебные семинары и т. п.). Основанием деления гомилетики на подвиды выступает не цель речи, а ее тематика (проповедь осуществляется с целью истолкования и объяснения Библии, учебный семинар — с целью истолкования и объяснения научных феноменов и т. д.). При построении теории Р. К. учитываются две закономерности: 1) возрастание строгос-

ти теоретического мышления происходит за счет вытеснения ценностно-смысловых структур на задний план; 2) формы риторических рассуждений в меньшей степени зависят от логических схем и в большей степени от социально вырабатываемых ценностно-ориентационных и ценностно-коммуникативных структур. В зависимости от риторической установки различают четыре разновидности ценностно-ориентированной аргументации в Р. К.: 1) логическую, при которой аргументативный диалог осуществляется с использованием одной ценности; 2) эмоциональную (иногда ее рассматривают как разновидность логической аргументации), при которой в качестве ценности выступает устойчивая когнитивная структура эмоционального характера; 3) порождающую, при осуществлении которой происходит негация нежелательной и/или порождение желательной ценности в модели мира адресата; 4) диалектическую, функционально направленную на изменение иерархий ценностей субъекта. Интерпретируя аргументацию как всеобъемлющую методологию социальных наук, Перельман различал варианты систем ценностей по разделам знания (философия, история, юриспруденция), а не по видам научных произведений. Р. К. специфицируется как антропокоммуникация, отличающаяся от компьютерной и гетерогенной (осуществляемой между носителями естественного и искусственного интеллекта) коммуникаций. Любая коммуникация предполагает изменение моделей мира в сознании коммуникантов. Теория Р. К. предполагает описание способов речевого воздействия на модель мира человека. Учет ценностно-коммуникативных отношений в различных моделях рациональности, осуществляемый в современной риторике при исследовании Р. К., вынуждает рассматривать как логические такие понятия, как “общее мнение”, “согласие” (“консенсус”), “когнитивное взаимодействие” (“интеракция”), “текст”, “информация” и др. Предметом неориторического анализа являются также “фигуры коммуникантов (участников коммуникации)”; фигуры наррации; фигуры выражения коммуникативного содержания высказывания (именно коммуникативное содержание является критерием идентификации источника этого содержания в плане выражения; например, Дж. Диллон отождествляет коммуникативное содержание с умственными эффектами, возникающими у потребителя информации); фигуры процесса обмена информацией и зависящие от них компилятивная, аналитическая и синтезирующая коммуникации; фоновый феномен Р. К. и др.

РИТУАЛ (лат. *ritualis* — обрядовый, *ritus* — торжественная церемония, культовый обряд) — одно из основных понятий этнологии и культурной антропологии, позволяющее адекватно отобразить своеобразие человеческого поведения в “далеких” культурах (прежде всего архаических и традиционных). В первом приближении Р. может быть определен как священнодействие, основанное на наделении вещей особыми (символическими) свойствами. Традиционной философией культуры Р. трактовался как несущественное для достижения практического результата “обрамление” здорового технологического рецепта, порожденное дефицитом позитивных знаний и заменой подлинных причин вымышленными. Однако современное историко-культурное исследование, реконструирующее специфические типы человеческого поведения, исходя из ценностных оснований самих изучаемых культур, меняет места привычного соотношения ритуального и прагматического: в “далеких” культурах Р. оказывается лежащим в основе повседневной трудовой деятельности человека. Такая позиция ставит вопрос о специфической целесообразности Р. Сравнительно легко фиксируются его внешние функции — социальная и психологическая: Р. служит средством интеграции и поддержания целостности человеческих коллективов (Малиновский, Дюркгейм), а также снимает психологическое напряжение и гармонизирует человеческую психику (Юнг). На имманентную целенаправленность ритуальных действий указывает семантика языковых обозначений Р., свидетельствующая о близости двух основных значений — “священнодействие” и “порядок” Р., — это священнодействие, связанное с установлением или поддержанием вселенской и социальной упорядоченности. В частности, социальный опыт архаических коллективов может быть представлен как чередование двух основных состояний: а) жизнедеятельности в упорядоченном и стабильном космосе, священные центры которого обеспечивают надежную защиту от сил хаоса, вытесненных за границу обустроенного мира; б) периодической хаотизации космоса при прохождении им критических точек своего существования (фазы “структуры” и “коммунитас”, по В. Тэрнеру). Временная бесструктурность мира, обнаруживающаяся в архаическом празднестве, продуктивна: она обеспечивает обновление могущества сакральных объектов. Формой обязательного человеческого участия в праздничном обновлении мира и является архаический Р. Он начинается с действий, подчеркнута противоречащих общепринятым нормам (погружая тем самым “состарившийся” космос в плодотворный хаос), и затем последова-

тельно восстанавливает исконный порядок вещей. Архаический Р. представляет собой синкретическое действо, к которому восходят в своих истоках более поздние специализированные формы деятельности (производственно-экономическая, военнополитическая, религиозно-культовая, художественная и др.). Религиозный культ отличается от архаического Р. этизацией сакральных объектов (богов), увеличением дистанции между людьми и богами, утверждением относительно серьезного и торжественного их почитания. Р. имеет первостепенное значение не только в архаических культурах, но и в традиционных обществах более позднего времени. Р. здесь связан не с праздничным разрушением-восстановлением, а с поддержанием уже прочно установленного порядка. Человеческое действие, определяясь следованием абсолютным образцам поведения, ритуализируется и вписывается в модель идеального равновесия космоса. Системы ритуализированного поведения, обеспечивая непрерывное воспроизводство сакрализованного порядка вещей, являются несущим каркасом традиционных культур. Современное общество, как правило, характеризуется нигилистским отношением к Р. и выдвиганием на первый план утилитарно ориентированного действия автономного индивида. Исключением являются общества, связанные с расцветом в 20 в. “тотальных идеологий” (Манхейм) и основанные на вторичной — идеологической — ритуализации человеческого поведения. (См. также Элиаде.)

В. Н. Фурс

РОДЖЕР БЭКОН (Васон) (около 1214 — 1292) — философ и естествоиспытатель, представитель Оксфордской школы, отличавшийся энциклопедическими познаниями и широкой научными интересами. Основные произведения: “Большое сочинение” (“*Opus Majus*”), “Малое сочинение” (“*Opus Minus*”), “Третье сочинение” (“*Opus Tertium*”), “Компендий философии” (“*Compendium Studii Philosophiae*”) и др. В. полагал, что существуют три способа познания: авторитет, который опирается на рассуждение, и опыт, на котором основывается всякое знание. Уделяя большое внимание “опытной науке” как “владычице умозрительных наук”, В. оказался гораздо ближе к арабским мыслителям (Ибн Сине, аль-Фараби и др.), чем к схоластикам в постановке вопроса о предназначении знания, с помощью которого человек сможет облегчить свою жизнь в борьбе с природой. Стремясь создать своего рода энциклопедию наук, В. объединил в рамках философии математику, физику (оптика, астрономия, алхимия, медицина) и этику. Математика как “естественная” логика (врожденная человеческому уму) противопоставляется им “школьной” — схоластической — логике, которую он отождествляет

с грамматикой. Дедуктивное построение и доказательность математического знания делают его образцом для других наук. В. различал три разновидности опыта: внешний, приобретаемый с помощью человеческих чувств; внутренний, направленный на познание духовных сущностей и интерпретируемый В. в духе мистического озарения у Августина; и опыт, которым Бог наделил святых отцов церкви. Познание не мыслится В. без благодати веры, тем более что единственная совершенная мудрость заключена в Священном Писании. Основные причины невежества В. видел в преклонении перед неосновательными авторитетами, влиянии привычек, суждениях невежественной толпы и, главное, в сокрытии собственного невежества под маской мудрости. Он полагал, что человек всегда будет стремиться к абсолютной истине, но находит лишь ту ее часть, которую Бог захочет сообщить людям. В вопросе об универсалиях В. занимал позицию умеренного реализма, считая, что всеобщее (сфера философии) содержится в единичных вещах, которые объективно существуют и познаваемы в опыте. В. выступал за реформу теологии, суть которой состоит в том, что “священники знания” — теологи — должны стремиться к восстановлению подлинного, канонического смысла Божественного откровения, содержащегося в Евангелии; выступал с резкой критикой авторитаризма схоластической философии, невежества схоластических теологов и не считал предосудительным использовать знания, накопленные язычниками. Учение В. было осуждено орденом францисканцев, однако его идеи об “опытной науке”, достижения в области естествознания сыграли свою роль в становлении науки и философии Нового времени.

А. Р. Усманова

РОДЖЕРС (Rogers) Карл Рэнсом (1902—1987) — американский психолог, известный практик и теоретик психотерапии, один из лидеров гуманистической психологии (феноменологическое направление). Основные сочинения: “Клиническое лечение проблемного ребенка” (1939), “Консультирование и психотерапия” (1942), “Центрированная на клиенте терапия” (1951), “Психотерапия и изменения личности” (1954), “Теория терапии личности и межличностных отношений” (1959), “Становление личности” (1961), “Карл Роджерс о группах встреч” (1970), “Партнерство” (1972), “Карл Роджерс о человеческих возможностях” (1977), “Способ бытия” (1980), “Свобода учиться: 80-е годы” (1983) и др. Взгляд Р. на природу человека сформировался на основе его клинического опыта работы с людьми, имеющими эмоциональные расстройства и психологические проблемы. Причинность поведения человека он объясняет неким объединяющим, руководящим и един-

ственным мотивом в жизни: тенденцией к актуализации, т. е. сохранением и развитием себя, максимальным выявлением лучших качеств своей личности, заложенных в ней от природы. Индетерминизм и нонконформизм личности рассматриваются Р. в качестве основы “феноменального” поведения человека. Такое поведение предполагает не столько осознание собственного несовершенства в реальном настоящем, сколько конструирование внутреннего мира, способного перестроить и приспособить систему своих жизненных планов под актуальное будущее. Целостность мотивационного конструкта выступает основанием как для психологической реальности (иная реальность, по мнению Р., человеком не воспринимается и не интерпретируется), так и самоопределения людей, которые естественно и неизбежно движутся в направлении большей автономности и зрелости. По Р., факт удовлетворения какой-либо потребности не выступает мотиватором поведения, — потребность движет человеком, пока она не удовлетворена. Только в движении к саморазвитию, личностном росте, самореализации и стремлении стать полноценно функционирующей личностью заключается, согласно Р., сущность человеческого поведения. Теория самости, “Я”-концепция Р. рассматривает стадии процесса психотерапии и становления человека: 1) “Я” закрыто для интерпретации; 2) “Я” формально интерпретируется; 3) свободный поиск интерпретаций о себе; 4) “Я” закрыто для настоящего; 5) “Я” открыто для настоящего; 6) “Я” непосредственно и открыто для опыта; 7) “Я” рефлексивно, в результате чего достигается формирование “внутреннего локуса оценивания”, позволяющего самостоятельно осмысливать и реконструировать собственное “Я” в соответствии с реальным жизненным опытом. Пока несоответствие между “Я”-реальным и “Я”-идеальным не осознается, человек не испытывает тревоги и не нуждается в защите (защищается же такой человек не действием, а искажением интерпретации и отрицанием возникшего переживания). В противном случае переживание невозможности сохранить целостность “Я”-структуры приводит к психическим расстройствам. Поэтому “полноценно функционирующий человек”, по Р., должен быть открыт для переживаний, жить полной и насыщенной переживаниями жизнью, доверять своим ощущениям, быть субъективно свободным и готовым к творчеству. Р. критически относился к результатам своих теоретических построений и признавал, что в своей психотерапевтической практике ему не удавалось подниматься выше четвертой стадии процесса самоосознания и личностного развития пациента. Основным препятствием личностного роста Р. называет неготовность социального окружения поддержать

стремления индивида к самоактуализации. Это привело Р. и его последователей к необходимости разрабатывать и заниматься популяризацией так называемых групповых поддерживающих методов и технологий: “группы встреч”, “группы роста” и т. п. В организации психологической помощи Р. предложил терапию, “центрированную на человеке”, когда взаимоотношения терапевта и человека, обратившегося за помощью, приобретают глубоко личностный контакт (эмпатический и качественный в профессиональном отношении), когда снимается несоответствие между переживанием и самостью человека, когда человек берет на себя ответственность за решение собственных проблем путем активизации творческого начала своего “Я”. Влияние идей Р. на профессиональную психологию, на формирование терапевтических и образовательных стратегий очень велико. Идеи нашли применение в таких сферах, как социальная работа, уход за больными, семейное консультирование, взаимоотношения и развитие групп, образование. Со времен Фрейда никто не имел большего влияния на практику консультирования и терапии, чем Р.

Д. В. Ермолович

РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856—1919) — русский философ. Находясь в центре развития российской общественной мысли начала 20 в., Р. вел активный диалог со многими философами, писателями, поэтами, критиками. Многие из его работ были идейной, содержательной реакцией на отдельные суждения, мысли, работы Бердяева, В. С. Соловьева, Блока, Мережковского и др. и содержали развернутую критику этих мнений с позиций его собственного мировоззрения. Его философию можно рассматривать как часть общего русского либерально-философского круга, однако особенности его существования в этом контексте выделяют его фигуру и позволяют говорить о нем как о нетипичном его представителе. Проблемы, занимавшие мысли Р., связаны с морально-этическими, религиозно-идейными оппозициями — метафизика и христианство, эротика и метафизика, православие и нигилизм, этический нигилизм и апология семьи. В каждой из них Р. искал пути к снятию противоречий, к такой схеме их взаимодействий, при которой отдельные части оппозиции становятся разными проявлениями одних и тех же проблем в существовании человека. Первое философское сочинение Р. “О понимании” (1886) было связано с достаточно академическими проблемами гносеологии и осталось незамеченным в философских кругах. Следующей стала книга о Достоевском “Легенда о Великом Инквизиторе” (1891), которая затрагивала вопросы, волновавшие в тот момент русскую интеллигенцию и привлекавшие внимание к фигуре Р. В этой кни-

ге были заложены основы будущей близости мирозерцания Р. к Достоевскому и отчасти к В. Соловьеву. Являясь, без сомнения, философом экзистенциального умонастроения, в изложении своих взглядов Р. всегда тяготел к внецерковным формам религиозности, а также к нетрадиционным философским взглядам на проблемы метафизики. Близость Р. и Достоевского проявляется в интересе к фигуре Христа, к которому они разными путями подошли одинаково близко. Бог Р. является проявлением индивидуального внутреннего опыта, заимствованного из повседневности. Бытовое православие в представлении Р. уравнивается по значимости с метафизическими основаниями бытия Бога в мире. Это означает, по сути, выведение на поверхность личности, личностного восприятия Бога и мира. В свою очередь, анализ этого восприятия, описание его внутренней механики, его сложностей и особенностей Р. увязывает с проблемой пола. “Пол — это начинающаяся ночь в самой организации человека. Все, приближаясь сюда, становится трансцендентно, т. е. не только окружено трансцендентными по необъяснимости своей бурями, “огнем поедаящим”, но и вообще как-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов; это второе темное лицо в человеке, и, собственно, оно есть ноуменальное его лицо; от этого — творческое не по отношению к идеям, но к самим вещам, “клубящее из себя жизнь”, но оно так густо застало из наших глаз туманом, что в общем никогда не удавалось рассмотреть.” (“Люди лунного света. Метафизика христианства” — 1911). Развивая идею зависимости существующего в человеческом восприятии мира и Бога от самого человека и одновременно усиливая в самом человеке значение пола, Р. говорит о “двух Богах” — одна мужская сторона его и другая — сторона женская. Нарушение монолитности Бога Р. выглядело как слишком явный модернизм христианской традиции, и критика обвинила его в антихристианстве. Утверждая сексуализм в его отвлеченности, Р. одновременно поднимает его на высоту религии. Прделанный им онтологический анализ проблемы “пола” позволил сделать принадлежность человека к тому или иному полу фактом не только физической, материальной жизни, но и качеством жизни духовной, религиозной, метафизической, моральной и т. д. Мережковский назвал Р. “русским Ницше”, хотя сам Р. едва ли был знаком с его трудами. Однако это сравнение отражает не столько реальную духовную и содержательную близость Р. и Ницше, сколько сопоставляет тот разительный переворот в истории религиозно-философской мысли, который

связан (в разное время и при разных обстоятельствах) с именами обоих писателей. Переворот, связанный с именем Р., можно определить через формулу общих устремлений его мысли, с которыми связаны практически все его религиозно-философские, моральные, эстетические воззрения. Это стремление можно определить как попытку «понять сверхличное в свете индивидуального». Именно этот акцент на индивидуальном и личном в человеке объединяет множество разнообразных суждений Р. и высказываемых позиций. Само индивидуальное трактуется Р. как следствие внутренних, изначальных характеристик и свойств воспринимающего человека, предшествующих и предопределяющих любой опыт его пребывания в мире. Именно понятия «жизненной энергии» и «пола» выступают в представлении Р. своего рода источниками движения и развития человеческого восприятия мира, Бога, самого себя, других людей. Именно они, а не логика рациональности являются основой ориентации человека в окружающей действительности. Эти идеи Р. развивает в трех книгах: «Люди лунного света. Метафизика христианства», «Темный лик. Метафизика христианства» (1911), «Семейный вопрос в России» (1903). В философии Р. невозможно найти основную проблему, единую аксиолого-семантическую первооснову, на которой выстраивалась бы последовательность решаемых им вопросов и по цепочке которых можно было бы судить о типе и общей направленности его мыслей. Его философское мировоззрение не складывается в единое целое как логическую систему. Однако внутренняя связь в его философии существует — она в большей степени носит характер органического единства, в котором отдельные части рассуждения не следуют в линейном порядке друг за другом, а выстраиваются контрапунктически и существуют на пересечении разных тем, существенных для позиции Р. и не теряющих своей актуальности для него на протяжении всей его жизни. Общность всего многообразия его представлений о Боге, мире, человеке, семье и т. д. коренится в приближении всех этих проблем и понятий к человеку, который оказывается связующим звеном во всех взаимоотношениях, существующих в мире. Для Р. человек является не главной проблемой, требующей своего разрешения, а основой методологии, подходом к любым другим философским, метафизическим, религиозным проблемам. Перемещение акцентов в отношениях человека с миром с объективной реальности в область субъективных укорененных в человеческой природе качеств проявляется во всех суждениях Р. Он отчетливо выводит на первый план человека как субъекта, — субъекта

воспринимающего, познающего и как субъекта любого другого опыта. Эта идея у Р. не является порождением абстрактной схемы познания мира или способом распределения функций в рамках этой познавательной деятельности. Речь идет прежде всего о субъекте как собственном «Я» Р. — реальном источнике всех его мыслей, суждений, текстов, самого его стиля и общего мировоззрения, именуемого мирозерцанием, когда речь идет о Р. «Уединенность» как частность и субъективность существования становится для Р. основой мифа о своем частном «Я», — мифа, благодаря которому стал возможным нетрадиционный ход его мыслей, свой собственный стиль выражения, способ проговаривания идей, не выступающих в единую логическую систему, а часто прямо противоречащих друг другу. Фрагментарность и незавершенность многих важнейших положений философского мировоззрения Р. является следствием этого мифа и демонстрирует его субъективное частное «Я» в движении мыслительного процесса. Выступая в качестве то критика, то литератора, то философа, он строил свое письмо в виде реакции на воззрения других людей. В дальнейшем этот принцип распространяется на собственные размышления, которые по-прежнему остаются реакцией Р. на события его собственной жизни. Все решаемые им проблемы оказываются спровоцированными в равной степени и внутренними задачами, и внешними потребностями его жизни. Философия Р. индивидуалистична: «Пророчество» не есть у меня для русских, т. е. факт истории нашего народа, а мое домашнее обстоятельство и относится только до меня (без значения и влияния)...». Описанная онтологическими средствами «повседневность» оказывается у Р. важным и существенным проявлением смысла бытия. Категория «повседневность» в контексте философии Р. становится разрешением основной гносеологической проблемы — познания бытия, которое не поддается четкой фиксации и упорядочиванию по логической схеме. Одним из способов философского постижения этой тайны выступает, по Р., «повседневность» в ее мистической трактовке, которая заключается в отказе от рациональных способов истолкования мира, жизни и смерти, порядка и хаоса. Для того чтобы ощутить подлинность бытия, Р. предлагает просто быть «человеком» — в мире, в состоянии познания, со-присутствия с миром. Индивидуализация жизни у Р. приводит к необходимости экзистенциальной структуры самовыражения. Само восприятие становится выражением. «Понимание» мира у Р. сводится к подсознательному проникновению в мир, которое реализуется в интуиции жизненного опыта и означает «вживание в себя» и в свое слово. Например, подход к анализу проблем

эстетического совершается им сквозь призму присутствующего здесь человека, высказывающего оценку или суждение. В работе «Красота в природе и ее смысл» Р. подверг критике эстетические воззрения В. Соловьева, согласно которым красота в природе — это воплощение идеи и прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности. Р. подверг сомнению объективность восприятия нашими чувствами действительности, и следовательно, все построение концепции эстетического В. Соловьева. Прекрасное у Р. также связано с «жизненной энергией пола», в которой коренится источник человеческих оценок и суждений о мире. Эту энергию Р. видит как некую предопределенность существования прекрасного, и именно поэтому она не может вести к совершенствованию мира, как предполагал В. Соловьев. Область его существования относится к внутренним истокам человеческого, субъективного — того, что предшествует встречам человека с миром. Все элементы человеческого существования играют здесь важную роль, даже самые мелкие события и детали человеческой жизни приобретают значительность. Особенно и самыми важными оказываются моменты рождения и смерти — как своеобразные точки экстремумы человеческого существования. Эта тема отчетливо звучит у Р. в работе «Опавшие листья» (1913—1915). «Я» человека оказывается заключенным в рамки, которые устанавливаются рождением и смертью. «Рождение», «Я» (отражающее универсальный смысл бытия) и «смерть» — это фундаментальные характеристики, которые, по словам Р., носят органический, но и метафизический характер. Сама действительность, по Р., это философия рождения и смерти: «Мы все привносим с собой, рождаясь, различное; мир открывается нам в меру того, что мы привносим с собой в этот мир». Связь жизни и смерти, как в непосредственном отношении к человеку, так и в плане общего, абстрактного восприятия мира, встроена, по Р., в само мироздание и служит источником большинства будущих событий в жизни. Там, где невозможно выразить свое отношение к этим событиям, Р. предлагает не прибегать к достраиванию системы рациональными методами, а использовать право на умолчание. Не случайно Мережковский назвал Р. «гениальным молчуном». Тема молчания, заявленная Р., оказалась символом субстанциального понимания мира, мира экзистенциалов, которые всегда ускользают из логических построений. Р. считает справедливым освободить от излишней рационализации свои мысли об этом мире, чтобы не нарушать реальный ход событий, не искажать процесс их восприятия и не создавать в письме искусственных построений, разрушающих естественный ход жизни. Из этого вы-

текает и то особое внимание, которое уделяет Р. формальным, внешним характеристикам и особенностям своего письма. Содержание его мыслей не может быть оторвано от "форм" осуществления и бытования текста", в котором они выражаются. "Опавшие листья" Р. объявляет своим единственным стилем, так как здесь незримо присутствует он сам. Автор является носителем субъективного "Я", которое, преодолевая пространство рукописи, из него не исчезает, а переносится в текст и там продолжает существовать. На "рукописность" стиля Р. указывают многочисленные сноски и подробное описание места действия, где текст был написан. Эта нарочитая рукописность" стиля Р. подчеркивает его желание сохранить в письме органическую связь с содержанием объективного мира и смыслом своего восприятия этой объективности. Основные идеи Р. постоянно возвращались в статьи философского, публицистического, критического характера, где он стремился приложить свое мироощущение к проблемам из области религии, морали, метафизики, литературы и расширить таким образом пространство своего отражения и понимания мира.

Н. Э. Бекус, А. Н. Быковский

РОЗЕНБЕРГ (Rosenberg) Альфред (1893—1946) — идеолог и теоретик национал-социалистического движения в Германии, философ гитлеровского расизма, главный редактор (с 1923) центрального органа НСДАП — газеты "Фелькишер беобахтер", глава внешнеполитического отдела партии (с 1933), министр оккупированных восточных территорий (с 1941), казнен как военный преступник по приговору трибунала в Нюрнберге. Окончил Рижский университет. Автор работ "Миф XX столетия", "Чума в России" и др. (в 1919—1923 опубликовал 7 книг и брошюр). Отстаивал антисемитские позиции. Еврейская религия, согласно Р., в высшей степени аристократична. Столетиями еврейство противостоит не-еврейским аристократиям. Средством этой борьбы являлся вирус демократических, либеральных и социалистических идей: демократически-еврейское христианство погубило, по Р., Римскую империю. Для самих евреев защитой от демократических соблазнов выступает собственная религия, а также расизм, основанный на учете законов наследственности и естественном отборе. Полагал, что движение за еврейскую государственность — лишь прикрытие для планов завоевания ими мирового господства. По мнению Р., большевизм — это средство еврейского финансового капитала для ликвидации порядка в Европе и мире, разрушения национальных экономик и деморализации народов. Обвинял евреев в стремлении путем искусной болтовни о правах человека продвигать тотальный хаос. Вслед за

Х. С. Чемберленом употреблял термин "фелькерхаос" ("национальный хаос"): по Р., за всеми попытками политического и социального разрушения всегда стоят еврейские элементы. Отстаивал необходимость исключения "физического" разрешения "еврейского вопроса". Акцентировал внимание на густоте "невежественных масс", утверждал, что, в отличие от "абсолютно бессмысленной" деятельности промышленного рабочего, работа крестьянина "полна смысла и ясна". Неоднократно критикуя марксизм и большевистскую практику в России, Р. тем не менее был знаком лишь с одним цитируемым им трудом Ленина — "Государство и революция". Истинное значение российской революции, по мнению Р., попытка преступного мира, принадлежащего к "ближневосточной" расе, победить Европу ("поход азиатского духа против Европы"). Полагал, что европеизация России была ошибочной, историческая миссия России, согласно Р., в Азии, а не в Европе.

А. А. Грицанов

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886—1929) — немецкий философ-диалогист. Изучал медицину, затем историю, написал докторскую диссертацию по философии Гегеля (1912). Во время первой мировой войны был на фронте. В 1919 стал одним из основателей Свободной Еврейской академии. В 1922 заболел тяжелой формой паралича, сохранив, однако, до последних дней жизни интеллектуальную активность. Основные сочинения: "Тегель и государство" (1921), "Письма и дневники. 1909—1918" (опубликованы в 1979) и др. Для философии диалога Р. характерен решительный поворот к метафоре слова. В работе "Звезда Искупления" (1921) он попытался изложить свое понимание грамматики эроса, или иначе, языка любви. Грамматике эроса, по Р., соответствует иного типа логика — "логика Я и Ты", отличная от аристотелевской, проблемы которой связаны с проблемами "предметного" мышления. Исходя из этого, Р. представил сферу "диа" диалога как рядом-расположенность участников встречи в глазах Высшего стороннего наблюдателя. "Бог, мир, человек — три сферы специфической онтологии" Р., которая, "прерывая тотальность тревоги небытия, не возвращает человеческую экзистенцию к заботе о своем бытии, а ведет к фронтальному отношению к другим человеком", — писал Левинас. Межличностное общение в концепции Р. стало той первичной реальностью, постижение которой он связал с нерелексивным "верованием". Таким образом, Р. стремился раскрыть сущность интересности, принимая во внимание субъективность как полную противоположность "безличности", безразличия как ступень к принятию другой субъективности. Р. сумел привлечь внимание к такой иррациональной реальнос-

ти, каковой является определяемая, по Р., Божественным вмешательством устремленность одной личности к другой. В результате истина слова, понимаемая как истина религии, стала апофеозом диалогии Р. (См. также "Звезда искупления".)

С. В. Воробьева

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888—1973) — немецко-американский христианский мыслитель, философ, историк, принадлежащий к духовной традиции диалогического типа. Родился в либеральной еврейской семье, в 1906 пережил религиозный кризис и крестился. Рано и успешно начал академическую карьеру, Р.-Х. постепенно отошел от чисто теоретической деятельности, совмещая теоретические изыскания с сугубо практическими и организационными вопросами. Участвовал в первой мировой войне в качестве боевого офицера, в 1919—1921 — главный редактор газеты автомобильного завода "Даймлер-Бенц" в Штутгарте, в 1921 основал и до 1923 возглавлял Рабочую академию во Франкфурте-на-Майне, в 1925 — избран вице-президентом Всемирной ассоциации образования взрослых, в 1928—1930 организовывал добровольческие трудовые лагеря для местного сельскохозяйственного труда рабочих, крестьян и студентов в условиях экономического и политического кризиса. Впоследствии этот опыт был перенесен Р.-Х. в США, куда он переселился в 1933 сразу же после прихода к власти в Германии нацистов. Эта и другие инициативы Р.-Х. послужили основой для создания американского "Корпуса мира". В 1934—1936 Р.-Х. имел профессию в Гарвардском университете, а с 1936 и до выхода на пенсию в 1957 занимал должность профессора Дартмутского колледжа (г. Хановер, штат Нью-Хэмпшир). Р.-Х. — автор многочисленных статей и книг. Наиболее значительные среди них: монографии "Европейские революции и характер наций" (1931), "Социология" (т. 1—2, 1956—1958), а также двухтомное собрание этапных статей за все время активной творческой деятельности — "Язык рода человеческого" (1963—1964). Кроме того, многие лекции Р.-Х. в Дартмутском колледже были записаны его студентами на магнитную ленту и сейчас доступны и в виде фонограмм, и в виде распечатанных на бумаге текстов. Помимо христианства, Р.-Х. испытал влияние различных духовных тенденций, прежде всего иудаизма, философии Гераклита, немецкой трансцендентально-критической философии конца 18 — первой трети 19 в., Фейербаха, концепции И. Г. Гама-на, холизма и идей мыслителей, которых он называл "дизангелистами", т. е. "вестниками катастрофы", в противоположность "евангелис-

там” в качестве носителей “благой вести”, и которых резко критиковал: Дарвина, Маркса, Ницше, Фрейд. Прихотливая и своеобразная мысль Р.-Х. с трудом поддается классификации и совершенно не вписывается в академические схемы. Свой стиль, противостоящий “систематическому” и “эссеистскому”, Р.-Х. называл “пост-систематическим” и “пост-афористическим”, предполагающим наличие не “коллег”, а “друзей”. Характерной особенностью подавляющего большинства работ Р.-Х. является сочетание основательного исторического анализа с учетом состояния, тенденций и противоречий современной культуры. При этом фоном всех его исследований неизменно оказывается проблема условий совместного существования людей, равно как и условий выживания человечества. Книга Р.-Х. “Европейские революции и характер наций” состоит из двух частей — “Теория революций” и “Движение революций по Европе”. В первой части им анализируется смысл таких понятий, как “революция”, “нация”, “власть”, прослеживается процесс превращения “Запада” в “Европу”, выявляется момент вызревания тех условий, которые сделали возможными не только появление революционных настроений, но и осуществимость планов революционного преобразования действительности. Для Р.-Х. революция, как и всякое человеческое действие, с одной стороны, обусловлена факторами культуры, а с другой — является проявлением человеческих сил и способностей, выступая тем самым в качестве процесса, в ходе которого культура рождается. Следовательно, согласно Р.-Х., революция — это, несмотря на сопряженные с ней бедствия и разрушения, все же творческая сила, она всякий раз создает особый человеческий тип и соответствующую ему культурную среду. История революций рассматривается Р.-Х. как история смены “пространств власти”, стремящихся к расширению до размеров пространства мира в целом и тем самым как процесс, вносящий свой вклад в формирование единого человеческого рода (см. Всемирная история.) Каждая революция дополняет предыдущие, сохраняя следы приспособления и в то же время вводя в историю новые человеческие качества и элементы культуры в виде архетипов. Поэтому революции — это не отдельные события, они образуют цепочку, в которой каждое звено зависит от предшествующего ему во времени. Но, по мысли Р.-Х., именно христианство делает возможным процесс создания “всемирной истории” из множества локальных (“языческих”) историй и единого культурного пространства из множества локальных (“языческих”) пространств, тем самым обуславливая процесс “синхронизации” и “коорди-

нации”. Поэтому, согласно автору, по своему происхождению феномен революции принадлежит исключительно к христианской культуре, создавшей “единый мир” в ходе долгого и сложного развития. В результате, как полагал Р.-Х., независимо от этических оценок революции выступают в качестве упорядочивающего и организующего орудия всемирной истории, вводящего в нее новый принцип жизни и, стало быть, радикально преобразующего общечеловеческую культуру. Именно в ходе революций возникают и “национальные государства” и “национальные характеры”. В контексте авторской концепции соответствующей исторической “прелюдией” может полагаться борьба Римских Пап против императорской власти — так называемая “папская революция”. В качестве предварительного условия становящегося единства христианского мира выступает учреждение в 998 аббатом Одилоном из Клонийского монастыря особого праздника — Дня поминовения всех усопших, ретроспективно распростиравшего линейное время христианской культуры от Христа в глубь веков до самого Адама и превратившего его в единую общечеловеческую историю. В результате, по мнению Р.-Х., церковью святых заменяется церковью всех людей, т. е. церковью грешников, и возникает идея христианского мира, к которому принадлежат все люди. Значительно более сложным, с точки зрения мыслителя, был процесс конституирования единого пространства, который и осуществляется цепью революций. Исходным пунктом выступает превращение католической церковью всех поместных церквей, за исключением Римской, в точки лишенного святости пространства, “мира” (т. е. “светского” пространства). Тем самым Рим становился координирующим центром “единого мира”, а все расположенное за пределами Рима начинает рассматриваться в качестве объектов, находящихся в “мире” и в этом смысле “светских”. Несколько неожиданным результатом “папской революции” стало возникновение первого национального государства на территории нынешней Европы — Италии. Но главное, что она создала, по убеждению Р.-Х., была совокупность предпосылок для всех последующих революций, расширяющих “пространство власти”. В качестве следующего этапа революционного процесса, согласно данной концепции, выступила немецкая Реформация. В системе немецких земель сложилась ситуация несовпадения сфер влияния церковных и светских властей. Поэтому князьям немецких земель были нужны не столько епископы, сколько свои юристы для создания того, чем уже обладали итальянские города-государства, — единой организации. Средством борьбы князей против Папы и епископов стало, по схеме Р.-Х., основание университетов.

Здесь Папа и епископы, в отличие от Италии, проиграли, и университеты вытесняют влияние римско-католической церкви. В университетах акцент делался на изучении Библии и церковной догматики, а их профессора и выпускники должны были образовать силу, противостоящую именно Папе и епископам. Поэтому светская власть оказывается связанной не с Папой и клиром, а с тем, что преподается в университетах. Именно на этом обстоятельстве, согласно Р.-Х., и основана сохраняющаяся до сих пор репутация немцев как нации ученых и философов. Иначе протекала революция в Англии. Ее прелюдией стала Реформация, до которой английские короли подчинялись Папе. Генрих VIII, объявив себя главой церкви, во-первых, разрушил организацию социальных связей на региональном уровне, опиравшуюся на традиции, обычаи, привычку (обычное право), а во-вторых, разорвал связь Англии с единым миром, созданным “папской революцией”. Это делало решения короля произвольными, а потому нелегитимными, и сознательной целью Английской революции стало восстановление старого права. Именно мелкопоместное дворянство (джентри) стало той силой, которая стремилась возвратить старину, традицию, обычаи, власть прецедента. Джентри в качестве “общин” претендовали на то, чтобы стать силой, уничтожающей этот произвол из палаты общин парламента (“снизу”). Поэтому Английская революция, по идее Р.-Х., может быть названа “парламентской”, и король таким образом выступает в качестве неотъемлемой части парламента. В иных условиях проходившая революция во Франции. Для нее главным результатом Реформации стало появление гугенотов, которые, правда, были жестоко уничтожены, что существенно замедлило модернизацию французской культуры. Новый дух появляется у представителей “третьего сословия”, “буржуа”, занимавших промежуточное положение между аристократией и народом. Поэтому разум буржуа считался его “индивидуальным духом”, данным ему от природы, а сам он выступал в качестве идеального образца “естественного человека”. В результате индивиду, вопреки многовековой традиции, приписывается дух в качестве способности творить самостоятельно. Отсюда — характерный для французской культуры индивидуализм и культ творческого гения. Отсюда же — рационализм, метрическая система мер и весов, геометрическое разделение Франции на департаменты. Строгость изложения несколько нарушается анализом революции немецких держав — Пруссии и Австрии, так как в данном случае нельзя говорить о включенности соответствующих процессов в цепочку великих революций. Все великие революции, подчеркивает Р.-Х., действуют заражающим образом. Ло-

кальная революция немецких держав во многих отношениях вызрела именно таким образом, однако именно благодаря ей, несмотря на идеи 1789 и завоевания Наполеона, существует немецкая нация. Говоря о Пруссии и Австрии, Р.-Х. подчеркивает, что первоначально это были не государство в современном смысле, а скорее "силы", политические осуществившие то, что было идеологически и теологически достигнуто в ходе Реформации применительно к нации. При этом чрезвычайно важным оказывается дух романтизма. В контексте анализа романтического движения прослеживается генезис взглядов и влияния на последующее развитие таких великих немцев, как Гёте, Гегель, Шлегель. Особое внимание уделяется также немецкому музыкальному гению. Р.-Х. считает, что характерные для немецкой культуры абстрактные и жесткие правила парализуют волю, которая находит выход в одухотворении, вызываемом музыкой. Тот, кто привык выражать сильнейшее одухотворение в пении (преимущественно хором), не давая этому духовному подъему выхода в практику, становится верноподданым. Однако в Пруссии музыка не только формировала народный характер, но и выполняла функцию украшения военизированного государства. В многонациональной Австрии музыка играла несколько иную роль: она стала универсальным средством общения пестрого конгломерата народов и вавилонского смещения языков. В результате склонность к самоуглублению и музыкальность стали характернейшими чертами немецкого национального характера. Русская революция, осуществленная большевиками, испытала чрезвычайно сильное влияние Французской революции, но она не является ее прямым следствием. С другой стороны, "папская революция" никак не коснулась России по той простой причине, что Россия не принадлежит к католическому миру. Слабость церкви всегда держала русскую культуру на грани "беспорядка", и поэтому лозунгом Русской революции становится не столько свобода, сколько порядок — социальный и экономический. Поэтому же ее главной ценностью оказывается не индивид, а народ, понимаемый, впрочем, абстрактно-количественно. Западнические умонастроения русской интеллигенции, знакомой с идеями французского социализма и марксизма, привели к соединению социальных вопросов с политическими, несмотря на то что в России фактически не было ни рабочего класса, ни капитализма в смысле Маркса. Этим же объясняется, по Р.-Х., и то, что из всего богатого ассортимента революционных идеологий, предлагаемого западной культурой после Французской революции (либерализм, капитализм, национализм, демократия и др.), был избран именно марксизм. Только марксизм мог обеспечить национальное един-

ство и вписать отсталую страну во всемирную историю, не принуждая ее копировать ни один западный образец: ведь в нем приводились наукообразные аргументы, доказывающие неизбежную гибель буржуазных социальных форм и капитализма как такового. В результате Русской революции оказывается некому передавать эстафету, поскольку она — самая "левая". Тем самым эпоха великих революций заканчивается, и все последующие революции лишь копируют уже осуществившиеся образцы. Завершение цепи революций является созданием предпосылок для планетарного единства человечества. Поэтому заключительные страницы книги посвящены "всемирной мобилизации", т. е. тем интегративным процессам, которые ведут к общечеловеческому единству. В контексте этих рассуждений устанавливается связь последовательности революций с обеими мировыми войнами. Наиболее тесно с этими войнами связана Русская революция, которая именно поэтому приобретает планетарное значение. Как бы ни относились ученые и общественное мнение к двум мировым войнам, они, считает Р.-Х., также являются интегративными процессами, сделавшими прозрачными границы между народами. В этом отношении обе мировые войны решают ту же задачу, что и революция. Но формирование единого человеческого рода имеет и духовный аспект. Христианская традиция впервые выявила, а эпоха революций реализовала основной закон духа, согласно которому всякое обновление мира предполагает поражение в качестве пути к победе. Не дух как таковой обновляет мир, а конкретные носители духа, которые, будучи лишь моментами целостности, в своих попытках ее обновления всегда сперва терпят поражение. Плата за новшества — это всегда духовное одиночество, обусловленное выпадением из традиции и отрывом от корней. Человек, не повинующийся никакому надъиндивидуальному духу, может исподволь мир, но не в состоянии его изменить, будучи крепкими материальными узами связан с существующим порядком вещей. Поэтому тот, кто доверяется духу, пренебрегает внешним успехом, зная, что может достичь цели изменения мира только в качестве функционера царства духа, а для этого жизнь должна быть прожита как служение некоторому целому. Р.-Х. считает, что удивительным в истории является не то, что катастрофические события потрясают и ужасают нас, а то, что они нас преобразуют и обновляют. Все повседневное возникает из необычного и катастрофического. В каждый момент времени люди либо являются восприятием творения, либо служат его продолжению. Необходимое случается, но люди в состоянии облегчить его приход, погребая одни времена и начиная новые. Там, где

господствует приверженность к возвращению жизни, т. е. к ее возобновлению, история превращает свои катастрофы — революции — в преобразованную повседневность. Именно в этом заключается величие трагической эпохи революций. В ужасе и крови социальных потрясений она продемонстрировала сохраняющуюся причастность человека к Божественному процессу творения и подтвердила продолжение диалога человека с Богом вопреки всем провозвестникам нигилизма. В 1938 книга "Европейские революции и характер наций" была радикально переработана и выпущена в США на английском языке под названием "Из революции выходящий: автобиография западного человека"; есть переиздания). Этот вариант значительно больше известен среди историков и философов и даже пользуется некоторой популярностью у неспециалистов. Главных отличий от немецкого издания — три. Общая перегруппировка материала привела к изменению последовательности рассмотрения революций, которое теперь начинается с характеристики Русской революции и следует далее в порядке, обратном по отношению к немецкому тексту. Во-вторых, добавлена глава "Американцы", в которой описываются особенности Американской революции. В-третьих, появилось много вставок и дополнений общеметодологического и философского характера, которые, по признанию автора, высказанному в переписке с коллегой, он сознательно не включал в немецкий вариант вследствие перегруженности академического сознания в Германии концепциями философии истории, тогда как англосаксонский академический мир явно недооценивает эту сторону исследования революции. Вся концепция Р.-Х. после мучительных и длительных сомнений ее творца была названа им самим "социологией", хотя в ее рамках основы общепринятого понимания социологии стали объектом серьезной критики. "Социология" Р.-Х. и содержит суть его концепции, резко отличающейся от традиционных принципов философского дискурса и представляющей собой альтернативу постмодернистским образцам нетрадиционного мышления. "Социология" — основное произведение Р.-Х. В работе затрагиваются как методологические аспекты социологического исследования, так и его конкретные вопросы, далеко выходящие за рамки современной институционализированной социологии и сближающие излагаемые подходы с философской теорией культуры. Вместе с тем работа содержит большое количество оригинальных концепций, относящихся к истории цивилизации от ее возникновения до настоящего времени. В целом произведение представляет

собой такую попытку использования диалогического принципа в качестве средства радикального обновления гуманитарного мышления, которая не ограничивалась бы критикой традиции или выдвиганием абстрактных постулатов, но демонстрировала бы свою обоснованность и плодотворность на актуальном материале. Первый том имеет подзаголовок “Засилье пространств” и включает в себя введение к обоим томам, три части и обширное заключение. Изложение начинается с критического рассмотрения сущности и специфики традиционного понимания социологии в качестве науки о человеке во множественном числе, т. е. о людях, приведенных к общему знаменателю. С самого начала такое понимание отвергается, поскольку, по Р.-Х., никто не может знать всех людей. Поэтому выдвигается положение, согласно которому социология должна основываться на частичном знании, и она может быть истинной лишь при условии явного признания такой неполноты знания. Это учение о путях и способах действий фрагментарно познаваемых людей, что обуславливает разделение социологического знания на две части, в которых рассматриваются пространственные и временные аспекты социальных процессов. Свобода человека проявляется в его способности всякий раз по-другому выбирать свои пути и способы действий, а следовательно, разметку пространств и времен. Поэтому социология в понимании Р.-Х. является прежде всего средством нового завоевания такой свободы, утраченной современным человечеством. В первой части “Вхождение в крест действительности: способ представления в социологии” осуществляется подробный анализ различных подходов к пониманию предмета и методов социологии. При этом подчеркивается, что подлинная социология возникает из страсти и никогда не может быть плодом теоретического равнодушия, что и должно обуславливать характерный для нее “способ представления”. Подлинное социологическое знание может основываться лишь на реальной вовлеченности социолога в общество (на языке современной институционализированной социологии суть такой методологической установки частично передается понятием “включенное наблюдение”). В данном контексте вводится базовое понятие “крест действительности”, позволяющее разделить пространство на внутреннее и внешнее, а время — на прошедшее и будущее. Это понятие, как считает Р.-Х., позволяет социологии отказаться от жесткого разделения на субъект и объект, а также учесть существование не единых для всех людей и человеческих сообществ пространств и времени, а множеств пространств и времен, что, собст-

венно, и является специфической формой реализации диалогического принципа и обусловленного им “способа представления”. В результате разрушается и традиционное для классического гуманитарного мышления понятие абсолютного, надиндивидуального (трансцендентального) субъекта, который обеспечивает общезначимость содержания знания путем соотнесения его со всеобщими познавательными формами. Крест действительности, не будучи всеобщей структурой, т. е. единственной “системой отсчета”, соотносится с каждым отдельным человеком или отдельной человеческой группой, что позволяет исследователю освободиться от иллюзии обладания абсолютной (монологической) позицией и стать “причастным” к тому, что он изучает. В результате социология перестает понимать свой объект в качестве немого и глухого, превращаясь в “диалогическое мышление”. Однако вследствие отрицания наличия естественно существующего единого пространства такое социологическое знание не в состоянии стать наглядным. Оно может быть только слышимым, и социологу следует, прислушиваясь к окружающему его хору голосов, учитывать, что и его собственный голос принадлежит к этому хору. “Причастность” социолога к внутреннему и внешнему пространству, прошедшему и будущему времени связывается с речью (языком) как формой межчеловеческих отношений. При этом внутреннее пространство ассоциируется с возвратным залогом глагола (рефлексивом), а внешнее — с действительным залогом (активом). Что касается прошедшего и будущего времени, то для его обозначения создаются специальные термины — “траектив” и “преектив”, соответственно, которые, впрочем, также ассоциируются с категориями традиционной грамматики — изъявительным и повелительным наклонениями глагола. Для “причастного мышления” действительным считается лишь то, что принадлежит больше, чем к одному пространству, и больше, чем к одному времени, и это является условием возможности многоголосия. Вторая часть книги “Социологии” озаглавлена “Игровые пространства нашего рефлексива” и посвящена анализу фантазии человека, т. е. его способности воображения и его способности к игре. Исследование сил действительности по их отражению в образах фантазии и в играх — это их изучение в возвратном залоге, поскольку деятельность замыкается на играющем. Одновременно это предвосхищение действительности, так как игровое поведение не только повторяет прошлый опыт серьезности, но и предшествует новому опыту серьезной жизнедеятельности. Точно таким же свойством обладает и мышление, которое без колебаний относится к игровым формам поведения. Наиболее “цивилизованные” процессы удер-

живают равновесие между чистой игрой и чистой серьезностью, так как человек во всех ситуациях ищет хотя бы немного свободного времени и некоторое заранее определенное место, т. е. то, что определяет игру. Поэтому игровые моменты наличествуют во всей человеческой жизнедеятельности и вносят изменения в сферу серьезности, поскольку именно отшлифованная в игре форма закрепляется в сфере серьезности, а точное игровое повторение серьезности невозможно. В соответствии со строением креста действительности, мир игры разделится на упоение и восторг внутреннего пространства (в этом контексте дан оригинальный анализ феномена массы), соревнования во внешнем пространстве (спорт), обычаи, ритуалы и церемонии, соответствующие прошедшему времени, и, наконец, искусства в качестве таких игровых форм жизнедеятельности, которые обеспечивают славу и известность в будущем времени. В третьей части — “Жизненные пространства нашего актива” — рассматривается сфера серьезности и анализируются такие понятия, как природа, дух, культура и душа. Прежде всего, подчеркивается, что никакого “человека вообще” не существует. Всегда налицо лишь половина или даже четверть человека: мужчины и женщины, мальчики и девочки. Человек — родовое существо, но во внешнем пространстве он расщеплен на полы. Природа и понимается как такое внешнее пространство. Части человека собираются воедино при помощи духа, который рассматривается в тесной связи с феноменом речи (языка). Дух, указывает Р.-Х., это объединяющая сила, создающая человеческие сообщества и, следовательно, конституирующая внутреннее пространство. Дух как бы уничтожает кожу, покрывающую каждое человеческое существо и тем самым обеспечивает контакт тел, т. е. превращает человека в родовое существо. Видимой стороной этого процесса является объединяющая способность человеческого языка. Поэтому при рассмотрении языка нельзя, как это делает традиционная грамматика, ограничиваться исследованием только говорящего, необходимо всегда учитывать и слушающего. На этих методологических основаниях рассматривается новая, “глубинная” грамматика. Разделение человека на возрасты (поколения) анализируется в контексте понятия культуры, что соответствует прошедшему времени. Культура в понимании Р.-Х. — это прочно установившийся мир, который, будучи упорядочен, просто неизменно воспроизводит свою упорядоченность и передает содержание прошлого настоящему. Напротив, понятие души связывается с будущим, а это последнее рассматривается в контексте смерти и процессов умирания. При этом подчеркивается, что вся человеческая культура возникла из страха смерти, поскольку

ку первоначально в смерти видели не источник обновления, а всего лишь завершение существования. Поэтому возникает стремление сделать человеческую действительность независимой от смерти отдельного человека, что, собственно, и составляет суть всех культурных институций в их динамике. Способность преодолевать смерть и называться душой, а важнейшим проявлениями этой способности являются любовь и стыд. Любовь — это всегда прикосновение смерти к человеческой самости, заставляющее человека забывать о себе и выходить навстречу другому. Стыд должен считаться силой, преодолевающей смерть человеческих сообществ, поскольку он препятствует независимости и обособлению членов этих сообществ. Преодолевая смерть, душа делает ее позитивной силой жизни. В этом контексте (опять же, в соответствии с количеством сторон креста действительности) Р.-Х. анализируется наследие четырех первопроходцев, предложивших четыре способа включения смерти в жизнь, — Будды, Лао-цзы, Авраама, Иисуса. Заключение первого тома названо “Тирания пространств и ее крах” и посвящено осмыслению того факта, что в концепциях современных естественных, гуманитарных и общественных наук пространственные характеристики действительности преобладают над временными. В связи с этим критическому анализу подвергаются взгляды Декарта и Ницше, концепции которых квалифицируются в качестве основных свидетельств “засилья пространств”. Оцениваются последствия такой методологической парадигмы и выявляется ее ограниченность, прежде всего в плане сужения диапазона человеческой свободы. Тем самым подготавливается переход к анализу реального времени, который не был бы отягощен традиционными пространственными ассоциациями. Второй том имеет подзаголовок “Полнота времен”, также состоит из трех частей и посвящен проблеме всемирной истории. В первой части, озаглавленной “Возвращение пережитого: (Траектив)”, рассматриваются общеметодологические проблемы исследования времени, его структура и способы периодизации. Изложение начинается с обсуждения общего вопроса о необходимости вести счет времени. При этом констатируется, что расхожая схема “прошлое — настоящее — будущее”, представляющая модусы времени наглядно, является истолкованием на основе категорий пространства, а потому лишает время его творческой силы. В связи с этим подвергается критике восходящее к Пармениду “чистое мышление”, для которого понимание сути времени недоступно и которое своим двухтысячелетним господством вызвало катастрофические последствия. Вопреки философии, ставшей институционализированной формой “чистого мышления”, время

должно быть понято в его экзистенциальных напряжениях, в ритме его живых пульсаций. Это заставляет обратиться к исследованию сути и функций календаря, а также структурирующей любой календарь системы праздников. В этом контексте Р.-Х. формулируется “закон отсроченной видимости”, согласно которому невидимое (недоступное органам чувств) должно предшествовать во времени видимому (доступному органам чувств), поскольку в противном случае в мире не произошло бы ничего первоначального. Свободная, обладающая творческим потенциалом жизнь сперва всегда невидима, как по-настоящему невидимые для своих современников были все творцы нового и все первопроходцы. Видимое предсказуемо, невидимое сначала всегда представляется чем-то совершенно невозможным, и подлинное историческое время — это цепь инкарнаций, происходящих каждая “в свое время”. Попадая в календарь путем установления календарных праздников, прежде непредсказуемое становится предсказуемым и может быть повторено. Тем самым историческое время понимается в духе креационизма как наследование приобретенных качеств и противопоставляется эволюционистскому преформизму типа гегелевско-марксистской диалектики. В свете “закона отсроченной видимости” анализируются праздники, конституирующие экзистенциально напряженный календарь европейской истории, — Праздник всех святых, День поминовения всех усопших, Пасха и др. Особое внимание уделяется многообразию календарей и возможности переходить от одной календарной системы к другой. Жизнь, способная созидать новое, не может следовать лишь одному календарю, но свободный переход от одного календаря к другому, как подчеркивает Р.-Х., стал возможным только после Христа. Проблема согласования множества календарных ритмов характеризуется как основная проблема отношения ко времени, в связи с которой и рассматриваются различные способы расчленения и, наоборот, обеспечения непрерывности временного потока. Во второй части, названной “Ход событий: (Преактив)”, описываются первичные события, которые определили современный календарь. Подчеркивается, что возвращение пережитого не должно отождествляться с жесткой предопределенностью, с судьбой. Однако именно так, по мнению Р.-Х., понимает время современный научный историзм, лишаящий человека свободы, будущего и, следовательно, творческого потенциала. Будущее — это не повторение прошлого и даже не развертывание заложенных в прошлом потенциалов, а творение нового, которое, однако, определенным образом связано с прошлым. Именно характер связи будущего с прошлым ведет к необходимости исследования самого хода событий, а не только воз-

вращения пережитого. В горизонте этой задачи анализируются первичные формы человеческих сообществ — род, “территориальные царства” (восточные деспотии), Израиль (древнееврейская культура как религиозно-этническая общность), Древняя Греция. Показывается, что все эти сообщества формируются на основе определенного способа обращения со временем: род тщательно воспроизводит культурные архетипы прошлого; “территориальные царства” соотносят себя с настоящим, считающимся неподвижным; древнееврейская культура устремлена в будущее. Что касается древнегреческой культуры, то она, пытаясь найти “золотую середину” между кочующими родами и оседлыми “территориальными царствами”, открывает возможность стать независимой от императивов времени в ситуации досуга как “безвременья”. Плодом этого открытия стала философия в качестве школьного, т. е. игрового, мышления, абстрагированного и от пространства, и от времени. Соотносясь с различными модусами времени, указанные четыре культуры, по мысли Р.-Х., даже соприкоснувшись друг с другом, не могли прийти к синтезу вследствие своей принципиальной взаимной “непрозрачности”. Этот синтез стал возможным лишь благодаря христианству, но до сих пор еще не завершен. Вся история христианской церкви — это история движения к единству человеческого рода, которое, по Р.-Х., формируется приблизительно в течение трех тысячелетий. Первое тысячелетие истории христианской церкви проходит под знаком того, что Бог стал человеком. Эта история имеет в качестве своего содержания превращение смерти и умирания в нечто видимое, поскольку распятия, реликвии, пустыни, катакомбы и т. д. превращают умирание в процесс, предшествующий жизни. Благодаря церкви становится понятно, что человек, в отличие от прочих живых существ, — это такое существо, за которое всегда кто-то умер. В соответствии со структурой “креста действительности” христианская церковь ведет борьбу на четырех фронтах: против засилья прошлого, настоящего, будущего и “безвременья досуга”. Прорыв каждого из фронтов ведет, соответственно, к расцвету родо-племенных культур (наиболее явно это проявляется в расизме и антисемитизме), ко взлету имперских настроений и абсолютизации локальных церквей, сращенных с государством (национализм), к приоритету чистого будущего (апокалипсическое и миллениаристское сектантство), к тоталитарным притязаниям философирующего разума. Однако христианином не может быть тот, кто принадлежит только к одному времени. Содержанием второго тысячелетия, по мне-

нию Р.-Х., является революционизация мира, т. е. радикальный переворот в отношениях людей с действительностью. В связи с этим рассматривается прежде всего роль католической церкви в возникновении “мира” как некоей целостности, как единого для всех пространства-времени. Проведенная католической церковью централизация стала предпосылкой новоевропейского естествознания в качестве учения о едином мироздании. Неявным фоном такого учения является представление о вездесущности Бога, которая должна иметь свой образ и подобие — присутствие человека повсюду в мире. Но это требует превращения множества людей в единого “Человека”, в качестве которого выступает человеческий род, имеющих, в отличие от просто человечества, не только пространственное, но и временное измерение. Церковь, главой которой является Иисус Христос, принадлежащий ко всем временам, открывает для каждого возможность такого “всеприсутствия”. Третье тысячелетие обращается именно ко времени. Современный человек, будучи расщеплен на множество фрагментов, утратил способность превращать хаос времен в нечто четко структурированное. По мнению Р.-Х., единственным средством свободного вхождения во время и его упорядочения является возрождение древних темпоральных моделей, причем термин “возрождение” сразу же ограждается от сентиментально-этнографических ассоциаций. Инструментом, позволяющим обратиться к древности, является мышление, которое, будучи отражением жизни, воспроизводит зеркальный образ оригинала: то, что является первым в жизни, оказывается последним в мышлении, и наоборот. Поэтому главная особенность возрождения древности заключается в том, что она может восстанавливаться в правах только в обратном порядке — от событий, только что прошедших, до все более и более отдаленных во времени. Более того, согласно Р.-Х., человечество продвигается во времени вперед настолько, насколько ему удается посмотреть назад, тем самым постепенно обретая “полноту времен”. Но это не всеобщность и единство человеческих культур в том смысле, как они понимаются в древнегреческой традиции. Греки противопоставляли многообразия законов (полиномии) всех полисов некий единый порядок, который они называли природой (*physis*). В так понимаемую природу они ускользали, устав от шума и пестроты полисной жизни, и постепенно “природа” превратилась в мир неподвижных идей. Но это чисто пространственный тип единства, который, по мнению Р.-Х., стал ныне господствующей парадигмой целостности, и именно он губит современное человечество. Тот тип целостности,

который противоположен древнегреческой парадигме, — это темпоральное единство, т. е. именно “полнота времен”. Такой тип целостности связывает “пережитое” с “событиями” и, следовательно, составляет основу подлинного историзма. Суть этого типа целостности конкретизируется в третьей, заключительной части работы, которая называется “Институции: (Пережитое и события подкрепляют друг друга)”. В ней изложена детальная концепция всемирной истории от появления первых родов до современности. Эта концепция явным образом противопоставляется секулярному, позитивистски-прогрессистскому историзму, остатки которого до сих пор сохраняют свое влияние в исторической науке. Центральное место в изложении отводится христианству и его определяющей роли в европейской культурной традиции. Христианство открыло, что выжить можно, только умирая, что жизнь вырастает из смерти, и, таким образом, смерть способна приносить плод. В свете этой констатации рассматривается история церкви, приведенная к эпохе революций, которая, как считает Р.-Х., при подходе к третьему тысячелетию завершается. Заключительные страницы работы посвящены анализу конкретных способов обретения “полноты времен”, т. е. формирования единого человеческого рода в рамках такой модели целостности, которая отлична от чисто пространственной, метафизической модели целостности как “единого, различенного в себе”. Условием этого является формирование человеческой общности, обладающей такой же интенсивностью жизни, как род, “территориальные царства”, древнееврейская и древнегреческая культуры, но преодолевающей их локальность, т. е. обладающей универсальностью церкви. Называя себя не “чистым”, а “темпоральным” мыслителем, Р.-Х. поставил в центр своих размышлений особую концепцию языка. Язык понимается им как надындивидуальная целостность типа “гештальта”, как некий “эфир”, в который погружены все люди. Язык считается носителем всех впечатлений, когда-либо бывших в пространстве и времени, и тем самым именно он обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта. На этой основе пересматривается традиционное понимание взаимоотношения языка и мышления и формулируются основы нового подхода, который называется по-разному — “речевое мышление”, “грамматический метод”, “метаномика”. Именно язык является для Р.-Х. наиболее выразительным проявлением специфики человеческого существования. Говоря, человек занимает некоторый центр, из которого глаз может смотреть назад, вперед, внутрь и наружу, и эти направления образуют так называемый “крест действительности”, создаваемый осями пространства и времени. Соответственно,

грамматические формы описывают определенные способы согласования пространств и времен, а прорыв одного или нескольких фронтов “креста действительности” означает разрушение единого пространства-времени. Интерпретированная в новом ключе грамматика служит Р.-Х. методом, с помощью которого осмысливается текущий социальный процесс. При этом вся история предстает в качестве последовательности форм речи и, следовательно, способов организации пространственно-временного континуума культуры. Однако Р.-Х. считает, что в современных лингвистических и антропологических исследованиях подлинная функция языка остается скрытой. При анализе речи существенным считается лишь говорящий, тогда как слушающий исключается из рассмотрения. Тем самым утрачивается возможность понять речь как систему межлических отношений, а основой ее изучения становится следующая последовательность: мышление — речь (письмо) — слушание (чтение). Если же считать слушающего неотъемлемым элементом речевого акта, то должна быть принята следующая последовательность: речь (письмо) — слушание (чтение) — мышление. Важное значение при этом играет понятие одухотворения, которое, равно как и понятие духа, Р.-Х. толкует как его способность к спланиванию, объединению людей. Языки были, по Р.-Х., орудием одухотворения, и они делают одухотворение бессмертным. Язык — это первоначально не орудие мышления и не средство передачи некоторого “сообщения” (такую функцию он приобретает позже), а средство разрушения биологической обособленности, превращения особи из экземпляра рода в родовое существо. Это означает, что язык не мог возникнуть в повседневных ситуациях, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстагическое перенапряжение всех человеческих сил. Именно язык оказывается главным средством создания длящихся условий совместного существования людей. Р.-Х. различает три уровня языка: звуки, издаваемые животными, формальный человеческий язык и неформальный человеческий язык. Звуки, издаваемые животными, представляют собой, по сути дела, сигналы, обозначающие нечто видимое. Специфика формального человеческого языка заключается в его принципиальной ориентации на невидимое и на использование имен. Он позволяет говорить о том, что было до рождения отдельного человека и что будет после его смерти. Главная задача языка — установление связи между поколениями, т. е. устранение разрывов внутри человеческого рода. Поэтому формальный язык — это язык имен, и он мог быть создан только серьезными мужами и старцами. Неформальный язык опирается на заместители имен (местоиме-

ния) и предполагает формальную строгость в качестве исходного пункта и предварительного условия самой возможности неформальности. Включение слушающего в речевой акт служит у Р.-Х. основой понимания того, как слово становится плотью. Согласно его концепции, имена уже изначально были социальными императивами, а исторически первым падежом является отнюдь не именительный, а звательный. Человек, воспринимающий императив, делающий его “своим”, выполняющий его, и делает слово плотью. Концепция языка служит у Р.-Х. основой оригинального истолкования исторического процесса. Язык, согласно Р.-Х., обеспечивает определенную, общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и времени. В самом деле, человеческая история протекает отнюдь не в физическом пространстве-времени. Каждая культура с помощью особой разметки создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно Р.-Х., возникают из диалогической ситуации в качестве данного раз и навсегда ответа на вызовы надындивидуальных принуждающих сил (здесь налицо некоторое сходство с концепцией Тойнби). При этом особое значение Р.-Х. придает смерти, понимаемой предельно широко. Более того, он утверждает, что человеческая история начинается со смерти и погребения. Любая человеческая общность находится не только в пространстве, но и во времени, и одной из главнейших ее задач является сохранение самоидентичности. Если самоидентичность в пространстве обеспечивается равенством самим себе членов общности и неизменностью пространственных связей между ними, то сохранение самоидентичности во времени сталкивается с феноменом смерти. Смертность человека заставляет искать способ сохранения во времени если не субстанциональной, то хотя бы функциональной самоидентичности общности. Поэтому каждый тип культуры создает, согласно Р.-Х., особый “плот времени”, на котором она, оставаясь равной самой себе, плывет в потоке истории. В силу сказанного ранее, все формы культуры оказываются различными типами одухотворения и, соответственно, различными типами речевой ориентации, описываемыми “диспозиции” господства и подчинения. Если люди говорят друг с другом при помощи слов, то Бог говорит с людьми с помощью “гештальтов”, некоторых целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человеческое существование. Поэтому каждая культура, по Р.-Х., это плод Божественного императива, это услышанное, получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле она — творение Бога. Хотя количество вызовов и давае-

мых на них ответов в принципе бесконечно, все они укладываются в четыре формы — одновременно общественные и языковые. Первой формой культуры у Р.-Х. выступает род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается смерть культурного героя. Циклическое время рода построено в соответствии с требованием, чтобы вся деятельность в настоящем была бы точным повторением заданных в прошлом архетипов: род “смотрит” в прошлое. Вторая форма культуры, “космическая империя” или “территориальное царство”, представленная Древним Египтом, Древней Индией и т. п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости и на обширной территории, перенося неизменный ритм движения звезд на небосклоне на Землю. В силу несопоставимости времени отдельной человеческой жизни и цикла обращения звезд, свернутое в кольцо время “территориального царства” представляется застывшим на месте: эта форма культуры “смотрит” в настоящее. Древнееврейская культура (Израиль) направляет свои взоры в будущее. Создав субботу и ее ежегодный аналог, Иом Кипур, в качестве точек абсолютного разрыва в круговороте времени, Израиль выходит из области биокосмических процессов в однократность и катастрофичность истории, тем самым размыкая время и делая его линейным. Три модуса времени — прошлое, настоящее и будущее — не исчерпывают совокупности форм дохристианской культуры. Четвертой формой является древнегреческая культура, “очаговая” территория которой (острова и полисы) привела к появлению особых механизмов осуществления культурной идентичности. Поэтому именно в Греции появляются театр в качестве механизма унификации локальных форм мифологии и философия в качестве технологии абстрактного (т. е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления. Поэтому же в Греции школа становится продуктом досуга (как условия возможности абстрагироваться и абстрагировать) и ставится под покровительство муз, воспевающих события и своей, и других культур: школа превращается в обучение способам понимающего проникновения в чуждые культурные образования. Задача, которую решает древнегреческая культура, — самоидентичность в условиях плюрализма, и потому она живет в “безвременье”, отвлекаясь не только от пространства, но и от самого времени, ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей. Каждая из четырех форм культуры изобретает свой особый способ обращения со смертью. Но ни в одной из дохристианских культур она не становится источником жизни. Ответы, даваемые каждой дохристианской культурой, постепенно абсолютизируются в своей неизменно-

сти, изолируя культуры друг от друга и упрямо не признавая неизбежность собственной смерти. Христианство отрицает окончательность сформулированных различными культурами ответов, и Иисус Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те четыре типа ценностей, которые он собрал в своей душе. Таким образом, это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, т. е. “исход” из старого мира. При этом весьма существенна связь Иисуса Христа с революционной, совершенной иудаизмом. В самом деле, уже Авраам отменяет Божественность отца для сына, характерную для рода. Бог — это Бог Авраама, Исаака и Иакова, и перед лицом всеобщего отцовства сын приобретает независимость от своего отца, от того уже окаменевшего ответа, от которого был дан отцами и стал основой соответствующей культуры. Сын получает право дать собственный ответ. Поэтому быть сыном еврейского народа означает право давать ответы, отличные от ответов отцов. Неизменность иудейского закона парадоксальным образом состоит в требовании изменчивости. Но и этот закон, согласно Р.-Х., способен окаменеть, т. е. подойти к своей смерти. Тогда человек будет чувствовать себя только сыном Авраама — но не более того. Иисус Христос действует и как сын Авраама, и как человек, ответ которого состоит в требовании подчиняться Богу больше, чем Аврааму и другим “отцам”. Тем самым он становится Сыном Божиим. Он уничтожает расхождения между отцами и сыновьями, неизбежные, если сыновья получают право давать свои ответы. Для этого люди, следуя Христу, должны отказаться от своей “локальной” родословной и включить себя в состав родового древа человеческого рода, стать сыновьями Адама и тем самым сыновьями Бога (отсюда две родословные Христа у евангелистов Матфея и Луки: у первого он назван Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, а у второго — Сыном Адамовым, Божиим). Это — тайна смерти Иисуса Христа, поскольку он проживает до конца все четыре формы культуры и прежде всего ту, из которой сам происходит. Он отваживается умереть как иудей в тот момент, когда четыре формы культуры должны были раскрыться навстречу друг другу (по Р.-Х., в разрыве с локальными рамками иудаизма — главный смысл догмата о непорочном зачатии, блестящей речевой формулы, созданной апостолами). Тем самым была разрушена герметичность дохристианских культур. Для этого Иисус Христос отказался от форм жизни и форм языка, которые сделали бы его “великим” или “значительным”. Самой своей жизнью, состоявшей из постоянного умирания, и своей крестной смертью Ии-

сус Христос показал, что не может быть никаких ответов, данных раз и навсегда. Поэтому, считает Р.-Х., евангелия — это не био-графии, а тавто-графии и христианская культура стоит не на жизни, а на смерти Иисуса Христа. Своей смертью он попрал смерть дохристианских культур: от смерти нельзя убежать, ее можно только впустить в саму жизнь и уже там преодолеть. Следовательно, Иисус Христос и его апостолы понимаются Р.-Х. как люди, пришедшие вовремя, и только на этой основе могла возникнуть церковь как *ek-klesia*, т. е. группа людей, “вы-званных” из своих социальных ячеек, из своих прежних дохристианских форм жизни. “Кеносис” Бога состоит в том, что Иисус Христос как Слово Божие начинает следовать за человеческими ответами, возникшими из самого этого Слова. Но тем самым все человеческие ответы делаются относительными: они могут воскреснуть, только умерев вместе с Христом. Культура должна измениться, т. е. позволить какой-то своей части умереть для того, чтобы ее не настигла окончательная и полная смерть. Иисус Христос, подчеркивает Р.-Х., зримым образом пережил все ложные вечности, зримым образом продемонстрировал умение предвосхищать свой неизбежный конец, а потому — необходимость своевременно погребать все мертвое в себе. Языческие культуры умирают вместе со своими святынями, если считают их бессмертными. Напротив, христианская культура позволяет части своих ценностей, идеалов, идей, обычаев и т. д. умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. Только христианство, “проявив” смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с “его” миром и открывает путь к единству культур. Однако Иисус Христос является, согласно Р.-Х., не началом, не концом, а самим средоточием истории. Христианское летосчисление основывается на той послылке, что некоторый момент времени должен осознаться в качестве элемента единого времени и что с приходом Иисуса Христа все времена “заговорили”, образуя всемирную историю. Это и означает разрушение герметичности дохристианских культур, поскольку каждая форма культуры, как мы видели, основана на определенной организации времени и, соответственно, на определенной речевой ориентации. Именно поэтому, следуя новозаветной характеристике (1 Тим., 1:17), Р.-Х. называет Иисуса Христа “царем веков”: он собирает все “веки” (зоны), и все они узнают себя в нем. Поэтому и этика не может быть независимой от времени (но не в смысле эмпирической относительности этических норм). Этика может опираться только на религиозный опыт, ко-

торый понимает прежде всего как способность воспринимать новое и принимать его уникальность. Поэтому смысловым центром религиозного опыта и религии как таковой для Р.-Х. оказывается изменение, в качестве предельного состояния которого выступает смерть. Именно сотнесение норм поведения с Богом препятствует релятивизации оснований нравственной деятельности. Будучи темпоральными, эти основания исходят только от Бога, который, однако, открывает себя в истории и требует от человека изменения: живой Бог — это сила, заставляющая изменяться. Однако к изменению можно относиться трояко. Во-первых, его можно отрицать, соотнося душу человека с неизменным миром идей, и это — путь философии, а также идеалистической этики. Во-вторых, можно принять изменение и пассивно претерпеть его; это — путь всех разновидностей фатализма, а также теистических религий, за исключением христианства. И наконец, в-третьих, можно добровольно принять участие в собственном изменении и потому самому частично стать Богом; это — путь христианства, начавшего обожение человека через Богочеловека, Сына Божия. Он проложил человечеству путь, добровольно принеся себя в жертву, которая, таким образом, становится искупительной. Тайна Сына заключается в принятии на себя ответственности Отца, и только такое принятие на себя полноты Божественной ответственности делает его Богочеловеком. Таким образом, вся история в концепции Р.-Х. предстает в качестве истории спасения, и ее цель открывается как творение единого человеческого рода. Революция в этом контексте становятся неизбежными и кардинальными изменениями, формирующими новый человеческий тип. Однако в настоящее время, считает Р.-Х., эпоха революций завершается. В этом смысле революции — независимо от их моральных оценок — это продолжение творения. Они являются продуктом христианской культуры, несмотря на провалы и откаты назад, неизменно продвигающей к единству. Но возможны и выпадения из христианского летосчисления: таковым для Р.-Х. был нацизм и таковым, несомненно, был сталинизм. Иными словами, рецидивы неоязычества не исключены, и христианская культура, как и любая другая, требует постоянно воспроизводящихся человеческих усилий. В настоящее время, считает Р.-Х., мы переходим в постхристианскую эпоху, поскольку уже почти нет людей, которые никогда не слышали о Кресте. Постхристианский образ жизни состоит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. Р.-Х. выражает это в формуле “*Respondeo etsi mutabor*” (“Отвечая,

хотя и должен буду измениться”), которая приходит на смену декартовскому принципу “*Cogito ergo sum*” (“Мыслю, следовательно существую”) и девизу Ансельма Кентерберийского “*Credo ut intellegam*” (“Верую, чтобы понимать”). Историческая концепция Р.-Х. служила для него основой осмысления истоков и критики метафизики, во многом близкой позициям Хайдеггера. Однако в своей позитивной части эта критика радикально отличается от поздних хайдеггеровских проектов и связанных с ними постмодернистских моделей деконструкции, равно как и от принципов шизоанализа и ризоматики. Речь идет об особой, основанной на диалогическом принципе концепции преодоления метафизики, в ряде пунктов сильно расходящейся даже с аналогичными концепциями других “диалогистов”. При жизни взгляды Р.-Х. были известны лишь немногим его друзьям и студентам, хотя и оценивались высоко такими “властителями дум” 20 в., как Тиллих, Мэмфорд и Х. Кокс. Концепция языка Р.-Х. оказала сильное влияние на выдающегося американского поэта У.-Х. Одена, а через него, возможно, на И. Бродского. В целом Р.-Х. до сих пор остается маргинальным мыслителем, а его идеи проникают в современную гуманитарную, главным образом через посредство его многочисленных учеников и последователей.

А. И. Пугалев

РОЛС (Rawls) Джон (р. 1923) — американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Учился в Принстонском и Оксфордском университетах. Преподавал (до 1993) политическую философию в Гарвардском университете. Основные сочинения: “Теория справедливости” (1970), “Политический либерализм” (1993) и др. Возродив традиции исследований в сфере политической философии, Р. утверждал, что для данной общественной дисциплины понятие “справедливость” должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов “истина” для гносеологии и логики и “красота” для эстетики. (“Справедливость, по мысли Р., есть первая необходимость социальных институтов, как истина — для научной системы.”) Акцентируя свое внимание на политическом (а не метафизическом) измерении “справедливости”, Р. тем не менее ясно простроил границы для всех соответствующих концепций рационалистического типа. По своему характеру теория “справедливости” Р. явно противопоставлена моделям утилитаризма (см. Бентам). По убеждению Р., утилитаристское стремление к наибольшему благосостоянию для наибольшего числа людей необходимо ведет ко всевозрастающей зависимости индивида от общества. А такое положение дел, когда один человек является заложником другого или социального

большинства, с точки зрения Р., недопустимо. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Р. выступает идея “изначальной позиции” индивидов при выработке социальных договоров, предполагающая исходное равенство людей. Как отмечает Р., “мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений... Стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, т. е. социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как, например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни”. В рамках данной позиции, согласно Р., всех-уравнивающее и всеусредняющее невежество приемлемо для каждого: никто не ведает собственного интереса, все рациональны и обоюдно бескорыстны. По версии Р., “завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости”. Важное место в подходе Р. занимает также “индивидуализм”, который, по Р., центрируется на признании того, что индивиды принципиально различны во всем мыслимом спектре своих характеристик (для утилитаристов же индивид является собой цельный фокус локализации блага и полезности). Главное же отличие между людьми, согласно мысли Р., состоит в том, что именно каждый индивид рассматривает в качестве личного блага и блага как такового. Р. выносит за рамки собственной схемы тип социума, в котором людям навязаны жестко-универсальные нравственные идеалы, — предметом его анализа призваны выступать плюралистические общества. (“Индивидам не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует законным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно.”) Основной целью “теории справедливости” Р. полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Р. значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько параметр “честности” в этих процессах. Р. утверждал, что: а) “каждый имеет

равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других” (принцип “равной свободы”); б) всякая ценность (блага у Р. не что иное, как Божьи дары) должна быть доступной для любого индивида (принцип “равной доступности”); в) “экономическое и социальное неравенство, как, например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества” (принцип “различия”). Несущая конструкция теории Р. — категория “справедливости” — предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно структурирующими социальный порядок в целом. “В демократических государствах, — отмечает Р., — некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподаёт в университетах, противники индивидуальной свободы... Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но, когда действует конституция, нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе.” Рассматривая проблему реальности и стабильности общества “социальной справедливости”, Р. утверждает, что такой тип социума возможен (“реален”) потому, что: 1) рационально мыслящие и честные люди способны придерживаться принципов справедливости (ср. с теорией “общественного договора” Руссо); 2) “сильные индивиды”, осуществляющие свой перспективный выбор в ситуации “завесы невежества” (отсутствия реального представления о собственном статусе в будущем), аналогично примут соответствующую “правила игры” (ср. с деонтологическими идеями Канта). Достижимость же “стабильности”, становящейся не более чем одной из вероятностей в случае разрушения “завесы невежества”, Р. обосновывает посредством использования современных теорий рационального выбора. По его мнению, “рациональные” (rational) люди, осуществившие верный политический (не метафизический и не моральный) выбор в пользу принципа справедливости, выступают уже “разумными” (reasonable) индивидами. Последние руководствуются уже не утилитаристским принципом максимизации общей или усредненной социальной полезности, но ориентируются на максимизацию блага для наименее привилегированных членов общества (“максимизирующий принцип выбора, по мысли Р.). В политическом измерении, как полагал Р., это обеспечивает обществу “перекрывающий консенсус”, сопряженный с разумным плюрализмом. (По мнению Р., “то, что одни — в нужде, а другие в это время процветают, возможно и полезно, но несправедливо”.) Отвечая на критику Хабермаса (материалы дискуссии с которым были опубликованы в 1995),

полагавшего, что полное воплощение в жизнь принципов справедливости как честности означает конец конституционному развитию как таковому, Р. заявил, что это вполне приемлемое состояние общественно-организма. Тем не менее, по убеждению Белла, модель Р. являет собой не что иное, как “грандиозную попытку” оправдать этику социализма.

А. А. Грицанов

РОЛЬ СОЦИАЛЬНАЯ — см. СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ.

РОМАНТИЗМ — сложное, внутренне противоречивое духовное движение в западной культуре рубежа 18—19 вв., затронувшее все сферы духовной жизни (философию, литературу, музыку, театр и т. д.). Сущностные черты Р. нашли свое наиболее полное выражение в творчестве немецких романтиков, прежде всего Йенского кружка (братья Ф. и А. Шлегели, Новалис, Ваккенродер, Л. Тик, Шеллинг), гейдельбергских романтиков (А. фон Арним, Brentano, И. Геррес), а также Гельдерлина, Г. Клейста, Гофмана и др. Р. нельзя назвать “школой” или “системой взглядов” как в силу его противоречивости, так и вследствие того, что в его основу легло принципиально новое мироощущение человека, чуждое прежней страсти к системосозидательству как некоему универсальному опосредованию связи между “Я” и миром. “Лучше уж суеверие, чем системное верие” (Ваккенродер) — один из девизов Р. Это скорее “новый способ переживания жизни” (А. Блок) или попытка найти и дать адекватное осмысление новому характеру отношений между человеком и миром. Своего рода “общим местом” является утверждение, что Р. наряду с немецкой трансцендентально-критической философией явился духовной реакцией на негативные социальные последствия Великой Французской революции. Это утверждение верно ровно настолько, насколько допустимо воспринимать саму революцию как некий кульминационный пункт в прогрессистском движении рационалистически ориентированной европейской культуры и как симптом культурного сдвига, знак перелома эпох. Специфика Р. была предопределена переходным характером эпохи. Отчасти этим объясняется “эстетизм” романтиков, их тяготение к языку искусства как наиболее адекватной и плодотворной возможности создания новой реальности, выстраивания “артистического ковчега спасения” (К. Свасьян) на обломках старой культуры. Это роднит эпоху Р. со всеми переходными эпохами, когда человек становится “художником по прежнему”, пытаясь внести гармонию в хаос, создать новый мир, пусть внутри собственного “Я”. Несколько десятилетий Р. на рубеже

18—19 вв. обладает особым статусом. В нем нашел свое завершение тысячелетний цикл развития европейской культуры, все то, что в сознании людей именуется словом “классика”. Риторическая культура, жившая единством слова, знания и морали, приходит к исчерпанию своих возможностей. С точки зрения романтиков, жизнь в культуре как мире “готовых слов” препятствует постижению бытия как такового, лишает человека непосредственной связи с миром. Всеобщая нормативность, заданность и зарегламентированность жизни лишает реализации свободы индивида. Между готовым смыслом риторической культуры и бытием самим по себе лежит пропасть, которую должно преодолеть. Но парадокс заключается в том, что сами они еще живут в реальности, где книга — самый естественный символ мира, пытаются идти к подлинности через слово, воспринимая весь мир как текст. (Это зафиксировано в самой истории возникновения самоименования “Р.” как происходящего от литературного жанра романа, который его представители трактовали как “жизнь в форме книги”.) Движение к подлинности есть движение к цельности бытия, к единству, которое, по мнению романтиков, утрачено современной им культурой; а следовательно, — движение к истокам. Именно эта причина предопределила интерес Р. к культуре классической Греции (в противовес классицистскому увлечению Римом). Поиски единства превращаются в попытку возродить пластически-поэтическое видение мира, которым жила античность. Это порождает особый интерес романтиков к поэзии (Гёльдерлин, Шеллинг) как некоей “прародине” философии, религии и искусства, как сфере изначального порождения смысла, “имянаречения”, тождества между смыслом и бытием. Но движение к истокам есть движение и “вглубь” и “высь” одновременно. Поэзия — это и “лоно”, из которого вышла вся духовная культура Запада, и океан, в который должны вернуться отдельные потоки, достигнув своего завершения. Это и “исток”, и взыскуемый идеал. Глубже поэзии, согласно Р., залегает пласт мифологии, некий мир первообразов, где единство дано как живое единство, нерасчлененность бытия и сознания, значения и бытия. Поэтому одной из задач Р. является создание “новой мифологии” как средства преодоления антиномичности рефлексивной культуры. Следующая ступень нисхождения-восхождения к истокам открывает традиционные культуры Востока, традиции как изначальное состояние культуры и возможную финальную точку. Не создавая новой философской школы, романтики проблематизируют многие фундаментальные темы будущих исследований в области гуманитарии-

стики: новое понимание мифа и поэтической речи и связанную с ними проблему языка, тему традиции и ритуала и, наконец, саму тему культуры как особого способа бытия человека, а также проблему единства и множественности культур. Но, как средневековые алхимики, они в каком-то смысле нашли не то, что искали. Они не обрели главного — искомой цельности и единства, поскольку их поиски разворачивались на принципиально иных по сравнению с человеком эллинского мира основаниях. В отличие от эллина, который “обустраивал” свое бытие внутри бесконечного мира, в какой-то мере “замыкая” космос на себя, внося во тьму хаоса оптически-явленный и пластически зафиксированный порядок, человек 18 в. идет к миру от бесконечности собственного “Я”. Эллинский логос и голос трансцендентального субъекта — явления генетически связанные, но неоднородные. Человек как бы вновь открывает бездны мира, но уже как коррелят и производное бездн собственной души. Отсюда проистекает и романтическая идея вечного обновления, понимание мира как вечного движения становления, соотносимого с бесконечностью мира свободы. В силу этого проблема единства перетекает в проблему выражения, поиск новой связи между “Я” и миром превращается в поиск нового языка. Р. — прямой наследник классической рефлексивной культуры с ее нарциссической тягой к самовыражению как самолюбанию. Тема выражения звучит и в эстетизме романтиков. Глобальная эстетизация бытия, стремление видеть в искусстве “метафизическую первооснову мира”, а в природе — “бессознательное художественное произведение духа” уходит корнями в “Критику способности суждения” Канта. Но романтики не просто доводят до логического конца кантово понимание искусства как посредника между миром свободы и миром необходимости, но придают ему статус некой верховной реальности и универсального языка символов, снимающего ограниченность понятийного выражения. Символ раскрывает незримое в зримом, являет бесконечное в конечном. Романтики абсолютизируют художественное творчество как единственный путь полной реализации свободы, понятой как выражение многомерности и бездонности человеческого “Я”. Центральное место в эстетике Р. занимает учение о гении как творце художественного произведения. В нем явно просматриваются новоевропейские корни Р. Художественное произведение — не откровение бытия и не “окно” в трансцендентное, а продукт бессознательной деятельности гения. Здесь опять же слышатся отзвуки кантовской эстетики. Гений предстает как трансцендентальный субъект “в гарольдовом плаще”, а мир — холст для его выражения. Симптоматично в этом плане смеще-

ние приоритетов в мире искусства (от искусств пластических — к музыке), которое отражает понимание искусства как выражения личностных глубин, до конца не проясняемых и несводимых к строгим и законченным формам. Опираясь на формулу Шеллинга “только в личном — жизнь, а все личное покоится на темном основании”, романтики уделяют особое внимание “ночным” сторонам человеческой души, игре света и тьмы, светотени как стихии человеческого “Я”. Но “размывание” пластики, в которой выражал себя мир классики, влечет за собой и размывание готового слова, риторической культуры. Движение к выражению внутренних глубин — это движение от языка, готовых речевых форм — через мистическую речь — к музыке как чистому звучанию. Именно звуковая стихия наиболее тонко передает мельчайшие душевные нюансы и является местом слияния бездн мира и бездн души. Музыка способна выразить несказанное, и, более того, другие искусства определяются и оцениваются Р. по наличию в них музыкального начала. В отличие от пластических искусств, основанных на зрительных ощущениях, музыка опирается на слух и голос, а голос “исполнен страстей человеческих” (В. Ф. Одоевский), это коррелят воли. (Здесь уже намечается понимание музыки как выражения мировой воли, характерное для Шопенгауэра.) Но наиболее полно проблема выражения реализует себя в так называемой романтической иронии. Иронический дискурс — своего рода опознавательный знак Р. Один из теоретиков Р. — Шлегель писал: “В иронии все должно быть шуткой и все должно быть всерьез. В ней содержится и она вызывает в нас чувство неразрешимости противоречия между безусловным и обусловленным, чувством невозможности и необходимости полноты высказывания...”. Ирония — это постоянное самопародирование, притворство, возведенное в квадрат, фактически это некая двойная рефлексия. Ирония возникает как результат дистанцирования от мира, она задана дистанцией, требует дистанции и создает дистанцию. “Она основывается на конечном синтетическом единстве личности... и определяется соразмерностью Я и представления” (Делёз). Уход в иронию — попытка вырваться из пространства общезначимости, нормы, повседневности в мир чистой свободы. Иронический персонаж бесконечно меняет маски как знаки возможного, но всегда возвращается к себе как некой идентичности. “Ироник живет только своим Я, которому не удовлетворяет никакая реальность” (Кьеркегор). Итак, свобода оборачивается пустой возможностью свободы. Иронический дискурс ведет от соразмерности между “Я” и представлением к фиксации полного разрыва между ними. Р. намечает путь к новому языку, исчерпав до предела старые, подхо-

дит к краю культуры, за которым проглядывает неперсонифицированное Ничто. Вероятно, неспроста иронический персонаж “Ночных бдений” Бонавентуры произносит известный монолог: “Жизнь — это лишь шутливой наряд, одетый на Ничто, пусть звенят на нем бубенчики, все равно его порвут и выбросят. Кругом только Ничто, оно душит себя и с жадностью поглощает, и именно это самопоглощение создает обманчивую игру зеркал, как будто есть Нечто”. Р. знаменует собой начало новой эпохи и поиск новых языков культуры. Романтики в той или иной степени оказали влияние на творчество таких мыслителей, как Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, проблематизировав целый ряд тем, закрытых для осмысления в рамках классической философии. Особые судьбы ожидали романтические идеи на русской почве. В частности, влияние Шеллинга и йенских романтиков вдохновило творчество В. Ф. Одоевского, славянофилов, В. Соловьева и русских символистов рубежа 19—20 вв.

И. М. Наливайко

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. 1931) — американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р. с 1983 — профессор гуманитарных наук университета штата Виргиния (Шарлоттсвилль). Основные сочинения: “Философия и зеркало природы” (1979), “Значение прагматизма” (сборник очерков 1972—1980, опубликован в 1982), “Философия после философии: случайность, ирония и солидарность” (1989), “Философские сочинения” (т. 1 “Объективность, релятивизм и истина”, т. 2 “Эссе по Хайдеггеру и другим” — 1991) и др. Р. выдвинул проект “деструкции” предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире как грандиозного зеркала, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р., сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привечающего то или иное положение культуры. (По Р., в рамках философского творчества Канта были канонизированы “основные проблемы современной философии” вкуче с трансформацией последней в особую профессионализирующую академическую дисциплину. “Лингвистический поворот” в современной философии (Р. явился редактором книги “Лингвистический поворот” — 1967), по мнению Р., предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в “Критике чистого разума”, но уже применительно к феноменам языка, а не опыта. В контексте “аналитического неопрагматизма” Р. позитивный характер имеют такие описания действительности,

которые предельно полезны в рамках той или иной особой ситуации: язык тем самым выступает как базовое орудие эффективного действия индивида в окружающем мире. Результатом, согласно Р., явилось переосмысление данного круга проблем в контексте отказа от различия между “схемой” и “содержанием” — или “спонтанностью” и “рецептивностью” у Канта.) По Р., “онтологические бреши” в мировосприятии человека исказили его “самообраз” как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критику философии Р. осуществлял в контексте концепции “элиминативного материализма”, целью которого выступало устранение неизбежного психофизического дуализма философской традиции посредством переописания “таинственной природы ментального” в терминах нейрофизиологии. Стремясь отмежеваться от сциентизма, Р. подчеркивал, что выбор словаря для такого переописания не ограничен и не должен зависеть только от предпочтений толкователя. Интенция на гуманитарность отразилась в переименовании Р. своей программы из “элиминативного материализма” в “нередуктивный физикализм” и “текстуализм”. (Р., правда, предлагал не акцентировать собственный “текстуализм”, полагая его лишь в качестве “наименьшего общего знаменателя между де Маном и Деррида”.) В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о “смерти эпистемологии” Р. сделал столько, сколько не сделал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.). Подобно Деррида, Р. избегал конструирования системного мировоззрения, относился систематичность и определенность к характеристикам метафизического мышления. Р. объяснял появление дуалистических картин мира с конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р. противопоставлял прагматизм как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие всей остальной философии. История философии, согласно Р., есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического мышления. На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры (“идеологии”) и “строгой науки” должно быть поставлено, по Р., всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея “вездесущности языка” как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (т. е. создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и самотворящемся как

своеобычный “текст”. Сущность подлинно гуманитарного мышления должна вследствие этого совпадать с сущностью не философии, а “литературной критики”. В идеях Р. нашла выражение коммунологофическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Р. предлагал отвергнуть “идеал научности” и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Р., “истинной” можно назвать лишь ту теорию, которая поможет нам “управляться с окружением”. Согласно Р., истина — это скорее “то, во что для нас вернее верить”, нежели “точное изображение реальности”. Р. отвергал тезис, согласно которому мир разумен и индивиды в состоянии рациональными методами отыскать свое место внутри рационально же организованного мира (иначе говоря, самость в состоянии ассимилировать необходимое в свою субстанцию). В границах миропонимания Р., именно на такую доктрину освобождения разумом, как правило, опирается большинство националистических, тоталитарных, авторитарных и коммунистических движений. По их представлениям, все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем в рамках допущения, что возможно и достижимо одно-единственное верное решение. Р. отрицает необходимость подобного смыслового “центра”. По Р., вероятная социальная надежда призвана опереться не на “объективность”, а на “солидарность”. “Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням. Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ — описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей.” (Очевидно, что в первом случае “сплетение историй” Р. объясняет желанием солидарности, во втором — желанием “объективности”.) Таким образом, для Р. главным выступает не столько вопрос соответствующего определения понятий “истина”, “объективность”, “рациональность”, сколько проблема того, какой именно собственный образ должно иметь человеческое сообщество. Философия в целом получает у Р. право на существование лишь в качестве од-

ного из многих “голосов в разговоре человечества”, как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей. Р. предлагает различать философию поучительную, предлагающую сатиру и афоризмы, бичующую человеческие и общественные пороки, “разрушающую во благо собственного поколения”, с одной стороны, и философию систематическую, разрабатывающую конструктивные аргументации, теории на “вечные времена”, а также верящую в собственную монополию на разум и мировую истину. (“Философия не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она — лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось.” По мысли Р., ограниченность классической версии аналитической философии — ныне господствующей в США — связана с профессионализацией последней, результировавшей в ее редукции до объема академической дисциплины, фундированной неокантианством и пафосным гносеологизмом.) Р. разработал вариант “прагматической герменевтики” — концепцию всецелой зависимости интерпретаций “текста” от потребности толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания и истины, по Р., то, что в ходе языкового общения (дискурса) некоторая теория принимается культурным сообществом — в первую очередь “североатлантической либеральной интеллигенцией”. Отождествляя социум с общением, Р. особо приветствовал мировую экспансию ценностей и идеалов либерально-демократических обществ, не приемлющих никакой власти и унификации, кроме “общего интереса собеседников”: эти общества оказывались в состоянии локализовывать дискуссии по принципиальным мировоззренческим вопросам, строить солидарность на основании “ненасилительного соглашения” (подобно древним грекам, которые, несмотря на многобожие, формировали устойчивые традиции гражданского согласия). Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка (“объективность”, “истина”, “гражданский долг” и т. п.), Р. стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Согласно Р., теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Р. именует “ироническим либерализмом”, который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. “Иронизирующий либерал” у Р. посредством иронии высвобож-

дается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме “историцистом и номиналистом”, осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Р., не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры. Надежда на то, что унижение одних другими лишь за их непохожесть когда-либо отомрет, может восприниматься только в ироническом контексте. Либеральная утопия не может быть выведена из каких бы то ни было исторических обобщений: “Солидарность не есть открытие рефлексии, она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других”. Р., жестко разводя по либеральной модели (в духе противопоставления Милля: “индивидуальная независимость” и “социальный контроль”) сферы жизни “публичной” и “приватной”, также разграничивает “приватную мораль самосовершенствования” и “публичную мораль взаимоприспособления”. Критики Р. неоднократно отмечали, по сути, кантовский дух данной процедуры (столь же категорически Кант принял как данное разделение между наукой, искусством и моралью), хотя сам Р. и подчеркивал: “Если однажды философы проглотили кантовское “настойчивое различие”, тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или политическим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки... Философия модерна состояла в беспрестанной их перестройке, то в сжимании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время значительно лучше”. Не разделяя идею Канта о принципиальной невозможности придать нравственный смысл человеческому познанию (по Р., эту ошибочную мысль достраивали с переменным успехом Маркс, Ницше и М. Вебер, “купились” на эту “типично немецкую басню” Фуко и Делёз), Р. подчеркивает, что рассмотрение истины отдельно от власти результируется не в том, что язык науки мог бы обеспечить беспристрастную критику институтов социального контроля, а, наоборот, в том, что бюрократия исключительно эффективно пользуется вербальную палитру, изобретенную мудрецами от либерализма. Р. трактует собственное миропонимание как развитие ориентации Ф. Бэкона на науку вкуче с прагматической установкой Фейерабенда “все сходится, что работает”. Описывая “приватную” ипостась морали, Р. отталкивается от ряда гипотез и идей Фрейда. В исследовании “Фрейд и моральная рефлексия” (фрагмент

публикации “Эссе по Хайдеггеру и другим”) Р. отмечает, что, если Аристотель характеризовал самость человека как структуру, наделенную неким центром, встроенной целью (что задает сущность человеческого и совпадает с социальным долженствованием) и набором периферийных акциденций, то у гениальных адептов торжествующего естествознания (Коперник, Галилей, Дарвин) самость — машина, лишенная центра, хотя и обладающая некоей целеполагающей способностью (дух, душа или сознание). У Фрейда же, по мнению Р., основополагающим выступает утверждение, что “наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники”. В итоге, по Р., вышеупомянутых фрейдистских “собеседников” точнее трактовать как орудия изменения мира, нежели как коррективщиков изображения вещей “в самих себе”. “Фундаментализму” традиции Р. противопоставлял принцип историзма в организации мышления о человеке. Его отправным пунктом Р. считал “случайную диалектическую историческую ситуацию” личного бытия. Понятие “случайности” — ключевое в подходе Р. к феномену творческой индивидуальности. Историю философии Р. в свою очередь предлагал рассматривать как череду гениальных творений человека — “словарей”, обогащающих его “самообраз” и не обязательно принадлежащих сфере философии как таковой. Нравственный прогресс у Р. — постепенное расширение способности людей “симпатизировать” и “доверять”. Его критерий — “понижение значимости жестокости”. Будучи весьма популярным в среде гуманитарной интеллигенции Запада, Р. не случайно возглавлял индекс цитируемости американской философии начала — середины 1990-х. (См. также “Зеркало природы”, Неопрагматизм, Солидарность.)

А. А. Грицанов

РОСТОУ (Rostow) Уолт Уитмен (р. 1916) — американский социолог, экономист, государственный деятель. Профессор Массачусетского технологического института и университета штата Техас (с 1969). Один из авторов концепции “индустриального общества”. Автор концепции “стадий экономического роста”. Основные сочинения: “Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест” (1960), “Процесс экономического роста” (второе издание — 1962), “Взгляд с седьмого этажа” (1964), “Динамика советского общества” (1967), “Соединенные Штаты на мировой арене. Эссе по современной истории” (1969), “Политика и стадии роста” (1971) и др. Р. предложил выделить пять типов общества в соответствии с разнокачественными стадиями его эволюции. По Р., это

“традиционное общество” (аграрное, иерархизированное, с концентрацией власти у землевладельцев, примитивной техникой и наукой); “переходное общество” (характеризующееся интенсификацией сельскохозяйственного производства, складыванием централизованных государств на основе “национализма”, появлением нового класса “предприимчивых людей”); общество “стадии сдвига” (эпохи промышленной революции); общество “стадии зрелости” (индустриальное общество со значимым (до 20 %) компонентом капиталовложений в структуре национального дохода, широким распространением достижений науки и техники, превращением горожан в преобладающий сектор населения, ростом труда высокой квалификации в общей структуре занятости); общество “эры высокого массового потребления” (доминирование сфер услуг и производства товаров массового потребления с сопряженными трансформациями “качества жизни” людей). Концепция Р., являвшая собой один из модернистских социологических вариантов опровержения гипотезы об общественно-экономических формациях, в первую очередь обращала на себя внимание акцентированным преодолением европоцентризма, присущего соответствующей доктрине Маркса.

А. А. Грицанов

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888—1965) — немецкий философ, культуролог и культуросоциолог, один из основоположников (наряду с М. Ландманом) версии философской антропологии как культурной антропологии. В 1920-е работал в рамках подхода немецкой исторической школы К. Ламп्रेхта. В 1930-е попал в круг идей Шелера, что предопределило его поворот к философской антропологии (см. Антропология). Переинтерпретировал ряд семиотических и кибернетических идей немецкого биолога Я. фон Иксюля. Оппонировал биоантропологической версии философской антропологии (особенно Гелену). Ученник Дильтея, у которого наследовал концепцию “наук о духе” и идею исторической обусловленности познания. Являлся издателем его теоретического наследия. Многие разработки Р. близки духу последней работы Кассирера “Что такое человек? Опыт философии человеческой природы” (1944) и концепции “герменевтической логики” Х. Липпса. В поздних работах Р. переинтерпретировал концепцию “жизненного мира” Гуссерля. Значительную часть жизни Р. проработал в Боннском университете, где занял в 1929 должность профессора. Основные работы: “Логика и система наук о духе” (1927), “Философия истории” (1934), “Слои личности” (1938, программный труд), “Военное значение философии” (1944), “Проблемы культурной антропологии” (1948), “Человек и история” (1950), “Философская антропология” (1956), “Ж. генеалогии челове-

ского сознания” (1966) и др. В своих теоретико-методологических установках Р. исходил из необходимости: 1) преодолеть односторонность как эмпиризма (сведение к объекту), так и априоризма (неспособность связать свой дискурс с опытом и историей) в подходе к человеку; 2) сместить акцент в анализе проблематики человека с его негативных определений (линия Гелена с ее тезисом о принципиальной биологической “недостаточности” человека как животного) на позитивные. В единстве своей предметности и духовной субъективности человек может быть понят только как целостность и конкретность, задающие “содержательность” любым дискурсам философской антропологии. Он всегда погружен в определенную жизненную ситуацию с соответствующим горизонтом мировосприятия (переживаний), исходя из которого и строится его деятельностная активность. Люди всегда принадлежат определенным обществам, образующим их специфическую среду, и самореализуются во вполне конкретных культурах (этнических и языковых с их неповторимыми традициями и установками). Культура задает “жизненные стили” как формы самовыражения индивида. В них человек “ведет себя” и относится к “самому себе”, в них он постоянно “переводит себя”, объективируя “свое внутреннее”. Тем самым он реализуется как творческая историческая личность, конструирующая “свои миры”. В стилистике человеческого поведения ничего изначально природно не задано, она постоянно формируется и поддерживается деятельностным усилием, выражает то, что человек сам из себя делает (в этом ключе Р. исследует такие формы специфически человеческого выражения, как стыд, смущение, замешательство и т. д.). И тем не менее человеческое начало двойственно — оно и дано, и задано, что изначально делает его “подлинность” (аутентичность, идентичность) проблемой. Индивид всегда оказывается “между” (подлинным и неподлинным, истинным и неистинным). Он застаёт созданное до себя как “данность” (как уже оформленный “материал”) и имеет свой проект, подлежащий реализации как “заданность” (“человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности”). Тем самым Р. накладывает ограничения на тезис об “открытости человека миру”, ведь индивиду доступно лишь то, что “высветлено” (т. е. лишь определенные по отношению к конкретным ситуациям жизни “аспекты мира”). Как целостность и конкретность (бытия и сознания, практики и переживания) человек сложно организован, содержит в себе три “слоя”: 1) вегетативной и животной жизни; 2) определяемого влечениями и чувствами “Оно”; 3) мыслящего и самопознающего “Я”, — подчиняющихся только

им имманентным закономерностям. Конституирующим же собственно человеческому выступает “третий слой”, открывающий (точнее, приоткрывающий) человека миру, требующий его самовыражения в культуре (как ответе на вызов природы). Здесь Р. следует идее Плеснера о позиционном дистанцировании человека по отношению к миру и к самому себе как условию раскрытия его “человечности”, но максимально “стягивает” ее на тематизмы культурного бытия, бытия культурой (в стилистике культуры). Личность (во взаимодействии с другими) сама формирует свои “духовные ландшафты” (которые всегда “скрыто” антропоморфны как результат избираемого отношения к миру), конституирует собственные “практики жизни” как совместный с другими (внутри целостных общностей людей) “тотальный” ответ на ситуацию, в которую она заброшена волею судьбы и обстоятельств. “Система” же культуры включает в себя пять относительно автономных “подсистем”: язык, хозяйство, искусство, религию, сферы государства и права. Акцентируя какую-либо из них или конфигурируя их индивидуальные сочетания, человек и задает стилистику собственной жизни как обнаруживающую структуры его бытия (т. е. жизненного мира как искусственной среды и жизненного пространства различения своих различий-отличий). “Я”-сознание, соотносясь с “Мы”-сознанием, объективирует себя в культуре прежде всего посредством языка. Да и весь жизненный мир человека есть то, что им интерпретировано и истолковано (“лишь с появлением мореходства появляются бухты”). По Р., “с каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий”. Человек, будучи существом творческим (и в этом отношении даже “демоническим”), есть “не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности”, пункт активности “как свободы и нравственной силы”. И в этом своем модусе он всегда есть “тайна”, разгадать которую и призвана философская антропология. Последняя же по определению всегда должна быть культурной антропологией — Kulturanthropologie (Р. — автор этого термина в немецкоговорящей традиции), которую следует отличать от эмпирически и этнологически ориентированной британо-американской cultural anthropology. Исходные установки Kulturanthropologie вытекают из ее принципов: 1) предметности (конституирования предмета в сознании), 2) личности (как исходной точки дискурса), 3) значимости артикуляции только экзистенциально ценного — и нацелены на исследование культурно-практических струк-

тур исторического сознания (переживаемого жизненного мира). Культурнотропология, согласно Р., призвана стать: 1) общеметодологической рефлексией для “наук о культуре”, 2) средством выработки обобщенной точки зрения, позволяющей совмещать в себе разнонаправленные культурные перспективы.

В. Л. Абушенко

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889—1960) — русский философ и психолог, один из организаторов психологической науки в СССР, член-корреспондент АН СССР, действительный член Академии педагогических наук СССР. Основные сочинения: “Исследование по проблеме метода” (1914, нем. яз.), “Основы общей психологии” (1940); “Бытие и сознание” (1957), “О мышлении и путях его исследования” (1958), “Принципы и пути развития психологии” (1959), “Проблемы общей психологии” (1973) и др. Родился в Одессе в семье преуспевающего адвоката. В 1908 для получения высшего образования уехал в Германию и поступил в Марбургский университет, по окончании которого вместо обычной студенческой работы защитил докторскую диссертацию. Учился у Когена и Наторпа. Несмотря на предложение остаться в Германии, Р. в 1913 вернулся в Одессу. В 1919 становится доцентом Одесского университета, а затем заведующим библиотекой Одесского университета. В 1930 Р. возглавил кафедру психологии Ленинградского педагогического института. В 1934 вышла его программная статья “Проблемы психологии в трудах Карла Маркса”, с которой он вступил в психологию в качестве методолога. В этой статье Р. сформулировал основной методологический принцип психологии — единства сознания (психики вообще) и деятельности. В философии и психологии придерживался позиции рационализма, превосхитив тем самым парадигму современной когнитивной психологии. Создал оригинальную теорию психического как деятельности и как процесса. Принцип деятельности утверждает активность личности в ее взаимодействии с миром и в то же время непрерывное формирование, развитие психики в деятельности. Это взаимодействие человека и мира проявляется в том, что в каждый отдельный момент не наличествуют все детерминанты его функционирования и развития, но в процессе последнего формируются новые детерминанты. Основной принцип детерминизма, сформулированный Р. для психологии, гласит: внешние причины действуют через внутренние условия, которые рассматриваются как текущие, подвижные, меняющиеся в соответствии с направлением деятельности, но не являющиеся ее простым отражени-

ем. Наиболее интересной является идея Р. о психике как процессе, противостоящая большинству статичных, дискретных моделей, ставших популярными в последнее время. Способ существования психического — процесс. Психика принципиально незавершима, она постоянно формируется, изменяется. Будучи вpletенной в деятельность, только в ней психика достигает самоидентичности, основанной на самоосознании в параметрах деятельности. При этом все акты психического, по Р., определяются актуальными требованиями деятельности. Даже самые ранние воспоминания, например, иллюстрируют текущую проблему и в то же время, будучи актуализированы, приобретая новые качества, включаются в деятельность как ее новые детерминанты и т. п.

В. А. Поликарпов

РУИНЫ — постмодернистская метафора, употребляемая для фиксации специфичного для культуры постмодерна способа мироинтерпретации, основанного на отказе от идеи целостности, иерархичной структурированности и гармоничной упорядоченности мира (см. “Постмодернистская чувствительность”, “Закат метанарраций”, “Мертвые руки” принцип). По формулировке Делёза и Гваттари, “мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем”. Подобная установка во многом была зафиксирована уже Арендт, предвосхитившей в своем творчестве многие — ныне базисные — идеи постмодернизма: так, например, она пишет: “Нить традиции оборвана, и ...мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, — все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное”. Данная презумпция видения мира и фундирует собою широкое распространение в постмодернистских текстах метафоры Р. — от пред-постмодернистской литературы (например, “В кругу развалин” Борхеса) до “Автопортрета и других руин” у Деррида. В контексте культуры постмодерна парадигма “порядка вещей” замещается парадигмой Р., т. е. “беспорядка и разлада (disorder)” (Б. Смарт). Постмодернистская философия констатирует “процесс распада мира вещей”, порождающий и “космический хаос”, и текстуальные феномены “хаоса значений”, “хаоса цитат”, “хаоса означающих” как вторичные по отношению к нему (И. Хассан). Презумпция Р., в свою очередь, фундирует собою такой фе-

номен постмодернистской культуры, как презумпция “обратной апокалиптичности” (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма “предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; “кризис” ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе, они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом”.

М. А. Можейко

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ — часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием. Первые опыты русского философствования восходят к древнекиевской эпохе и связаны с принятием христианства на Руси. Наряду с евангельским вероучением главным источником и проводником философских идей на русской почве становится патристическая литература и прежде всего учения восточных отцов церкви. Достаточно сложной теоретической и методологической проблемой является определение специфики средневековой Р. Ф., степени ее оригинальности и самостоятельности. По мнению многих исследователей, это был период донациональной философии, “пролог философии”. Подлинно же оригинальная национальная Р. Ф. появляется только в 19 в. Одной из значимых причин длительного философского молчания многими специалистами считается тот факт, что Библия пришла на Русь сразу в славянском переводе, что отрезало русскую культуру от античных источников. В результате средневековая Русь развила глубочайшее “умозрение в красках” (Е. Н. Трубецкой), но не выработала такого же уровня мировоззрения в понятиях. Действительно, в силу ряда причин философия в России не знала столь плодотворного периода развития, как, например, средневековая схоластика в Европе. Тем не менее период с 10 по 17 в. не может быть выброшен из истории философии в России. Именно на этом этапе были заложены истоки ее своеобразия, основные понятийные структуры, способы и модели рассуждения, ключевая проблематика, что и позволило Р. Ф. достигнуть в 19—20 вв. высочайшего расцвета. Включение категорий христианского мышления в духовный мир Древней Руси радикально изменило установки языческого восприятия мира со свойственным ему натуралистическим пантеизмом. На передний план выходит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, олицетворяемых Богом и дьяволом, утверждается идея индивидуальной моральной ответственности. Данные

идеи развиваются древнерусской мыслью не столько в понятийно-категориальной форме, сколько через художественно-пластические образы, что формирует характерное для Р. Ф. в целом тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, ее тесное переплетение с художественной литературой, в целом распродоточенность во всем контексте культуры, использование обширной гаммы выразительных средств. Придавая своеобразию философствованию, данная особенность одновременно и тормозила его развитие в России, что давало некоторым критикам европоцентристского направления возможность вообще отрицать наличие оригинальной Р. Ф. Изначально философия трактуется русскими книжниками как род богопознания, возвышенного стремления к Софии — Премудрости Божьей, что формировало устойчивую для Р. Ф. традицию соединения ее с художественно-символическим осмыслением бытия и легло в основу русской софиологии. Одновременно, начиная с трактата киевского Митрополита Илариона «Слово о законе и благодати», утверждается чрезвычайно значимая для Р. Ф. идея противопоставления благодати закону, погруженному в суету земных страстей и чуждому представлению о высшем благе. В целом для русской средневековой философии характерно столкновение рационалистической и иррационалистической, точнее, сверхрационалистической парадигм интерпретации христианства, хотя и в не столь явной логико-категориальной форме, как в западной мысли. Чаще всего это приобретало форму чисто богословских споров, за которыми скрывались противоположные социально-политические и нравственно-духовные установки. Наиболее явно указанная тенденция проявилась уже в 15 в. в столкновении нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлян (Иосиф Волоцкий). Внешним поводом для спора было отношение к собственности, но, по существу, речь шла о началах и пределах христианской жизни и делания. Столкнулись два религиозных замысла, две правды — правда социального (политического) служения и отсюда равнодушие к культурному творчеству, сведение веры к благочинию и начетничеству (иосифляне) и правда внутреннего, духовного творчества на основе личного диалога с Богом (нестяжатели). В последнем случае значительную роль сыграл исихазм, создавший этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом. В конечном счете победило иосифлянство, что в итоге способствовало укреплению состояния духовной косности и неподвижности, подавления свободы. Тот же «сценарий» разрешения идейных споров был воспроизведен и «книжной справой» 17 в. Указанные столк-

новения парадигмально задали как модель развития философии в России, так и ее проблемную и содержательную направленность в тесной связи с социально-политическими процессами. Практически вплоть до сегодняшнего дня Р. Ф. находится в этом проблемном круге, как и в поиске способов выхода из него. Собственно западная философская традиция уже в послемонгольский период приходила на Русь через Великое княжество Литовское. Ключевое влияние на развитие философии в России в контексте западных традиций оказала Киево-Могилянская академия и особенно творчество Петра Могилы. Особенно значимой в 17 в. в Москве оказалась деятельность лидера «латинского» направления Симеона Полоцкого. Новые тенденции в развитии философии в России обнаруживаются в 18 в. в контексте реформ Петра I и связаны в идейном плане прежде всего с деятельностью Феофана Прокоповича. 18 в. стал периодом формирования русской секулярной культуры и заложил все последующие противоречия социально-политического и духовного развития России, в том числе и в области философии. Типичным для данного столетия было так называемое «вольтерьянство», весьма созвучное критическому духу эпохи, ее тяге к переменам, ставшее в конечном счете одним из источников идейного радикализма и нигилизма 19—20 вв. Другая тенденция выразилась в стремлении создать новую национальную идеологию, своеобразно опирающуюся на идеи гуманизма, научности, образованности (М. В. Ломоносов, Н. И. Новиков). Сюда же примыкают антропологические учения Радищева и А. И. Галича. Антропологизм с этих пор становится фундаментальной чертой Р. Ф. Одновременно к концу века на передний план вновь начинает выходить мистическая традиция (Паисий Величковский, Сковорода), а также традиция масонства, ставшего первой реакцией русской мысли на односторонний интеллектуализм просветительства, выражением ее поворота к личностному поиску сокровенного смысла жизни. Время рождения русской национальной философии как особого типа философствования, принципиального познающего себя «иным» по отношению к философии западной, — первая половина 19 в. Патристический подъем первой четверти века, потребность осмыслить результаты преобразований предыдущего столетия в контексте массового ознакомления с европейским укладом и образом жизни, стремление к формированию в России общества справедливости, освоение немецкой философии стали побудительным мотивом того, что Р. Ф. начиная с Чаадаева изначально заявляет о себе как философия истории с центральной проблемой осмысления — «Россия и Запад», причем проблема эта формулируется именно

как религиозно-метафизическая в форме вопроса: каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или это совершенно особый путь? Русская судьба представляется трагической и мучительной, что вызывает особенно мучительную рефлексию мысли. Старый спор «латинствующих» и «грекофилов» приобретает форму спора «западников» и «славянофилов», задающего парадигму и проблемное поле Р. Ф. 19—20 вв. При этом философско-историческая и социально-философская проблематика одновременно оказывается онтологией, гносеологией, антропологией и этикой, пронизанными религиозным содержанием или, по крайней мере (во внешне атеистических направлениях), религиозным пафосом. Такая многоликость категориальных структур и ходов мысли придает особую сложность интерпретации Р. Ф., изначально ориентированной на примирение и синтез разума, чувства, воли, науки, искусства, религии («свободная теософия», по В. С. Соловьеву), а также задает ее жанровую специфику, особенно на первых этапах, в форме свободной публицистики либо произведений художественной литературы, не требующих жесткой категориальной и логической проработки проблемы и в то же время открывающих предельно широкие горизонты для философствования. Отсюда то значение в постановке философских проблем, которое имела русская литература (Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.), а также преобладание или значительный вес свободных написанных статей в творчестве Хомякова, Киреевского, В. С. Соловьева, Леонтьева и др. Совершенно не случайно в этой связи формирование в конечном счете предельно индивидуального и неповторимого по краткости и глубине стиля философствования Розанова. Особое место в развитии Р. Ф. сыграло славянофильство 1840—1850-х, в рамках которого философия истории, усматривающая в православии основу своеобразия русского исторического процесса, с необходимостью перерастает в религиозную философию. Именно в творчестве Хомякова, Киреевского и др. была четко заявлена потребность русской культуры в создании самобытной национальной философии и определены ее ключевые проблемы, особенности, категориальные структуры, причем в контексте ставшей в дальнейшем традиционной критики «отвлеченных начал» западной рационалистической философии. Структурообразующим принципом философии славянофилов стало учение о целостности духа как фундаментального принципа бытия, познания, этики взаимоотношений между людьми, основы достижения с помощью верующего разума и любовного делания синтетического живого знания, которое и должно лечь

в основу как индивидуального мировоззрения, так и общественного строя. Данная установка воплощается в Р. Ф. в понятии соборности как всеобщего метафизического принципа бытия, а также в утверждении примата внутренней свободы по отношению к внешней, что, выражая внутреннюю потребность общества в формировании нового типа личности, одновременно вело у славянофилов к недооценке правового регулирования поведения людей. Более того, слабость правовых форм рассматривалась в качестве преимуществ русского общества, отличающего его от западного, которое пошло путем атомизации и “внешней правды”. Такая постановка проблемы одновременно становится основой углубления идеи русского мессианства, истоки которого были заложены еще в средневековый период выдвиганием идеи “Москва — Третий Рим”. Следует подчеркнуть, что указанная мыслительная структура, хотя и в иных контекстах, была характерна и для “западничества” в различных его тенденциях, что во многом было инициировано Герценом, когда, оказавшись в эмиграции, он горько разочаровался в Западе с его “мещанством” и начал поиск в направлении такой философии, которая соединила бы западные преимущества с русским своеобразием. Идеи Герцена выступили философско-мировоззренческой основой русского народничества. Вторая половина 19 в. стала временем профессионализации философского творчества и формирования оригинальных философских систем. Во внешнем плане это был период выдвигания на передний план позитивизма и материализма (нашедшего завершения в русском марксизме). Хотя эти тенденции сыграли значительную инициирующую роль (прежде всего “субъективный метод” в социальном познании Лаврова и Михайловского и претендующая на научность марксистская социальная теория) в активизации философских дискуссий, ибо требовалось дать серьезный ответ на их теоретические и практические установки, однако значимой философской новизной и оригинальностью они в целом не обладали. Действительно оригинальная и плодотворная линия философии складывается в рамках критически наследующей ранним славянофилам, внутренне дифференцированной, но вырастающей на общей фундаментальной православной основе линии религиозной философии (В. С. Соловьев, Леонтьев, Страхов, Лопатин, Чичерин, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой). Фундаментальной парадигмой философствования становится сформулированная В. Соловьевым метафизика всеединства, полагающая в основание философии не абсолютные идеи и иные абстрактные сущности, а конкретно

сущее и представляющая собой принципиально неисчерпаемый объект для философской рефлексии. При этом основной идеей В. Соловьева становится идея богочеловечества, что ведет к пониманию христианства не только как данности, но и как задания, обращенного к человеческой свободе и активности, направленных на соединение в теургическом процессе (богодействии) двух природ, Божеской и человеческой. Система В. Соловьева оказывается рубежной в истории Р. Ф., как бы “эталоном” для всех последующих русских мыслителей, даже если сами идеи В. Соловьева ими и не принимались. Одновременно важнейшие “задания” философии поставили антропологические открытия Достоевского. Новый этап в развитии Р. Ф. начинается на рубеже 19—20 вв. Преодолев через кантианство искус позитивизма и марксизма, наиболее мыслящая часть русской интеллигенции поворачивает к “идеализму”, первоначально этическому, а затем и религиозно-метафизическому (Струве, С. Булгаков, Бердяев, Франк и др.). Значительную роль в русском религиозно-философском ренессансе начала 20 в. сыграли проблемы, поставленные “антихристианством” Ницше, ибо требовалась углубленная проработка их на почве христианства. Начинается особенно острое осмысление тем Достоевского, в чем инициирующую роль сыграло творчество Мережковского и Розанова. Ценность личности и личной судьбы была противопоставлена господствовавшей весь 19 в. ценности социальности, что вовсе не означало отрешения от социально-философской проблематики. Усиливается профессионализация философии, в чем значительную роль сыграли философы, группировавшиеся вокруг журнала “Логос”. К 1920-м Р. Ф. достигает стадии расцвета и начинает приобретать строго рефлексивные формы, фактически формулируя все ведущие программы мировой философии 20 в., не теряя при этом, в отличие от аналогичных или близких направлений западной мысли, глубин феноменолого-герменевтической проработки христианства, опознаваемого в качестве адекватного фундамента гуманистического мировоззрения современности. Вполне обоснован в этой связи вывод, что Р. Ф. стала побудительным фактором движения бурно модернизирующегося российского общества к реформации на православной почве, сорванной национальной катастрофой 1917. В результате внутри страны развитие свободной и оригинальной философии было грубо пререзано. В эмиграции расцветает творчество многих русских мыслителей (Бердяев, Шестов, И. Ильин и др.), однако, не имея национальной почвы для своевременного и адекватного отклика на высказываемые идеи, эмигрантская философия фактически завершает свое существование с уходом из жизни в 1940—1950-е основ-

ных ее представителей. В качестве наиболее существенной черты Р. Ф. обычно рассматривают ее принципиальный онтологизм, ибо, по мнению большинства русских мыслителей, в том числе и нерелигиозной (например, “диаматовской”) ориентации, обычная, характерная для западной философии, субъект-объектная установка не проникает во внутреннюю реальность предмета. Цель же состоит в “бытийственном”, целостном вхождении познающего человека в существующее, чем достигается подлинное его познание. Истинное метафизическое бытие, а в конечном счете бытие Бога изначально открыто человеку, т. е. сознание не только достигает бытия, но от бытия, собственно, всегда исходит, поскольку по самой своей природе находится внутри бытия. Познание истины есть пребывание, жизнь в истине, “внутреннее соединение с истинно сущим” (В. Соловьев) на фундаменте веры как живого понимания бытия. Жизнь есть именно реальная связь между “Я” и бытием, в то время как “мышление” — только идеальная связь между ними. Религиозно это означает, что не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет фундаментальную основу переживания мира. Поэтому “интуция всеединства есть первая основа всякого знания” (Франк). Возможность органического включения человека в структуру всеединства задается интуицией Софии, особенно глубоко проработанной С. Булгаковым. Философия в софиологическом контексте оказывается не абстрагированным, обезличенным, отстраненным видом познания бытия, но, напротив, личностно укорененным, связанным со всем существом человека драматическим сопереживанием реальности (особенно ярко у Бердяева, Шестова, Франка). Не случайно в Р. Ф. с течением времени усиливается экзистенциальная трактовка бытия и познания, при которой “прорыв в бытие” через трагические экзистенциальные потрясения рассматривается в качестве средства преодоления объективирующей роли традиционного человеческого мышления и действия (Бердяев, Шестов). Такой ориентации философии на аналитику и прояснение глубоко выстраданного экзистенциального опыта и соответственно “некабинетный” стиль философствования способствовал никогда не бывший особенно благоприятным социальный климат России, где человек и социум всегда находились в “пограничной ситуации” в прямом и переносном смысле слова. Закономерно, что в противоположность рационалистической модели познания и кантовскому трансцендентализму Р. Ф. выдвигает на передний план концепцию мистического познания, нашедшего исключительно глубокое выражение в интуитивизме Н. О. Лосского и концепции “непостижимого” Франка. Основной принцип интуитивизма (в логике всеединства) — “все имма-

нентно всему". Непостижимое, по Франку, не есть непознаваемое, о его существовании мы знаем до всякого познания; соответственно, познание есть прежде всего самопознание индивида в форме "ведающего неведения". К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь, ибо в таком случае мы и получаем только внешнее знакомство с действительностью, к тому же ограниченное лишь данным моментом восприятия. Однако смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности. Разум при этом не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального (сердечного) познания мира как необходимая, но не высшая форма постижения. Таким образом, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство, что показали еще славянофилы в концепции "живознания", есть вера как первичная и совершенно непосредственная очевидность, мистическое проникновение в самое бытие. Своего высшего выражения онтологизм Р. Ф. достигает в опирающейся на принципы имяславия символической онтологии Лосева и Флоренского, фактически преварившей, но на более глубокой основе, лингвистический поворот философии 20 в. В результате Р. Ф. опирается на совершенное своеобразное понимание истины (как "естины", по Флоренскому) в качестве конкретно-онтологического, живого знания, трактуемого как "добро", "норма", "должное быть". Иными словами, онтология обрывается этикой, которая в свою очередь оказывается философией, историей и социальной философией. Результатом выступает профетический и эсхатологический характер Р. Ф., ее ориентация на обоснование путей утверждения Царства Божия на земле. Опасность этой идеи была осознана русскими мыслителями слишком поздно. Поэтому не случайно столь широкое распространение в русской культуре различного рода утопических проектов как чисто религиозного (например, у Федорова), так и богороборческого плана (различные версии марксизма). Массовое и теоретическое сознание весьма редко ориентировалось на размеренность, порядок, законченность начатого дела и в противоположность этому провоцировало надежду на чудо, необычайный эксперимент, фантастический прожект. Обоснование подобных упований обычно сочеталось с обличением буржуазности и мещанства западной цивилизации, что, в частности, выразилось в очень раннем противопоставлении в русской мысли культуры и цивилизации. Социально-практически данная ситуация принимала форму столкновения концептов и практик богочеловечества и человекобожия, противоположность конструктивности и деструктивности (нигилистичнос-

ти) которых глубочайшим образом раскрыта в знаменитом сборнике "Вехи". Системообразующей чертой подобных праксеологических социально-философских ориентаций является, по Франку, изначально присутствующая русскому менталитету религиозная этика коллективного человечества ("общинность"), или "мы-философия". Идея единого (органичного) целого, только внутри которого индивидуум может найти свое истинное "Я" и вообще решение всех проблем, доминирует в большинстве русских философских доктрин, начиная с "учения о Церкви и соборности" Хомякова. Соответственно другой фундаментальной чертой Р. Ф. выступает глубокий и своеобразный, органически, а не индивидуалистически ориентированный антропологизм, точнее, в силу указанного синтетизма и символизма русского философского мышления, онтология, по сути, является антропологией, и наоборот. Отсюда столь напряженные размышления в Р. Ф. о смысле жизни, ориентированном на спасение души как условия спасения мира. При этом с развитием Р. Ф. в ней усиливается тенденция к персоналистическому индивидуализму (Бердяев, Шестов, Бахтин) или, по крайней мере, мягкому универсализму (Франк, И. Ильин, Лосский, Вышеславцев), ориентированных на философское обоснование путей утверждения в общественной жизни религиозно-фундированных социально-правовых форм, гарантирующих права и свободы человека без атомизации общества. Противопоставление органицизма и этического персонализма постепенно начинает сниматься, чему во многом способствовала и формирующаяся символическая онтология (лосевская концепция мифа как данной в слове чудесной личностной истории). Современный этап развития духовной культуры России характеризуется возрождением национальной философской традиции, которая, будучи выраженной на философском языке конца 20 в., оказывается чрезвычайно созвучной переходному характеру национальной и мировой истории, подтверждая изначально зафиксированный профетический характер Р. Ф. (См. также Софиология, Соборность, Всеединство, Правда, Соловьев, Франк, Бердяев, Шестов, Булгаков, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, Шпет, Бахтин, Достоевский, Флоренский, Ильин, Евразийство, Карсавин, Мережковский, И. Аксаков, К. Андреев, Вышеславцев, Ерофеев, Григорьев, Кавелин, Мейер, Петров, Розанов, Федоров, Федотов.)

Г. Я. Миненков

РУССО (Rousseau) Жан Жак (1712—1778) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства. Основные произведения: "Рассуждения о науках и искусствах" (1755), "Рассуждение о начале

людьми" (1755), "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762), "Эмиль, или О воспитании" (1762), "Юлия, или Новая Элоиза" (1767), опубликованные посмертно мемуары "Исповедь" (1782—1789) и др. Родился в Женеве, в семье часовщика; историческая родина — Франция, откуда эмигрировали его предки-гугеноты. Мать Р. умерла при его рождении, отец мало занимался его воспитанием. Системного образования Р. не получил, а будучи отданным в обучение ремеслу, сбежал из Женевы; в период с 1728 по 1741 скитается по Южной Европе (Швейцария, Италия, Франция), зарабатывая на жизнь случайной работой и пробуя себя в таких видах деятельности, как домашний секретарь, музыкант, переписчик нот, слуга, гувернер и эконом-мажордом. В 1741 Р. поселяется в Париже, зарабатывая перепиской нот и частными уроками. Входит в круг просветителей, с чьими идеями был знаком по "Философским письмам" Вольтера; завязывает дружеские отношения с Дидро, Кондильяком, Мальбраншем, Д'Аламбером, Гольбахом и др. Активно сотрудничает в "Энциклопедии", возглавив отдел музыки и опубликовав ряд ключевых статей. В 1752 участвует в объявленном Дижонской академией конкурсе работ на тему "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов", предложив трактат "Рассуждение о науках и искусствах", в котором полемически заостренно и парадоксально предложил (по версии некоторых руссоистов, в частности Р. Ахрбека и И. Фетшера, — по совету Дидро) отрицательную оценку роли науки и искусства, резко критикуя соответствующее, по его оценке, художественной искусственности падение нравов. Тем самым Р. была сформулирована позиция, не только альтернативная идеалам Просвещения, но и разрывающая традиционный для Европы синкриз этики и эстетики: "Науки, литература и искусство... обвиняют гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглашают в них естественное чувство свободы... заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства". Благодаря этому сочинению вместе с премией в конкурсе к Р. пришла слава оригинального мыслителя, еще более упрочившаяся после публикации "Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми" и "Рассуждения об общественном договоре". Бегство из Франции в Женеву спасло Р. от ареста, но не от преследований со стороны швейцарских властей. Изоляция Р. была усилена тем, что вынужденный внешний отрыв от "Энциклопедии" трансформировал-

ся в личный разрыв (многолетняя ожесточенная полемика с Вольтером, резкая критика энциклопедической статьи “Женева” по вопросу приписываемых женежским пасторам социанских взглядов, что играло на руку clerикальным противникам “Энциклопедии”, добивавшимся ее запрещения). В 1765 был вынужден отказаться от женежского гражданства и покинуть континент. В 1766—1767 живет в Англии; однако, поссорившись с пригласившим его Юмом, возвращается во Францию, где в силу болезненной мнительности, заставляющей его видеть в некогда “нежно любимом” Дидро, Гольбахе и других друзьях своих “ненавистников” и тайных преследователей, — ведет уединенный образ жизни, добывая пропитание переписыванием нот и ища утешения в мемуарах и одиноких прогулках (“природа всегда улыбается мне”). Чувство безысходного одиночества, характеризующее глубоко пессимистическое умонастроение последних лет жизни Р., выражается как в крайнем индивидуализме (“Я не должен и не хочу заниматься ничем, кроме себя”), так и в интенции к масштабным мрачным обобщениям (“общительная и любящая личность” неизменно обречена на непонимание, зависть, неприязнь и в итоге — на одиночество и утрату иллюзий: “Все... мысли о счастье в этой жизни оказались химерами”). Содержание и эмоциональная окрашенность произведений этих лет (“Исповедь”, “Диалог”, “Прогулки одинокого мечтателя”) дают основание для высказанной в рамках экзистенциализма оценки Р. как одного из своих протечей. В 1778, поселившись по приглашению одного из своих почитателей в его имении Эрменонвиле, Р., будучи тяжело больным, уходит из жизни. Был похоронен в Эрменонвиле, на острове среди озера; в 1791 по решению Законодательного собрания прах Р. был перенесен в Париж. Специфика философских взглядов Р., равно как и истоки его личной трагедии, во многом определялась тем статусом, который его концепция объективно занимает в традиции Просвещения: философия Р. может быть оценена как рефлексия Просвещения над своими основаниями, своего рода метауровень просветительской идеологии, с одной стороны, органично генетически связанный с ней и семантически к ней сводимый, с другой — выходящий за ее рамки. Фундаментальные для Просвещения и эксплицитно декларируемые Р. натурализм, сенсуализм, естественное право, подвергаясь пристальному аналитическому рассмотрению, раскрывают в общем контексте философской системы Р. свое новое содержание, во многом означающее если не выход за рамки просветительской парадигмы, то по-

становку вопросов, в перспективе выводящих за ее пределы. Прежде всего это проявляется в критике Р. общественного прогресса: если исходное (естественное) состояние человека есть состояние счастливого детства или “первобытное состояние, в котором он вел спокойную и счастливую жизнь”, то промышленное развитие ремесла и сельского хозяйства (или, в терминологии Р., “железо и хлеб”) “цивилизовали людей и погубили род человеческий”. Внешне это проявилось в возникновении неравенства, которое поступательно “растет с последовательным развитием человеческого ума”. Вразрез с традицией Просвещения причиной этого Р. усматривает не в невежестве, а в имущественном неравенстве: “Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: “Это мое” — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества”. Таким образом, “неизбежным следствием обработки земли был ее раздел, а имущественное неравенство, в свою очередь, закрепляется в неравенстве политическом, наиболее ярким выражением которого является деспотизм как “последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с... отправной точкой”, т. е. равенством, в том смысле, что “отдельные лица вновь становятся равными” в своем бесправии (“они суть ничто”) перед деспотом. Однако за этим внешним проявлением “крайнего разложения” цивилизованного общества Р. усматривает и более глубокое, внутреннее основание его неблагополучия: разрыв между подлинной человеческой сущностью и ее цивилизованными проявлениями. В социальной среде для индивида оказывается “выгоднее... казаться не тем”, кем он есть в действительности: для цивилизованного общества “быть и казаться — это уже вещи различные”. Такая постановка вопроса задает сразу несколько семантических векторов, выводящих за пределы просветительской парадигмы: во-первых, данной концепцией закладываются основы философского анализа феномена отчуждения, ибо, согласно Р., фундаментальной сущностью человека является свобода, в том числе и свобода быть несвободным, т. е. реализовать себя не в соответствии, а в рассогласовании со своею подлинной природой, в силу чего в социальном контексте человек познает себя внешним по отношению к самому себе: “Чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познать”; тем самым антропология выводится за рамки представления о “естественности” человека как данности, а концепция Р., видя выход и спасение в том, что-

бы уйти в самого себя, представляет собой первый импульс к началу поворота философской концепции человека от традиционных физикалистских и рационалистских подходов — к экзистенциальному рассмотрению личности. Во-вторых, помещая в основание своей концепции социально фундированное рассогласование подлинной сущности человека и его внешней “кажмости” (Р. утверждает, что объективный наблюдатель со стороны составил бы о людях мнение, как раз обратное тому, что они представляют собою в действительности), Р. в своей диспозиции “быть” и “казаться” задает философскую интенцию, впоследствии развившуюся у Канта в оппозицию “вещи в себе” и явления, выводя гносеологию за рамки безметажного сенсуализма (традиция генетического сопоставления философии Канта с концепцией Р. заложена Кассирером в работе “Руссо. Кант. Гёте”); с другой стороны, тот же основанный на оппозиции “быть” и “казаться” вектор приведет в перспективе к социально-психологическим приложениям психоанализа (см. Фромм: “Иметь или быть”). В-третьих, указанная позиция Р. задает радикально новое направление в осмыслении социальной миссии философии, предельно широко раздвигая рамки самой идеи Просвещения и включая в него прежде всего рефлексивные установки философии на самосознание: социальная жизнь, как ориентированная вовне, должна быть дополнена ценностной ориентацией как индивида, так и общества в целом вовнутрь, — интенцией “уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести”. Таким образом, просветительский пафос враждебности человечества дополняется у Р. принципиально новым для философии пафосом своего рода экзистенциального просвещения — очеловечивания разума. Центральная проблемой социальной философии Р. является проблема власти, рассмотренная в ее как ретроспективной, так и в перспективной эволюционных проекциях. Именно в области данной проблематики Р. демонстрирует выражение классической просветительской позиции, на основании чего и может быть отнесен — несмотря на указанную выше альтернативность — к данной традиции. Во взглядах Р. может быть отмечен программный изоморфизм рассмотренного отношения человека ко внешней природе как таковой, к естественному (природному) праву другого человека и к собственной природе (сущности). Так, если в исходной ситуации “зашушешной близости” с природой человек находился и в таком же согласии со своею собственной природой, то люди “жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, поскольку могли быть таковыми по своей природе”. Однако развитие власти человека над природой оборачивается и формированием властных отношений внутри общности: чело-

век оказывается “подвластен... всей природе, и в особенности себе подобным”. “Подобно тому, как, чтобы установить равенство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу”. Прогресс того, что Р. называет “способностью к совершенствованию”, рано или поздно “приводит человека к той мере цивилизованности, которая превращает его... в тирана самого себя и природы”. Таким образом, в контексте, который гораздо шире, нежели просто экологический, Р. ставит под сомнение бесспорную для Просвещения позитивную оценку экспансии человека в природу и экстенсивного развития производства: “погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий”, по оценке Р., не может тем не менее “ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злочастных приобретений” (ср. идеи гуманитарного переосмысления основоположений культуры, ставших сугубо технологическими, в философских концепциях Хайдеггера, Мэмфорда и др.). В общей атмосфере просветительского пафоса видения человека как повелителя и преобразователя природы Р. высказывает взгляды на цивилизацию, в которых трудно не усмотреть ранний аналог идей Франкфуртской школы о европейском (“мужском”) типе цивилизации и рациональности как основанных на презумпции подчинения природы человеку, что оборачивается и деформацией, подчиненностью его собственной непосредственной сущности (природы) интегрально-дедуктивным принципам (“Диалектика Просвещения” Хоркхаймера и Адорно). Наряду с этим Р. вплотную подходит к формулировке принципа амбивалентности властных отношений: “Очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными”. Такой подход, с одной стороны, намечает контуры проблематики, прямая фокусировка на которой задала в середине 19 в. парадигму рассмотрения власти через призму не субъекта, но так называемого “объекта” властных отношений (концепции массы и толпы в политической философии и антропологии: Тард, Ортега-и-Гассет, Канетти, Бодрийяр и др.). С другой стороны, анализируя стремление к свободе, Р. полагает основной характеристикой свободы ее разумность (своеволие как “разум в бреду”), — в противоположном случае превратно понятие стремление к свободе приводит к смыканию экстремальных социальных групп, семантической неразличимости равно неконструктивных своеволий и господина, и раба: “Наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или на своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого”.

(Аналогичные идеи позднее будут фундаментальными в концепциях правящей элиты: см. Г. Моска о борьбе угнетенных как тенденции образовывать замкнутую элиту, тождественную ныне правящей; Мангейм и Турен о равной степени идеологичности как апологии, так и утопии.) Выход из тупика прогресса Р. видит не в прямом алармистском возврате к природе (“вернуться в леса и жить с медведями” — это, по оценке Р., вывод, который вполне в духе его противников), но в возврате к собственной природе (сущности) человека, предполагающей его самоосуществление в качестве неотъемлемой части общества как нерушимой целостности. Иначе говоря, выход — в создании такого социального устройства, в рамках которого “каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого”. Такой формой социальности может быть, по Р., особая “ассоциация”, предполагающая своего рода солизм, в рамках которого “каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким был раньше”. Р. фундаментально допускает возможность такого холизма социальной моделью “общественного договора”, направленной “к полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу общины”, однако поскольку “нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает все, что он теряет” (ср. с гегелевской концепцией любви как отношений, в которых личность — обоюдно — отдает себя другому, но во встречном векторе самоотдачи другого вновь воссоединяется со своей сущностью и обретает целостность). Этот контекст предельно актуализирует во взглядах Р. педагогическую составляющую. Основываясь на принципах сенсуализма, Р. исповедует очевидный педагогический оптимизм, причем его эдукационизм (лат. *educatio* — воспитание), основанный на презумпции уважения личности ребенка, гармоничного сочетания и трудового воспитания, недопущения форсирующего и иного другого насилия над естественным процессом созревания ума, неприемлемости механического заучивания неосмысленных сведений, ориентации на обучение самостоятельному мышлению, максимального развития природных способностей и т. п., — объективно заложил фундамент радикальной и масштабной реформы педагогики 18—19 вв. (начиная от И. Г. Пестолоцци). Дифференцируя воспитательный процесс в различных типах общества, Р. полагает, что в условиях “ассоциации общественного договора” возможно общественное образование и “воспитание в правилах, предписываемых

правительством и под надзором магистров, поставленных сувереном” (идеал такой воспитательной системы непременно включает в себя замещение свойственной индивидам “любви к себе” — “страстью к отечеству”). В различных же условиях необходимым требованием правильного воспитания Р. объявляется изоляция воспитуемого от бесконтрольного влияния далекой от совершенства социальной среды: домашнее воспитание и воспитание на лоне природы — с акцентом не на общественно значимые (гражданские), но на сугубо частные добродетели частной жизни, в первую очередь семейной (при этом собственных пятерых детей Р. сдал в приют из соображений необходимости государственного воспитания). В области эстетики Р., с одной стороны, декларативно ратует за граждански патриотическое искусство (критика “неумужественного” рококо и темы любви в поэзии, драматургии и прозе как наносящий ущерб их гражданственному пафосу), с другой же — в реальном художественном творчестве — выступил — с сенсуалистических позиций — основоположником такого художественного направления, как сентиментализм. В области музыки был сторонником спонтанного мелодического начала как “языка страстей” в противовес рационалистической программной музыке; на аналогичных основаниях в живописи делал акцент на динамике рисунка в противовес колористике. Является автором ряда опер, музыкальных комедий и романсов, а также изобретателем новой системы нотной записи. Идеи Р. не только оказали сильнейшее влияние на философскую традицию, но и неоднократно вдохновляли социальных реформаторов на их воплощение в жизнь. Радикализм заключительного (якобинского) этапа Великой Французской революции всецело реализовался под знаменем руссоизма; якобинский Конвент в полном соответствии с требованиями “гражданской религии” Р. ввел деистический культ. Позднее идеи Р. поднимались на щит практически всеми социал-демократическими движениями 18—20 вв.: как в Западной и Восточной Европе (соответственно: программы М. Робеспьера, Г. Бабефа — и произведения Р. Плеханова, В. Засулич), так и в Азии, Африке, Латинской Америке (Ф. Кастро, Л. Сенгор и др.). В области развития художественного метода многие принципы сентиментализма Р. были унаследованы романтизмом. Р. оказал заметное влияние и на развращение идей Просвещения во внеконцептуальной культурной традиции (например, утопические романы Т. Деляроша “История галлигенов” и Руйе “Моральный перегонный куб”). (См. также Общественного договора теория.)

С

САВИЧ Франц (1815—1845) — белорусский революционер-демократ, поэт, философ, одна из самых ярких и трагических личностей в истории Беларуси 19 в. Родился в Пинском повете и после окончания училища поступил в Виленскую медико-хирургическую академию. В 1836 основал “Демократическое общество”. Исходным принципом социальной мысли С. было “естественное право” в его антифеодалном, демократическом толковании. Это был и отправной пункт критики господствующего строя, который, по мысли С., не соответствует естественной природе и правам человека, а существующие аграрные отношения рассматривались им как одна из главных причин, препятствующих достижению равенства и свободы. Чтобы возторжествовало равенство и были обеспечены права человека, — полагал С., — необходимо уничтожить крепостное право и сменить форму политической организации общества. С. как идеолог “демократического общества” на Беларуси и его сторонники выдвинули идею о двух главнейших формах государства: деспотизм и “якобинское правление”. Последнее рассматривалось ими как идеальное государственное правление, как будущее “царство равных возможностей”, где, по мнению С., “управлять государством должен простой народ, первый благодетель и кормилец людей”. А такое состояние, по С., может обеспечить только республиканский строй, который неизбежно придет на смену деспотизму с помощью восстания народа. Эта мысль в совокупности с освободительными призывами к крестьянству фундирует все поэтическое творчество С. Принцип “естественного права” в идеологии С. использовался для обоснования права всех народов на национальную самостоятельность, он писал, что все народы равны и никто, несмотря на национальные различия, не должен питать ненависть друг к другу. В 1838 “Демократическое общество” было раскрыто, и его члены арестованы, а через год С. был сослан на Кавказ в действующую армию. Несколько раз С. безуспешно пытался бежать, затем за пропагандистскую деятельность среди солдат и попытки побегов он был заключен на два года в Тираспольскую тюрьму. После освобождения С. снова отправляют в солдаты, и на этот раз его побег завершился удачно. С. занимался медицинской практикой под именем доктора Гельгега, лечил бедные слои населения. В тридцать лет С. умер, заразившись от своих пациентов холерой.

Н. А. Кандричин, Т. К. Кандричина

САВОНАРОЛА (Savonarola) Джироламо (1452—1498) — итальянский христианский мыслитель, религиозный и социальный деятель, проповедник, поэт. Сочинения: при жизни издан политико-юридический трактат “Об управлении Флоренцией” (1498), посмертно — свод философских трактатов “Краткое изложение философии, морали, логики, разделение и достоинства всех наук” (1534), позднее — апологетическое обоснование всей системы догматов и таинств христианства “Триумф креста”, нравственно-философский трактат “Размышления о псалме 51”, религиозные трактаты “Об истине пророчества” и “Об откровении”, катехический моральный кодекс “Руководство к христианской жизни”, юношеский морально-этический трактат “О презрении к свету”, воззвания, тексты проповедей, стихи, стансы. Родился в аристократической падуанской семье (дед — Михаил С. — был известным врачом и естествоиспытателем, отец — гуманистом), получил блестящее светское образование, никак не должно было бы инспирировать его решение пострига; с юности увлекался схоластикой и, в частности, произведениями Фомы Аквинского; ранние стансы посвящены “порче нравов и плачевному положению христианской церкви в светском мире”. После неудачной любви к дочери изгнанного из Флоренции Строцци бежал из дома, оставив дома свою первую книгу “О презрении к свету”, и вступил в доминиканский юношеский орден, сдав в пользу монастыря не только деньги и имущество, но и все книги, кроме материнской Библии. Благодаря учености и истовости веры (делил время между молитвами и изучением патристики) быстро сделал церковную карьеру, продвинувшись от скромной должности чтеца при братии до функции профессионального проповедника, командированного монастырем в различные города Италии. Именно проповедь стала истинным призванием С., а центральным содержанием его проповедей — апокалиптические пророчества гибели Италии за грехи и безверие, призывы ко всеобщему покаению, бичевание прегрешений против аскезы и проклятия тем, кто не верит проповеди. Осознавал свою пророческую миссию как призвание Божие: “грехи Италии силою делают меня пророком”. Отличался предельной требовательностью к себе: после единственной неудачной проповеди в Сан-Лоренцо на два года замыкает себя в глуши Сан-Джиминьяно — оттачивать мастерство. Результат был ошеломляющим: залы не могли вместить всех желающих; С. проповедует во Флоренции, Ферраре, Брешии и т. д., бичуя пороки не только паствы, но и пастырей, и, не стесняясь в выражениях, бичует образ жизни клира. Критика светского характера гуманистической культуры дополняется у С. критикой социально-политичес-

кого характера, направленной против тирании Медичи и стратегий папской политики. В проповедях С. оформляется реформаторская программа реорганизации как церковной, так и мирской жизни на базе возрождения апостольского идеала аскезы, нищеты и всеобщей христианской любви, отличная, однако, от традиционных мистических утопий своей продуманной конкретностью и отсутствием идеи второго пришествия. Спецификой воззрений С., делающей его единственной и уникальной в этом плане фигурой, является отсутствие в его взглядах мистической подоплеки, которая, как правило, фундировала собой в истории христианства социальные программы, аналогичные программе С. (см. Мистика); социальный идеал конституируется в воззрениях С. не как прожективная утопия, но как культурная программа, артикулированная на уровне социальной технологии. Знакомство С. с Пико делла Мирандолой, несмотря на альтернативность их воззрений, породило глубокую дружбу, и, благодаря протекции Пико делла Мирандолы, С. был приглашен Лоренцо Великим во Флоренцию и занял учительскую кафедру в монастыре Сан-Марко, где благодаря своей коммуникативности был единогласно избран приором (1491), сразу проявив на этой должности свою независимость по отношению к властям, отказавшись явиться к Лоренцо с выражением почтения. В новом качестве обостряет обличительный пафос своих проповедей (“Рим — это Вавилон”), успех которых был усилен благодаря ряду удачных предсказаний С. (смерть папы Иннокентия, вторжение в Италию французского короля и др.). Предельное расширение аудитории слушателей С. сделало его проповеди значимым явлением в социальной жизни Флоренции: купцы раздавали несправедливо нажитое, женщины прекращали носить украшения и т. п. Моделируя сколь глобальную, столь и радикальную социальную реформу, С. реформирует жизнь в монастыре: вводятся значительные обязательные для всех трудовые повинности, ликвидируется все монастырское имущество сверх необходимого, для обеспечения возможности проповедовать среди иноверцев в монастыре учреждаются кафедры греческого, еврейского, арабского и турецкого языков. С. последовательно отказывается от должности архиепископа, а затем — кардинала, предложенных ему сыном Лоренцо Великолепного — Петром Медичи — новым тираном, сменявшим умершего отца. В 1494, после вступления Карла VIII в Италию, Петр Медичи был изгнан как изменник, и “главой посольства к французскому королю”, т. е. фактически главой Флоренции, был избран С. Период его деятельности с 1494 по 1498 — время не только государственного переустройства, но и радикальных социокультурных пре-

образований во Флоренции, прошедшее под знаком республиканских идеалов и осуществленное по программе, разработанной в сочинениях и проповедях С. За этот период были восстановлены республиканские государственные учреждения; организованы “Великий Совет” и “Совет восьмидесяти”, моделирующие в своих функциях деятельность двухпалатного парламента; поземельный налог был заменен 10 % подоходным (С. была высказана даже идея прогрессивного подоходного налога, фундированная аскетическим тезисом “излишек — смертный грех”); С. освободил горожан от заемного долга и изгнал ростовщиков, бравших “больше, чем треть”, основал государственный заемный банк с фиксированным процентом; Христос был провозглашен “сеньором Флоренции”, а С. — “избранником его”. С. повел решительную борьбу за чистоту нравов: назначал свои проповеди на время балов и маскарадов; ввел страшные кары за прегрешения, оцениваемые им как серьезные (святоотцам вырывали языки, развратников сжигали заживо, игроков лишали имущества); организовал команды подростков (“юная Христова инквизиция”: 1300 детей моложе 16 лет, организованные в 4 отряда — по числу городских кварталов во Флоренции), врывавшихся в дома с целью контроля за соблюдением десяти заповедей (своего рода “полиция нравов”) и изымавших книги светского содержания, музыкальные инструменты, духи, игральные кости и карты, которые впоследствии публично сжигались (костры “анафемы суеты”). Уже в 1494 на улицах Флоренции пели не песни, но псалмы, а число желающих вступить в монастырь Сан-Марко превысило когда-либо наблюдавшееся. Слава С. шагнула далеко за пределы Флоренции; по заказу турецкого султана тексты его проповедей переводились на турецкий. Однако тучи над ним сгущались. Прежде всего, внутри Флоренции обострилась борьба партий: “белых” (или *riagnoni* — плачущих, т. е. солидарного с С. простонародья), “черных”, т. е. блока недовольных поприемом своих привилегий аристократов (*arrabiati* — беснующихся) и резко противостоящей ранимации аскезы золотой молодежи, неоднократно покушавшейся на жизнь С. (*compognacci* — “тусующиеся”), а также сторонников реставрации тирани Медичи — “серых”. Кроме того, Карл VIII, вступив в союз с Петром Медичи, двинулся из Неаполя во Флоренцию с целью восстановить последнего на троне; одновременно императором Максимилианом был осажден Ливорно. С. встал во главе вооруженной Флоренции и его дипломатическими усилиями союз с Францией был расторгнут на предельно льготных для итальянской стороны условиях, а снятие осады с Ливорно было расценено флорентийцами как Божий ответ на воззва-

ние к нему С. с мольбой о чуде. Сокрушительный удар был нанесен С. именно в идейной сфере: по заказу папы, инспирированному интригами Петра Медичи, доминиканскими авторитетами была осуществлена экспертиза воззрений С. и в их содержании была усмотрена ересь. В контексте истории христианства пафос С. опоздал на два-три столетия (хотя нет никакой гарантии, что и в более “удобных” для мессианской проповеди аскезы 13—14 вв. его ждала бы судьба Франциска, а не Дольчино). Его проповеди, призывающие “блюсти чистоту нравов”, потрясают не только своей пламенностью (при полной лишенности культурной почвы в контексте эпикурейски ангажированного морального индифферентизма Флоренции 15 в.), но, что еще более неожиданно, своей очевидной эффективностью, чрезмерной с точки зрения клира, уже имевшего опыт столкновения с неуправляемой массовой экзальтацией. Резкое неприятие С. со стороны официального христианства явилось для него истинноком глубокой личной трагедии. Первое потрясение было испытано им, когда еще во время правления Петра Медичи (1492) его проповеди, представляющие собой призыв к чистоте и аскезе, были (своего рода культурный парадокс) запрещены к чтению “на время поста”. Доминиканская экспертиза (своей же орденом отторгал С.) легла в основу сформулированного папой Александром IV вердикта: “подозрительное учение”. 12 мая 1497 С. был отлучен от церкви. В этой драматической ситуации С. повел себя — в совершенно нетипичной для 15 в. манере — как светский общественный деятель и борец за права человека: он рассылает “Послание против лживо испрошенной буллы об отречении” и “Письмо к государям”, где обосновывает свой отказ повиноваться отречению, “противному... заповедям Господним”, тем, что единоличное решение папы может быть ошибочным или предвзятым, и требует созыва Вселенского Собора как коллегиального органа принятия решений. Несмотря на двухкратно присылаемые “бreve” Папы, Флоренция не смещала С. с должности и не выдавала папским властям: со дня отлучения (12 мая 1497) и вплоть до 18 марта 1498 С. проповедовал с прежним, если не с большим (в ореоле мученика) успехом. Однако откровенная провокация “беснующихся” толкнула толпу на требование “Божьего суда” (огненной пробы) — якобы для доказательства праведности учения С. Отказ С. пройти сквозь огонь был крушением его имиджа идеального пророка в глазах толпы: разъяренные “плачущие”, забыв свои недавние экзальтированные восторги, и социальные акции С. в защиту их прав, осадили Сан-Марко. С. был заточен и предан следственной комиссии, состоящей целиком из “беснующихся”. После варварских пыток, при-

менявшихся по 14 раз в сутки в течение месяца, у С. было вырвано признание “лживости обманного учения”. Истовый проповедник христианской любви и аскезы был повешен как еретик, а труп его предан огню. За последний месяц жизни С. были написаны в тюремной камере не только эссе экзистенциального характера “На тебя, Господи, уповаю”, но также выполненное в филигранной стилистике “Размышление о псалме 51” и преисполненное прежней веры в христианский идеал и собственное мессианство “Руководство к христианской жизни”, созданное за два часа до казни и записанное на переплете книги, принадлежащей тюремщику, — последнему, кому, по его просьбе, проповедовал С., до конца оставшийся верным своему призванию. Предельно скорая (спустя несколько десятилетий) реабилитация учения С., осуществленная к тому же папой Павлом IV, издавшим первый в истории христианства “Индекс запрещенных книг”, фактически прекратившим деятельность Соборов и преследовавшим не только еретиков, но и сторонников любых (вплоть до самых умеренных) церковных реформ, является типичной экземплификацией культурной фигуры “мертвого пророка”. После казни С. массовое сознание восприняло его как культовую фигуру мученика: вплоть до середины 18 в. место его казни ежегодно в соответствующую дату осыпалось цветами. В 1885 С. был поставлен памятник в Ферраре; жизнь и деятельность С. была осмыслена в философской традиции как модель социально-креативного духовного творчества (в частности, в пьесе Манна “Фьоренца”). Философские взгляды С. представляют собой уникальное и противоречивое явление в контексте культуры 15 в. Он далеко опережает свое время в области осмысления социальных технологий (“Об управлении Флоренцией”), хотя с точки зрения их содержательного и аксиологического наполнения ориентируется на очевидно более ранние догматистические образцы. Философские идеи С., практически изоморфно идентифицируясь с каноническим томизмом, содержат в себе неоплатонические вкрапления, касающиеся трактовки человека и идущие вразрез с томистским аристотелизмом. Будучи близким другом Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, С. строит свои взгляды на достоинство человека в соответствии с установками Флорентийской Платоновской Академии (специфика положения человека во Вселенной заключена, по С., в том, что он наделен свободой воли и способностью принимать решения, руководствуясь разумом), фундируя, однако, этими идеями жестко ригористическую систему морального аскетизма (разум дан че-

ловеку для усмотрения греха и различия добродетели и порока, а свобода воли есть условие и инструмент реализации “чистого” морального выбора). Актуальная в контексте ренессансной культуры проблема красоты обретает у С. спиритуалистическую интерпретацию: “В чем состоит красота?.. Вы видите солнце и звезды: красота их — свет. Вы видите Бога, который есть свет. Он — сама красота... Прекрасная душа сопричастна красоте Божественной и отражает свою небесную прелесть в теле человека. О Пресвятой Деве мы читаем, что все изумлялись ее необычайной красоте и, тем не менее, благодаря той святости, которая светилась в ней, не было никого, кто по отношению к ней почувствовал бы что-нибудь скверное”. Как гносеологические, так и этические воззрения С. центрированы такой максимальной для него ценностью, как откровение: “Последняя цель человека есть, конечно, блаженство, которое состоит не в созерцании сквозь отвлеченные понятия, как того хотят философы, а в чистейшем непосредственном ощущении Бога”. В контексте характерного для Флоренции платоновского ренессанса С. ссылался на Платона (в весьма специфических контекстах) в своих проповедях: “Разве Платон, превозносимый теперь до небес, не настаивал на необходимости закона, по которому... поэты изгонялись бы из города за то, что они, ссылаясь на пример и авторитет нечестивых богов, в гнуснейших стихах воспевают скверные плотские страсти и нравственный разврат?” — Между тем, одним из наиболее распространенных афоризмов С. был следующий: “Зачем нам Платон, когда теперь самая последняя христианка умнее Платона?!” Неоднозначность проявляется даже в форме произведений С.: будучи бесспорным мастером дидактического жанра, С. ориентирован на монологические формы творчества (как проповедь или политическое воззвание), вместе с тем, его “Размышления о псалме 51” являют собой блестящий образец полемического диалога между христианином, истовым в вере, и убежденным эпикурейцем. Феномен С. — при всем сказанном выше — является глубоко закономерным в контексте культуры раннего Ренессанса: декларировав *liberte, egalite, fraternite*, практически во всех областях, в том числе и в сфере межличностных отношений, становящаяся гуманистической культура не сразу обеспечивала их конкретными и апробированными поведенческими парадигмами: старые, идущие от христианской морали традиционные нормы уже выглядели неприемлемыми, а новые — создавались, период их формирования не мог не характеризоваться в этом плане противоборством культурных альтерна-

тив, одна из которых — тотально доминирующая — была связана с абсолютизацией пафоса отрицания христианской морали и экстраполяцией негативной критики на любые нравственные ограничения вообще, что порождало атмосферу нравственного индифферентизма, приведшего к небывалому по динизму падению нравов; вторая же тенденция, возникающая как реакция на эту эмансипацию плоти и связанная с попытками реинициации жестко аскетического морального ригоризма, как раз наиболее ярко персонифицируется С. (на Ватиканской фреске Рафаэля С. изображен в ряду великих представителей католического церковного мира). Означенная дихотомия развития требовала нового культурного синтеза, реализованного впоследствии зрелым Ренессансом в идеале одухотворенной телесности. Однако учение С. выходит за рамки описанной ситуации, прокладывая пути культурному синтезу более широкого масштаба: его убежденность в личной ответственности человека перед Богом за свой моральный выбор, воплощенный в остро индивидуально выстроенной судьбе земного существования, делает учение С. одной из важных вех в становлении идеологии Реформации, — статуя С. по праву входит в состав знаменитого скульптурного комплекса в Вормсе, посвященного предшественникам Реформации.

М. А. Можейко

САД (Sade) Донасьен-Альфонт-Франсуа де (1740—1814) — французский писатель, автор политических трактатов, гражданских речей и петиций, системной социальной утопии, литературных дневников, пьес и эротических романов. Родился в Париже, в аристократической семье. Образование — школа иезуитов, частные учителя-аббаты, кавалерийское училище. Участвовал в Семилетней войне; прожил бурную и трагическую жизнь, включавшую тюремные заключения (27 лет), побег, разорение и клинику для душевнобольных, где и закончилась его жизнь. Неоднозначность творчества С. обуславливает и неоднозначность его статуса в историко-философской традиции: моделируя феномен адаптации (и, соответственно, редукции) идеалов Просвещения в массовое сознание, произведения С., будучи актуализированными в культуре постмодерна, выступают как специфический тип неклассического дискурса, осуществившего гипертекстовую перекодировку классического культурного контекста. Философский интерес представляют не столько непосредственные взгляды С., сколько тот резонанс, который они вызвали — начиная от современной ему традиции до постмодерна, в силу которого анализ его творчества возможен в качестве адекватного лишь посредством параллельного движения в названных плоскостях. Общечеловеческие воззрения С. при выраженном

атеистическом характере и очевидной материалистической ориентации (в частности, им эксплицитно высказывалась мысль о “самодвижении материи”) наивны, бессистемны и отличаются предельным эклектизмом: “природа — это фантом. Все есть Бог. Физическое зло, вредящее одним, служит для счастья других. С точки зрения Всевышнего в мире нет ничего плохого. Все относительно. То, что в обществе считается злом, завтра может предстать в образе добра. Законы общества установлены людьми, но исходят они от Бога. Дав миру толчок, Создатель определил принципы, на которых возникли первые законы, на которых держится все сущее”. С. движется в русле просветительской традиции: “я, содействуя в какой-либо мере развитию Просвещения, посчитаю себя вполне удовлетворенным”. Фактически, даже с точки зрения жанра, например, роман “Тереза-философ” представляет собой типичный “роман воспитания”, аналогичный “Эмилю” Руссо, “Вильгельму Мейстеру” Гёте, “Господину Николаю” Р. де ла Бретона или “Странствиям Франца Штернвальда” Л. Тика, и, так же, как и они, предполагает в качестве исходной авторской презумпции признание значимости индивидуального характера воспитуемого и принцип разумного эгоизма (“дайте почувствовать ученикам необходимость добродетели, от которой зависит их собственное счастье, тогда они будут достойными людьми благодаря эгоизму”). Вместе с тем, выражая — в качестве феномена постпросветительской культуры — кризис гражданского пафоса идеалов Просвещения, творчество С. центрируется на индивидуально-интимной сфере, в свою очередь, сфокусированной на эротике. Ориентация Просвещения на когнитивный идеал естественности оборачивается у С. натуралистической редукцией не только эмоционально-психологической, но и рациональной сферы к физиологии: “характер наших страстей диктуется строением наших органов, расположением тканей и движением соков внутри нашего организма. Та сила, с которой страсти волнуют нас, определяет и сам строй наших мыслей, и наше поведение”. Если “человек” Ламетри — это “человек-машина”, то “человек” С. — это механически заданная и потому легко прогнозируемая машина желаний, и, “если подойти поближе, окажется нетрудным понять любую из движущих человеком механизмов, а поняв один, нетрудно понять и все”. (См. “Машины желаний”.) Тезис Гольбаха “любые наши поступки необходимы” служит у С. обоснованием своего рода сексуального фатализма: “жалкие смертные, вы воображаете, что способны справиться со страстями, которыми наделила вас природа!” В практическом приложении этот фатализм парадоксальным образом проявляет себя в эротическом волюнтаризме: “пусть вас не

сдерживают никакие ограничения”, включая “полное право принудить женщину, если только мы почувствуем к ней хоть какое-нибудь влечение”, не взирая даже на возрастные ограничения (“прохожий обладает правом сорвать плод с дерева и, разумеется, съесть его спелым или зеленым, следуя своим наклонностям”). Вместе с тем, аналитика человеческой сексуальности в творчестве С. во многом выступает предвосхищением идей сюрреализма (А. Бретон отмечает “интегральность мысли и жизни” С., чья “воля к моральному и сексуальному освобождению безупречна”, — интегральность, без которой “сюрреализм не может обойтись”), традиции психоанализа и исследований соотношения сексуальности с комплексами “власти-знания” Фуко. В частности, С. постулировал глубокую имманентную связь сладострастия и власти: “ни одна страсть, несомненно, не сравнится по силе со стремлением повелевать”, однако, будучи редуцированным и тем самым реализованным в сексуальной сфере (зеркальный прообраз модели сублимации у Фрейда), импульс к власти не приобретает форм открытой асоциальности; будучи же “лишенным возможности употребить свою маленькую власть в гареме”, “когда человек, окружив себя рабами, вынужденными удовлетворять все его прихоти, черпает наслаждение в их покорности”, человек, по мнению С., как носитель импульса к власти становится потенциальным источником агрессии: “отнимите у человека все тайные средства, которыми он может избавить себя от той доли деспотизма, что ему вложила в душу природа, — и он тут же перенесет его разрушительное действие на окружающие предметы, беспокоя тем самым правительство”. Фокусировка внимания С. на перверсивных формах эротизма, обусловившая его скандальную славу как у современников, так и в культурной традиции, по замыслу выступает средством создания в специфическом материале (как знаках кодирования) своего рода гипертекста. По оценке Ж. Лели, “подобно натуралисту Кювье, который по скелету ископаемого умел полностью восстановить строение этого животного, маркиз де Сад, исходя из рудиментарных проявлений собственной алголагнии, построил гигантский музей садомазохистских перверсий; и хотя это сооружение оказалось украшением всеми прелестями поэзии и ораторского искусства, оно, тем не менее, предстало нашему взору в качестве самой что ни на есть скрупулезной и эффективной научной дисциплины”, — сенсационность и экзотичность вклада С. в культурную традицию заключалась “лишь в качестве способа записи”. С моделируемый в процедуре деконструкции (посредством деструкции традиционных моральных норм и реконструкции материала в новую систему — см. Деконструк-

ция) гипертекст С. позволяет обрести дискурсивную форму экспликации и экспрессии тем сферам человеческого существования, которые традиционно считались невербализуемыми (ср. идею Лакана о вербальной артикуляции бессознательного). Согласно интерпретации Р. Барта, “С., опережая Фрейда и вместе с тем переворачивая его, превращает сперму в субститут слова (а не наоборот)”, — “субъект действия, в наиболее глубинном определении, — это не тот, кто обладает властью или удовольствием; это тот, кто удерживает управление сценой или управление фразой (... всякая садовая сцена есть фраза особого языка)”. В этом контексте эротическая перверсия изоморфна фигуре деконструкции, а сексуальный волюнтаризм С. выступает эквивалентом программной нарративности постмодерна, отрицая, как и нарратив, возможные легитимации дискурса, делящие языковые игры на дозволенные и запретные (см. Нарратив, “Закат метанарраций”). В процедуре деконструкции получена садовая утопия политической реформы Франции, содержащая в себе идеи дехристианизации (“в течение шести месяцев мы покочим с религией”, ибо, низвергнув трон кесаря, “гражданин республики... не обязан стоять на коленях перед мнимым существом”); демократических свобод (“владеа свободой совести и печати, нам остается совсем немного, а именно присоединить к этим свободам свободу действия, исключив, разумеется, те действия, которые прямо подрывают существующие формы правления”); коммунальности (“обучайте молодежь превосходным началам общежития”); гуманизма (“пускай же человеколюбие, братство, благотворительность отныне диктуют нам обязанности друг по отношению к другу”). Однако просветительно-гуманистические послышки утопии С., образуя целостность, которая организована как ризома, задают гипертексту неожиданно новые плато смысла и, в частности, — плато экстремального тоталитаризма, “республики, огороженной проволокой” (по оценке Камю), как перверсий республиканского идеала. Так, совершенно справедливо полагая, что “страна никогда не станет богатой, если число жителей в ней превзойдет имеющиеся в наличии средства к существованию”, С. моделирует демографическую политику, основанную на поддержании оптимального уровня населения варварскими методами: “когда вы увидите, что ребенок не сможет в будущем принести пользу обществу, сразу же отстраните его от материнской груди, прибегнув к единственно разумному средству сократить численность населения”. Аналогично, исходя из бесспорного для тех времен тезиса о необходимости социальной активности граждан для общественного прогресса, С. предлагает в качестве

механизма ее стимуляции государственно санкционированный, возведенный в ранг закона аморализм: “моральное разложение, содействуя установлению полезной для государственной машины нравственности, почти неизбежно приводит к возрастанию общественной активности граждан республики” (так, например, высокоморальная норма “не убий” лишает государство возможность организовать внутренние войска и, тем более, вести войну). Проповедь равенства и свободы оборачивается требованием упразднить любовь как исключительное отношение, подавляющее права других индивидов, и “обязать женщин заниматься проституцией, если они сами этого не желают”, а также “установить законы, способные принудить женщину уступить любовному пылу того человека, который ее пожелает, так что в силу подобного права мы сможем насиловать женщину в полном соответствии с законом”. В качестве аналогичного плато перверсии смысла обнаруживает себя аргументация С. необходимости отмены смертной казни (в частности, за убийство): и преимуществом наличия одного трупа вместо двух, и отсутствием у закона необходимой для убийства эффективности, и даже метафизическим этюдом о том, что “если жизнь... неуничтожима, при насильственном изменении форм, присутствующим тем или иным созданиям, мы не наносим никакого вреда природе. Напротив, наши действия приносят ей только выгоду, ведь мы представляем в ее распоряжение первоматерию, необходимую для дальнейшего творения”. На одном смысловом плато сплетены в подвижную ризомальную конструкцию языка математической выкладки, просветительской апелляции к природе и схоластизированной метафизической традиции, задавая текст С. как интертекстуальный гипертекст, характеризующийся релятивностью семантики, открытостью для нарративного конструирующего прочтения и свободы деконструкции, что объясняет актуализацию творчества С. в контексте философии постмодерна: “в творчестве Сада распределение философского дискурса и литературных картин подчиняется законам многосложной архитектуры” (Фуко). Центральным ракурсом видения творчества С. в постмодерне, таким образом, является его язык как манера письма в постмодернистском смысле этого слова. “Задача, которую садовское письмо разрешает с неизменным триумфом, состоит в том, чтобы взаимно контаминировать эотику и риторику, слово и преступление, внезапно вводить в цепь условностей социального языка подрывные эффекты эротической сцены, при том, что вся “ценность” этой сцены почерпнута из языковой казны” (Р. Барт). По оценке

Р. Барта, “любвный код” С. метафоричен, и смысл эротической сцены как текста (фразы) “может существовать лишь потому, что эротический код сполна использует саму логику языка, проявляющуюся благодаря синтаксическим и риторическим приемам. Именно фраза (ее сжатия, ее внутренние корреляции, ее фигуры, ее суверенное продвижение) высвобождает сюрпризы эротической комбинаторики и обращает паутину преступлений в древо чудес... Предельно заостряя, можно сказать, что садическое преступление существует лишь в меру вложенного в него количества языка — и не потому, что это преступление грезится или рассказывается, а потому, что только язык может его построить”. Культивация С. кодовой грамматики текста позволяет классикам постмодерна интерпретировать его творчество как реализованное в эротической грамматике (порнограмматике) кодирование самых разнообразных феноменов: феноменологии и внутренних механизмов террора как экспликация “скрытого импульса революционных масс”, умертвивших Монарха, Бога и Человека “во имя общественного блага” и “во имя суверенитета Народа” (Клоссовски); деструктивной теологии революции как “режима без закона” и конструктивной теологии суверенного сознания, недоступного в своей суверенности террору насилия (Бланшо); дискурса принципиально недискурсивных практик, наделяющий языком те сферы, которые до С. были зоной молчания: телесности, наслаждения и насилия (Батай), свободы бунта (Камю), сексуальности (Фуко), извращения (де Бовуар). Фуко причисляет С. к авторам, обозначаемым им как находящиеся в “трансдискурсивной ситуации” — *istraurateurs*, т. е. не просто создающих апологетическую традицию, но задающих новый тип дискурса, открывающий возможность концептуально вариативного плюрализма своего разворачивания, выходящего далеко за пределы канона исходных текстов, но заставляющего, тем не менее, периодически возвращаться к “переоткрытию автора”, *istraurateur* — подобно тому, как современная культура вновь и вновь переоткрывает для себя С. (См. также Эротика текста.)

М. А. Можейко

САЛЛИВАН (Sullivan) Гарри (1892—1949) — американский психиатр и психолог, автор оригинальной концепции психиатрии как науки о межличностных взаимоотношениях. Один из лидеров неопрейдизма. Доктор медицины (1917), профессор. Окончил Чикагский колледж медицины и хирургии (1917). В 1916 заинтересовался психоанализом и прошел курс терапии. В 1917 начал психиатрическую практику в госпитале св.

Елизаветы. В 1923 прошел курс дидактического психоанализа у К. Томпсон, с которой в дальнейшем сотрудничал около 25 лет. В 1929 содействовал организации Вашингтонско-Балтиморского психоаналитического общества. В 1923—1930 занимался врачеванием и клиническими исследованиями. Организовал и осуществил групповое лечение шизофрении. После 1930 занимался преимущественно теоретическими проблемами психоанализа и преподавательской деятельностью. Участвовал в основании Вашингтонской школы психиатрии (1936) и преподавал в ней. В годы второй мировой войны и после нее пытался применить свои психические теории к решению проблем международной напряженности. При жизни опубликовал единственную книгу “Концепции современной психиатрии” (1947). Дистанцировавшись от некоторых биологизаторских подходов психоанализа, осуществил его социологическую модификацию и создал “межличностную теорию психиатрии”, утвердившую реальные и воображаемые межличностные отношения в качестве главной детерминанты психического развития человека. Считая, что представление о целостной отдельной личности является мифом, разработал представление о личности как многокомпонентной системе, являющейся продуктом межличностных отношений и существующей только в них. В связи с изменением формирующихся межличностных отношений, вычленил ряд стадий онтогенетического развития личности. В качестве основных элементов структуры личности выделял: 1. Систему динамизмов (особых энергетических образований, обеспечивающих удовлетворение потребностей и проявляющихся в межличностных отношениях); 2. Систему персонификаций (сформировавшихся образов себя и окружающих, стереотипно определяющих отношение к себе и другим); 3. Систему когнитивных (когнитивных процессов), включающую в себя прототаксис — инфантильное, бессвязное течение и переживание идей, паратаксис — фиксацию связей лишь между связанными во времени событиями, безотносительно к их логическому значению, и синтаксис — оперирование символами, значение которых принимается и разделяется социальной группой. Уделил большое внимание исследованию личностных напряжений и конфликтов. В качестве основного механизма защиты принимал “систему самости”, являющую собой особую инстанцию личности, предписывающую и запрещающую различные образцы поведения в зависимости от конкретных межличностных ситуаций. Основной целью своей психотерапии считал формирование адекватного приспособления личности к окружающим людям, посредством развития ее защитных механизмов. Разработал метод “психиатрического интервью” (“психиатрической бе-

седы”), обеспечивающей активное воздействие психиатра на межличностную ситуацию. Оказал влияние на развитие модернистских версий психоанализа, психиатрию, психологию и социологию малых групп. Ученики и последователи С. опубликовали его книги “Межличностная теория психиатрии” (1953), “Психиатрические беседы” (1954), “Клинические исследования в психиатрии” (1956), “Шизофрения как человеческий процесс” (1962), “Психопатология личности” (1972) и др.

В. И. Овчаренко

САМАРИН Юрий Федорович (1819—1876) — русский философ, публицист, общественный деятель. Окончил филологический факультет Московского университета (1838). В 1844 защитил магистерскую диссертацию “Стефан Яворский и Феофан Прокопович” (издание диссертации было запрещено). Был активным участником редакционных комиссий по крестьянской реформе 1861. Один из “старших” славянофилов. Основные сочинения: “Письма из Риги” (1845); “О мнениях “Современника” исторических и литературных” (1847); “Письма о материализме” (1861); “Предисловие к сочинениям Хомякова” (1867); “Разбор работы Кавелина. Задачи психологии” (1872); “По поводу сочинения Макса Мюллера по истории религии” (1876) и др. Как философ С. начал сторонником Гегеля. Пытался развивать свои взгляды на православие в опоре на его философию, утверждая, что “вне философии Гегеля православная Церковь существовать не может” и что “религия, которую признает философия, есть Православие и только Православие”. Под влиянием Хомякова С. отказался от гегельянства и в середине 1840-х выступает как приверженец славянофильства. В философском наследии С. (не очень большом по сравнению с Хомяковым или Киреевским) центральное место отведено проблемам антропологии, которая предрекает и определяет гносеологию. С. четко различает два понятия личности — как носителя сознания (персонализм) и как мерилу оценки (индивидуализм). С. выступает против индивидуализма (как пути развития личности), который преодолевается в “высшем акте личной свободы и сознания — самоотречении” изнутри, а не извне. Такое самоотречение характерно христианству и русскому общинному строю, “основанному не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия”. Религиозное начало, по С., — единственное, чему личность должна и может подчиниться целиком. В каждом человеке изначально заложено персональное отношение к нему Бога — “личное откровение”, — которое человеком переживается и ощущается, которое заставляет искать в жизни смысл и разумность, осознать свободу и ответственность, получить истинное знание, сохра-

нить цельность духа. Утрата такого откровения ведет к замене Бога мифом необходимости как закона жизни. Центр личности, согласно С., — моральное начало, порожденное личным религиозным опытом, богопознанием и независимое от внешнего мира. В гносеологии С. выступает критиком крайностей сенсуализма и рационализма с позиций принципа непосредственного познания “нечувственной среды”: реальность может быть открыта лишь в опыте живого и действенного общения с предметом познания, а не рационально дедуцирована, доказана. “...Истина полная и высшая дается не одной способностью логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, т. е. духу в его живой цельности”, — здесь С. полностью солидаризируется с гносеологией Киреевского и Хомякова. С. постулирует тождество сознания и бытия в акте познания, в то время как рационализм, по мнению всех славянофилов, это тождество разрушает и ведет к абстрактному идеализму. В гносеологии С. явно чувствуются мистические мотивы, описывающие изначальные предпосылки познания: “Реальность чего бы то ни было не может открываться нам через работу разума — ...всякая реальность должна быть дана раньше, чем начнется мыслительная работа о ней”. Материализм, по мнению С., — источник “бесцветного, бесконечного, дряблого гуманизма” — затмевает правду христианства. Политическая эмансипация, которой требует материализм, — суеверие, ибо “если нет свободы духовной (в смысле определения), не может быть и речи о свободе гражданской, ни о свободе политической, ибо и та и другая предполагают первую...”. Работы С. дали для русской философии “прочное основание для борьбы с материализмом...” (Лосев). Особенности государственного и политического строя России С. видит в самодержавии и общине, которые должны выполнять функцию борьбы с “отвлеченной цивилизацией” как средством разложения народности. С. выдвинул теорию трех периодов истории русского народа: “исключительная национальность” — “подражательность” — “разумная народность”. Основную причину “подражания” С. видит в дворянстве, которое оторвалось от народных основ и потеряло, тем самым, самостоятельность творческой силы. С. был сторонником отмены крепостного права, видя в нем зло, которое привело к поражению России в Крымской войне и к общей социально-экономической отсталости.

Д. К. Безнюк

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ (англ. self-determination) — процесс и результат выбора личностью своей позиции, целей и средств самоосуществления в конкретных обстоятельствах жизни; основной механизм обретения и проявления человеком свободы. До последнего времени тема С. была

неактуальна для отечественной социокультурной ситуации. Вычленилась и обеспечивалась лишь сфера профессионального С. (и то только в области выбора вида профессиональной деятельности). В остальных сферах С. носило формальный и декларативный характер. Актуализация этой темы обусловлена, как минимум, двумя социокультурными процессами. Во-первых, это нарастающие глобальные изменения в обществе, порождающее для каждого человека необходимость выработки собственного отношения к происходящему, т. е. С. становится составной частью процессов, связанных с принятием человеком жизненно важных решений (от поиска новой работы или выбора сферы деловой активности до выбора кандидатов в органы власти). Во-вторых, это разрушение выстроенного в советское время идеологического барьера, который отделял советское “социальное пространство” от всего того, что составляет духовное богатство современного общества (достоинств мировой культуры, философии, религии, искусства), т. е. у человека в плане понимания собственной истории, личных “корней”, принадлежности к культурным традициям и многому другому возникают проблемы С., обусловленные образовавшимся “вакуумом” в том месте, которое ранее занимала марксистско-ленинская идеология. Человек как субъект собственной жизни, характеризуется жизненным С. — более широким, чем профессиональное, нравственное или гражданское. Смысл жизненного С. — включение в систему ценностей, которые поднимают жизненную активность субъекта на принципиально иной уровень — уровень жизненного “пути” уже не столько человека как такового, сколько ценностей, с которыми он себя идентифицировал и занял свою позицию в социокультурном пространстве. Занимая определенную позицию, предвосхищая свое будущее, осознавая свои реальные достижения и недостатки, человек стремится к самосовершенствованию посредством собственной деятельности, общения с другими людьми. Он выступает как субъект собственного развития, определяющий свою жизненную программу. Для него возникает потребность в самосовершенствовании, в построении себя как личности. А расширение границ собственных возможностей есть управление развитием, которое можно описать формулой: “С. + самопреодоление”. С. можно понимать как установление внутренних ограничений на собственную деятельность, как расширение границ собственных возможностей, направленных на реализацию замыслов, осуществляемых в рамках принятых ограничений. Саморазвитие обусловлено осознанием несовпадения Я-идеального и Я-реального, борьбой мотивов, преодолением недостатков через ор-

ганизацию деятельности и поведения. Суть процесса С. и состоит в актах выявления и утверждения индивидуальной позиции в проблемных ситуациях, когда человек оказывается перед необходимостью альтернативного выбора и должен принять экзистенциальные или прагматические решения. Результат С. — выход человека на цели, направления и способы активности, адекватные его индивидуальным особенностям, и на формирование духовной самооценности, способности через целеполагание самобытно и самостоятельно реализовать свое природное и космическое предназначение. Ситуация С., а не просто выбора из альтернатив, С. как движения в основаниях своих действий, дел и деяний может рассматриваться как своеобразная единица творческого процесса развития личности. Концептуальная схема С. описана как движение в четырех смысловых пространствах: ситуативном, социальном, культурном и экзистенциальном. Поиск оснований для решений в проблемной ситуации в зависимости от типа С. может разворачиваться: как ситуативное поведение, направляемое обстоятельствами (ситуативное пространство); как социальное действие, детерминированное локальной целью (социальное пространство); как рефлексия собственной деятельности и придание ей статуса “дела”, вписываемого в некоторую культурную традицию (культурное пространство); как рефлексия бытия и, соответственно, движение в вечных ценностях и вопросах (экзистенциальное пространство). Последовательная рефлексия действий, деятельности, бытия выступает в схеме в качестве способа С., побуждением к которому служат оценивание результатов ситуативного поведения, анализ результатов и последствий самостоятельной деятельности, установление ограничений на собственные замыслы в процессе рефлексии их реализации. Кроме того, рефлексия служит ключом к реализации, средством интенсификации интеллектуальных функций (мышления, понимания, мыслекоммуникации, мыследействия). В сфере образования наряду с процессом передачи знаний происходит и другой процесс — передачи способов С. Образование становится той сферой, в которой создаются прецеденты и образцы С. Концепция С. по-новому ставит вопрос об “объекте” образования. Им не может выступать ни отдельная личность, ни класс (группа, коллектив), а лишь образовательный материал (предметы, явления, символы, модели, ситуации, ценности, деятельность, отношения, психологическая атмосфера), в процессе выбора, исследования и преобразования которого происходит С. и саморазвитие субъекта образования (учителя, ученика, взаимодей-

вующей группы, сообщества и т. д.). С. лежит в основании инновационной педагогики, которая ведет к такому типу образования, к такой работе с обучающим, воспитывающим материалом, которые изменяют и сам материал, и самих субъектов образования, и их взаимодействие, взаимовлияние. (См. также Свобода, Социализация, Индивиду.)

С. Б. Савелова

САМОСОЗНАНИЕ — (само-со-знание) — противоположное осознанию внешнего мира (объекта) переживания единства и специфичности “Я” как автономной (отдельной) сущности, наделенной мыслями, чувствами, желаниями, способностью к действию. Включает в себя процессы самопознания (само-по-знания), самоидентификации, самоопределения. Внешне проявляется как система предъявляемых (явно и неявно) самооценок и оценок других, помещающаяся в основание задаваемой модели познавательных и социальных дистанций, позволяющих мне определять мое место в системе складывающихся вне меня связей и отношений как в теоретическом, так и практическом их срезе, а также вырабатывать механизмы самоутверждения меня в мире и самозащиты меня от мира, определяющие индивидуальные качества личности. Это вынесение себя и своего сознания вовне дополняется и фундируется обращением индивида на самого себя, направленностью сознания на самого себя, т. е. “вовнутрь”. С. есть осознание собственных ценностно-символических оснований, предельных смыслов, задающих меня, мои знания, мои возможности отношения с миром и с самим собой. В С. “Я” познает себя и свое сознание, оценивает свое знание, т. е. собственные условия-предпосылки, как бы наблюдая себя со стороны, выходя за собственные пределы, одновременно оставаясь в них (последнее верно только для западной традиции). Отделяя сущности от данностей с помощью мышления (в восточной традиции — отстраняясь от мира), “Я” в понимании простирает субъективное отношение к предмету, другому и себе как рефлексирование, переинтерпретацию и реорганизацию смысловых структур своего бытия (в восточной традиции — “снятая” субъективное и иные привязки к внешнему миру, а тем самым и саму возможность “Я”). И в восточной и в западной версиях речь идет о самоочищении сознания (выявлении “чистого” сознания) в процессах познания и самопознания. Однако это принципиально разные ориентации: Восток проговаривает необходимость элиминации мышления, возможности безобъектного (“не вовлеченного”) сознания, снятия С. (будь то в пассивном пути дао или активных практиках йоги или

здена). Запад принципиально настаивает на опосредовании процессов осознания мышлением, интенциональности сознания (его направленности всегда “на”, его необъяснимости из самого себя), его переводимости и постоянном переходе в С. По сути, речь идет о двух различных установках: негативной (Восток) и позитивной (Запад). Позитивная установка предполагает переопределение позиций в смысловых полях, изменение смысловых границ и систем ценностей (“видений” — неокантианство, “горизонтов” — феноменология, “перспектив” — символический интеракционизм, “ситуаций” — прагматизм и т. д.). Она предполагает реализацию “проекций”, “объективаций”, “означиваний”, т. е. “привязку” к внешнему, удержание себя в мире, а также различение осознаваемых и неосознаваемых (бессознательное) мыслительных процессов (психоанализ, философия жизни и др.) и признание различных состояний — резче: множественность — “Я” (открытие разных типов рациональности и изобретение схем работы со многими знаниями). В конечном счете эти разные ориентации породили и разные техники работы с собой и своим сознанием — прежде всего медитацию (Восток) и оформляемую в мышлении и посредством мышления рефлексию (Запад). При этом рефлексия может быть рассмотрена как способ перехода от “неявного” в С. (бессознательного, латентного, личностного и т. д.) к явному, но не через работу с предметными содержаниями (смутными или, наоборот, самоочевидными), что есть проблема и задача когнитивных практик (стратегий), но через выявление субъективных отношений к неявному, т. е. через его проблематизацию и выявление лакун, не заполненных знанием и готовыми схемами действия, рационализированными в мышлении; или — другая сторона этого же — через вписывание себя в контексты ситуаций и действий. Рефлексия не имеет собственных содержаний, она есть своего рода остановка в мышлении, попытка увидеть себя в прошлом (в сделанном, прожитом) с поиском в нем опор для определения векторов движения и выявления его смыслов, через понимание (не транслируемых в рационально оформляемых в мышлении схемах) личностных контекстов. Таким образом, речь как раз и идет о проявлении своих самоидентификаций и самоопределений в прошедших жизненных и познавательных ситуациях, выявлении наличных знаний и способов (методов) работы с ним для определения через себя новых возникающих ситуаций (или, в данном случае, действительности). Коль скоро ситуация не может быть определена из самой себя, она должна быть осмыслена в более широкой рамке. Такой предельной рамкой выступает трансцендированное вовне (само) сознание социума — его культура, за-

дающая предельные границы возможных (улавливаемых) для любого “Я” смыслов и координаты для самоидентификаций и самоопределений — абсолютизируемые в культуре ценности и символы. С. культуры, в свою очередь, наиболее адекватно схватывается (проявляется) в философской и/или методологической рефлексии, задающей, соответственно, видения, горизонты, перспективы, ситуации и т. д. для специфицированных и индивидуализированных С. Сознание не локализуемо в каждом отдельном субъекте, оно тотально. Мысль (идея) случается, она развивается и разрабатывается мышлением, фиксируется и переинтерпретируется в рационализированных системах знания, но не вырабатывается в мышлении. Последнее структурируется и процессуализируется, развивается в той или иной традиции культуры. Сознание же, в силу своей тотальности и целостности (“нерасчлененности”) реализуется как С., как способность быть “здесь-и-теперь” в культуре через различные состояния сознания и множественность в культуре через различные состояния сознания или множественность сознаний, обуславливающих возможные познавательные процедуры. Установка на осознание сознанием самого себя задана в философии Нового времени Декартом в его “*cogito ergo sum*”: “Если я осознаю, что любые мои действия, в том числе сомнение и отрицание, есть проявление мышления (и, следовательно, оно неустранимо, неотрицаемо), то я как субъект мышления осознаю себя существующим”. Установка на С. как наблюдение внутреннего опыта, деятельности и способов ее проявления была сформулирована Локком. Как осознание собственных содержаний сознанием трактовал С. Лейбниц. Переинтерпретация соотношения осознания внешнего мира и С. принадлежит в новоевропейской традиции Канту: “Сознание моего собственного наличного бытия есть одновременно непосредственное осознание бытия других вещей, находящихся вне меня”. При этом С. может схватываться как в логической (через сопоставление представлений), так и в трансцендентальной (через установление связи представления с познавательной способностью) рефлексиях. Гегель переинтерпретировал проблему в “Философии духа” как процессуальность саморазвертывания духа в его рефлексии о самом себе. “Перевернул” же проблему Фихте, у которого не сознание реализуется “в” и “через” С., а “Я полагает само себя, свое собственное бытие”, именно “Я полагает не-Я”, т. е. сознание не дано, а задано, порождает себя (синтез Я и не-Я задается в абсолютном Я). Момент предзадаваемости С. структурами практик и культурными формами актуализировала “философия действия” или “социального активизма” (соответственно — марксизм и особенно неомарксизм и неогегель-

яство). Тема горизонта “жизненно-го мира” и феноменологической редукции введена феноменологией (специально разрабатывалась в феноменологической социологии), а тема выявления экзистенции как основы С., оставляющая человека один на один с голосом собственной совести в страхе перед “небытием” (“ничто”, “пустотой” и т. д.) — экзистенциализмом. Новый поворот проблематике С. задала ее психологизация и социологизация, пошедшая по пути расщепления “Я”: соотношение субъективного, отраженного (зеркального) и ролевого Я в структурно-функционалистских версиях социологии личности; структур “сверх-Я”, “Оно” и “Я” во фрейдизме; структур “I” и “me” в символическом интеракционизме; проблема “Я — Я” и “Я — Он” в концепции аутокоммуникации; соотношение отношений “Я — Ты”/“Мы” и “Я — Он”/“Они” (“Оно”) в диалогических концепциях и т. д. С другой стороны, в рамках социологии С. рассматривается как присущее не только индивиду, но и социальной группе, классу, этносу, обществу в целом, когда они осознают себя субъектом практической и познавательной деятельности, а также вырабатывают общие идеалы и понимание собственных интересов. В данном случае С. понимается как единство самопознания, эмоционально-ценностного отношения к себе, самоориентации и саморегулирования социальных субъектов, проявляемое в их поведении, деятельности и общении. Внутренним механизмом саморегулирования действенно-волевой сферы С. выступают системы самооценок социальных субъектов, которые закладывают основы их мировоззрений и могут быть институционализованы как отдельные от этих субъектов системы идеологических представлений или идеологии. В современных философских подходах в целом происходит перенесение акцентов с познающего на познаваемый субъект, само С. трактуется не как начало, а как итог реконструкции в познавательных процедурах действий субъектов в рамках той или иной культуры, которая, в свою очередь, понимается как фиксируемая в языковых (дискурсивных) практиках и представляющая собой нецентрированный гипертекст. Отдельной проблемой является выработка процедур и техник открытия замкнутых структур теоретического (научного, аналитического) мышления как опосредующего процессы С. в современных социокультурных ситуациях. (См. также Я). В современной философии постмодернизма концепт С. подвергается радикальной деструкции (см. Анти-психологизм, “Смерть субъекта”, “Воскрешение субъекта”).

В. Л. Абушенко

САМОСТЬ — (1) — понятие традиционной натурфилософии, фиксирующее определенность объекта (например, категория “жань” в древнекитайской

философии); дифференцируется на автохтонную самость как таковую (“цзы-жань”) и С. привнесенную (“чжи-жань” как результат внешне-го воздействия). От античной философии унаследована средневековой схоластикой, обогатившись в контексте учения о “родах” и “видах”; семантическими оттенками С. как *haecceitas* (“этовость” как самоотчужденность единичного) и *quidditas* (“чтойность”, позволяющая соотносить данную С. с другими элементами этого или иного множества); (2) — в аналитической психологии Юнга архетип, являющий собой центр суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия. Понятие С. введено в оборот Юнгом, но ни в его работах, ни в трудах его последователей оно не получило однозначного определения. Порой интерпретировалось как исходное состояние интегрированного организма, образ сверхординарного объединяющего принципа, архетипическое стремление к координации напряжений противоположностей, архетипический образ человеческого потенциала и единства личности как целого, как суммативность личности и т. д.; (3) — понятие философии Хайдеггера, обозначающее бытие Я (само-бытие), т. е. такое сущее, которое может произнести: “Я”. “Личная С.” (*Ich-selbst*) у Хайдеггера полагает своеобразие бытия существования в качестве “заботы” (т. е. бытия сущего, являющегося человеческим существованием; в отношении к окружающему миру существование предстает как “озабоченность”, а в отношении к другому человеку — “общей заботой”). Безличная же С. (*Man-selbst*), будучи повседневным высказыванием Я (*Ich-sagen*), подчиняется *Man*, отодвигая на второй план собственные возможности и горизонты бытия.

А. А. Грицанов

САМОСУБЛИМИРОВАНИЕ СЕКСУАЛЬНОСТИ — по Маркузе, потенциальная способность сексуальности к созданию, при соответствующих условиях, высокоцивилизованных человеческих отношений, свободных от репрессивной формы организации, налагаемой на сексуальность цивилизацией. С. С., по Маркузе, предполагает преодоление институциональных пределов принципа производительности и, следовательно, регресс инстинктов человека и исторический прогресс.

В. И. Овчаренко

САНСАРА (санскр. — перерождение, круговорот, блуждание, прохождение через нечто) — одно из базовых понятий индийской религии и философии (аналогично — “реинкарнация”), обозначающее процесс бесчисленных перерождений личности и души, приносящий им страдание. Идея С. о родственности всего живого и возможности перехода между его формами становится главенствующей в текстах Упанишад.

Потенциальное завершение течения С. — состояния нирваны (см.), находящейся вне С. и не связанной с ней какими-либо отношениями каузального типа. Достичь состояния нирваны способны только люди. Все остальные существа должны перед этим в них перевоплотиться. Смерть, согласно идее С., не является антиподом жизни, являя собой лишь многократный переход к ее воспроизведению. Будда говорит: “Странствование (сансара) существ, ученики, имеет свое начало в вечности. Нельзя узнать того времени, начиная с которого блуждают и странствуют существа, погруженные в незнание, охваченные жаждою существования. Как вы думаете, ученики, что больше, вода ли, заключенная в четырех великих морях, или слезы, которые протекли и были пролиты вами, когда вы блуждали на этом широком пути и странствовали, и рыдали, и плакали, потому что давалось вам в удел то, что вы ненавидели, и не давалось то, что вы любили?.. Смерть матери, смерть отца, смерть брата, смерть сестры, смерть сына, смерть дочери, потерю родных, потерю имущества — все испытали вы за это долгое время. И пока вы испытывали все такое, за это долгое время больше слез пролито вами, когда вы блуждали на этом широком пути и странствовали, и рыдали, и плакали, потому что давалось вам в удел то, что вы ненавидели, и не давалось то, что вы любили, — больше пролилось слез, чем вся вода, заключенная в четырех великих морях... Мать, жалуясь на смерть дочери, зовет дорогое имя: “Джива! Джива!” Зей говорит: “Восемьдесят четыре тысячи девушек, все носившие имя Джива, были сожжены на этом погребальном костре. О которой из них плачешь ты?”

А. А. Грицанов

САНТАЯНА (Santayana) Джордж (1863—1952) — один из ведущих представителей американского критического реализма, признанный классик философии США, известный писатель (в частности, автор популярного роман “Последний пуританин” — 1935) и публицист. Испанец по происхождению. Мировоззрение С. формировалось под влиянием идей Джемса, Р. У. Эмерсона, Дьюи. Он выделял в особый ряд имена Платона, Сократа, Декарта и Канта. В творчестве С. можно условно выделить два периода. В течение первого (1890—1920) С. занимался писательской деятельностью, издавал романы, создавал эстетические концепции. Наиболее известны следующие его работы: “Смысл красоты” (1896), “Интерпретация поэзии и религии” (1900), “Жизнь разума” (1905—1906), “Три философских поэта: Лукреций, Данте и Гёте” (1910). В рамках этого периода творчества

была создана так называемая первичная гносеологическая схема, которая предусматривала постановку традиционных теоретико-познавательных проблем. В их решении С. тяготел к иррационалистической позиции, делая акцент на психо-эмоциональном факторе восприятия. Интуиция, поэтическое мировосприятие, религиозное сознание были предметами его научного анализа. Второй период творчества С. охватывает 1920—1950. Следует отметить следующие работы этого этапа: “Скептицизм и животная вера” (1923), “Царства бытия” (в четырех томах, 1927—1940). Основное внимание С. сосредоточил на поиске универсального метода, пригодного для конструкции принципиально новой философской системы. Таким методом стал принцип тотального сомнения или, другими словами, “солипсизм настоящего момента”. Суть своей позиции С. объяснял как своеобразную трансформацию обычного скепсиса в глобальное отрицание всего, что окружает человека, а также является отражением его мыслей и чувств. С. пришел к выводу, что знание не может быть основано на достоверных фактах, процесс познания не имеет выхода на рациональное осмысление своих результатов, логическая интерпретация должна быть вытеснена принятием определенных данных на веру (достижением позитивной убежденности). Единственно возможным способом взаимодействия с окружающим миром, по мнению С., является “животная вера” человека. Именно эта концепция является ключевой в его философской системе. В ней нет места традиционным способам духовной и интеллектуальной адаптации личности. Обращение к “животной вере” — непреложный закон жизни, проявление безысходной судьбы. Обоснование и определение С. веры подчинено задаче показать ее жизненную необходимость. Поскольку человеческая жизнь не всегда нуждается в осмыслении, и большинство людей довольствуется биологическим функционированием, единственное, что необходимо всем, — вера в определенные установления, которые носят скорее примитивно-бытовой характер и не являются теоретическими постулатами. Вера носит “животной” характер и именно по этой причине наиболее соответствует “темной” природе человека. “Животная вера” возникает как ответная реакция на воздействие окружающих предметов. Расположение или раздражение в ответ на раздражитель и есть “животная вера”. Личность человека, таким образом, оказывается надежно защищенной от разнообразных жизненных коллизий: “веруйте, полагаясь на собственные чувства и интуицию”. Каждый обретает уверенность и действует в соот-

ветствии с собственными представлениями, не корректируя способы поведения с общепринятыми нормами. “Животная вера” становится чем-то вроде знания-веры; “животная вера, воссоздающая в символах... объекты, действительно дает то, что я называю знанием,” — пишет С. — Это “знание” приспосабливает человека к жизни, помогает оценить ее значение. Вместе с этим под верой нельзя понимать нечто умозрительное, ее ценность принадлежит физическому миру”. Одной из последних работ мыслителя стала книга “Господство и власть” (1951), в которой была представлена его социологическая концепция, органично впитавшая идею “животной веры” и ставящая своей целью “научить всех людей быть счастливыми”. Ретроспективно, творчество С., предложившее философии США третью альтернативу (между морализмом Ройса и редукционистским материализмом Геккеля), противостояло прагматизму: по мысли С., духовная жизнь — не есть “жизнь в действии”, только дух освободившись от гнета воли, дух способен реализовать свои потенциальные возможности. Выступая апологетом “аристократии духа”, С. полагал высшими формами человеческой деятельности искусство, религию и поэзию. Наука же для С. суть не более чем техническая система символов, имеющая прикладное, операциональное значение. (Не случайно, Джемс охарактеризовал философию С. как “верх испорченности”.) С. постоянно подчеркивал, что в границах американской культуры, где “натурализм и гуманизм означали одно: никакого папизма, права человека, прагматизм, интернациональный социализм и космополитическая культура”, адекватная интерпретация его идей трудноосуществимы.

Е. О. Попельская

САПЕГА Лев Иванович (1557—1633) — государственный, общественный и военный деятель Великого княжества Литовского (ВКЛ), дипломат, мыслитель. Родом из оршанских бояр. Учился в Лейпцигском университете. По окончании университета — писарь при дворе Стефана Батория, затем подканцлер и канцлер ВКЛ (с 1589). С 1621 — виленский воевода, с 1625 — гетман ВКЛ; с его именем связано создание в 1581 трибунала ВКЛ. С. — инициатор создания важнейшего правового документа в Европе — 3-го Статута ВКЛ (1588), в котором нашла отражение его широкая эрудиция, государственно-правовая мудрость, позволявшая С. находить компромисс между различными социально-политическими силами, группами и личностями. В его концепции — обоснование шляхетски-демократической структуры общества и в то же время защита всех слоев населения, в том числе крестьянства. Считал толерантность основой единства общества и зало-

гом справедливой общественной организации. Отстаивал принципы веротерпимости (сам родился в православно-католической семье, принял кальвинизм, в 1588 перешел в католичество). Поддерживал идею церковной унии, но в то же время возражал против жестких методов ее проведения архиепископом И. Кунцевичем. Последние годы жизни активно занимался упорядочиванием архивов Метрики Великого княжества Литовского (работу над реестром архивных документов начал еще в 1594).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

САРБЕВСКИЙ Матей Казимир (1595—1640) — новолатинский поэт и теоретик искусства. Родился в Польше, большую часть жизни провел в Беларуси и Литве. В 1612 принят в орден иезуитов. Изучал философию в Виленской иезуитской академии (1614—1617). В 1617—1620 преподавал в иезуитской гимназии, затем в Полоцком иезуитском коллегииуме. В 1620—1622 слушал курс теологии в Виленской иезуитской академии, в 1622—1625 — в Риме, где изучал метафизику и теологию, был принят при дворе папы Урбана VIII. В 1625—1626 — в Несвиже, затем вновь в Полоцком коллегииуме, профессор философии и теологии и декан в Вильно. С 1635 по просьбе короля становится придворным проповедником, но тяготеет к должности. В Полоцке пишет основное эстетическое произведение “Боги язычников, или Теология, философия природы и этика, политика, экономика, астрономия и другие искусства и науки, содержащиеся в мифах языческой теологии”, а также “О совершенной поэзии, или Вергилий и Гомер”, “Лекции по поэтике” и др. Эти работы были опубликованы только в 1950—1970-е. Тонкий ценитель античной культуры, носитель ренессансной учености, что привлекло к нему общество единомышленников (Лауксмин, Н. Кмициц, Залусский и др.). Сочинение “Боги язычников...” писалось в качестве пособия для слушателей в Полоцке, рукописные фрагменты этого сочинения имели хождение в Беларуси в качестве учебного пособия по античной мифологии. По мысли автора, в мифологической форме содержится истинная мудрость, имеющая отношение к натурфилософии, этике и теологии. С. считается теоретиком барокко как стиля культуры. Отстаивал принципы свободы творчества, реализующегося через художественную фантазию. Искусство, по С., — идеальная реальность, творимая по аналогии с Божиим творением Вселенной. Высшее проявление искусства — поэзия, которая единственная может приближаться к уровню познания философии и теологии. Идеальными образцами мировой поэзии считал “Илиаду” Гомера и “Энеиду” Вергилия. Поэзия самого С. расценивается как одна из вершин рефлексивной лирики ба-

рокок: антверпенское издание (1632) его стихотворений было оформлено Рубенсом.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905—1980) — французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, С. разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как индивидуальноконкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод). С. начинает в 30-е с попыток применения и творческого развития феноменологических принципов описания и анализа структур сознания и самосознания человека, радикализирует гуссерлевскую операцию феноменологической редукции с целью очищения сознания от “психического”, в результате чего приходит к отказу от идеи эгологической структуры сознания, утверждению автономии иррефлексивного сознания, его имманентного единства и онтологического приоритета по отношению к рефлексивному уровню с его конструкцией Я. (“Трансцендентность Эго”, 1934). На этом пути С. стремится выявить сферу “абсолютного сознания” как “трансцендентальную сферу свободы” и условие экзистенции. Предприняв феноменологическое описание сущности воображения и эмоции в качестве интенционально организованных поведений сознания в мире (“Воображение”, 1936; “Эскиз теории эмоций”, 1939; “Воображаемое”, 1940), С. развивает онтологический анализ творческого статуса сознания в универсуме: его способности отрываться от данного, автономно проектировать “несуществующее” и — в соответствии со своим проектом, неантизирующим и трансцендирующим наличное, — определенным образом артикулировать существующее, трансформировать его в “мир”, “ситуацию”, “конкретную и сингулярную тотальность”, в “конкретное”. Основной философский трактат С. “Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии” (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти

отношения? каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как конечного, единичного, конкретного существования, т. е. в его бытийной нередуцируемости и самосущественности? В поисках ответов на эти вопросы С. исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по С., сложное образование, предварительно (на до-рефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является “всегда уже осуществленным”, всегда уже процедовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде “тотальностей”. Пытаясь прочесть ее, С. вычленяет в мире как феномене, “синтетически организованной тотальности”, “конкретном” три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) — любая фактическая данность живому сознанию и “есть то, что оно есть”. Это — сырые обстоятельства возникновения сознания в их неустраиваемой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион — живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является “ничто” (neant), пустотой, отрицанием, неантизирующей себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, “несубстанциальным абсолютом”, автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин “неантизация”, введенный С., не означает уничтожения (аннигиляции) сознанием данного; это — как бы окутывание данного сознанием (“муфтой ничто”), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как “несуществующего”. Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать “на собственных основаниях”; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей и других. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного как “существования без основания”). Она определяется как автономия (своезаконность), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, т. е. постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет

С. трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вмещает и тотально ответствен за мир и себя в нем. Появление в мире “основания”, или “разжатие бытия” как возникновение в нем отношения человека к данности, С. называет онтологическим актом свободы, выбором человека, фонтанированием сознания в универсуме, “абсолютным событием”, происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричинности как ценности. Это “недостающее” сознанию есть, по С., третий, идеальный регион, имплицированный в понятии мира как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознания бытия-в-себе, этому неантизирующему, проектирующему, означающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) “имеется само бытие”, рождается мир, личность и ценность, считает С. Момент самоопределения человека в бытии, возможный только в силу того, что сознание есть для-себя, оказывается у С. точкой разрыва естественной, каузальной цепи в бытии, появлением в нем “трещины”, “дыры” и возможностью установления в универсуме морального — свободного, контрафактуального — порядка. “Бытие и ничто” исследует ситуацию как нерасторжимый синтез сознания и данного, свободы и фактичности. Задаваемое в перспективе живой событийности и рискованной (негарантированной) открытости, бытие в онтологии С. трактуется как “индивидуальная авантюра”, событие фактической артикуляции существующего проектом (“еще не существующим”). Бытие есть то, на что человек отказывается, он скомпрометирован им: между ними отношение сообщничества. Свобода в каждом человеке, этот синоним сознания у С., объявляется основанием (внутренней структурой) бытия, мира, истории, “безосновным”, открытым основанием всех связей и отношений в мире. Аутентичность человеческого существования предполагает понимание и принятие человеком своей неоправданности, безусловной свободы, авторства и личной ответственности. Выявив в качестве универсальной структуры личности ее “фундаментальный проект” — недостижимое стремление стать Богом (тотальным бытием, сознанием, которое было бы одновременно основанием собствен-ного бытия-в-себе), — С. разрабатывает метод экзистенциального психоанализа. Он должен позволить выявить “изначальный выбор” человека — конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию этого “фундаментального проекта” — в качестве основания состояний, переживаний и действий человека, в ка-

честве продуктивной структуры, единого логического смысла и единой темы, устойчиво воспроизводимых индивидом (хотя и варьируемых) в самых разнообразных эмпирических ситуациях, проектах и поведении. Именно изначальный выбор человека должен, по С., служить “основанием для совокупности значений, конституирующих реальность”. В “Бытии и ничто” исследуется также проблема Другого, выявляется радикальное отличие отношений между сознаниями от отношений сознания с бытием-в-себе. Вдохновляясь гегелевской идеей Другого как условия и посредника моей собственной индивидуальности, критически учитывая разработку Гуссерля и Хайдеггера, С. стремится перевести разговор из плоскости познания и априорного онтологического описания — где Другой, по его мнению, остается абстрактным — в область описания Другого как реального (конкретного, единичного) существования, которое является конкретным условием и посредником моей самости. Подчинив свое философствование безусловному требованию самоочевидности, С. пытается осуществить этот проект на основе модификации картезианского *cogito*. Он предлагает феноменологическое описание Другого на уровне “фактической необходимости” его присутствия в моем непосредственном, повседневном жизненном опыте. Обнаружив, что структура связи “я — Другой” есть не что иное, как “быть видимым Другим”, С. разрабатывает феноменологию “взгляда”, выявляя при этом напряженную динамику отношений “объектности” и “свободной самости” между ее участниками. Поскольку Другой (как и я сам) есть свобода, трансцендирование (а значит сектор непредвидимости), “я оказываюсь в опасности в мире”. Отношения “я — Другой”, по С., — конфликт двух свобод, и “скандал множественности сознаний” не устраним в рамках онтологии. И драматизм, и — одновременно — возможность бытийного единства в отношениях между сознаниями связываются С. с проблемой их взаимного признания (“я принимаю и я хочу, чтобы другие придавали мне бытие, которое я признаю”). В послевоенный период академическая направленность интересов С. существенно трансформируется. Социальная и политическая ангажированность, близость к левым политическим движениям и интерес к проблеме судьбы индивидуальной свободы во внешнем мире с его насилем, отчуждением, эксплуатацией, в конфликтном поле исторической интерсубъективности обусловили обращение С. к философии Маркса. Размышления об эвристических возможностях марксизма, его современном состоянии и путях обновления представлены в “Проблемах метода”

(1957 под др. названием; изданы в составе первого тома “Критики диалектического разума”, 1960). Высоко оценивая социальную философию Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий, С. объявляет марксизм “непревзойденной философией эпохи”, ибо она рассматривает “человека в его целостности, т. е. исходя из материальности его положения”, “является “единственно возможной формой действительно конкретного знания” и “самой решительной попыткой осветить исторический процесс в его тотальности”. Современных марксистов С. упрекает в априорном схематизме, отнесении всей конкретики человеческой жизни к случайности, в непонимании исторической тотализации, человека и, в конечном счете, в исключении человека из марксистского знания. Поскольку же “человеческое существование и понимание человеческого неразделимы”, необходимо, по С., дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом. Введение экзистенции, экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве основания означает для С. введение в универсальное знание об истории неустраиваемого своеобразия человеческой авантюры. Это, по С., возвратит историческому событию его характер “переживаемого события”, его неоднозначность и множественность измерений. Признавая необходимость исследования материальной обусловленности человека и его практики (способом производства материальной жизни, экономическими и др. отношениями, объективными структурами социального поля с его “коллективными объектами”, гнетом нужды, отчуждением), С. расширяет поле анализа “конкретных синтезов” опыта, помещая их “внутрь продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история”. Предложенный им регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод имеет своей целью понять, как человек проектирует себя к самообъективации, исходя из материальных и исторических условий. Соединенный с конкретной антропологией, дополненный психоанализом и социологией малых групп, т. е. ставший структурной и исторической антропологией, марксизм, по С., сможет прояснить историческое событие “в его конкретной реальности”, со всеми его опосредующими звеньями, что позволит “свести долю случая к минимуму”, “сократить долю неопределенности и незнания”. Лейтмотив задуманной С. трансформации философии сознания и герменевтики экзистенции в антропологию практики — идея специфичности человеческого действия, нередуцируемости человека (одновременно “продукта своего продукта” и агента истории) к причинам или структурам. Ее обоснование сохраняет и развивает основной пафос и принципы “Бытия и ничто”.

Отчужденный человек, по С., не превращается в “вещь”: через труд и действие он превосходит материальные условия, борется с отчуждением и, “несмотря ни на что, отвоевывает территории”. Чтобы стать реальными условиями практики, материальные условия должны переживаться как “частные ситуации”. Раскрытие ситуации, осуществляемое в практике, есть для С. превосходение материальных условий посредством проекта как “несуществующего”, что определяет практику как отрицательность по отношению к данному. И хотя проект, с неизбежностью пересекающий поле инструментальных возможностей, получает теперь у С. новые измерения в отчуждающем поле социальной материи, именно он как “опосредование между двумя моментами объективности” позволяет, по С., прояснить историю, сделать ее интеллигибельной. Реальность социальных объектов, будучи “паразитарной”, жидкнется на их возобновлении в конкретной индивидуальной практике. Знание, по С., является внутренним моментом практики, даже самой примитивной. Эти идеи лежат в основе попытки С. в “Критике диалектического разума” (ее второй том, имеющий подзаголовок “Интеллигибельность Истории”, остался незавершенным и издан в 1985) соединить концепцию истории Маркса с экзистенциализмом с целью разработать онтологический базис истории, философски обосновать структурную и историческую антропологию. Именно они определили траекторию С. проекта как условия истории; истории — как беспрестанной тотализации; переживания (интерпретации) человеком требований материального поля — как конститутивной части исторического события и исторического процесса. Необходимость как структура опыта человека навязывает себя, по С., “в интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего”. Практика, даже отчужденная, имеет приоритет над требованиями материального поля и трактуется как “ответ”, “изобретение” и “взятие их на себя” человеком. Исследуя отношения между свободой и необходимостью в истории через отношения между практикой и социальной материей, практикой и тотализацией, индивидом и “практическими ансамблями” (объединениями людей в “серии” и “группы” в процессе их совместной практики), — авторством и отчуждением, поведением и структурой и др., С. обсуждает вопрос о возможности Истории как вопрос о ее единстве, направленности (несобратимости), смысле, Истине и интеллигибельности. Поскольку диалектический Разум требует понимать ошествленность отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие, эксплуатацию и др. в перспективе реинтериоризации их человеком как трансформации их значения, история определяется в социальной он-

тологии С. как “постоянная возможность смысла для человека” и исследуется в качестве “внешнего, переживаемого как внутреннее, и внутреннего, переживаемого как внешнее”. Тотализация Истории трактуется С. как “индивидуированный” процесс, “сингуляризирующая инкарнация”. Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализованными человеком, С. настаивает на исчерпывающем характере тотализации, подчеркивает человеческий характер всего (кроме смерти) в тотализации человеческой истории и возможность для человека произвести себя во внешнем мире как “внутреннюю границу” античеловеческого. Не подчиняя Историю случайности, С. стремится показать, что случайности конститутивны, что История интегрирует их как “очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности”. Выявление экзистенциальных условий истории является для С. необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в истории и условием ее интеллигибельности. После смерти С. опубликованы его незавершенные философские работы “Тетради о морали” (1983), “Истина и экзистенция” (1989). Усилие С. заново определить и обосновать в пространстве современной философской мысли свободу человека и связанный с этим моральный пафос его философии определили мощное влияние его творчества на духовный климат Европы сер. 20 в., вызвали горячий интерес и громкие споры. В споре с различными формами детерминистского редукционизма 20 в. С. отстаивал и развивал идею специфичности человека и философского способа его рассмотрения, разрабатывал иной, по сравнению с аналитическим детерминизмом т. наз. гуманитарных наук, тип рациональности человеческого поведения и истории, включающий в себя экзистенцию как “конкретное” и полагающий своим основанием проектирующую и осознающую себя индивидуальную практику. Социальная философия С., его концепция истории способствовали значительному смещению интересов в сторону социальной проблематики во Франции и за ее пределами. В последние годы все большее внимание к себе привлекают этические и социально-политические взгляды С., его биографический метод. (См. также Экзистенциализм.)

Т. М. Тузова

САХАРОВ Андрей Дмитриевич (1921—1989) — российский мыслитель и ученый. Отец — Дмитрий Иванович Сахаров — преподаватель физики, автор известного задачника и многих научно-популярных книг. Мать — Екатерина Алексеевна Сахарова (урожденная Софиано). Начальное образование С. получил дома, физикой и математикой с ним занимался отец. С седьмого класса

учился в школе, которую с отличием закончил в 1938. Поступил на физический факультет Московского университета, который закончил с отличием в 1942 и был направлен в распоряжение Министерства вооружений. С 1942 — работал на патронном заводе в Ульяновске в должности инженера-изобретателя, имел ряд изобретений в области методов контроля продукции. В 1944 поступил в заочную аспирантуру ФИАН (Физический Институт Академии наук им. Лебедева), в 1945 — переведен в очную аспирантуру. Его научным руководителем был нобелевский лауреат академик И. Е. Тамм. Вскоре после защиты кандидатской диссертации в 1948 С. был зачислен в исследовательскую группу, занимающуюся проблемой термоядерного оружия. С. часто называют “отцом водородной бомбы”, но он считал, что эти слова очень неточно отражают сложную ситуацию коллективного авторства. С 1950 совместно с И. Е. Таммом начал работать по проблеме управляемой термоядерной реакции — идея магнитного удержания плазмы и основополагающие расчеты установок по управляемому термоядерному синтезу. Результаты этих работ были доложены в 1956 И. В. Курчатовым на конференции в Харуэлле (Великобритания) и считаются пионерскими. В 1952 выдвинул идею магнитной кумуляции для получения сверхсильных магнитных полей и в 1961 — идею лазерного обжатия для получения импульсной управляемой термоядерной реакции. С. принадлежит ряд ключевых работ в космологии (“Баррионная асимметрия Вселенной”, “Многолистные модели Вселенной”, “Космологические модели Вселенной с поворотом стрелы времени” и др.), работы по теории поля и элементарных частицам. В 1953 С. избран действительным членом АН СССР. Началом своей общественной деятельности С. считал выступления против ядерных испытаний в атмосфере в 1956—1962. Он — один из инициаторов заключения в 1963 Московского договора о запрещении испытаний в трех средах (атмосфере, космосе и океане). В 1964 С. выступил против Лысенко и его школы. В 1966 принял участие в коллективном письме против возрождения культуры Сталина. В 1968 С. написал эссе “Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе”, в котором обосновывает необходимость конвергенции — встречного сближения социалистической и капиталистической систем — как основы прогресса и сохранения мира на планете. Общий тираж книги на Западе достиг почти 20 млн. экз. После ее опубликования С. был отстранен от секретных работ в закрытом городе “Армамас-16”, где провел 18 лет. В 1969 вернулся к научной работе в ФИАН. В это же время С. передал свои сбережения — 139 тыс. руб. — Красному Кресту и на строи-

тельство онкологического центра в Москве. В 1970 С. стал одним из основателей Комитета прав человека. В последующие годы выступал в защиту узников совести и основных прав человека: права получать и распространять информацию, права на свободу совести, права покидать свою страну и возвращаться в нее и права выбора местожительства внутри страны. Одновременно многократно выступал по проблемам разоружения, являясь единственным независимым профессиональным экспертом в этой области в странах “социалистического лагеря”. В 1975 С. опубликовал книгу “О стране и мире”. В 1975 С. присуждена Нобелевская премия мира. “Сахаров бескомпромиссно и действительно боролся не только против злоупотреблений властью во всех их проявлениях, но с равной энергией он защищал идеал государства, основанного на принципе справедливости для всех. Сахаров убедительно выразил мысль о том, что только неприкосновенность прав человека может служить фундаментом для подлинной и долговечной системы международного сотрудничества” (Определение Нобелевского Комитета Стортинга Норвегии от 10 октября 1975 года). В Нобелевской лекции С., зачитанной в Осло в его отсутствие 10 декабря 1975, утверждалось: “Мир, прогресс, права человека — эти три цели неразрывно связаны, нельзя достигнуть какой-либо одной из них, пренебрегая другими”. 22 января 1980 С. без суда сослан в Горький. Тогда же Указом Верховного Совета СССР лишен звания трижды Героя Социалистического Труда (1955, 1956, 1962) и постановлением Совета Министров — звания лауреата Государственной (1955) и Ленинской (1956) премий. Ссылка С. была, по-видимому, связана с его резкими выступлениями против вторжения советских войск в Афганистан. В Горьком, несмотря на жесточайшую изоляцию, С. продолжал общественные выступления и научную работу. Большой резонанс на Западе имели статья “Опасность термоядерной войны”, Открытое письмо Л. Брежневу об Афганистане и обращение к М. Горбачеву о необходимости освобождения всех узников совести. В Горьком дважды подвергался насильственному кормлению во время длительных гололовок, которые он объявлял в связи с давлением КГБ на семью. Там же в 1981 и в 1982 органами КГБ были украдены рукописи его книги “Воспоминания”, научные и личные дневники и другие записи. По официальному сообщению КГБ, эти документы были уничтожены в 1988—1989. Возвращен из Горького в декабре 1986. 14—15 февраля 1987 выступал по проблеме разоружения на “Международном форуме за безъядерный мир и разоружение”, предложил

принцип разделения “пакета” (т. е. рассмотрение вопроса о сокращении числа эвораект отдельно от проблем СОО), который был через две недели после предложения С. принят Горбачевым. На форуме также выступал за сокращение армии СССР и по проблемам безопасности ядерной энергетики. В 1988 С. был избран почетным председателем общества “Мемориал” и приложил много сил для его становления. В 1989 избран народным депутатом СССР и как член Конституционной комиссии съезда подготовил и представил комиссией 27 ноября 1989 проект новой Конституции СССР. В основе ее концепции лежит защита прав личности и права всех народов на равную с другими государственность. Статья 2 проекта Конституции С. гласила: “Цель народов Союза Советских Республик Европы и Азии — счастливая, полная смысла жизнь, свобода материальная и духовная, благосостояние, мир и безопасность для граждан страны, для всех людей на Земле независимо от их расы, национальности, пола, возраста и социального положения”. С. был иностранным членом Академии наук США, Франции, Италии, Нидерландов, Норвегии и др., а также почетным доктором многих университетов Европы, Америки и Азии. При жизни С. в СССР были опубликованы только его статьи и интервью 1987—1989. 1990 стал годом первого знакомства нашего общества с литературно-публицистическим наследием С. Но еще в большей степени таким стал 1991 — год семидесятилетия С. В ходе подготовки к юбилею в течение 1990—1991 были изданы его основные труды: “Мир, прогресс, права человека” (1990), “Тревога и надежда” (1990), “Воспоминания” (1990—1991), “Горький — Москва, далее везде” (1991), интервью (“Звезда”, 1991). Вышли сборники: “Конституционные идеи Андрея Сахарова” (1990), “Андрей Дмитриевич” (1990), “Сахаров. За и против” (1991), “Этюды к научному портрету” (1991), “Сахаровский сборник” (1991) и др. Книги С. “Воспоминания” и “Горький — Москва, далее везде” переведены на английский, немецкий, французский, итальянский, датский, голландский, японский и др. языки.

© Е. Г. Боннэр

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688—1772) — шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик. С 1729 — член Упсальского Научного общества, с 1734 — почетный член Санкт-Петербургской Академии наук. Родился в семье епископа. Получил образование в университетах Швеции, Англии, Голландии, Германии и Франции. Автор многочисленных трудов по горному делу, минералогии, металлургии, физике,

химии и математике. По инициативе Карла XII был приглашен на должность чрезвычайного асессора Королевской горной академии. Многогранность эрудиции и широта научных интересов С. проявились также в его гуманитарных исследованиях (академическая диссертация об изречениях римских философов, 1709), в предложенной шведскому сейму оригинальной модели государственной финансовой системы, в различных конструкторских разработках (о летательных аппаратах с жестким крылом, воздушных насосах и др.). Первым ввел в Швеции в научный оборот дифференциальное исчисление, автор сборника латинских стихотворений и первого в Швеции учебника алгебры. Под влиянием идей Декарта, Локка и Ньютона на базе обширного естественнонаучного материала С. строит математически фундированную системную картину мироздания. Исходную теоретическую модель, описывающую неорганическую природу как единый отлаженный механизм (1734—1740), С. впоследствии (1741—1744) распространил на животный мир и человека, предвосхитив тем самым многие идеи “Человека-машины” Ламетри. С. также пытался экстраполировать механистические объяснительные приемы и на психологическую проблематику (проблема соотношения души и тела, взаимодействия эмоционально-волевых и интеллектуальных компонентов сознания и т. п.). Однако попытка включить духовную сферу в механическую мировую схематику оказалась ввиду своего редукционизма непродуктивной, что С., отождествлявший в силу исторических причин науку с механикой, трагически воспринял как крах научного метода. В 1744 в творческой биографии С. происходит радикальный перелом: завершается естественнонаучный ее период и начинается мистико-спиритуалистический. После ночного “видения” С. объявляет себя “духовидцем”, постигшим в озарении свое подлинное предназначение: дать истинное истолкование Библии и основать церковь “Нового Иерусалима”. Безусловно, кризис механицизма не явился единственной причиной столь крутого мировоззренческого перелома. 18 в. в целом проходит в Швеции под знаком широкого распространения эзотерических учений — формируется специфическая культурная атмосфера с установой на оккультизм. Свою роль сыграли и причины сугубо личного свойства: обет безбрачия, данный С. после разрыва помолвки, негативно сказался на его здоровье (дневниковые записи свидетельствуют, что большинство видений возникало именно на этой почве). Кроме того, С. мог с помощью произвольной задержки дыхания сознательно вызывать у себя галлюцинации. В контексте спиритической практики С. демонстрировал своего рода параспиритичес-

кие способности, в частности — экстрасенсорное восприятие. Согласно сведениям, собранным Кантом, в 1756, находясь за 50 км от Стокгольма, С. детально описал как возникновение, так и ход тушения знаменитого стокгольмского пожара. По свидетельству русского посланника при шведском дворе графа Мусина-Пушкина, С. по просьбе королевы Луизы Ульрики пересказал ей подробности ее секретного разговора с братом. Тем не менее, существуют веские основания, в силу которых С. нельзя отнести к традиционным каноническим мистикам. Прежде всего, мистика как принятый в религиозной традиции способ непосредственного познания истины в акте божественного откровения противостоит схоластике как способу познания Божественной истины через текст (слово Священного писания или “книга природы” как творения Божьего). В этой связи одним из основоположнейших мистицизма является презумпция неинтерсубъективности мистического опыта: непосредственно чувственное “узрение” истины в акте божественного откровения невыразимо в земном языке. О “сладости лицезрения лика Господня” можно либо молчать, либо — в крайнем случае — попытаться косвенно и неполно передать мысль о ней посредством метафоры или иносказания. Ранняя мистика вообще отвергала текст как таковой, а классическое францисканство видело препятствие к откровению не только в книжной учености, но и в грамотности вообще. Возникшая же в поздней мистической традиции литература явно тяготеет к поэтико-метафорическим жанрам. С. же был ориентирован именно на текст. Он работает как ученый-лингвист, осуществляя свой авторский перевод Библии с подлинника. Им написано без малого 40 томов теологических сочинений, причем теология С. никак не может быть отнесена к характерной для мистики апофатической теологии (см. Теология), пытающейся “сказать о Боге” посредством негативных его определений. Труды С. с очевидностью принадлежат катафатической теологической традиции (см. Теология). С. создает спиритуалистическую модель мироздания, несущую в своем содержании следы позднего неоплатонизма и столь же масштабную, какой была его прежняя механистическая мировая модель. В основе теософской системы С. лежит учение о так называемых “корреспонденциях”, т. е. точном соответствии естественных и сверхъестественных явлений, что обеспечивает единство мироздания. С точки зрения С., земной мир соответствует духовному, поскольку является производным от него; генетически же оба эти мира восходят к миру Божественному. Человек является местом пересечения двух миров, так как в нем представлено как духовное, так и естественное начала; однако, по сути своей, человек есть дух. Дух оста-

ется в теле до тех пор, пока функционирует сердце, ибо сердце являетсяместилищем любви. По определению С., любовь есть духовное соединение двух личностей в одну, причем более совершенную. Это обусловлено тем, что любой дух складывается из таких компонентов, как разум и воля: “мужчина рождается для того, чтобы быть разумным (мыслить по разуму)”, а женщина — “для того, чтобы быть под началом воли (мыслить по воле)”. И поскольку в каждом индивидуальном духе обнаруживает себя диспропорция элементов (преобладания разума у мужчины и воли у женщины), то при духовном соединении двух личностей в одну мужчина вносит в нее свой избыток разумного начала (“действует как разум”), а женщина — эмоционально-волевой избыток. И если каждый из двух исходных духов был диспропорционален, то в любви разум и воля приходят в состояние гармонии. Теологические труды С. не просто систематичны — они наукообразны как по своей архитектонике, так и по проблемам содержания. Так, в трактате “О небесах” он подробно и с почти физиологичной скрупулезностью описывает механизм выхода души из телесной оболочки, выстраивает модель пространственных и временных характеристик небесного устройства, не забывая задать географо-топографические параметры “четыре стран света на небесах”, анализирует механизм управления Богом рая и ада, специальные главы посвящены особенностям коммуникаций между ангелами и даже специфике ангельской речи. С. писал на латыни, и его язык отличается не только изяществом стиля, но и точностью естествоиспытателя. Образчиком его текста может служить обсуждение им проблемы, которая три века спустя будет названа проблемой существования внеземных цивилизаций: “Я говорил с духами о том, что человек по разуму и науке своей мог бы знать, что земля много и что они обитаемы людьми... Что планеты, принадлежащие нашей солнечной системе и вследствие того видимые для наших глаз, суть земли, можно прямо заключить из того, что они тела, состоящие из земного вещества, ибо отражают солнечный свет и, усматриваемые в телескоп, кажутся не огненными звездами, но землями, покрытыми светом и тенью; можно заключить это еще из того, что они, подобно нашей земле, носятя вокруг солнца и, направляясь по зодиаку, образуют вокруг себя годы и времена их, и что они, кроме того, вращаются, как и наша земля, вокруг своей оси, образуя через это дни и времена их; сверх того, при некоторых планетах есть луны, называемые спутниками, которые в определенных сроки вращаются вокруг планет своих, как луна вокруг нашей земли... Какой же человек, знающий все это и мыслящий по рассудку, может сказать, что это одни

необитаемые тела?”. Будучи чрезвычайно заметной фигурой своего времени, С. подвергался самым различным оценкам. Кант, например, выступил с резкой и уничижающе остроумной критикой его мистической системы (“Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика”, 1765). Однако для спиритуалистической философии и теософии С. по сей день остается признанным авторитетом. Первая группа последователей С. возникла в Стокгольме еще при жизни мыслителя. Сразу же после его смерти в Швеции было создано специальное общество, ставившее своей целью развитие учения С. В начале 20 в. в мире насчитывалось уже более двухсот общин его последователей (из них 116 в США и 65 в Великобритании). В настоящее время сведенборгианская церковь “Новый Иерусалим” функционирует во многих европейских странах, а специальный фонд занимается изучением, изданием и распространением его теософских произведений. Учение С. оказало ошутимое влияние на философские концепции Р. Эмерсона, С. Колриджа, В. С. Соловьева.

М. А. Можейко

СВЕРХЧЕЛОВЕК — в истории философии — метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа. В качестве легендарных и исторических персонажей, изоморфных (либо так характеризуемых) образу С., в рамках традиции выступали: 1) “герои” — фигуранты древнегреческих мифов; 2) обожествляемые харизматические лидеры античности; 3) персонажи мистических культов, ориентированных на стирание “граней” между человеком и богами; 4) Иисус Христос, апостолы и приобщенные святые (ср. — Павел: “Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною”); 5) культовые фигуры христианских ересей (праведник, вошедший в царство Божие, обозначался в текстах монтанитов — 2 в. — как С.); 6) идеал эпохи Возрождения — человек как “хозяин”, “мастер” храма Природы; 7) личность-гений — герои творчества немецкого романтизма и философской классики (Гердер призывал устранить общественные условия, превращающие основную массу индивидов в “полулюдей”, а одного из них — в С.); 8) “выдающиеся личности”, способные согласно марксизму предвидеть осевой вектор истории и, содействуя его осуществлению, реализующие “освобождающий весь мир подвиг”; 9) в концепции футуризма — возвышающийся над взаимозаменяемыми “штифтиками” социальной машины носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений

(“футурист Мафарка” у Маринетти); 10) персонифицированная несущая конструкция учения Ницше, репрезентирующая идею, согласно которой, по оценке Фуко, “следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком”. Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса термин “С.” у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством *самотворения* — овладения им его же пробужденными иррациональными силами. (В отличие от “Черта” у Достоевского, С. у Ницше не был дистанцирован автором от самого себя, выступая героем — носителем его личной жизнелюбивой проблемы — “можно ли облагородить человечество?”). Провозвестником С. в творчестве Ницше выступает Заратустра.) Главными источниками идеи С. явились провозглашенные Ницше бунт против Бога, борьба против христианства. Не являясь попыткой теоретического отрицания Бога, вера в которого, согласно Ницше, “парализует”, концепт “С.” был ориентирован на отказ от морали, обуздывающей подлинную природу человека, на переход последнего “по ту сторону добра и зла”. (По Ницше, “этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, — и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, *его боялись* более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, возвращали и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного — христианина”.) Категорически отвергая прагматический, атеоретический и “окончательный” пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории (“человек” не как цель, а лишь как “мост к С. — смыслу земли”). — Согласно Хайдеггеру, “Бог мертв — не атеистический тезис, а глубинный событийный опыт западной истории” (См. “Смерть Бога”). (Ср. у Лукача — идея о “религиозном атеизме” Ницше.) Пафосный разрыв Ницше с носителями идеологии черни (“...кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую...”), провозглашаемая им (не расистская даже, а биологическая) аристократическая “антропологическая революция” обусловили конституирование достаточно целостных реакционных общественно-политических программ переустройства человеческого существования (см. Фашизм, Розенберг), традиционно идентифицирующихся с идеей С. Отрицая религию как форму организации повседневного опыта первобытного человека (социальной базой христианства у Ницше выступали

“подонки” античного мира), проповедуя преодоление страха смерти из гордости, ибо “жертвенность — удел слабых”, Ницше трактовал обретение подлинной свободы как высшего смысла бытия С. в качестве процедуры осуществления решительных волевых актов вне морали. Принципиальные иерархичность и имморализм переходного состояния социума по мере его трансформации в общество “сверхлюдей” неизбежно индоктринировали в массовое сознание европейцев начала 20 ст. идею позитивности тотальной организации всех форм жизнедеятельности индивидов. Перспективные реконструкции и новаторские интерпретации творчества Ницше, осуществленные во второй половине 20 в., расставили иные акценты и вскрыли новые смыслы в идее С. Элиминация Ницше какого-либо субъекта из структуры философского дискурса (ни человек, ни Бог, а человек на месте Бога — “еще менее того”) была, в частности, истолкована Делёзом как высокоэвристичное замещение этого субъекта “свободной, анонимной и номадической сингулярностью, пробегающей как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности” (см. Номадология). “С.” у Ницше в таком контексте не может означать ничего другого, кроме “высшего типа *всего, что есть*”. По мысли Делёза, идея “С.” отражает опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой формируется посредством своеобразной *Сверхскладки* (см. Складка, Складывание). О конституировании последней “свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку “только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя”. Тем самым, по мнению Делёза, силы человека взаимодействуют с “силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичности, берущих реванш над означающим”. В духе концепции Фуко человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самую жизнь, труд и язык. С. в таком контексте оказывается “формальным соединением новых сил с силами внутри человека, ...формой, произрастающей из новых взаимоотношений сил”. “С.” — это человек (по версии Фуко — А. Рембо), заряженный “даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах “боковой” или ретроградной эволюции), ...даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний) ...бытием языка

(“той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться” даже от того, что он должен сказать). Таким образом, понятие “С.” обретает в философии постмодернизма нетрадиционное звучание, последовательно раскрываясь новыми гранями своей семантики в следующих хронологических и содержательно сменяющихся друг друга концептуальных контекстах: 1) В рассуждениях Батая понятие “С.” фигурирует в плане семантического различения двух типов суверенности: “архаического” и “классического”. Если суверенность архаического типа принципиально отвергает “осуществление власти” и в связи с этим имплицитно “подразумевает какую-то помощь”, то суверенность классического типа, напротив, неразрывно связана с “суверенностью управления”. Различение этих типов суверенности может быть приведено в соответствие с различием феноменов “мажорного” и “минорного”, которые, так же, как и типы суверенности, не образуют между собой жесткой оппозиции, но задают целый спектр игр “верха” и “низа”, в контексте которых Батай, по оценке Деррида, осуществляет фундаментальную аналитику префикса “sur-” или “сверх-” (“сверхреальное”, “С.” и др.) — “во всех возможных... переворачиваниях с ног на голову” (Деррида). 2) Новый статус понятие “С.” обретает в рамках парадигмы “смерти субъекта”: традиционная для западного типа философствования тема С. начинает трактоваться как попытка усмотрения и фиксации границ возможного функционирования (пределов жизнеспособности) понятия “человек”. По формулировке Фуко, “речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы, отправляясь от темы — которая... с конца 19 века беспрестанно воспроизводится, — что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), — чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам формировалось и функционировало понятие человека” (см. “Смерть субъекта”). 3) В контексте того фундаментального поворота, который осуществляет современным постмодернизмом в сторону формирования новой парадигмы, основанной на идее трансгрессии (подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия), понятие “С.” актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы — переходу к принципиально иным способам бытия человека, не прогнозируемым и радикально отличным как от наличных, так и от рационально дедуцируемых из них. В целом “С.” в традиции философии постмодернизма — это “нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо

большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих” (Делёз). (См. “Смерть субъекта”, “Смерть Бога”, Трансгрессия.)

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

“СВЕРХ-Я” (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал) — понятие и гипотетический конструкт; традиционно используется представителями интеллектуальных направлений, постулирующих идею о принудительно-репрессивном характере по отношению к человеческому “Я” институтов социализации, а также структур социализации и позиций “трансцендирования” /о последнем в данном контексте см. 3) настоящей статьи. — А. Г., Т. К./ — 1) В учении Фрейда — А). Часть Я (Эго), в котором иницируются и развиваются главные составляющие комплекса совести, моральных черт, идеалов и рефлексивных способностей человека: самоконтроля, самонаблюдения и т. п.; представитель всех моральных ограничений и источник стремлений к нравственному совершенствованию. Б). Сфера осуществления процессов родительных интроекций. Понятие “С.” впервые появилось в работе Фрейда “Я и Оно”. Предполагается, что С. отлично от сознания тем, что, включая в себя элементы бессознательного, описывается в понятийных рядах общей теории психологии (а не этики). Кроме этого, иницируемые С. санкции и табу принадлежат к прошлому опыту индивида и нередко вступают в конфликт с ценностями настоящего. Несмотря на то, что в психоанализе интроекция родителей в сферу С. трактуется основополагающим психическим процессом, конституирующим последнее, в современном фрейдизме господствует точка зрения, согласно которой С. не может точно воспроизводить интроецированные образы родителей, ибо в юном возрасте ребенок наделяет внешние объекты преимущественно собственными характеристиками и свойствами. Избыточные жесткость и радикализм С. нередко объясняются в этом контексте повседневно насильем индивида над собственными чувствами в детстве, а также проявлением черт Эдипова комплекса. Энергетической основой С. полагаются импульсы агрессии, продуцируемые Оно: в случае направленности агрессивных актов на самого индивида имеет место моральный мазохизм (обращение садизма против себя, присущий неврозам навязчивых состояний или, по Фрейдю, когда “желание мучить превращается в самоистязание и самонаказание”). Психотерапевтическая и психоаналитическая коррекция С. традиционно осложнена сочетанием в его структуре результатов “архаических” младенческих интроекций, с одной стороны, и компонентов обретенного на базе жизненного опыта

человека рефлексивного самосознания, — с другой. 2) В языковых играх некоторых субъектов контркультуры 1960—1970-х — Бог. Репертуары интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами “новых левых”, предполагали деструкцию основополагающих общественных идеалов с целью разрушения основ капитализма. В 1960-е ниспровержение С.-Бога акцентированно носило карнавално-эротический характер, фундированный романтическим утопизмом и кросс-культурным молодежным языком универсальных символов-паролей. Разрушение большей части сакральных табу в ходе сексуальной революции результировалось в эмоциональном пресыщении значительной совокупности людей и травмирующем проникновении бессознательного в сферу сознания. Коллективные и индивидуальные проблемы рядовых представителей постиндустриального общества были редуцированы бюрократическими социальными институтами до уровня вопросов терапевтического порядка: соответствующая фантазия и “фанатизмы” устранялись интенсивным психоанализом, пропагандой поведенческих ритуалов и ценностных смыслов реинкарнации, освоением пространств и техник медитации — системной многомерной психотерапией эпохи *нового нарциссизма*. (См. *Нарциссизм*.) Последний предполагал в качестве собственной сверхзадачи — обретение возможности преодоления любящего Другого — Бога. По мысли Фуко, данные процедуры поэтапно трансформируют историю как сферу Божественного промысла — в сферу осуществления Логоса Другого: соответственно изменяется и статус С. в иерархии уровней мотивации человеческого поведения. 3) Согласно Мамардашвили, организация человека в качестве “существующего существа” осуществляется посредством “постоянного сознания себя в актах мышления” или в состоянии “трансцендентального сознания” — одного из конституирующих начал С. По мысли Мамардашвили, “сверхчеловеческое” — это некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому, лишь через собственное отношение к которому человек способен создать себя в качестве человека. Перенатерпретируя мысль Декарта о том, что для воспроизводства бытия требуется вдвое больше усилий, чем для его творения, Мамардашвили утверждает: “Онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия...”. “Личностные основания” мыслей людей, по Мамардашвили, могут быть охарактеризованы “принадлежностью другому пространству и времени”: “нравственность должна иметь де-факто некоторые абсолютные основания вневременного”. В таком контексте “трансцендирование” предполагает не существование абсолют-

ного вневременного мира, а, напротив, означает “выход человека за данную ему стихийно и естественно ситуацию, за его природные качества, способность соотносить себя с чем-то не в природе лежащем”. Как полагал Мамардашвили, трансцендирование позволяет выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия вне зависимости от их временных изменений: “без форм и изначальных надындивидуальных устоев человек отбрасывается в сферу исторического бессилия, “немоготы”. Ведущими принципами трансцендирования Мамардашвили считает “принципы трех К”: а) декартовский принцип *cogito* — любые события происходят не без участия сознания; б) кантовский принцип, постулирующий право человека на осмысленность — особые умопостигаемые объекты, дающие возможность совершить акт познания или моральной оценки; в) принцип Кафки, предполагающий ситуацию абсурда и заставляющий человека выходить из нее, искать смыслы. С точки зрения Мамардашвили, трансцендирование — это не просто форма, это — “бесконечная форма всякой актуальности”, это — свобода самоосуществления. Последняя в качестве принципиального условия трансцендирования не есть выбор, данная свобода суть “движение, путь человека к самому себе”. “Внутренняя свобода”, по Мамардашвили, — это размышление о том, “что больше тебя”, это — “реально явленная свобода в смысле обоснованности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов”. (Ср. у Дж. Брунера в “Психологии познания”: “Три вопроса повторяются неизменно: что в человеке является собственно человеческим? Как он приобрел это человеческое? Как можно усилить в нем эту человеческую сущность?”)

А. А. Грицанов, Т. В. Комиссарова

СВИФТ (Swift) Джонатан (1667—1745) — ирландско-английский писатель, общественный деятель и мыслитель, работавший преимущественно в жанре фантастической сатиры. В 1688 окончил Тринити-колледж Дублинского университета. Бакалавр (1688) этого колледжа, магистр искусств в Оксфорде (1692), доктор (1702) теологии в Тринити-колледж. Принял духовный сан в 1695, с 1700 — викарий в деревне Ларакор в Ирландии. Декан (настоятель) собора св. Патрика в Дублине (с 1713). Почетный гражданин Дублина (1729). В 1738 — в связи с тяжелой психической болезнью и утратой памяти над С. был учрежден постоянный надзор. Основные сочинения: “Путешествия в некоторые отдаленные страны света Лемюзля Гулливера, сначала хирурга, а потом капитана нескольких кораблей” (1726); “Сказка бочки, написанная для общего совершенствования человеческого рода” (1704); “Письма

суконщика” (1724—1725); “Полное собрание изящных и остроумных разговоров” (1738); поэма “На смерть доктора Свифта” (1739); “Дневник для Стеллы” (в 1784 опубликован отдельной книгой) и др. В 1711 изданы “Избранные сочинения в прозе и стихах”. В 1735—1738 было осуществлено издание первого собрания сочинений С. в шести томах. Первое крупное произведение С. — “Сказка бочки...” (англ. оборот, обозначающий “молотъ чепуху”, “говорить вздор”) — содержало сатирическое описание религиозной жизни Британии начала 18 в. Изображая католическую церковь в облике Петра, лютеранскую (англиканскую) в образе Мартина, кальвинизм (пуританство) — как Джека, С. высмеивал как формальную избыточность самовитых дискуссий между их представителями, так и историческую изменчивость их догматов (по С., Петр носит три шляпы — в качестве меты нестабильности этих догматов). По мнению С. (в известной степени предвосхитившего идею “трансгрессии” и анализы безумия, осуществленные Фуко, присущие лишь второй половине 20 ст.), истинных репрезентантов человеческого рода надо искать не во дворцах, а среди обитателей Бедлама (дом для умалишенных в Лондоне. — А. Г.), ибо именно там, по его убеждению, содержится основная масса индивидов, достойных ответственных государственных должностей. “Путешествия Гулливера” явили собой панорамное изображение не только духовной жизни Европы конца 17 — первой половины 18 в., но и компендиум гениальных догадок и проводящую перспективных характеристик англо-саксонской ментальности как таковой. В книге оказались совмещенными идеи республиканизма и авторитаризма, идеалы почтения к разуму и агностицизма, а также сюжеты автобиографического плана (С. постоянно колебался в своих политических симпатиях и пристрастиях от власти к интеллигенции как ее антиподу и обратно. Вызывая желаемые души умерших, герой С. отыскал Брута, Сократа, Эпаминонда, Катона-младшего и единственного христианина — сэра Томаса Мура” (Мора. — А. Г.) как носителей любви к свободе, храбрости, патриотизма, разума и иных — для того времени по сути — языческих добродетелей.) Отдавая должное накалу геополитических страстей того времени (попыткам Англии подчинить своему влиянию материковую Европу), С. не скрывает своего презрения к дворцовым интригам и атмосфере повальной слезки и доносительства, присущими всем авторитарным режимам: король Бробдингнега у С. говорит о “туземцах” (англичанах), что это — “выводок маленьких отвратительных пресмыкающихся, самых пагубных

из всех, какие когда-либо ползали по земной поверхности". Уровень общности критически-сатирических обобщений, присущих творчеству С., возрастает сопряженно с эволюцией характера центрального персонажа произведения — Гулливера. Если в первой части доминирующей ипостасью Гулливера выступает отвага, самоуверенность, практицизм, типичные для облика путешественника в 18 в., то в рамках второй и третьей частей к ним крещендо добавляются некоторые элементы идиотической глупости: хвастовство — рассуждения о "нашем наибогородном отечестве", рассказы о короле — "владыке искусств и оружия, биче Франции". Пафосом четвертой части романа выступает уже всеобъемлющее (а не фрагментарное) отращивание к роду людскому, сопровождаемое преклонением перед добродетельностью и благородством гуингнмов (разумных лошадей, не знающих металлов, лодок, колеса, земледелия, алфавита). С. при своем антициентизме выступал сторонником цивилизации, — но акцентированно статичной, отмечая всевозрастающую деградацию людей (ср. с догадкой Руссо о многомерности социального прогресса и принципиальной разновекторности существенных его составляющих). Многие пассажи творчества С. выглядят не только уникальными для общественной практики и горизонтов познания 18 в., но и прямыми предшественниками жанра антиутопии 20 ст. С. описывает кишачье шпионами "полицейское государство", осуществляющее охоты за еретиками и суды над "изменниками родины" — государство, стремящееся канализировать народное недовольство в военную историю. По С., в Лангдене ("Лангден" — анаграмма Англии) "...большая часть населения состоит сплошь из разведчиков, свидетелей, доносчиков, обвинителей, истцов, очевидцев, присяжных, вместе с их многочисленными подручными и помощниками, находящимися на жалованье у министров и депутатов... Прежде всего они соглашаются и определяют промеж себя, кого из заподозренных лиц обвинить в составлении заговора; затем прилагаются все старания, чтобы захватить письма и бумаги таких лиц, а их авторов заковать в кандалы. Захваченные письма и бумаги передаются в руки специальных знатоков, больших искусников по части нахождения таинственного значения слов, слогов и букв... Если этот метод оказывается недостаточным, они руководствуются двумя другими, более действенными, известными между учеными под именем акростихов и анаграмм. Один из этих методов позволяет им расшифровать все инициалы согласно их политическому смыслу. Так, N будет означать заговор, B — кавалерийский полк,

L — флот на море. Пользуясь вторым методом, заключающимся в перестановке букв подозрительного письма, можно прочитать самые затаенные мысли и узнать самые сокровенные намерения недовольной партии. Например, если я в письме к другу говорю: "Наш брат Том нажил геморрой", — искусный дешифровальщик из этих самых букв прочитает фразу, что заговор открыт, надо сопротивляться и т. д. Это и есть анаграмматический метод". Правители государств такого типа желали бы, по С., "устранять различия в мыслях, производя обмен мозгами посредством отпиливания части затылка...". Особый интерес представляет обоснование С. собственного акцентированного антидемократизма, гуингнмы у С. организуют жизнь по кастовой системе: так "генеральная ассамблея" гуингнмов имеет право всего лишь "увещевать" хозяина Гулливера дать согласие на его изгнание. С. отчетливо понимал и наглядно продемонстрировал тоталитарный потенциал анархизма. Согласно С., когда нет законов и — соответственно — принуждения, то общественное мнение выступает единственным арбитром поведения отдельной личности. Ввиду же "огромной тяги стадных животных к единообразию" это общественное мнение еще менее терпимо, нежели любая система, основанная на законах. (Хотя инакомыслие для С. — не более чем свидетельство извращения ума: "для них (гуингнмов. — А. Г.) разум не является, как для нас, инстанцией проблематической, снабжающей одинаково правдоподобными доводами за и против; напротив, он действует на мысль с непосредственной убедительностью, как это и должно быть, когда он не осложнен, не затемнен и не обесцвечен страстью и интересом".) — (Ср. Оруэлл, Новояз). Тем не менее, еще более универсальным и надвременным оказался "культурологический" критицизм С., испытавший еще более счастливую судьбу, нежели свифтовское социальное обличительство. С. неоднократно подчеркивал, что "никогда не мог найти ничего общего между математикой и политикой", вопреки традиционной в его время точке зрения, согласно которой теология "столь же точна", как математика или химия, и посему священник или политик способны выражаться и выражаются бесспорно. Характеризуя доминирующие тенденции в науке 17—18 вв., С. писал о бродинггегах: "Знания этого народа очень недостаточны: они ограничиваются моралью, историей, поэзией и математикой, но в этих областях, нужно отдать справедливость, им достигнуто большое совершенство. Что касается математики, то она имеет здесь чисто прикладной характер и направлена на улучшение земледелия и всякого рода механизмов, так что у нас она получила бы невысокую оценку. А относительно идей, сущностей, абстракций и

трансценденталий мне так и не удалось внедрить в их головы ни малейшего представления". При этом отчетливо видна (иногда принципиально необъяснимая) готовность С. оказаться "по ту сторону" как опытно-экспериментальной науки, так и спекулятивного теоретизирования ввиду принципиальной ограниченности, по его мнению, обеих. (Ср. у С.: размышляя о миниатюрности Гулливера, светила науки Бродинггега, по свидетельству последнего, "после долгих дебатов... пришли к единодушному заключению, что я не что иное, как рельплум сколькатс, что в буквальном переводе означает *Lusus Naturae* (игра природы), — определение как раз в духе современной европейской философии, профессора которой, относясь с презрением к ссылке на скрытые причины, при помощи которых последователи Аристотеля тщетно стараются замаскировать свое невежество, изобрели это удивительное разращение всех трудностей, свидетельствующее о необыкновенном прогрессе человеческого знания".) Предельно жесткая и беспощадная ирония С. в одном из своих фрагментов обернулась для него иронией истории (ср. "нам не дано предугадать, как слово наше отзовется..." у Ф. И. Тютчева). Философы летающего острова Лапуты, постоянно углубленные в себя и свои мысли настолько, что, по С., дабы они откликнулись на обращение, им "стучали по уху надутым пузырьем", — "каталогизировали 10000 неподвижных звезд, определили периоды движения 93 комет, и, опередив Европу, — открыли, что у Марса — две луны...". По С., это звучало смешотворно, спутники же Марса — Фобос и Деймос — были действительно открыты в 1877. Правоммерно предположить, что в исторической ретроспективе опережающим проявлением одной из исторически первых форм иммунной защиты человеческого духа от активизма и агрессивности техногенной цивилизации западноевропейского типа, а также высокоэвристичным сомнением в неограниченном линейно-поступательном потенциале классического рационализма выступили именно произведения С.

А. А. Грицанов

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В античной культуре деятельность раба по реализации привнесенных извне целей мыслится как исполнение программы и обозначается как "noietis", деятельность же свободного, т. е. реализующего свои цели, мыслится как творчество и обозначается как "chretis" или "praxis". Именно в этом отношении в античной Греции статус престижных форм деятельности занимали духовные: философия и свободное искусство как воплощающее личный замысел творчества — в отличие от физичес-

кой деятельности (“презренный труд”, “удел раба” у Аристотеля) как типового тиражирования предметов, потребляемых другими. Раб есть “говорящее орудие” в том смысле, что он способен, с одной стороны, разуметь приказание (духовный аспект “говорящего”) и выполнить его в ходе предметной деятельности (физический аспект “орудия”): “если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию, то господам не нужны были бы рабы” (Аристотель). Именно в этой двойственности статуса, задающего как отсутствие возможности имманентного целеполагания, так и способность осознать его, и коренится механизм несвободы. Указанная особенность древнегреческой культуры, детерминированная личным характером античного рабства, обуславливает то обстоятельство, что в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается именно указанный аспект С., артикулируемый в классической философской традиции как С. воли. Когерентным процессом по отношению к историко-философской развертке проблематики С. воли является развитие понятия С. в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта: “возможность проводить внутри данных общественных отношений свою собственную волю, даже вопреки сопротивлению” (М. Вебер), “способность или потенциальная возможность людей принимать решения, оказывающие влияние на действия других людей” (Парсонс) и т. п. Вместе с тем, в историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связанности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С.: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаплас) трактовках — и до марксистского определения С. как “познанной необходимости” и концепции “иронии истории” Р. Нибура (см. *Ирония истории*), фактически сводящих С. к несвободе от “необходимости”. Становление парадигмы, преодолевающей фатализм в контексте более широкой интерпретации С., берет свое начало от средневековой схоластики и связано с именем такого мыслителя, как Иоанн Дунс Скот. Оно оформляется в процессе дискуссии об основном принципе Божественного миротворения: творится мир “по разуму” или “по воле” Бо-

жьей. В духе характерной для схоластики дихотомии артикулированных позиций большинство авторов высказывалось в пользу презумпции творения Богом мира в соответствии с Божественным разумом. Данная позиция при кажущейся ортодоксальности оказывалась уязвимой в теологической системе отсчета в вопросе о возможности постижения акта креации: поскольку креационный процесс был осуществлен “по разуму”, поскольку он может быть исчерпывающе постигнут человеком, исходя из универсальных начал разумной рациональности. В этой связи оформляется альтернативная точка зрения на творение мира как осуществленное не “по разуму”, а “по С. воли Божьей”. Формально соглашаясь с этим направлением, Иоанн Дунс Скот приходит к тезису о С. креации, исходя из совершенно иных предпосылок: Бог как исчерпывающая полнота совершенств принципиально не может быть ограничен в своих проявлениях никакой внешней детерминантой. По формулировке Иоанна Дунса Скота, если С. воли ограничена хотя бы одним требованием разумности или необходимости следовать в своих действиях логике объекта, то она вообще не может называться С., а потому творение мира Богом “по Божественному разуму” означало бы несвободу Божью. — Бог творит мир в акте абсолютной С. воли, и мир как продукт этого остро свободного волеизъявления не есть плод раздумий или результат выбора, но воплощение абсолютно индетерминированного внутреннего побуждения как нерerefлексивного импульса. Такая постановка вопроса делает наличное бытие не абсолютным и не единственно возможным в своей фундаментальности наиболее соответствующих требованиям разумности оснований, — но лишь одним из возможных, что знаменует собою постановку в историко-философской традиции проблемы возможных миров. Применительно к проблеме человека обрисованная позиция воплощается в концепцию автономии человеческой воли, свободной в абсолютном смысле этого слова, ибо, по мысли Иоанна Дунса Скота, С. составляет глубинную внутреннюю сущность воли. Это приводит к оформлению в контексте средневековой схоластики остро индивидуалистической концепции личности, согласно которой С. человека может быть реализована лишь вне следования разумным основаниям и, соответственно, артикулируемым теологией целям земного существования. — Концепция Иоанна Дунса Скота задает в традиции мощный импульс разворачивания проблематики волюнтаризма. В неклассической философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гносеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возмож-

ности бунта у Камю, С. как надвигательный феномен в философии Шеллера, С. как преодоление отчуждения в контексте отношения “Я — Ты” у Бубера, “теология освобождения” в протестантском модернизме) и социокультурной (“Диалектика просвещения” Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей “одномерности” у Маркузе, концепция “негативного гуманизма” А. Глюксмана, идеи “нерепрессивной” культуры и техники у Т. фон-Розака, С. как “перехват истории” в революционном творчестве у Аренд и др.) своих версиях. В рамках экзистенциальной трактовки С. последняя связывается с индивидуальным бытием личности, центрируя на себя субъективную систему ценностей. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотносится с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, — в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия “С.” имплицитно заложен вектор альтернативности (сознательного противостояния) социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте (“демократические С.”, “правая С.” и т. п.) как результат преодоления несвободы. По формулировке Аренд, если в рамках сферы приватности возможна “свободность” как имманентное состояние личности, то С. реализует себя только в сфере публичности, а именно — в рамках политики, в контексте политического противостояния, разрешающегося в революции как “прорыве в С.”. В современной философии проблема С. артикулируется как в социальном приложении (концепция “либерального иронизма” Рорти, постмодернистские аналитики С. в контексте шизоанализа (см. *Шизоанализ, Машинные желания*), так и в качестве новой своей постановке — как С. Текста (см. *Ризома, Означивание*) и С. его интерпретации (см. *Нарратив, Экспериментация*). (См. также *Воля, Свобода воли, Судьба, Волюнтаризм*.)

М. А. Можейко

СВОБОДА ВОЛИ — способность человека к самоопределению в своих действиях. В контексте раннегреческой культуры в понятии С. В. акцентируется не столько философско-категориальное, сколько юридическое значение. Свободный человек — это гражданин полиса, тот, кто живет на земле своих предков. Противоположность ему — военнопленный, увезенный на чужбину и превращенный в раба. Исток свободы личности — полис, его земля (Солон); свободен от рождения живущий на земле полиса, где установлен разумный закон. Поэтому антоним терми-

на “свободный” — не столько “раб”, сколько “негрек”, “варвар”. В гомеорском эпосе понятие свободы обнаруживает еще один смысл. Свободный человек тот, кто действует без принуждения, в силу собственной природы. Предельно возможное выражение свободы — в действиях героя, преодолевающего судьбу и тем сравнивающегося с богами. Теоретическая предпосылка научно-философской постановки вопроса о С. В. складывается в мышлении софистов, противопоставлявших “фюсис” (единственно возможный, порожденный самой природой порядок) и “номос” (порядок жизни, самостоятельно устанавливаемый каждым народом). Сократ подчеркивает решающую роль знания в осуществлении свободы. Подлинно свободный, нравственный поступок возможен лишь на основе ясных понятий блага и доблести. Никто не может поступать дурно по доброй воле, человек стремится к лучшему в своих поступках, и лишь незнание, невежество толкает его на неверный путь. Платон связывает понятие С. В. с бытием блага как высшей “идеи”. Благо освящает порядок, действующий в мире как порядок целесообразный. Поступать свободно — значит действовать, ориентируясь на идеал блага, согласуя личные устремления с общественной справедливостью. Аристотель рассматривает проблему С. В. в контексте нравственного выбора. Свобода связана со знанием особого рода — знанием-умением (“фронесис”). Оно отлично от знания-“технэ”, обеспечивающего решение задач по известному образцу. Нравственное знание-умение, прокладывающее путь свободе, ориентирует на выбор лучшего поступка в контексте этического выбора. Источником такого знания — специфическая нравственная интуиция, которая воспитывается у человека жизненными испытаниями. Стоицизм развивает свое видение свободы, признавая приоритет провидения в жизни человека. Самостоятельное значение личности стойки усматривают в соблюдении обязанностей и долга (Панэций). При этом провидение может рассматриваться и как закон природы, и как воля в человеке (Посидоний). Воля в последнем случае выступает как орудие борьбы против судьбы, и как таковая требует особого воспитания. Эпикур рассматривает вопрос о С. В. в своей атомистической физике. Последняя противостоит детерминистской атомистике Демокрита. Физика Эпикура обосновывает возможность С. В.: в качестве ее физической модели Эпикур указывает на возможность свободного отклонения атома от прямолинейной траектории. Причины такого отклонения не внешние, оно происходит совершенно спонтанно. Особый этап в постановке вопроса о С. В. состави-

ла христианская идеология. Человек призван осуществить свою сущность в единстве с Божеством, учит Библия. Проблема, однако, состоит в том, чтобы соединить универсализм Божией воли, с одной стороны, и нравственное усилие человека, еще не достигшего (а по сути никогда и не достигавшего) соединения с Божеством, — с другой. Христианская литература, касающаяся данной проблемы, может быть классифицирована по признаку акцентирования той или другой стороны этого взаимодействия. Так, Пелагий (5 в.) обосновывает достаточно широкое толкование христианской идеи об участии воли человека в оформлении его судьбы, невольно принижая значение искупительной жертвы Христа. Идею универсальности Провидения в полемике с этой точкой зрения защищает Августин. Осуществление добра в деятельности человека возможно только с помощью благодати Божией. Причем ее действие Августин не связывает с сознательным обращением к ней со стороны человека. Она проявляется независимо от него. Фома Аквинский усматривает сферу С. В. в выборе целей и средств достижения блага. По его утверждению, к цели ведет лишь один верный путь. Разумное существо необходимо стремится к добру, зло же, как результат рационального выбора невозможно. Разнообразие позиций проявляется и в эпоху Реформации, Эразм Роттердамский защищает идею С. В. Против нее выступает Лютер, настаивая на буквальном прочтении догмата о Божественном предопределении. Бог, изначально, призвал одних людей к спасению, других приговорил к вечным мукам. Будущая судьба человека остается, однако, неизвестной ему самому. Лютер при этом указывал на особую сферу бытия, “испытывая” которую личность в состоянии рассмотреть поступающие в ней знаки избранности. Речь идет о сфере человеческой повседневности и прежде всего о профессиональной деятельности, успешное осуществление которой есть признак состоятельности (избранности) личности перед лицом мира и Бога. Аналогичную позицию занимает и Кальвин, считающий, что Воля Божья всецело программирует бытие человека. Протестантизм практически низводит свободу воли к минимальному значению. Фундаментальный парадокс протестантской этики состоит, однако, в том, что, постулируя пассивность человеческой воли в осуществлении Божией благодати, она, заставляя человека разыскивать “шифры” избранничества, тем самым сумела воспитать активистский тип личности. С протестантизмом полемизировал иезуит Л. де Молина (1535—1600): среди различных видов всевидения Божия его теория выделяла особое “среднее знание” о том, что может произойти вообще, но конкретно осуществится при соблюдении определенного условия.

Это условие Молина и связывал с живой человеческой волей. Этот взгляд получил свое дальнейшее развитие у Суареса, считавшего, что Бог сообщает свою благодать лишь тем действиям человека, в ходе совершения которых помощь Бога не подавляет С. В. Учение К. Янсения (1585—1638), по сути, возрождает идеи Кальвина и Лютера — человек волен выбирать не между добром и злом, а лишь между различными видами греха. Аналогичный взгляд был развит также мистиком М. де Молиносом, утверждавшим идею пассивности человеческой души перед лицом Бога (см. Квиетизм). Тема С. В. обнаруживает себя и в философии Нового времени. Для Гоббса С. В. означает прежде всего отсутствие физического принуждения. Свобода интерпретируется им в индивидуально-естественном измерении: человек тем более свободен, чем больше возможностей для саморазвития открывается перед ним. Свобода гражданина и “свобода” раба различаются только количественно: первый не обладает абсолютной свободой, о втором нельзя сказать, что он совершенно несвободен. Согласно Спинозе, свободен только Бог, т. к. только его действия детерминированы внутренней закономерностью, человек же как часть природы несвободен. Тем не менее он стремится к свободе, переводя неотчетливые идеи в отчетливые, аффекты — в рациональную любовь к Богу. Разум умножает свободу, страдания сокращают ее, — считает Лейбниц, различая свободу негативную (свободу от...) и позитивную (свободу для...). Для Локка понятие свободы равнозначно свободе действия; свобода — это способность действовать в соответствии с сознательным выбором. Именно С. В., противопоставляемая разуму, выступает фундаментальным определением человека — таков взгляд Руссо. Переход от естественной свободы, ограниченной силами самого индивида, к “моральной свободе” возможен через использование законов, которые люди предписывают сами себе. Согласно Канту, С. В. возможна лишь в сфере нравственной закономерности, противопологающей себя закономерности природы. Для Фихте свобода — это инструмент осуществления нравственного закона. Шеллинг находит свое решение проблемы С. В., считая действия свободными, если они происходят из “внутренней необходимости существ”, свобода человека состоит на перепутье между Богом и природой, бытием и небытием. Согласно Гегелю, христианство вносит в сознание европейского человека идею о том, что история — это процесс в осознании свободы. Ницше считает всю историю морали — историей заблуждений относительно С. В. Согласно его воззрению, С. В. — фикция, “заблуждение всего органического”. Самоосуществление воли к власти предполагает ее очищение от мо-

ральных идей свободы и ответственности. Марксистская философия видела условие свободного развития в том, что ассоциированные производители оказываются в состоянии рационально регулировать обмен веществ между обществом и природой. Рост производительных сил общества создает материальные предпосылки для свободного развития индивидов. Царство подлинной свободы мыслилось в марксизме как коммунизм, уничтожающий частную собственность, эксплуатацию, а тем самым и саму основу принуждения. С. В. — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Свобода — самое глубокое определение бытия, “основа основ”, помещающая экзистенцию в перманентную ситуацию выбора. Аналогичным образом и для Сартра свобода — не качество индивида или его действий, это скорее сверхисторическое определение родовой сущности человека. Свобода, выбор и временность суть одно и то же, считает философ. В русской философии проблема свободы, С. В. специально разрабатывалась Бердяевым. Миру объектов, где царят страдания и зло, противопоставлено творчество, призванное преодолеть консервативные формы объективаций. Результаты творчества неизбежно будут объективированы, но сам творческий акт столь же неизбежно является свободным. Пожалуй, доминирующей тенденцией в трактовках С. В. (особенно в 20 ст.) выступает точка зрения, согласно которой человек всегда достоин того, что с ним случается. Найти основания для оправдания можно лишь в “пограничных” случаях. (См. Трансгрессия.)

А. П. Ждановский

СГУЩЕНИЕ — в психоанализе Фрейда — процесс, механизм и способ функционирования психики, способствующие сжатию и сокращению различных информационных и энергетических потоков и цепей, их суммации и воспроизведение в такой концентрированной или элементарной форме, когда за каждым явным проявлением их таятся скрытые значения. По Фрейду, С. проявляется и выражается в различных образованиях бессознательного: в симптомах, в повествовании (поскольку явный рассказ о чем-либо является собой лишь краткое воспроизведение более обширного содержания), в остротах и шутках, создании неологизмов и забывании слов, ошибочных действиях, фантомных образах, сновидениях и т. д. Согласно психоаналитическому пониманию, особенно определено и ярко действие и результат С. проявляются в сновидениях. Именно поэтому наиболее основательно С. исследовалось Фрейдом на материале сновидений, где оно рассматривалось как первый результат работы сновидения, заключающейся в том, что явное сновидение по содержанию своему короче, чем скрытое,

т. е. представляет из себя своего рода его сокращенный перевод. С. интерпретировалось Фрейдом как процесс образования новых единиц сновидения и их сжатия, при наличии точек соприкосновения. В процессе С., по Фрейду: 1) определенные скрытые элементы опускаются вообще; 2) в явное содержание сновидения переходит только часть некоторых комплексов и компонентов скрытого сновидения; 3) скрытые элементы, имеющие что-то общее, в явном сновидении соединяются, сливаются в одно целое.

В. И. Овчаренко

СЕКС (лат. *sexus* — пол) — культурный феномен взаимоотношений полов, фундированный биологическим инстинктом продолжения рода, но выходящий далеко за его пределы, покрывая широкий ареал межличностных экзистенциально-интимных и социально-психологических отношений. Изначально, будучи единственной потребностью, выводящей ее носителя за пределы собственного организма и ориентирующий на другого, С. — даже в исходном биологическом своем измерении — имплицитно предполагает коммуникацию, требующую знания соответствующих программ общения, что фактически являет собою феномен предкультуры (если детеныш морской свинки, выращенный до половозрелого состояния в полной изоляции от себе подобных, будучи потом, в брачный период, помещенным в нормальную среду, прекрасно справляется со своей сексуальной ролью, то выращенный вне контекста стадных инстинктов шимпанзе в аналогичной ситуации, будучи абсолютно здоровым физически, оказывается полностью выключенным из процессов воспроизводства, поскольку не владеет соответствующими программами брачных игр и не имеет возможности установить исходный психологический контакт с потенциальным брачным партнером). Применительно к человеку изначальная культурная ангажированность С. в сочетании с его сущностной физиологичностью задает его фундаментальную дуальность как феномена человеческого бытия. В сочетании с фундаментальной значимостью данного феномена (современная философская антропология выделяет его в ряду базисных феноменов человеческого существования: “власть, эрос, игра и смерть” у Э. Финка, например) эта дуальность порождает применительно к С. богатую интерпретационную традицию в истории культуры (ср. с аналогичной традицией интерпретации смерти как остановки физиологической деятельности организма, переосмысленной в культуре в качестве кармического перевоплощения, переселения в мир иной, социально-героического подвига и т. п. — см. *Танатос*). В архаических культурах — в силу антропоморфизма первобытного сознания — природные генетические про-

цессы, как и процесс космогенеза в целом, мыслятся в качестве рождения (греч. *genesis* — рождение), что предполагает их сексуальную артикулированность, — С. придается креационная семантика, наиболее ярко выраженная в мифологическом сюжете сакрального брака Земли как материнского и Неба как отцовского начал: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр в скандинавской и т. д. Символом организованного космоса (мировой моделью) выступает в архаических культурах лук с вложенной в него стрелой: собственно лук прочно ассоциируется в мифологическом сознании с женским началом (лук является символом матриархальной Иштар, выступает атрибутом богинь-родовспомогательниц (Геката, первоначально — Артемиды и др.), иногда непосредственно символизирует женские гениталии, как, например, в “Шветешвара-упанишаде”); стрела же выступает в мифологической традиции устойчивым фаллическим символом (эмбриональная символика острия в мифологических сюжетах о зачатии фабульного героя во время охоты (выстрела из лука) отца; древнеиндийская парадигма космотворения как пахтания океана копьём или разбивание копьём мирового яйца в орфизме; атрибутирование персонафикации неба как мужского космического начала аналогом стрелы — молнией (Зевс, Перун и другие громовержцы, чей космический креационный потенциал фиксировался в мифе в качестве повышенной сексуальной активности — см., например, эротические приключения Зевса); лечение бесплодия “перуновой стрелой” в славянской мифологии и т. п.); при натянутой тетиве лук с вложенной стрелой выступает символом оплодотворенного мирового чрева, т. е. космически организованного мироздания. В рамках имитативной магии сексуальный акт человека рассматривается в этом контексте как средство инициирования сексуальной активности божественных прародителей Вселенной, инспирирующей повтор сакрального брака, необходимый — в системе архаических представлений — для воспроизводства упорядоченного Космоса, распадающегося в Хаос в сакральную дату календарного праздника: например, нормативные ритуальные сексуальные отношения фараона и его супруги в рамках календарного цикла в Древнем Египте; феномен теогамии, например, ритуальная брачная ночь супруги архонта с деревянной статуей соответствующего бога в Древней Греции и др. В целом, повышение сексуальной активности людей в период календарного праздника считалось способствующим успеху реконструкции креационного акта (сакральные обряды пипилов в Центральной Америке, ритуалы баганде в Афри-

ке, куцерское действо на Балканах и т. п.). Аналогичную семантику имеет в контексте календарного праздника и символическое воздвижение мирового древа как воплощения мировой вертикали (майский шест, новогодняя елка и т. п.), выступающего фаллическим символом в рамках сакрального брака, топографически разделяя и одновременно функционально соединяя Небо и Землю. В целом, феномен пола сакрализуется в ранних культурах, причем эта сакрализация иррадирует на атрибутивные мужские и женские предметы обихода, одежду и т. п., трактуясь в контексте так называемого инфекционизма (Э. Краулей об архаических табу на ношение одежды противоположного пола как отнимающее способность к деторождению у женщин и мужские качества у мужчин). В контексте идеи единства микро- и макрокосма сексуальная жизнь человека мыслится как имеющая космическую размерность и существенное значение в общеприродных и, соответственно, аграрных циклах: в данной системе отсчета в архаических культурах конституируются представления о том, что сексуальный акт на свежеспаханном поле сообщает почве плодородность; в Микенской Греции менструирующие девушки трижды должны были обегать засеянное поле в знак запретности его для злых духов и для обеспечения хорошего урожая, с сексуальным циклом женщины были связаны аграрные обряды Аррефорий и Фесмофорий; как менструальная кровь, так и сперма в архаических культурах считалась символом жизни (например, кровью, впоследствии замененной красной краской, окрашивали лоб тяжело больного или новорожденного, а также вдовы после погребальной церемонии, чтобы они жили или возродились к жизни; эту же семантику сохраняет красная краска в обрядности Пасхи, христианская идея которой — Воскресение Христа — переосмыслена в архаичном языческом ключе как весеннее возрождение мира). Позднее данная культурная установка найдет свое воплощение в философской концепции “сперматического логоса” как оплодотворяющего начала мира, дающего материальному (материнскому) началу импульс развития (см. Логос, Античная философия). В античной культуре оформляется трактовка С. как пути восхождения от мира сотворенных подобий к миру совершенных эйдотических образов: “влечение к красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь” (Платон), поднявшись по лестнице любви и красоты от влечения к прекрасному телу и к прекрасным телам вообще — через влечение к прекрасным душам, наукам и т. п. — до влечения к красоте как таковой. С., таким образом, является необхо-

димой и исходной ступенью означенного восхождения. В рамках восточной культуры С. и сексуальная практика также обретают сакральное значение, выступая символом плодотворных потенций космических сил, олицетворенных в персонифицированных мужских божествах (Шива, Вишну) и др., чьим ключевым символом выступает фаллический знак — *linga* (санскр. — плуг, фаллос), и воплощающего креационные силы плодородия женского мирового начала (Шакти), кодируемого соответственно женским символом — *uipi* (санскр. — источник, женские гениталии). Линга в виде каменного стола, возвышающегося из ионы, выступает культовым предметом почитания в тантризме, в рамках которого сексуальные отношения культивируются как ритуальная практика приобретения к сакральным силам: в момент сексуального контакта с женщиной как воплощением Шакти мужчина идентифицируется с Шивой и мыслится как постигающий сокровенную истину. Данный вектор сакральной интерпретации С. устойчиво сохраняется в культуре, воспринимаясь, например, в средневековом суфизме. Так, в трактате Ибн ал-Араби “Геммы мудрости” мистическое соединение с Абсолютом возможно посредством растворения в продуктах зманации, и наиболее полно это растворение реализуется через соединение с женщиной. “Итак, трое: Бог, мужчина и женщина”, — мужчина в этой системе отсчета выступает принципиально двойственным по своей природе: прежде всего, он — творение Божие, и в этом качестве любит Творца и стремится к нему, но наряду с этим — в отношении женщины он выступает как творец, ибо она — часть его. В этой связи влечение мужчины к женщине не просто имеет Божественную природу — оно дважды божественно: с одной стороны, любя женщину как наиболее адекватное воплощение Божественной красоты, мужчина тем самым максимально проявляет свою любовь к Богу (“полюбил женщину за совершенство свидетельства Бога в них”), с другой — во влечении к женщине мужчина богоподобен, ибо, любя в ней свое творение, уподобляется всевышнему Творцу. Бог-Творец в лице мужчины познает свое творение (природу) в лице женщины, сексуальный акт семантически оказывается эквивалентным акту Божественного самопознания, и потому посвященный знает, “Кем он наслаждался, и Кто наслаждался”, и становится совершенным. Особую значимость приобретает интерпретация С. в европейской традиции в связи с феноменом христианства, задавшего культурный вектор рассмотрения земной жизни как аксиологического минимума, а С. — как смертного греха. Согласно реестру грехов, составленному в 5 в. Иоанном Кассианом и уточненном в 6 в. Григорием I Великим,

в качестве греха номер один фиксируется *superbia* (лат. — гордыня) и сразу вслед за ней идет *luxuria* (лат. — похоть); аналогично, средневековые пенетенциали инвектируют “любодеев” прежде, нежели убийц: в популярнейшем в 12 в. “Видении Тнугдала” (более 50 лет. рукописей и пересказы практически на всех языках Европы) в качестве достойных ада называются “те, кои или вовсе отрицают Христа, или творят дело отрицающих, каковы любодеи, человекоубийцы, воры, разбойники, гордецы, не принесшие должного покаяния”. В христианской картине мира дух и плоть противопоставлены и антагонистичны, как противопоставлены и антагонистичны горнее и долнее вообще, и поскольку они аксиологически асимметричны, поскольку любые проявления сексуальности интерпретируются как альтернативные благодати духа. Если в античности Афродита Урания и Афродита Пандемос составляли аксиологическое единство, то в христианстве асексуальная Любовь небесная как благоговейное экстазное стремление к Творцу и любовь земная, низведенная до уровня бездуховной животной похоти, противопоставлены как добродетель и порок. В этой системе отсчета все, что может быть отнесено к сфере С., выступает не только как греховное, но и как хаотичное, грозно стихийное и тем более опасное, чем менее оно подвластно социальному контролю. По формулировке Фомы Аквинского, “половое сношение с женщиной... низводит дух с вершины добродетели, т. е. удаляет его от совершенства”. Красота С. и его порывов, мыслимая в дохристианской культуре как божественная, для христианства суетна и обманна, опасна и нечиста (см. средневековые пословицы, сравнивающие мужчину и женщину с водой и землей, которые чисты каждый сам по себе, но при соприкосновении неизбежно становятся грязью). В контексте такой аксиологической системы естественно сопряжение сексуальности с дьявольской сферой, рассмотрение С. как открытого пространства вторжения в человеческую жизнь сатанинского начала. Тезис о том, что “непреренно при любовном акте дьяволу положено пускать в ход свои чары, а не при иных действиях человека” (Я. Шпенгер и Г. Инститорис), обосновывается в “Молоте ведьм” тем, что якобы “центр силы дьявола сосредоточивается именно в чреслах людей”. С., таким образом, выступает как дьявольское искушение сладострастием, — осуждая скверну похоти, средневековая ортодоксия фактически сама задает культурную тенденцию обездуховливания сексуальности (ср. с современной метафорикой у А. А. Вознесенского: “Дух не против плоти, ибо дух — // То, что возникает между двух”). (По формулировке Ницше, “христианство дало Эросу выпить яду: он, положим, не умер от этого,

но выродился в порок”). В заданном контексте особый аксиологический статус обретает феномен девственности, понятой как асексуальность. Максимальным ее воплощением выступает в христианстве образ Девы Марии. Архаическая идея тотемической инкарнации (а также мифологические сюжеты зачатия матерью Лао-Цзы от падающей звезды, матери Конфуция — от принесенного чудовищем дракононого камня и т. п.) аксиологически переосмыслены в контексте сюжета о непорочном зачатии: сверхестественная причина беременности трактуется как ее вне-сексуальность, причем акцент делается не на божественном происхождении младенца (“сын Божий”), а на асексуальности его зачатия (“от Духа Святого”), понятой как безгрешность. Мария как олицетворение целомудрия не просто девственна, — она принципиально асексуальна: показательно, что с точки зрения массового сознания средневековья, женщиной (“той женщиной”) зовут Приснодеву только черти, не смеющие произнести ее имени. Поскольку христианская средневековая и в целом западная культура в глубинных своих смыслах есть культура мужчин (не в плане предложенной Франкфуртской школой в “Диалектике просвещения” оппозиции мужских и женских культур, но с точки зрения ее непосредственного субъекта, доминирующего интерпретационного ракурса и содержания), постольку феномен сексуальности асимметрично сопрягается в средневековом мировоззрении сугубо с женским началом, в силу чего универсально распространённой средневековой фобией, выражающей страх перед сексуальностью, выступает боязнь женщины, проявляющая себя в форме антифеминизма, восходящего к библейской традиции (“горче смерти — женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы; добрый перед Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею” — Екк., 7, 26). В христианской системе отсчета именно на женщине лежит проклятие первородного греха, она — “корень беды, ствол порока”, ибо “без числа порождает соблазн” (Марбод Реннский), “оскверняет мужчину” (Иоанн Секунд). Видение женщины как персонализированной сексуальности конституирует в средневековом христианстве культурный вектор ее демонизации: в своей сексуальности женщина мыслится как орудие сатаны. Сакрализация архаической культурой женской сексуальности как средоточия жизнедарующей силы в новом контексте христианства — в русле общей тенденции, характеризующей процесс смены одной системы сакрализованных ценностей другой — переосмысливается в негативной аксиологии. Связь женщины с дьяволом интерпретируется средневековой европейской культурой именно как связь сексуальная (от циркулирующих в

массовом сознании сюжетов о суккубах до концептуализированных рассуждений Фомы Аквинского о том, что дьявол “может принимать образ мужчины и совокупляться с женщиной”). Указанные семантические сдвиги в культуре наглядно проявляются в содержательной трансформации мифологемы змея. Если в архаических культурах мифологема змея, выступающей, с одной стороны, фаллическим символом (см. у Плутарха о рождении Александра Македонского от “Бога в образе змея”), а с другой — отнесенным к женщине символом плодородия (коброголовая богиня урочая зерна и плодородия Рененутет в Древнем Египте, змея как символ и атрибут Гекаты и др.), мыслится в качестве причастной как мужскому, так и женскому началу (соответственно — верхнему, небесному и нижнему, земному мирам: фольклорный крылатый змей, несущий в своем внешнем облике черты как земноводного, так и птицы), выступая символом сакрального брака Земли и Неба, имеющего креационный смысл, и в этом плане — сакральным сексуальным символом (змея как аналог Афродиты и Лакшми в античных и древнеиндийских сюжетах), то в христианской традиции образ змея аксиологически переосмыслен и однозначно коррелируется с дьявольским началом. Хотя семантически библейское древо познания добра и зла с притаившимся возле него змеем вырастает на почве глубокой мифологической традиции и генетически восходит к космической вертикали мирового древа, символизирующего, так же как и змей, брачное соединение Земли и Неба, — аксиологические акценты оказываются в новом контексте диаметрально противоположными, — в христианской системе отсчета змей становится символом *luxuria*: библейское “беги от греха, как от лица змеи” (Прем. Ис. Сир., 21, 2); соблазнение Евы змеем трактуется агадической легендой как сексуальное соращение; сексуальное искушение описывается аскетами традиционной формулой “играл со мною древний змий” (Иероним, например); иногда через метафору змея (“горло змеи”) фактически обозначается *vagina* (например, в “Секвенции об одиннадцатых тысячах девственниц” Хильдегарды Бингенской: “...да восславят Агнца Божия, // что заградил гортань древнего Змия // веществом Слова Божия // в сих жемчужинах”). Абсолютная нравственная ценность асексуальности аргументируется в средневековой культуре учением о девственной природе человека (до грехопадения), максимальным выражением этой презумпции является версия неполового размножения человека (Иоанн Дамаскин, Григорий Нисский). На уровне парадигмальных программ европейской культуры эта установка задает как нормативно-поведенческую парадигму аскезы (от средневекового сведения сексу-

альности к функции деторождения: глухие супружеские “сорочки невинности” с отверстием в области гениталий, парадигма отношения “к жене как к сестре” после рождения первенца и т. п. — до нравов Викторианской эпохи и контррелигиозной цензуры классической советской культуры), так и естественно возникающую ее альтернативу. Библейское “всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем” (Матф., 5, 28), будучи доведенным средневековой культурой до полной стороны гипертрофирование реальной человеческой сексуальности. Например, в “Деяниях датчан” Саксона Грамматика и, в частности, в саге о Гамлете (источник 12 в., к которому восходят многочисленные литературные вариации, включая В. Шекспира) враги ютландского принца, желая проверить, действительно ли он безумен или его мнение сумасшествие — не более как тактическая маскировка, подстраивают ему в уединенном месте встречу с молодой женщиной: “если тупость его притворна, он не упустит случая”. Данный сюжет не только фундирован имплицитной аксиомой о перманентной доминанте С. в индивидуальном сознании (критерий здравомыслия: если не сексуальный маньяк, то душевнобольной), но и презумпцией семантической редукции С. к физиологическому отвлечению, лишенному даже какого бы то ни было эмоционального фона и мажорной чувственной окрашенности (то факт, что упомянутая женщина оказалась не только знакома Гамлету, но и была с ним связана узами “тесной дружбы” всплывает *post factum* на периферии сюжета). Данная установка относительно С. в перспективе оказывает значительное влияние на интерпретацию феномена сексуальности в европейской культуре, инспирируя — в качестве противовеса идеалам аскезы — альтернативную аксиологическую установку натуралистического сексуального волонтаризма: от ренессансных идеалов реабилитации плоти с их гедонистическим экстремизмом (“прелюбодеяние кажется таким же простым делом, как поднять и бросить в воздух камень”, по Себастьяну Бранту) до теории “стакана воды” начала 20 в. и последующих многочисленных программ “сексуальных революций” (ср. с восточной традицией, где сохраненная свобода сексуальных проявлений человека, не выделенная ни за пределы культурной легитимности, ни в фокус культурной значимости, не нуждается в программно артикулированной и педалируемой свободе). Однако сохраняющийся христианский контекст делает означенную реабилитацию С. скорее декларативной, нежели реальной: проблема С.

по-прежнему артикулируется в европейской культуре как проблема и в индивидуально-личностном своем проявлении выступает узлом глубокого мировоззренческого конфликта: так, в рамках культуры Возрождения Пико делла Мирандола к 27 годам сжег свои эротические стихи и отказался от "телесных вожделений"; Дж. Боккаччо отрекся от своего творчества, и Ф. Петрарка, будучи его близким другом, лишь в конце жизни узнал об авторстве "Декамерона"; сам Петрарка в "Письмах к потомкам" предается нравственным терзаниям по поводу своей неспособности укрощения сексуальных влечений: "Я хотел бы иметь право сказать, что был вполне чужд плотских страстей, но, сказав так, я солгал бы; скажу, однако, уверенно, что, хотя пыл молодости и темперамента увлекал меня в этой низости, в душе я всегда проклинал ее". В этой связи в европейской культуре остро артикулируется проблема интерпретации С. как его куртуазной ассимиляции, возможности адаптации факта наличия сексуальной сферы к доминантным аксиологическим шкалам. Классической программой, предложенной европейской традицией в этом направлении, может считаться концепция *amot-entrave* (асимптотически "незавершенной любви"), разработанная в рамках куртуазной культуры: сексуальная подоплека галантного служения Даме сердца не только эксплицитно артикулируется, но и всемерно культивируется в поэзии трубадуров. Однако, допуская самый широкий спектр сексуальных действий, концепция *amot-entrave* легитимирует для рыцаря лишь возможность перманентного возбуждения напряженного желания (причем стремление к Донне как персонализации совершенства обретает в куртуазной системе отсчета знаково-спекулятивную семантику нравственного совершенствования и приближения к Абсолюту: "Я духом стал богат, // Вкусив любви услад" у Гильема де Кабестана), — возможность же физического обладания Донной, удовлетворения желания, выводит за пределы принятой аксиологической системы, — соприсхождение с реальностью разрушает условность игрового пространства куртуазии, а потому тотально исключается. Фигура асимптотического экзистивного подъема чувств, обретающая семантику духовного восхождения, задает контекст, в котором финальный экстаз выступает как разрешение и, соответственно, завершение этого процесса, а потому его осуществление означало бы пресечение духовной устремленности рыцаря к воплощенному в совершенстве Донны Абсолюту, что неприемлемо в принятых правилах игры. Куртуазная концепция, задав С. как дисциплинарно-игровую поведенче-

скую парадигму, наделила его легитимным статусом в качестве нормативного эротического флирта (см. "Веселая наука"), задав в рамках сложного семиотизма возможность непритворно-речивого сосуществования добродетели в христианском ее понимании и, пускай редуцированных, но легализованных сексуальных практик. В течение более двух столетий эта парадигма позволяла носителям куртуазной культуры чувствовать себя добрыми христианами, однако Первая Инквизиция практически приравнивала куртуазное мировоззрение к ереси катаров, и в ходе Альбигойских войн оно было фактически искоренено, задав, тем не менее, в европейской культуре литературно-поэтическую традицию описания сексуальной любви как возвышающей силы (Данте, Петрарка, поэты Плеяды и далее). Наряду с этим вытеснение С. за пределы санкционированной легитимности формирует своего рода эротическое подполье средневековой культуры: поиск последним жанра, обеспечившего бы ему легальность куртуазной презентации, детерминирует особый эротический подтекст в развитии средневековой христианской мистики (классически представленный в текстах Бернара Клервоского — см. Мистика, Откровение, Бернар Клервоский), порождает такие неадекватные формы презентации С. в европейской культуре, как инвектива со смакованием (детализированная откровенность средневековых пенеттенциалей, скупулезный дескриптивизм Бурхарда Вормского, неприкрытый физиологизм описаний "Молота ведьм", натуралистическая вариативность перечня сексуальных перверсий в "Плаче природы" Алана Лилльского и т. п.); скабреза (в перспективе: от старофранцузских *fabliau* и старонемецких *шванков* до новоевропейских *гривуазных жанров* и порнографии), а также спекулятивная форма презентации феномена С. в культуре, призванная послужить внешним гарантом его дозволенности (от переводов и интерпретаций античной эротической лирики у Гвиберта Ножанского, Серлона де Вильтона и др. в рамках Овидианского возрождения — до ретро-мифологизации сексуальных сюжетов в новоевропейском искусстве, у Обри Бердслея, например). Подавление здорового эротизма наряду с оформлением культурных традиций скабрезы и дезэротизации С. не проходят бесследно для развития европейской культуры в целом и современного осмысления в ее контексте феномена С., в частности. Последний, удерживая на себе в течение многих столетий фокус культурной значимости, тем не менее, остается как бы запретным плодом для разового сознания европейца, социализированного в культуре, задающей аксиологическую дихотомию грешной и праведной любви (см., например, "Призрак либидо" С. Дали, 1934),

что порождает широкий спектр невротозов, комплексов и фобий, не характерных для других культурных традиций. На этом фоне в европейской культуре оформляется мощная традиция семиотической интерпретации С., основанной на идее его квазисемантической ("метафизической") нагруженности и охватывающей все христианское культурное пространство в его как западном ("Метафизика секса" Дж. Ч. А. Эволя), так и православно-восточном ("Метафизика пола и любви" Бердяева) ареалах. В современной философии феномен С. трактуется как один из фундаментальных феноменов человеческого бытия (Шелер, Э. Финк и др.) и рассматривается в предельно широком диапазоне: от его аналитики в парадигме панфизиологизма (классический фрейдизм, Плеснер) до исследования его детерминированности со стороны социокультурных комплексов "власти-знания" ("История сексуальности" Фуко. Феномен сексуальности выступает традиционным предметом постмодернистских аналитик в контексте концепции трансгрессии (см.). Важнейшим же аспектом осмысления сексуальности в постмодернизме выступает изучение его в параонтологических языковых контекстах (анализ "символической природы желания" в структурном психоанализе Лакана, фигуры "телесности текста" Р. Барта и "мышления соблазна" Бодрийера в постмодернизме, задающие парадигму "философии новой телесности" — см. Телесность, Эротика текста). См. также: Любовь, Эрос, Порнография, Сексуальная революция, Оргазм.

М. А. Можейко

СЕКСИЗМ (англ. *sex* — пол) — категория, введенная представителями феминистской парадигмы и обозначающая позицию или действие, которые принижают, исключают, недооценивают и стереотипизируют людей по признаку пола. Другими словами, С. — это ориентация, которая ставит в неблагоприятные условия один пол по отношению к другому. С. рассматривается как один из видов социальных гендерных стереотипов, которые основаны на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии. Причем уже сама попытка выстраивания такой иерархии является С. Стереотипы в отношении пола встречаются ребенку уже при рождении (первый вопрос, который задают при рождении ребенка: "Мальчик или девочка?") и сопровождают его на протяжении всего жизненного цикла (профессиональное общение, брачно-семейные отношения, образование, воспитание и т. д.). Сексизмские предрассудки и стереотипы (наряду с расизмом, национализмом и эйджизмом — дискриминацией по возрасту) не так безопасны, как могло бы показаться, — они с самого детства влияют на сознание и пове-

дение людей, деля их на “своих” и “чужих”. Эти готовые шаблоны поведения, мнений, оценок, заменяющие понимание явления его опознанием и отношением к принятой схеме, иногда столь глубоко укореняются в бессознательные структуры человеческой психики, что с ними трудно бороться рациональными доводами. Стереотипы женственности и мужественности не просто формируют людей, они часто предписывают людям в зависимости от их пола определенные психологические качества, нормы поведения, род занятий, профессии и многое другое. (Согласно широко распространенной версии, феномен интенсивного распространения идеологии феминизма в Западной Европе в конце 1940 — начале 1950-х был обусловлен следующими обстоятельствами: правящие экономические группы стремились заместить высвобождающиеся в результате НТР рабочие места женщинами европейского происхождения, а не неокультурными иммигрантами-маргиналами афро-азиатского происхождения.) В традиционном обществе не личность, а биологический пол оказывает решающее влияние на жизнь человека. От гендерных стереотипов страдают и женщины и мужчины. Примерами негативного влияния на женщин может служить формирование у девушек-подростков разнообразных комплексов (например, “боязнь успеха”). Табу на эмоциональность, стереотип всегда преуспевающего победителя, “сексуального гиганта” и т. д. вызывают у многих мужчин, не желающих или не умеющих следовать этим стереотипам, стрессы, чувство неудачника, болезни. Сексистские стереотипы часто носят весьма завуалированный характер и могут быть не выражены явно.

А. А. Ярмолович, Е. Н. Вежновец

СЕКСТ ЭМПИРИК (200—250) — древнегреческий врач и философ. Жил в Александрии и Афинах. Основные произведения С. Э.: “Пирроновы основоположения”, “Против ученых” (состоит из разделов “Против логиков”, “Против физиков”, “Против этиков”, “Против грамматиков”, “Против риториков”, “Против геометров”, “Против арифметиков”, “Против астрологов”, “Против музыкантов”) являются основными источниками античного скептицизма. Согласно С. Э., “скептическая позиция проста и очевидна. Представьте себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золото ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверное, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину; если бы даже они и нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли ли они ее”. Отрицая возможность существования наук, подлинно доступных человеку, С. Э. утверж-

дал: “Предварительно должно существовать согласие по четырем вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки...”. В отличие от других философских школ, постулирующих принципиальную недостижимость истины, а также претендующих, согласно С. Э., на обладание истиной, С. Э. утверждал, что скептики все же ищут истину, хотя “ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное, ибо все они равны в отношении достоверности и недостоверности”. С. Э. систематизировал предостерегающие аргументы в пользу воздержания от суждений с целью обретения душевного равновесия и блаженства, осуществление которых и выступает целью философии.

А. А. Грицанов

СЕКСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (лат. *sexus* — пол и фр. *re'volution* — переворот) — процесс и результат коренных изменений в сексуальной жизни общества, характеризующихся существенными преобразованиями сексуальных ценностей, ориентаций, норм, санкций и сексуальных отношений, освобождающими подавленную, репрессированную сексуальность, раскрепощающими личность и общество. Понятие и концепция С. Р. были созданы и разработаны Райхом и в наиболее целостной форме изложены им в книге “Сексуальная революция” (1936). Считая, что физическое и психическое здоровье человека детерминируются главным образом существованием и разрядкой сексуальной энергии, Райх утверждал, что в конечном счете, здоровье и поведение человека в норме и патологии целиком зависят от его сексуальности и способности испытывать оргазм. Однако, по Райху, в современном обществе (в государстве) существует и действует система сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека. В работе “История сексуальности” Фуко показал, как, начиная с 17 в., посредством дискурсивных практик различного рода европейское общество смогло обеспечить полный контроль над сексуальным поведением населения: “Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и моралистов была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно док-

торам даже самые малейшие фантазии вызвали поток презрительных реплик”. Целью же легитимации этого кондута норм и патологий сексуального поведения было, по мысли Фуко, “воспроизводство рабочей силы, увековечивание существующих форм социальных отношений; короче — формирование такого сексуального поведения, которое бы являлось экономически полезным и политически консервативным”. (Ф. при этом осуществил философское осмысление социальной процедуры, когда понятие “норма”, порожденное стремлением достичь определенную цель, вначале уподобляется термину “истина”, а затем — замещает последнюю.) В результате сексуального подавления происходит массовая невротизация людей и формируется консервативный тип характера, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатур. Наставивая на несомненной связи сексуальной и социальной свободы, Райх подчеркивал, что в современном обществе традиционный конфликт между инстинктом и моралью эксплуатируется властными структурами, в силу чего он значительно усиливается из-за наличия заведомо избыточных сексуальных запретов, принудительного и репрессивного характера современной морали, неспособности людей совместить сексуальное удовлетворение с успехами в работе, длительного наличия моногамии как единственной официальной формы сексуальности, распространенности предубеждений о патологическом характере детской и юношеской сексуальности и других факторов. Согласно Райху, С. Р. призвана освободить людей от подавленной и подавляемой сексуальности и раскрепотить их. По Райху, С. Р. является атрибутом реформистского и революционного процесса, естественной предпосылкой и основой “подлинно человеческой революции”, необходимой для установления “демократии труда” и освобождения человека от оков ханжеской буржуазной морали и идеологии, социального и экономического угнетения. Райх считал, что С. Р. должна дать соответствующее сексуальное образование всем людям (в особенности молодежи) и привести их к естественному счастью в любви. В социально-политическом плане С. Р. была призвана инициировать социальную революцию, подорвать и уничтожить авторитарный строй. Согласно программе Райха, в грядущем новом обществе одну из главных ролей должны были исполнять чиновники-сексологи различных рангов, направляемые единым сексологическим центром. Идеи С. Р. и попытки их реализации оказали определенное влияние на сексологию, психологию, социологию, философию, политику, мораль, искусство, средства массовой информации

и сексуальную практику нашего времени. (См. также *Оргазм*.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

СЕКУЛЯРНАЯ ТЕОЛОГИЯ (англ. *secular theology*) — теологическое направление, сформировавшееся в начале 1960-х как следствие диалектической теологии К. Барта, который провел четкое различие между христианской верой и религией, сделав Бога в высшей мере трансцендентным (см. *Диалектическая теология*), и как один из вариантов развития идеи немецкого теолога Д. Бонхеффера, согласно которому христианство надо сделать “нерелигиозным”. С. Т. отвергает традиционное понимание спасения как ухода из мира и принятия от Бога сверхъестественной благодати. Путь спасения видится богословам этого направления гораздо шире. Это спасение не столько через религию, сколько от религии. Сутью спасения с их точки зрения является осознание и использование своей силы и возможностей, достижение независимости от Бога, самоутверждение в делах мира. Большинство людей, даже не входящих в церковь, уже переживают подобное спасение. Согласно С. Т., учитывая нынешнюю направленность церкви, люди, не входящие в церковь, являются христианами в более полном смысле, чем ее члены. Традиционная для христианства направленность на потусторонний мир заменяется прямо противоположной ориентацией. Основоположником С. Т. являлся англиканский епископ Дж. Робинсон. В своей работе “Честно к Богу” он доказывает, что Бог — это нечто, что дает направление миру и придает ему значение, в особенности это касается взаимоотношений людей в мире. Бог присутствует “прямо здесь”, в глубине нашего бытия. Говорить о Боге, значит, говорить о “самости” взаимоотношений людей. Признавать трансцендентность Бога означает признавать безусловность в обусловленных отношениях жизни и отвечать на это безусловными личными взаимоотношениями. Робинсон призывает пересмотреть термины “святой” и “мирской”. Святость нельзя противопоставлять светскости, святость — это глубина в повседневности, точно также как “мирское” — это не часть жизни, где нет Бога, а отделенность от истинной глубины. Поклонение Богу предназначено для того, чтобы сделать человека более чувствительным к присутствию Христа в повседневной жизни, дать ему возможность увидеть в ней Предвечного. В работе Дж. Робинсона “Новая Реформация” отправной точкой рассуждений служит мнение автора, что вопрос, который занимал центральное положение в Реформации, а именно, “как я могу найти милостивого Бога”, должен быть перефор-

мулирован в другой вопрос: “как я могу найти милостивого ближнего”. Робинсон доказывает, что в современной ситуации церковь должна последовать примеру Господа, который был человеком для других. Она должна быть готова встречаться с людьми там, где они находятся, и принимать их такими, какие они есть. Таким образом Христос может встретить людей, которые живут в миру. В работе “Но я не могу в это поверить!” Робинсон утверждает возможность секуляризованного провозглашения Евангелия, так как считает, что у христиан есть несколько общих точек соприкосновения с окружающими их людьми: любому человеку присуще понятие честности, справедливости, солидарности, ответственности, для любого общества (и христианского, и нехристианского) важна личность и равенство людей. Основанием для возникновения новых теологических взглядов послужило новое осмысление термина “мирянин”. Для секулярных теологов временное имеет большее значение по сравнению с вечным; реальность этого мира важнее реальности “мира иного”. Значение имеют скорее повседневные занятия, а не углубление в религиозные изучения, что делает первоначальное секулярное знание, приобретенное человеком и полезное в обыденной жизни, а не теология и метафизика. Вера не рассматривается как нечто необходимое, в результате чего индивид обретает свободу и право распоряжаться своей жизнью по своему усмотрению. Секулярные теологи проводили четкое разграничение между понятиями “секулярность” (*secularity*) и “секуляризм” (*secularism*). Первый из этих терминов относится к мировоззрению, которому характерна заинтересованность в достижениях современной науки и беспокойность делами этого мира. Они предполагали, что духовная секуляризация (обретение секулярности) — это процесс обретения свободы; она освобождает общество и культуру в целом от религиозного контроля и заинтересованности метафизическими вопросами. В противоположность этому секуляризм предполагает, что только наука может обеспечить истинное знание и что в мире важно только материальное. Такое отношение, с их точки зрения, опасно, поскольку часто становится новым взглядом на жизнь, который может заменить религию. Секулярные теологи боролись против такого секуляризма, заявляя, что он является отвержением истинной секулярности, о которой говорится в Библии. В то же время секулярное мировоззрение должно иметь место, поскольку основано на Писании. Таким образом они пытались вернуть Бога назад в мир. По словам У. Финнелла, одного из секулярных теологов, теология истинной секулярности призывает человечество заменить “идолопо-

клоннический секуляризм на верящую секулярность”. С. Т. сделала попытку совместить трансцендентную сущность христианского Бога и потребности культуры в имманентности божества, однако эта попытка не увенчалась успехом. Уже во второй половине 1960-х ее идеи перестали быть хоть сколько-нибудь популярными, однако она расчистила путь для развития нового движения в теологии — “теологии надежды” — с ее ориентацией на будущее как попыткой выйти из тупика, в который попала С. Т.

А. В. Вязовская

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880—1973) — американский философ, один из основателей критического реализма. Главные работы: “Эволюционный натурализм” (1922), “Философия физического реализма” (1932), “Критический реализм” (1916), “Принципы и проблемы философии” (1926), “Рефлексия над американской философией изнутри” (1969), “Отвернутые альтернативы” (1973) и др. Собственную, в принципе материалистическую (по С., “реальность есть оформленная материя”), концепцию С. называл “эволюционным натурализмом”, отличным от теологических интерпретаций эволюционного процесса. При этом, по мысли С., фундаментальны адекватные философские подходы должны “физическим реализмом”, согласно которому “все существующее существует в пространстве и времени и является или физической системой, или тем, что в экзистенциальном отношении неотделимо от нее”. “Реализм здравого смысла”, согласно С., весьма созвучен подлинным истинам: “Простой человек смотрит вовне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вечности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, — это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность”. Но, по мысли С., объекта познания, целиком совпадающего с чувственно данным, нет и быть не может: необходим отказ от отождествления объекта и ощущения. (По С., сознание не может выйти за пределы организма: оно существует только на основе тех или иных состояний мозга.) Процесс познания, по схеме С., структурирован и включает в себя следующие элементы: внешний материальный объект, восприятие как содержательный элемент сознания, акт отнесения второго к первому. Как полагал С., “целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями является наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира”. Не оставаясь заключенным в мире данных, согласно

С., можно полагать, что восприятие является “актом суждения, направленным вовне”. Субъект, по С., подвергает элементы физического мира собственным практическим воздействиям с целью реализации жизненных интересов: избранная вещь становится объектом познания. “Данные” (или восприятия) — продукт воздействия последнего на нервную систему: субъект же посредством самых разнообразных процедур соотносит их с объектом. По мысли С., “в основе познания лежит воспроизведение порядка”. (“Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, оправдывает нашу уверенность в том, что мы достигаем *знания* об окружающем мире”). Одновременно С. отвергал теорию отражения, полагая, что “господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд”. Соответствие же знания о вещи с самой этой вещью, по С., достигается тем, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. (Ср.: идея “первичных” и “вторичных” качеств Локка.) Позже, в конце 1950-х, С. отметил, что “Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект познания”. С. разрабатывал “эмерджентистскую” концепцию “уровней организации” природы, согласно которой появление качественно нового связано с динамичным переходом к ее более высоким, несводимым к низшим, уровням. Полемицируя с моделью в принципе непредсказуемой “эмерджентной эволюции” С. Александера, С. подчеркивал, что “отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости”. По мысли С., “для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными и я не вижу оснований постулировать экстрафизический *низус* такого рода, который признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть “прогрессивное движение” физических систем”. (Т. е., в отличие от схемы С. Александера, у С. эволюционирует не пространство-время, а та или иная, вполне конкретная физическая система.) В этике С. подчеркивал исторический и социально обусловленный характер моральных оценок и антиэкстремистских нравственных ценностей: “рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция”.

А. А. Грицанов

СЕМАНТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

ТЕОРИЯ — в широком контексте синонимичное название теории синтаксических категорий. Именно в этом значении оно употребилось Лесневским. В узком смысле С. К. Т. обозначает логическую метатеорию, разработанную применительно к естественному языку и представляющую собой продолжение теории синтаксических категорий. Так, по мнению Л. Барковского, С. К. Т. отличается от теории синтаксических категорий тем, что в последней формулируются точные правила для образования сложных осмысленных выражений из элементарных выражений определенной синтаксической категории, тогда как в С. К. Т. подобные строгие правила отсутствуют, ибо одно и то же выражение естественного языка может, во-первых, обладать целым рядом значений, во-вторых, иметь различное разложение по синтаксическим категориям. Например, предложение “эта книга лежит на этом столе” распадается, во-первых, на имя “эта книга” и на образующий сложные высказывания функтор от одного именованного аргумента “...лежит на этом столе”, во-вторых, на имена “эта книга” и “этот стол”, а также на функтор от двух именованных аргументов “...лежит на...”. Для того, чтобы устранить подобную неопределенность, необходимо расширить теорию синтаксических категорий введением предметных коррелятов рассматриваемых выражений и перейти к С. К. Т. К примеру, в предложении “эта книга лежит на этом столе” имеет место пространственное отношение между двумя предметами — книгой и столом, и это отношение фиксируется через функтор “...лежит на...”. Таким образом, исходной семантической категорией выступают индивидуальные имена, сопоставляемые с конкретными предметами. Если имени соответствует целый ряд предметов, то имя является общим по объему, если один — считается, что имя имеет денотат, если же имени не соответствует ни один предмет — имя обладает нулевым объемом. В качестве семантических категорий используют также сорт выражений, сопоставленный классам и свойствам как предметным значениям, а также сорт выражений, сопоставленный отношениям как предметному значению. С позиции С. К. Т., предложению (пропозициональной функции) приписывается не истинностная оценка, а соответствующее положение дел.

А. Н. Шуман

СЕМИОТИКА (греч. *semeion* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены — от обыденного мышления до искус-

ства и философии — неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье значение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, “языки” кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую С., так называемую “металогикку” (которая изучает метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Рассела, Д. Гильберта, Гёделя, А. Чёрча, Карнапа и др.) и гуманитарную С. (С. языка и литературы). В отличие от других гуманитарных дисциплин, С. интересуется не поиском значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют *язык*, который в семиотической теории, с одной стороны, выступает как “интерпретант всех прочих систем” (Э. Бенвенист), но в то же время, оказывается “частным случаем семиотической функции” (Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где *код* означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и др. функции языка. Как научная теория С. начала развиваться в конце 19 — начале 20 в., однако постепенно у нее обнаруживаются все более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластиков, в философии Гоббса, Локка, в логико-математических работах Лейбница, в исследованиях по языкознанию Потебни, Гумбольдта и др. Основные принципы “науки о знаках” были сформулированы Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний, репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования — репрезентант, интерпретант, референт (“триадическая природа знака”), дал первую классификацию знаков (иконический знак — индекс — символ), исследовал процесс

функционирования знака — *семиозис*. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра, мыслившего “семиологию” как науку, “изучающую жизнь знаков внутри жизни общества” (в которую лингвистика должна входить как составная часть). Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между *означаемым* (понятие, план содержания) и *означающим* (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольна лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой). С. Пирса (получила развитие в трудах Морриса, Т. Себеока, Эко и др.) и семиология Соссюра (Л. Ельмслев, Бенвенист, структуралисты) основали две семиотические парадигмы: С. знака и С. языка как знаковой системы (вопрос об употреблении терминов “С.” и “семиология” остается открытым, но в принципе они синонимичны). Первая сосредоточивает внимание исследователя на изолированном знаке, на отношении знака к значению, к адресату; на процессе семиозиса, т. е. превращения незнака в знак и трех его измерений: 1) *синтактика* — сфера внутренних отношений между знаками; 2) *семантика* — отношения между знаками и их объектами; 3) *прагматика* — отношения между знаками и теми, кто ими пользуется. Альтернативная концепция делает акцент на реляционной сущности языка, на специфике знака как функции. Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Эко доказывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпретативного процесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов непрерывно перестраивается. По мере развития С. понятие “знак” постепенно отходило на второй план, уступая место понятию “*текст*” — интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связанной последовательности знаков-высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений намечился в ходе последующего развития С. Традиционно С. различает два уровня в сообщении: *денотативный* (фактическое сообщение — см. Денотат) и *коннотативный* (дополнительное значение, социокультурно

обусловленная символическая нагрузка — см. Коннотация). Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного — такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означающим, повлекшее за собой дискуссии о С. коммуникации и С. сигнификации (первая настаивала на соссюрианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л. Прието, Ж. Мунен); а вторая наполнила жестокий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Ельмслев, Р. Барт), — означало переход от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми к не осознаваемым знаковым системам; по существу, это переход к семиотическому изучению социального бессознательного, открытию для С. новых областей исследования. В связи с этим сегодня особенное внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований — С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованием положила Московско-Тартуская школа С.). Каждой эпохе свойствен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корреляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры. Сегодня С. представляет собой довольно развитую теорию, методы которой позволяют анализировать самые разнообразные сферы человеческой деятельности; проводятся исследования по С. литературы (русская “формальная школа”, группа “Тель Кель”, Р. Барт, Деррида), по политической семиологии (Р. Барт, “Тель Кель”), по С. массовых коммуникаций (А.-Ж. Греймас), по С. искусства (Кристева, Эко), кино (К. Метц, П. Пазолини), театра (П. Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Лакан, Пиаже) и т. д. (См. также: Симулякр, Симуляция, Знак, Означивание, “Пустой знак”, Соссюр.)

А. Р. Усманова

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц (гл. обр. государственных и исторических деятелей 7—6 вв. до н. э.), жизненная мудрость которых, выраженная в императивных кратких сентенциях, стала известна через Элладе. Согласно Платону (“Протагор”), этими мудрецами были Фалес из Милета, Питтак из Митилены, Периаандр из Коринфа, Клеобул из Лидоса, Биас из Приены, Хилон из Лакедемона, Солон из Афин. В исторических источ-

никах варьируются в различных вариантах 17 имен. Наиболее известные афоризмы С. М., которым присуще сочетание акцентированного авторского характера с абстрактными обобщенными формулами этических принципов: “Всему свое время” (Питтак), “Познай самого себя” (Фалес), “Ничего сверх меры” (Солон, Хилон), “Наибольшее богатство — ничего не желать” (Биас), “Мера — лучше всего” (Клеобул), “Наслаждения смертны, добродетели бессмертны” (Периаандр) и др.

А. А. Грицанов

СЕМЬЯ — основанное на браке или кровнородственных отношениях объединение людей, связанное хозяйственно-бытовой общностью и взаимной ответственностью; первичная институционализируемая социальная форма совместной жизни людей. Возникает С. для обеспечения личного счастья и благополучия человека и выполняет важнейшую роль в воспроизводстве жизни, социализации индивида, его органической связи с обществом. Исторические типы С.: групповая матриархальная (все мужчины и женщины одного рода находились между собой в половых связях); парная (с неустойчивым союзом мужчины и женщины); большая (община во главе с предводителем) или малая патриархальная (с беспрекословным подчинением отцу); нуклеарная (супружеская пара с детьми, не состоящими в браках). Последняя, ныне наиболее распространенная, именуется простой С. Если же некоторые из детей, проживающих с родителями, состоят в браке, образуется расширенная или сложная С., связанная двумя-тремя поколениями родственников и своих кров. Родство — кровная связь, существующая между людьми, происходящими друг от друга или от одного общего предка (родственники). Прямые нисходящие ветви родства: отец — сын — внук и т. д.; прямые восходящие: внук — отец — дед. Родство между братьями и сестрами — боковое. Различают родственников первой степени (мать — дочь, отец — сын) и второй (внучка — бабушка). Свойство — отношения между супругом и родственниками супруги (и наоборот), а также отношения между родственниками супружеской пары. В зависимости от наличия ядра (супружеской четы) С. бывает полной и неполной (С. матери-одиночки или иных родственников). С. в miniature отражает всю совокупность человеческих связей и отношений, как материальных, так и духовных. Первые обусловлены социально-биологическими (сексуально-эмоциональными, детородными), экономическими и хозяйственно-бытовыми потребностями людей; вторые — нравственно-эстетическими, психологическими, религиозными и др. потребностями личности. В зависимости от статуса в иерархии родственных и свойственных связей, образуются ролевые отношения членов С.: мужа и жены,

отца (матери) и детей, братьев и сестер, дедушки (бабушки) и внуков, а также свекра (свекрови), тестя (тещи) и невестки (зятя), тети (дяди) и племянников и т. д. Ролевые отношения с момента возникновения С. и до настоящего времени претерпели большие изменения. Первоначально главенство принадлежало женщине, по которой и определялся род. Затем пришло господство мужчины — мужа и отца, единоличного собственника и хозяина. Дети беспрекословно подчинялись родителям. Развитие индустриально-промышленного производства, научно-техническая революция привели к тому, что женщины и все взрослые члены С. стали активно участвовать в общественном труде, на равных условиях вести домашнее хозяйство, распределять доходы от предпринимательской деятельности. Для современной С. характерна ориентация на личностные, а не статусные характеристики индивидов в брачно-семейных связях. В современных условиях возрастает роль норм права, регулирующих права и обязанности супругов, родителей и детей. Совокупность кровно-родственных, ролевых, материально-имущественных, духовно-нравственных, религиозных, правовых, межэтнических и др. отношений определяет структуру С. — авторитарную или демократическую. Система взаимодействия С. и общества, с одной стороны, и С. и личности — с другой, определяет социальные функции С., важнейшими из которых на всем пути развития были прокреативная, хозяйственно-бытовая и воспитательная. В настоящее время возрастает роль и функция организации досуга членов С. Домашняя и семейная среда стала рассматриваться не только как важнейшее условие формирования личности, но и снятия психологических стрессов, нервного напряжения человека (концепция С. как “психологического убежища”). Поскольку каждая С. — саморазвивающаяся система, то ей присущи свой образ жизни, традиции, обычаи, конфликты. В целом характер конфликтов зависит от масштаба семейных интересов, а способы их разрешения — от общей культуры людей. Функции, структура С., ролевое поведение членов С. составляют сущность последней. (См. Брак.)

С. Д. Лаптенков

СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneca) (ок. 4—65) — древнеримский философ, поэт и государственный деятель, представитель стоического платонизма, талантливый оратор своего времени. С. учился в Риме грамматике, риторике, философии, посещал лекции пифагорейцев Соттона и Секстия, стойка Аттала, киника Деметрия. Принадлежал к высшему сенаторскому сословию. В 57 получает должность консула. Неоднократно подвергался преследованиям. Являлся (49—54) учителем Нерона, надеясь воспитать пра-

вителя-мудреца и воплотить в жизнь идею “вселенского” града. Поощрял удовольствия Нерона, чтобы сохранить свое влияние. Перед общественностью дискредитировал себя постоянными компромиссами; его считали лжецом и льстецом. В итоге ушел со двора императора, отдал дарованные богатства и стал жертвой тирании Нерона. По приказу властителя учитель покончил жизнь самоубийством: вскрыл вены на руках и ногах. В последние минуты жизни призвал писцов и в страшных муках с неизменным красноречием “поведал много, что осталось тайной для потомков”. По легенде, встречался с Апостолом Павлом и в 4 в. н. э. была создана апокрифическая литература их переписки. Из философских сочинений до нас дошли “Нравственные письма к Луцилию”, “О милосердии”, “О благоденствии” и др. Мироззрение С. отразилось также в его девяти трагедиях (“Медея”, “Федра”, “Эдип”, “Агамемнон” и др.). Философия С. — это синтез стоицизма, платонизма, эпикуреизма и пифагореизма, своеобразный пантеизм, стремящийся в тенденции к монотеизму. По С., весь мир телесен. Все есть теплое дыхание, т. е. в конце концов огонь, который находится на небе в чистом виде, постепенно уплотняется, приближаясь к земле, застывает и окаменеет в ней. Душа человека, как и Бога, — телесна. Она есть эманация из высшего Огня. С. признает учение стоиков о периодическом воспламенении мира, мировых потопах. Для С., Бог есть Огонь и Тело, высший Разум — Зевс или Юпитер. Подлинная жизнь души, по С., на небе. Многие в учении о душе согласуются со взглядами Платона. Философия для С. — не столько система теоретических взглядов, сколько учение о достижении нравственного идеала. Этика С. основана на идее совершенствования человека и освобождения души от тела. Первичной является добродетель, способствующая моральному прогрессу и восхождению души к Богу. Мудрость жизни — в освобождении души от аффектов и вождлений. Стоический космизм у С. связан с теорией вселенского государства и гражданина мира. Справедливость основывается на принципе равенства всех людей в духе. “Человек — предмет для другого человека священный”. Страсти и пороки — антисоциальны. Благоденствие, по С., — это то, что более всего связывает человеческий род в единое сообщество граждан Космоса.

В. В. Лобач

СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760—1825) — французский мыслитель, социолог, автор утопических социальных проектов — “Промышленная система”, “Новое христианство”. Потомок старинного рода французских аристократов, ученик д’Аламбера, математика и энциклопедиста. Юношей поступает на военную службу, участвует в вой-

не за независимость североамериканских колоний против Великобритании. В 1783 возвращается во Францию и, выйдя в отставку, отправляется в путешествие по Европе. Осенью 1789 прибывает на родину, в Пикардию. С интересом следит за ходом революции, пропагандируя ее лозунги свободы, равенства и братства. Отказывается от своего дворянства и графского титула, называя себя “гражданином Бономом”. В период Конвента поддерживает якобинцев, затем становится сторонником Директории и Консульства Наполеона Бонапарта. С 1797 обращается к научным знаниям: слушает лекции в Политехнической и Медицинской школах, посещает с образовательными целями Англию и Германию. Конт некоторое время был его секретарем и соавтором. К концу жизни вокруг С.-С. сложился небольшой кружок учеников и последователей — Б. П. Анфантен, С. А. Базар, О. Родриг и др. — образовавших затем школу сен-симонизма, которая просуществовала до середины 1830-х. Основные сочинения: “Письма женевакского обитателя к современникам” (1802), “Очерк науки о человеке” (1813—1816), “Труд о всемирном тяготении” (1813—1822), “О промышленной системе” (1821), “Катехизис промышленников” (1823—1824), “Новое христианство” (1825). С.-С., видя, что революция во Франции не достигла цели, что она не построила нового общества, пришел к выводу, что сами революции, порождая стихий бедности и стремлением неимущих к равенству и перераспределению богатства, приводят общество в состояние хаоса и анархии. Чтобы избежать подобных потрясений в будущем, будучи рационалистом в духе 19 в., поставил перед собой цель создать и претворить в жизнь научную социальную систему, которая позволит свести “кризисы, которые народы должны испытать на себе и которых не может предотвратить никакая сила в мире, к простым переменам в их правительствах и финансах”. Единственный путь к достижению этой цели С.-С. видел в том, что люди должны иметь общество, наиболее выгодное для наибольшей массы и которое способно улучшить положение многочисленного бедного класса. Это заставило С.-С. обратиться к проблемам исторического развития в целом. Разделяя взгляды французских материалистов и выступая против деизма, пришел к выводу, что законы “социальной физики” и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения, распространяются и на общественные явления. Два положения — идея закономерности, объективности развития природы и общества и идея поступательного, прогрессивного развития человечества — со-

ставляют сущность философских взглядов С.-С. Главный критерий прогресса — развитие научных знаний, морали, религии, производным от которого является и другой показатель — благосостояние и счастье большинства общества. Соответственно история, по С.-С., прошла в своем движении от низших общественных форм к высшим три стадии развития: 1) “теологическую” (от первобытного идолопоклонства до политеизма, на котором основывалось рабство); 2) “метафизическую”, основанную на монотеизме христианства, приведшего к феодальному строю; 3) “позитивную” — будущий общественный строй, когда единого Бога сменит единый закон притяжения и возникнет научное мировоззрение с его носителями — светскими учеными и “промышленниками”. Обществу будущего, по С.-С., — это общественный идеал, воплощенный в “промышленной системе”, переход к которой является универсальной исторической неизбежностью: “Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному...”. Основным принцип “промышленной системы”, согласно С.-С., — искоренение “всякого паразитизма” и всемерное развитие производительных сил общества, которое позволило достичь громадного роста богатства в интересах класса “промышленников”, охватывающего всех тех, кто непосредственно занят в системе производства: земледельцы, фабриканты, инженеры, рабочие, торговцы и др. Будущее общество у С.-С. основано на: научно и планомерно организованных производствах с сохранением частной собственности и классов; введении обязательного для всех производительного труда, когда каждый имеет право работать и получать вознаграждение “по способностям”; управлении не людьми, а распоряжении вещами и руководстве производством. “Промышленная система” была дополнена концепцией “нового христианства”, имевшей религиозную форму изложения, так как С.-С. считал, что “простой народ” не способен принять положительную философию в чистом виде, ему нужна вера и поэтому необходимо новой философской системе придать силу религиозного чувства, согласованного с “прогрессом наук”. Религиозная форма учения, его лозунги приоритета общего блага над личным (“Все люди — братья”) должны были дополнить моральными — материальными стимулами “промышленной системы”. Исторические взгляды С.-С. явились значительным шагом вперед в понимании смысла и движущих сил общественного развития. С.-С. рассматривал историю как смену созидательных и разруши-

тельных периодов, как потом стало принято говорить у сен-симонистов, эпох “органических” и “критических”. Первым увидел и понял основу общества в промышленном производстве (индустрии), отвел важнейшую роль в экономической деятельности формам собственности, а также классам, находящимся в определенном отношении к этим формам. С.-С. были высказаны идеи о неизбежности объединительной тенденции в развитии человечества (в первую очередь, Европы) через утверждение всемирной ассоциации народов и стирания национальных границ. Некоторые мысли С.-С. положили начало ряду конкретных социологических теорий. Например, теория бюрократии имеет теоретические истоки у С.-С., который первым обратил внимание на роль организации и управления в развитии общества; идея особого назначения людей, обладающих знаниями и способностями, необходимыми для достижения общественных целей, заложила основы для теории технократии. С.-С., наряду с французскими энциклопедистами, впервые разделил на теоретическом уровне понятия “гражданское общество” и “государство”, ввел термины “индустриализация”, “индустриальное (промышленное) общество”. Идеи С.-С. оказали большое влияние на развитие социалистических учений во Франции, Германии, Италии и России. Идеи С.-С. о роли носителей знания в историческом процессе получили развитие в современных концепциях техно- и экспертократии (см. *Философия техники*).

Е. М. Прилепко

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: 1) в классической философии — гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания — как приоритетных когнитивных процедур; 2) в неклассической философии — основанная на отказе от классического логоцентризма (см. *Логоцентризм*) парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. Объективно элементы С. могут быть ретроспективно обнаружены уже в рамках древневосточной (чарвака, моизм и др.) и античной философии (софистика, эпикуреизм, стоицизм и др.). Центральная проблема С. — проблема онтологического статуса данных чувственного опыта — была сформулирована (в радикальной своей редакции) уже у Протагора и Секста Эмпирика: сенсорные данные позволяют судить не столько об внешних объектах как своей причине, сколько о состояниях субъекта как своем проявлении. В рамках гносеологического круга проблематики античной

философии оформляется и осевая для будущей историко-философской традиции антитеза чувственного и рационального познания (софисты, Сократ и сократические школы, Платон). В средневековой схоластике проблематика С. эксплицитно формулируется в контексте известного спора об универсалиях: номинализм выступает в философской традиции как принципиальное основание С. (Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др.), в то время как умеренная позиция концептуализма демонстрирует синтетические тенденции интерпретации чувственных и рациональных сторон познания (когнитивный синкретизм Петра Абеляра, три “источника достоверного знания” — чувства, разум, вера — у Иоанна Солсберийского и др.). В контексте общенатуралистической ориентации ренессансной культуры сенсуалистическая тенденция оказывается доминирующей (опытный индуктивизм Телезио, Кампанеллы, Парацельса; “резольютивный анализ” Галилея и т. п.). Становление естествознания Нового времени артикулирует С. как эмпиризм (Ф. Бэкон, Гоббс, Гассенди, Кондильяк, Ламетри). Тезис Гоббса “нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущений” фактически изоморфно воспроизводит восходящий к стоикам программный тезис античного С.: *nihil est in intellectu quod non sit in sensu*. Последовательная реализация этой позиции приводит к редукции процедур научного познания к реконструкции данных наблюдения: “все, что недоступно чувствам, непостижимо и для ума” (Гельвеций), что в перспективе выступает основой неопозитивистской стратегии, ориентированной на элиминацию из языка науки “метафизических суждений”. С другой стороны, именно в новейшей европейской С. задается импульс становлению методологической программы синтеза эмпиризма и рационализма: деятельность разума интерпретируется как образование отвлеченных идей и абстрактных понятий “из наблюдаемого” (Локк). С. 17 в. экстраполирует принцип сенсibilityности на сферу бытия, задавая ему онтологические характеристики: “существовать значит быть воспринимаемым” (знаменитое *esse — percipi*) у Беркли, возрожденное в 20 в. в контексте идей об онтологически конституированной сенсорной природе структурных единиц бытия: “сенсibility” Рассела, “чувственные данные” в неореализме и т. п. Философия Просвещения делает акцент, обратный берклианскому: существовать значит быть воспринимающим (“чувствительность” у Дидро как “общее и существенное свойство материи”). С. формирует магистральный вектор развития гносеологических концепций Просвещения (Гельвеций, Гольбах, Дидро и др.), фундированных получившей широкое распростране-

ние в 18 в. “вибрационной теорией” Гартли (характерные для французского материализма аналогии между сенсорной способностью человека и музыкальными клавишами или струнами, испытывающими внешние воздействия). Такой подход актуализирует осмысление условий возможности единства данных чувственного опыта, проблематичного при экстремально сенсуалистической позиции, что остро ставит в историко-философской традиции проблему сенсорного синтеза: от проблемы “ассоциации идей” у Юма до проблемы “трансцендентального единства апперцепции” у Канта. Со становлением трансцендентализма акцентны в оппозиции С. и рационализма (дихотомия сенсительного и интеллигибельного) сдвигаются в пользу последнего, однако С. сохраняет свои позиции в позитивистской традиции (физикализм, стратегия “логического эмпиризма” в логическом позитивизме) и неореализме (концепция “чувственных данных” и когнитивная программа “непосредственного реализма”). Наряду с классической гносеологической артикуляцией С., культурная традиция демонстрирует также нравственно-этическую и социально-педагогическую его разветвленности. Так, в античности и в культуре Ренессанса С. выступал не только в когнитивной, но и в этической своей артикуляции — как обоснование гедонистической моральной парадигмы (Л. Валла, Бруни-Аретино и др.). Философия Просвещения артикулирует своего рода социальное измерение С., рассматривая человека как формируемого под влиянием впечатлений (сенсорного опыта), порожденных воздействием внешней среды (начиная с Гельвеция), что приводит к дифференциации в просветительской традиции программ эдукационизма в зависимости от социального контекста из реализации: если в перспективе (в условиях идеального в оценочном смысле общества) возможно восприятие посредством активного включения индивида в социальную жизнь, то в наличных условиях общества, далекого от совершенства, приоритетными оказываются изоляционистские программы воспитания на лоне природы (Руссо). В отличие от классической философской традиции, в рамках постмодернизма С. проявляет себя в ином ключе. Прежде всего, философствование в парадигме “смерти субъекта” децентрирует чувственную сферу, лишая ее феномена “Я” как естественного ей фокуса: “в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства... сейчас текучи и имперсональны” (Джеймисон). Носителем подобного рода чувственности выступает таким образом не субъект (в какой бы то ни было — гносеологической, антропологической или социологической — артикуляции),

но конституируемый вне рамок субъект-объектной оппозиции феномен “интенсивностей” (Лиотар), “сингулярностей” (П. Вирилио), “сингулярных событий” как “безличных и доиндивидуальных” (Делёз) и т. п. В этом отношении “конец Эго” означает, что переход культуры к постмодернистскому состоянию знаменуется тем обстоятельством, которое было охарактеризовано Джеймисоном как “угасание аффекта”. Именно в этом смысле Делёз говорит о “бесстрастности” и “безразличии” события, ибо экспрессивность последнего не схватывается в личностной модификации опыта и “уловима только для анонимной воли, которую она сама инспирирует”. В данном контексте классический С. подвергается постмодернизмом радикальной критике как феномен традиционной метафизики: согласно Деррида, “реализм или сенсуализм, эмпиризм суть модификации логоцентризма”. Однако в расширительном (выходящем за рамки классической субъект-объектной гносеологии) и имперсональном своем толковании С. обретает в постмодернизме второе дыхание (при внешне нечастом употреблении данного термина). Сама философская парадигма постмодернизма трактуется в своих метаоденках как основанная на особой “постмодернистской чувствительности” (Лиотар, В. Вельш, А. Меджилл и др.). — Собственно, уже непосредственно предшествующая постмодернизму философия 20 в. оценивает не артикулируемую чувственно рационалистскую отчужденность как “объективность евнуха” (Аренд), вводя “элементы... чувствительности в тривиальные категории академической науки” (С. Волиен) и задавая нетрадиционную интерпретацию чувственной сферы. Проблема возможности сенсорного опыта оказывается центральной для философии Мерло-Понти (см. *Плоть мира*); чувственно артикулированная волна, пробегающая по “телу без органов” мыслится как обладающая конфигурирующим потенциалом и задающая определенность “временных органов” (Делёз и Гваттари); в контексте парадигмы означивания (см. *Парадигма*) чувственности выступает как источник обретаемого текстом смысла: “Что такое означивание? Это смысл (*le sens*), порожденный чувственной практикой (*sensuellement*)” (Р. Барт). Именно в качестве наиболее очевидного и концентрированного выражения сферы чувственного оценен постмодернизмом феномен сексуальности (см. *Секс*), оказавшейся в постмодернистских концепциях в фокусе внимания и получившей существенно расширительное толкование, позволяющее говорить о фактической репрезентации в постмодернистски понятой сексуальности-чувственности как (в диапазоне от анализа сексуализированных форм чувственности у Фуко до парадигмы “эротического отношения к тексту” у Р. Барта). (См. “Постмо-

дернистская чувствительность”, *Невозможность, Трансгрессия, Эротика текста.*)

М. А. Можейко

СЕЧЕНОВ Иван Михайлович (1829—1905) — русский физиолог и психолог. Почетный член Петербургской Академии наук (1904). Основные сочинения: “Кому и как разрабатывать психологию” (1873), “Элементы мысли” (1878), “Предметная мысль и действительность” (1892), “Впечатления и действительность” (1890), “Очерк рабочих движений человека” (1901) и др. С. выдвинул программу построения новой психологии, опирающейся на объективный метод и принцип изучения развития психики в реальных жизненных встречах организма со средой, разработал систему взглядов на организм и его психические функции. С. предвосхитил понятие об обратной связи как непрременном регуляторе поведения, утвердил новое понимание саморегуляции и системы организации нервно-психической деятельности, обосновал новый подход к функциям органов чувств. В работе “Рефлексы головного мозга” (1863) С. дает естественно-научный анализ деятельности мозга. С. раскрыл причинную обусловленность психических явлений внешними воздействиями, показал, что психика есть результат протекания физиологических процессов возбуждения и торможения в коре мозга, регулятор внешних воздействий и поведения в целом. Переориентация исследовательской мысли с внутреннего “пространства” сознания, открытого для наблюдающего за ним субъекта, на психически регулируемое поведение, открытое для опытной объективной науки, — величайшая заслуга С. Основой такой переориентации стал рефлекс, трактуемый С. как согласование движения с выполняющим сигнальную роль чувствованием. Учение о рефлексе и физиология органов чувств явились основой объективной психологии. Все сеченовские открытия проецировались на определенную систему философских идей. Открытие центрального торможения исходило, и в свою очередь, обосновывало позиции детерминизма, давало конкретно-научный материал для обоснования проблемы свободы воли. Открытие сенсорных “снарядов” и механизмов построения чувственного образа стало естественнонаучной демонстрацией идеи о соответствии познавательного процесса свойствам объектов, формирующих его “ткань”. Внутренняя связь философских и естественнонаучных идей, отличающая работу С., определила глубину его учения, которое было воспринято Павловым, Выготским, Бехтеревым и др.

Т. В. Самуцик

СИЛЛОГИЗМ (греч. *sylogismos* — сосчитывание) — дедуктивное умозаключение, в котором из двух посылок, связанных одним общим термином, делается заключение. В качестве посылок и вывода С. выступают высказывания: общеутвердительные (“Все S есть P”), общеотрицательные (“Ни одно S не есть P”), частноутвердительные (“Некоторые S есть P”), частноотрицательные (“Некоторые S не есть P”), где S (субъект) — предмет мысли, P (предикат) — признак, приписываемый предмету мысли. По традиции, идущей от Аристотеля — создателя теории С., вывод, основанный на логической связи между данными высказываниями, обозначаемыми соответственно А, Е, I, О (гласные буквы из латинских слов “affirmo” — утверждаю, “nego” — отрицаю), называется простым категорическим С. (ПКС). Понятия, которые составляют посылки или заключение С., называются терминами С. Правильно построенный С. состоит из трех терминов: 1) меньшего термина (S) — субъекта заключения; 2) большего термина (P) — предиката заключения; 3) среднего термина (M), присутствующего в обеих посылках, но отсутствующего в заключении.

Все планеты (M) светят отраженным светом (P).
Венера (S) — планета (M).

Венера (S) светит отраженным светом (P).

Высказывание, в котором находится меньший термин, называется меньшей посылкой. Высказывание, в котором находится больший термин, называется большей посылкой. Два главных типа отношений между терминами С., на которых основана логическая необходимость вывода, раскрываются в аксиоме С.: все, что утверждается (отрицается) относительно всего множества, утверждается (отрицается) относительно каждого его элемента. Данный аксиоматический принцип тесно связан с другим принципом, имеющим латинское название *nota notae* — “признак признака”: признак признака предмета есть признак самого предмета. То, что отрицается относительно признака предмета, отрицается и относительно самого предмета. Данные аксиомы формируются соответственно для объема и содержания терминов. Из истинных посылок нельзя сделать истинное заключение, если не выполняются общие правила категорического С. Общие правила С. делятся на правила терминов и правила посылок. Правила терминов: 1) в каждом ПКС должно быть только три термина. При нарушении данного правила возникает ошибка “четвертиания термина”; 2) средний термин должен быть распределен, т. е. взят во всем объеме, по крайней мере, в одной из посылок; 3) термин, не распределенный ни в одной из посылок, не может быть распределен

в заключении. Правила посылок: 1) одна из посылок должна быть общим высказыванием, так как из двух частных посылок ничего не следует; 2) одна из посылок должна быть утвердительным высказыванием, так как из двух отрицательных посылок ничего не следует; 3) если одна из посылок — частное высказывание, то и заключение должно быть частным; 4) если одна из посылок — отрицательное высказывание, то и заключение должно быть отрицательным; 5) из двух утвердительных посылок нельзя сделать отрицательное заключение. По расположению среднего термина различают четыре фигуры ПКС. В первой фигуре ПКС средний термин расположен на месте субъекта в большей посылке и на месте предиката в меньшей посылке:

Все исчезающие виды животных (M) занесены в красную книгу (P)

Зубр (S) — исчезающий вид (M).

Зубр (S) занесен в Красную книгу (P)

Логическая схема первой фигуры ПКС:

MP

SM

\overline{SP}

Правила первой фигуры ПКС: 1) большая посылка должна быть общим высказыванием; 2) меньшая посылка должна быть утвердительным высказыванием. Во второй фигуре ПКС средний термин расположен на месте предиката в обеих посылках:

Все растения, произрастающие в данной местности (P), цветут (M).

Папоротник (S) не цветет (M).

Папоротник (S) не растет в данной местности (P).

Логическая схема второй фигуры ПКС:

PM

SM

\overline{SP}

Правила второй фигуры ПКС: 1) большая посылка должна быть общим высказыванием; 2) одна из посылок должна быть отрицательным высказыванием. В третьей фигуре ПКС средний термин расположен на месте субъекта в обеих посылках:

Курение (M) опасно для здоровья (P).

Курение (M) — порок (S).

Некоторые пороки (S) — опасны для здоровья (P).

Логическая схема третьей фигуры ПКС:

MP

MS

\overline{SP}

Правила третьей фигуры ПКС: 1) меньшая посылка должна быть утвердительным высказыванием; 2) заключение должно быть частным высказыванием. В четвертой фигуре ПКС средний термин расположен на месте предиката в большей посылке и на месте субъекта в меньшей посылке:

Квадрат (P) — ромб (M).

Все ромбы (M) — параллелограммы (S).

Некоторые параллелограммы (S) — квадраты (P).

Логическая схема четвертой фигуры ПКС:

PM

MS

\overline{SP}

Правила четвертой фигуры ПКС: 1) если одна из посы-

лок — отрицательное высказывание, то большая посылка должна быть общим высказыванием; 2) если большая посылка — утвердительное высказывание, то меньшая посылка должна быть общим высказыванием; 3) если меньшая посылка — утвердительное высказывание, то заключение должно быть частным высказыванием. Четвертая фигура ПКС используется в практике вывода редко. Ее сводят обычно к первой фигуре ПКС. Разновидности фигур ПКС, отличающиеся друг от друга качественной и количественными характеристиками высказываний, являющихся посылками и заключением, называются модулами фигур ПКС. Для каждой фигуры ПКС можно построить 64 (4 в третьей степени) модуса (ибо 4 — количество всех простых высказываний (А, Е, I, О), 3 — количество высказываний, допускаемых в ПКС (две посылки и заключение)). Для четырех модусов ПКС можно построить 256 модусов (64 × 4 = 256). Модусы фигур ПКС делятся на правильные, построенные в соответствии с общими правилами С. и специальными правилами фигур, и неправильные. Из 256 логически правильными являются 24 модуса, среди которых 19 сильных и 5 слабых модусов. Слабый модус С. отличается от соответствующего сильного модуса наличием частного заключения (с квантором “некоторый”) вместо общего (с квантором “все”). Правильные сильные модусы первой фигуры: ААА, ЕАЕ, АП, ЕЮ; второй фигуры: ЕАЕ, АЕЕ, ЕЮ, АОО; третьей фигуры: ААI, IAI, АП, ЕАО, ОАО, ЕЮ; четвертой фигуры: ААI, АЕЕ, IAI, ЕАО, ЕЮ. Правильные слабые модусы первой фигуры: ААI, ЕАО; второй фигуры: ЕАО, АЕО; четвертой фигуры: АЕО. Современная теория С. включает другие виды дедуктивных выводов, логический анализ которых не проводился в аристотелевской логике. Речь идет о силлогистических выводах из посылок, одна из которых, по крайней мере, является сложным высказыванием. Различают: 1) разделительно-категорические С. (РКС); 2) условно-категорические С. (УКС); 3) чисто условные С. (ЧУС); 4) эквивалентно-категорические С. (ЭКС). Разделительно-категорическим называется С., одна из посылок которого разделительно (дизъюнктивное) высказывание, другая — категорическое высказывание. Различают два правильных модуса РКС: 1) утверждающе-отрицающий, в котором ход рассуждения направлен от утверждения одного аргумента к отрицанию дизъюнкции к отрицанию остальных:

Углы могут быть острыми, тупыми или прямыми.
Данный угол острый.

Данный угол не является ни тупым, ни прямым.

Логические схемы утверждающе-отрицающего модуса РКС:

$\frac{A \vee B}{A} \quad \frac{A \vee B}{B} ;$
 $\frac{\quad}{B} \quad \frac{\quad}{A}$

2) отрицающе-утверждающий, в котором ход рассуждения направлен от отрицания одних аргументов дизъюнкции к утверждению остальных. Характер дизъюнкции — исключаящий или неисключающий, значение не имеет:

Иванов сдал экзамены по философии или логике.
Иванов еще не сдал экзамен по философии.
Иванов сдал экзамен по логике.

Логические схемы отрицающе-утверждающего модуса РКС:

$\frac{A \rightarrow B}{A}$; $\frac{A \vee B}{\bar{A}}$. Условно-категорическим называется С., одна из посылок которого условное (импликативное) высказывание, другая — категорическое высказывание. Различают два правильных модуса УКС: 1) утверждающий, в котором из истинности основания импликации делается вывод об истинности ее следствия, но не наоборот:

Если углы вертикальны, то они равны.
Данные углы вертикальны.

Данные углы равны.

Логическая схема утверждающего модуса УКС:

$\frac{A \rightarrow B}{A}$. 2) отрицающий, в котором из ложности следствия импликации делается вывод о ложности ее основания, но не наоборот:

Если число делится на 4, то оно делится на 2.
Данное число не делится на 2.
Данное число не делится на 4.

Логическая схема отрицающего модуса УКС:

$\frac{A \rightarrow B}{\bar{A}}$. Чисто условным называется С., в котором обе посылки условные (импликативные) высказывания. Заключение первой посылки является основанием второй посылки:

Если число целое, то оно рациональное.
Если число рациональное, то оно действительное.
Если число целое, то оно действительное.

Логическая схема ЧУС: $\frac{A \rightarrow B}{A \rightarrow C}$.

Эквивалентно-категорическим называется С., одна из посылок которого — эквивалентное высказывание, другая — категорическое. Различают два модуса ЭКС: 1) утверждающий, в котором из истинности одного высказывания делается вывод об истинности другого высказывания:

Число делится на 3, если и только если сумма цифр, составляющих данное число, делится на 3.
Сумма цифр, составляющих данное число, делится на 3.
Данное число делится на 3

Логические схемы утверждающего

$A \leftrightarrow B$ $A \leftrightarrow B$
модуса ЭКС: $\frac{A \leftrightarrow B}{A}$; $\frac{A \leftrightarrow B}{B}$; 2) отрицающий, в котором из ложности одного высказывания делается вывод о ложности другого:

Магнитное поле вокруг проводника возникает, если и только если по нему течет ток.

Магнитное поле вокруг проводника не возникло.

По проводнику ток не течет.

Логические схемы отрицающего модуса ЭКС:

$\frac{A \leftrightarrow B}{\bar{A}}$; $\frac{A \leftrightarrow B}{\bar{B}}$. Из простых (с двумя посылками) С. образуются сложные С. В основе их логического анализа лежит анализ простых С.

С. В. Воробьева

СИМВОЛ (греч. symbolon — знак, опознавательная примета; symbolo — соединяю, сталкиваю, сравниваю) — в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственного бытия. С. имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака (см.). Однако, если, вслед за Гадамером, сущностью знака признать чистое указание, то сущность С. оказывается большей, чем указание на то, что не есть он сам. С. не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. С. — самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отличие от знака, участвует. Объединяя различные планы реальности в единое целое, С. создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами различного уровня. Множественность смыслов свидетельствует не о релятивизме, но о предрасположенности к открытости и диалогу с воспринимателем. Возможны различные трактовки понятий “С.” и “символическое”. В семиологии Пирса “символическое” понимается как особое качество, отличающее С. от других средств выражения, изображения и обозначения. Эта особенность С. представляется как частный случай знаковости и ее наивысшая степень; или, наоборот, наибольшая противоположность знаковости; напр., архетипы Юнга — это единственная опосредованная возможность проявления бессознательных начал, которые никогда не могут быть выражены как нечто определенное. Символическое — это глубинное измерение язы-

ка, шифр, предпочитающий процесс производства значений коммуникативной функции; или — особый синтез условной знаковости и непосредственной образности, в котором эти два полюса уравниваются и преобразуются в новое качество (Белый, Аверинцев). “Символическое” представлено также как родовая категория, охватывающая все формы культурной деятельности человека — у Кассирера, Дж. Хосперса. Давая максимально широкое понятие С. — “чувственное воплощение идеального”, — Кассирер обозначает как символическое всякое восприятие реальности с помощью знаков, что позволяет ему систематизировать на основе единого принципа все многообразие культурных форм: язык, науку, искусство, религию и т. д., т. е. понять культуру как целое. В С. единство культуры достигается не в ее структуре и содержании, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона “действительного”. Обращение к первому, семиотическому, толкованию С. характерно для социологов, антропологов, логиков, искусствоведов и т. д. Предметом интереса здесь оказываются возможные типы разрешения внутреннего напряжения знака (между означающим и означаемым), что по-разному реализуется как в отношении С. к субъекту и принятому им способу интерпретации, так и в отношении С. к символизируемому объекту. Критерий различия в отношении референции: произвольность — непроизвольность значения С. Непроизвольность (мотивированность) основана на признании наличия общих свойств у С. и объекта, наподобие видимой формы с выраженным в ней содержанием, как если бы она была порождена им (иконическое выражение, античность). Отношение аналогии сохраняется и при подчеркивании несовпадения знакового выражения и значимого содержания (религиозное понятие С.). По отношению аналогии означающего и означаемого, мотивированности и неадекватности связи С. противопоставляется знаку, в котором отношение составляющих немотивированы и адекватны. Произвольный (немотивированный) С. определяется как условный знак с четко определенным значением, ничем иным, кроме конвенции, не связанный с этим знаком. Немотивированный С. уделяет особенное внимание означаемому, форма и денотат могут быть любыми. Конвенциональный С., таким образом, один из случаев отношения знака к объекту. В отношении С. к сознанию субъекта, в котором он вызывает понятие или представление об объекте, анализируется связь между чувственными и мысленными образами. Возможен, как и для

объектов, естественный и конвенциональный способы связи (символический интеракционизм). В частном, специальном смысле, выделяются С. того или иного типа: лингвистические (фонетический, лексический и грамматический коды), в которых определенной единице выражения соответствует определенная единица содержания; риторические, построенные на коннотативных, а не на денотативных, как в первом случае, связях, что предполагает большую свободу и независимость кодов, участвующих в интерпретации. Тогда, по определению Лотмана, представление о С. связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания. Поэтому С. должны признаваться “коннотаторы”, т. е. все средства инскоказания, составляющие предмет риторики. Многозначность задает понятие С. в герменевтике: для Рикёра С. является всякая структура значения, где один смысл, прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, инскоказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет герменевтическое поле, в связи с чем и понятие интерпретации расширяется также, как и понятие С. Интерпретация, в данном контексте, — это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении, или иначе — интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов. Многоуровневая структура С. последовательно увеличивает дистанцию между означающим и означаемым, задавая тем самым основные функции С.: экспрессивную, репрезентативную и смысловую, посредством которых реализуется его роль в культуре. Непосредственное выражение — это презентация некоего объекта восприятию субъекта, восприятие непосредственно связано с “наличиестью” (“Prasenz”) и временным “настоящим” осовремениванием. Всякая презентация возможна “в” и “благодаря” репрезентации представления одного в другом и посредством другого. Функция представления С. (по Гадамеру) — это не просто указание на то, чего сейчас нет в ситуации, скорее С. позволяет выявиться наличию того, что в основе своей наличествует постоянно: С. замещает, репрезентируя. Это означает, что он позволяет чему-то непосредственно быть в наличии. Свою функцию замещения он выполняет исключительно благодаря своему существованию и самопоказу, но от себя ничего о символизируе-

мом не высказывает: “там, где оно, его уже нет”. С. не только замещает, но и обозначает: функция обозначения связана не с чувственной данностью, но саму эту данность он задает как совокупность возможных реакций, возможных каузальных отношений, определенных посредством общих правил: объект представляет собой устойчивую совокупность поэтически ноэматических (см. Ноэзис и Ноэма) познавательных актов, которые являются источником семантически идентичных смыслов в отношении к определенным действиям, т. е. означивается не столько единичный факт, сколько процесс мышления, способ его реализации — этим задаются различные формы мышления. Понятие С. как конструктивного принципа возможных проявлений отдельной единичности или как общей направленности объединенных в “единораздельную цельность” различных или противостоящих друг другу единичностей было развито Лосевым. В С. достигается “субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью”, т. е. Лосев определяет С., исходя из его структуры, как встречу означающего и означаемого, в которой отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собой — символизирующее и символизируемое. Существом тождества, следовательно, оказывается различие: Лосев говорит об отсутствии у С. непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в существо С. не входит похожесть. Тем самым он возвращается к аристотелевской и религиозной трактовке С., создавшей универсальную формулу “нераздельности и неслиянности”, т. е. к первоначальному греческому значению С. как указания на безусловно другое, не на подобное (эстетико-романтическая трактовка С.), а на то целое, которого С. недостает. Таким образом, для С. необходимо существование оппозиции, члены которой противоположны и только вместе составляют целое, и именно поэтому являющиеся С. друг друга.

С. А. Радионова

СИМВОЛ ВЕРЫ (слав. эквивалент лат. credo) — (1) официально зафиксированная система основополагающих догматов вероучения. Выступает, с одной стороны, предметом веры, выводясь тем самым из сферы рациональной критики, с другой — фундаментом рациональной теологии, составляя по отношению к последней исходную аксиоматическую систему. Дидактические толкования С. В. служат основой катехизисов и катехических поучений (исповеданий веры). Будучи лаконичной и архитектонически завершенной системой, С. В. может воспроизводиться в процедуре богослужения как в качестве индивидуальной молитвы, так и исполнения хором (например,

“Верую” в контексте христианской литургии). В истории каждой конфессии могут быть выделены периоды семантического становления и официального конституирования С. В., а также — как правило — его последующие эволюционные трансформации. Так, общехристианский (Апостольский) С. В., первое упоминание о котором относится к концу 4 в., исходно — местный крещальный С. В. Римской церкви — состоит из 12 элементов (“членов”), создание каждого из которых связывается с именем одного из апостолов. Традиция такого истолкования заложена патристической, в частности Руфином и Амвросием Медиоланским. Идея непосредственного апостольского авторства С. В. подвергнута критике Лоренцой Валлой и Эразмом Роттердамским и не считается канонической в классической теологии, однако содержание Апостольского С. В. трактуется как “апостольская керигма” (греч. kerigma — возвещение). В содержание керигмы входят тезисы о триничности Бога, “богочеловеческой природе” Иисуса Христа, искуплении грехов (1—8), о роли крещения и церкви в спасении и достижении “вечной жизни” (8—12). Утвержден с последовательно расширительной редакцией Первым (Никейским, 321) и Вторым (Константинопольским, 381) Вселенскими Соборами (Никео-Цареградский С. В.). Константинопольским Вселенским Собором было принято также специальное постановление о “неизменности и неприкосновенности” догматов С. В. Однако последующими Соборами в христианское вероучение все же были привнесены некоторые изменения (о двойственном богочеловеческом естестве Христа — IV Вселенский Собор, о двух волях Христа — VI, об иконопочитании — VII). Православный С. В. существует в настоящее время в редакции, оформившейся к IV Вселенскому Собору; эта же редакция вошла во всеобщее употребление и в западнохристианской церкви после литургической реформы Карла Великого; однако католический С. В. претерпел и дальнейшие трансформации: включение в него формулы филиокве, тезис о чистилище, о непорочном зачатии Марии ее матерью Анной, о непогрешимости Папы и некоторые другие. Тридентский Собор (1545—1563) признал Апостольский С. В. со всеми внесенными добавлениями основой катехического обучения. Известен также С. В. св. Афанасия (Quinquaginta), включающий в себя более 40 членов и центрирующий внимание на подробном толковании Троицы (упоминается в источниках, начиная с 7 в.; широкое распространение получает в эпоху Каролингов; с 13 в. в рамках схоластики получает равное интерпретационное значение с Апостольским и Никео-цареградским С. В.). Протестантизм в силу снятия акцента с организационно-церковного аспекта религии не оформ-

ляется как фиксированная система догматов и базируется лишь на Библии (“Священное писание”), отвергая “богодуховенность” С. В. и патристики (“Священное предание”). Это обстоятельство инспирирует оформление в рамках протестантизма мощной традиции истолкования Библии, породившей огромный массив герменевтической литературы: от работ Шлейермахера до этических и эстетических программ трактовки библейских сюжетов (либеральная теология), символической программы и программы демифологизации Библии (диалектическая теология), стратегий реинтерпретации и экзистенциализации библейских текстов (диалектическая теология, во многом изоморфная в этом плане католическому аджорнаменту). Исходная догматика как С. В. иудаизма оформляется после проведенных царем Иосией реформ (622 до н. э.) и выражена в Танахе, которому содержательно соответствует Ветхий Завет христианства; была трансформирована в течение как талмудического и раввинистического (предложенная Моисеем бей Маймоном — “Маймонидом” — замкнутая система из 13 догматов), так и — особенно — реформического этапа своего развития: переосмысление вечности, пришествия мессии, всеведущности Бога и т. п. С. В. мусульманства конституируется в рамках схоластического калама (арабский термин, означающий богословие и так же восходящий к идее письма как и русск. “Священное писание”). Восприняв некоторые исходные идеи, возникшие в 8 в. в контексте монотеизма мутазилитов, С. В. ислама окончательно оформился в редакции Ашари (конец 9 — начало 10 в.); содержит основополагающий догмат о единстве Аллаха (112 сура Корана), о предопределении, о сотворенности (и, соответственно, конце) мира, о несотворенности Корана, Божьем посланничестве и пророческой миссии Мухаммеда, о Страшном суде и др. В индуизме в качестве догматов приняты святость Вед, кармическое перевоплощение душ и др.

М. А. Можейко

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ИНТЕРАКЦИОНИЗМ (англ. interaction — взаимодействие) — теоретико-методологическое направление в социологии и социальной психологии (прежде всего, американской), кладущее в основу анализа социокультурной реальности социальные (с акцентированием межличностного аспекта) взаимодействия, взятые в их символическом (особенно языковом) выражении. Кроме абсолютизации микросоциологической проблематики (в ее противопоставлении макросоциологическим проблемам) для С. И. характерно подчеркивание процессуальной природы социального. В определенной мере это связано с влиянием на конституирование С. И. идей прагматизма (в том числе и инструментализма Дьюи) и стремлением преодолеть же-

сткость и схематизм господствовавших бихевиористских концепций социального поведения. Однако если различные концепции социальных ролей и теории социального обмена (также решавшие сходные задачи) пошли по пути анализа прежде всего функциональных и (или) институциональных аспектов социальных взаимодействий, породив ряд идей, близких к классическому структурно-функциональному анализу в социологии, то С. И. выдвинул ряд неклассических идей, оказавшихся родственными некоторым положениям понимающей социологии (обращение к внутренним структурам личности, к культурной проблематике, к анализу языка, к принципу конструируемости социальной реальности и т. д.). В качестве предтечей С. И. называют Кули и У. Томаса. Так, Кули исходил в своих построениях из признания социальной природы человека и утверждал примат первичных социальных групп для социализации и самоопределения индивида. Он же, различая познание вещей и личности, акцентировал внимание на культуре и языке в их сигнификативной (знаковой) функции для понимания взаимодействия “Я” и “Другого” (наше отношение к другому детерминируется нашими представлениями о другом — идеей личности — а не тем, чем он является на самом деле). Отсюда редукция общества Кули к взаимодействию личностей, понимание этого взаимодействия как согласования “идей личности” и формулировка задачи социального познания как “воображения воображаемого”. Не менее важны для С. И. оказались и идеи Томаса о предрасположенности (интенциональности), фиксируемой в установках и ценностных ориентациях, индивидов к определенному поведению и о вероятности определенного поведения индивидов, задаваемой конституированием индивидами своих ситуаций в актах их оценки (идея, близкая Дьюи). Отсюда так называемая “теорема Томаса”: если ситуации определяются как реальные, они реальны по своим последствиям (или: определение ситуации как действительной делает ситуацию действительной). Однако основоположником С. И. в историко-социологической традиции признаются не Кули и не Томас, а Дж. Г. Мид, несмотря на то, что сам он определял свою концепцию как “социальный бихевиоризм” (термин “С. И.” введен его учеником Блумером) и что ряд аналогичных идей (в австрийский период его жизни) параллельно высказал Морено (даже в историко-социологической литературе этот круг его идей освещается достаточно редко, а акцентируется его социометрия). Традиционно в С. И. выделяют Чикагскую (Блумер, Т. Шибутани и др.) и Айовскую (М. Кун и др.) школы. Однако версия М. Куна и его последователей ушла от процессуальной трактовки социальности, ус-

воила ряд позитивистских методологических установок, отказалась от рассмотрения “внутренней” структуры личности, сделав акцент на групповых нормах и сблизившись, в конечном итоге, с теорией социальных ролей. Поэтому как более “аутентичную” следует признать традицию Блумера. В более поздних версиях (испытав “прививку” феноменологии Шюца, прежде всего интегрировав в себя понятие интерсубъективности) и эта линия С. И. перевернула исходное основание направления, обозначенное Дж. Г. Мидом: не социальное взаимодействие стало рассматриваться как конституирующее социальность, а социальность как конституирующая социальное взаимодействие. В качестве самостоятельной версии С. И. может быть рассмотрен социодраматический подход Гофмана (во многом близкий концепции социодрамы Морено). В некоторых исходных основаниях своих идей близок С. И. и Моррис. В любом случае исходное основание направления — изучение взаимодействий (взаимодействий) людей, в которых различаются непосредственный и символический их типы, причем безусловный приоритет в конституировании реальности (которая в С. И. “простраиваема”, а не дана изначально) принадлежит второму типу. Символическая интеракция определяется (Блумер) как действие на основе значений, получаемых в интерпретации. Человек живет в мире значимостей, а не стимулов. Он действует, а не реагирует. По сути, смена систем устоявшихся (принятых) значений означает смену мира, в котором мы находимся. Значения нам предзаданы как определения (дефиниции), однако только их понимание задает нам горизонт видения и возможные векторы действия. Это предполагает наше личное отнесение к значениям, их согласование с наличными ситуациями, что уже требует их переинтерпретации. Более того, эта переинтерпретация есть и переопределение ситуации действия, но одновременно и экстернализация новой дефиниции (требующей новой переинтерпретации и т. д.). Таким образом, в социальном взаимодействии мы имеем дело не с объектами, а с дефинициями объектов (т. е. с символами) и интерпретируем их в определенном языке (т. е. посредством символов). Символы, следовательно, в С. И. суть модусы действия, а не средства передачи информации. Отсюда второй круг общих для различных версий С. И. (но различно ими решаемых) проблем — взаимоприспособление деятелей, обладающих множеством перспектив — видений (само действие есть переход из одной перспективы в другую), требующее переоценки старой перспективы — каждое новое будущее требует и нового прошлого. Взаимоприспособле-

ние обеспечивается тем, что люди, действуют в объединениях; производят “репетиции в воображении”; способны в рефлексии “отстраняться” от ситуации и осознавать себя как “отдельность”, а в результате — “держать паузу” и превращать себя в объект для самого себя; способны “принять роль другого”; переопределяя ситуацию, “встраивать” себя в нее; закрепляют удачные действия; готовы отвечать на экспектации (ожидания) других и т. д. Многообразие возможностей (“механизмов”) взаимоприспособления обуславливает и разницу “ответов” в различных версиях С. И. Особую роль для понимания процессов конституирования социальной реальности играют разработанные Дж. Г. Мидом механизмы выработки представления об “обобщенном другом” (процедуры типизации) и задания социальных дистанций в результате взаимоприспособления. В общую рамку С. И. вписывается и ряд методологических идей, высказанных прежде всего Блумером и имевших принципиальное значение для понимания природы социологического знания. Исследователь, согласно Блумеру, с необходимостью должен встраивать свои стратегии исследования в реальные социальные взаимодействия. Тем самым эти стратегии не могут носить отражательный характер по отношению к некоторой эмпирической данности, а выступают, скорее, как формирующие социальность практики. В силу этого, исследователь всегда находится как бы между двумя крайностями. Ему необходимо избегать ложных предположений о связи своих концептов с событиями постоянно переинтерпретирующегося реального мира, с одной стороны. Но с другой стороны, ему постоянно необходимо помнить о своей “вписанности” в реальные ситуации. Отсюда процедура “разведки-проверки”, т. е. оценивания используемого понятийного аппарата на адекватность описываемым процессам, акцент на индуктивных и поливариантных исследовательских стратегиях, установка на выявление скрытых пластов поведения. Эти идеи, предложенные внутри проекта С. И., нашли свое продолжение в разработках социологии знания. (См. Мид Дж. Г., Блумер, Гофман, Бихевиоризм, Символ.)

В. Л. Абушенко

СИМЕОН (Новый Богослов) (949—1022), причислен к лику святых — византийский богослов и мистик. Родился в знатной семье в Малой Азии. Образование получил в Константинополе. В возрасте 27 лет постригся в монастыре Саввы Освященного. Был изгнан оттуда за чрезмерную привязанность к старцу Семеону Благоговейному и непослушание игумену. Перешел в монастырь св. Ма-

манта, вскоре был назначен игуменом. Однако вследствие политического и богословского конфликта, был смещен с должности и отправлен в изгнание, где провел 30 лет до самой своей кончины. Основными богословскими трудами С. являются: “Огласительные слова”, “Благодарения”, “Богословские и нравственные слова”, “Главыны Богословские, Гностические и Деятельные”, “Гимны”. Впервые полное критическое издание сочинений С. было предпринято только в 1957 в издательстве Sources Chretiennes. Сочинения были изданы на греческом и французском языках. Самым известным русским переводом являлся перевод Феофана Затворника, который, однако, не всегда точно передает мысль автора. С. был представителем самой радикальной мистики православной церкви. Он утверждал, что никто не может назваться христианином до тех пор, пока не видел Христа. Это боговидение, по С., не есть символ или метафора, а видение реальное, конкретное, подобное тому, как человек видит и осязает физический мир. При этом С. постоянно говорит о невидимости и непознаваемости Бога, не пытаясь объяснить, как можно видеть Невидимого и осязать Неосязаемого. Для С. это только непреложный факт личного опыта: Бог одновременно принимает в себя человека, и человек вмещает в себя Бога. В отличие от Бёме и других западных мистиков, С. учил, что Бог везде и нигде, и никакими рассудочными понятиями невозможно определить присутствие или отсутствие Бога в мире и человеке. Бог одновременно имманентен и трансцендентен миру. Он, по С., внутри человека, стяжавшего благодать, и вместе с тем недостижимо далек даже для святого. Здесь для С. обозначается экзистенциальная напряженность христианской жизни — он, С., хотел бы быть всегда в Боге и не может достичь этого никакими усилиями. Выход — в доверии Богу, отказе от собственной воли и в терпеливом ожидании ответа Бога на призыв души верующего. До видения Христа всякое познание человека, мира и Бога ложно. Никакие науки, в том числе изучение Святого писания, не могут дать истинного знания. По С., изучающий Святое писание и творения отцов церкви и не обладающий при этом Духом Святым, остается так же мертв и холоден к Истине, как если бы он не занимался богословием. Для спасения, по С., мало одной веры во Христа, мало принять Евангелие умом, нужно преобразовать им всю свою жизнь. Вера только тогда действительна и спасительна, когда коренным образом изменяет верующего. Человек не может спастись и таинствами Церкви, если они его не преобразуют. “Аногочерковный” пафос С. был связан с тем, что в то время в Византии уже сформировалось отношение к христианству как к культурной традиции, общест-

венной нормой стало пассивное принятие таинств, они воспринимались как “освящающие” человека сами по себе. С. категорически возражает против этого и требует строгого следования евангельским заповедям для каждого, желающего именоваться христианином. Строгое следование евангельским заповедям и есть, по С., тот путь, на котором рано или поздно каждый станет “общником Божественного естества”, “богом по положению” и “сыном Божиим во Христе Иисусе”. Обожение человека, согласно С., может произойти только в результате синэргии, совместного действия двух волей, Божественной и человеческой. Поэтому человек должен постоянно направлять свою волю к Богу. На практике это выражается в постоянном и преобразующем душу покаянии, непрестанной “трезвой” и “бдительной” молитве, искренним участием в церковных таинствах, особенно в исповеди и евхаристии, полным отречением от своей воли. Для С. аскетика — не самоцель, а только способ очищения души, дающей ей возможность видеть Бога. Экстатические состояния видения Бога С. описывает, используя принятые в мистике образы брака между душой и Богом, “трезвого опьянения”, но больше всего он пользуется описанием Бога как света. С. не считал, что видение Бога доступно только немногим избранным. Напротив, он призывал каждого стремиться к сознательному видению Бога и верил, что Бог каждому может даровать эту милость. Из-за своего радикализма С. не находил понимания и сочувствия у современников. Позднейшие его комментаторы сильно искажали его сочинения, сгладили все острые углы и придав творчеству С. характер традиций Псевдо-Дионисия Ареопагита (см. Дионисий Ареопагит). Некоторые фрагменты (например, о божественном эросе) были целиком удалены из его работ, как могущие смутить читателей.

И. А. Воробьева

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович) (1629—1680) — белорусско-русский мыслитель, писатель, общественный деятель. Учился в Киево-Могилянской академии, позднее в Виленской иезуитской академии, где среди его учителей были Коялович, Лауксминь, Сарбевский и др. Есть гипотеза, что в Вильно С. П. вступил в униатский орден Василия Великого (бизиллиане). В 1656 вернулся в Полоцк, принял монашество и учил в братской школе при Богоявленском монастыре. В 1664 принял приглашение переехать в Москву. В 1667 назначен воспитателем и учителем царских детей. Основал типографию при царском дворе. Среди первых публикаций — “Букварь языка славянского”, “Псалтырь рифмотворная”. Сочинения религиозно-философского характера: “Жезл правления” (1667), “Венец веры кафалитской” (1670),

“Обед душевный” (1681), “Вечера душевная” (1683) и др. Философско-религиозные, педагогические и эстетические воззрения С. П. основаны на христианской системе ценностей и их интерпретации в духе гуманизма и виленского барокко. Противоречивость такой позиции выражалась в не всегда гармонизированном стремлении примирить веру и знание, эстетическое и морально-аскетическое. Предпочтение духовному сочеталось с экзистенциальными приоритетами радостей тихого земного бытия. С. П. делил философию на несколько основных разделов: “разумительная” (логика), “естественная” (физика) и “нравственная” (этика). В онтологическом отношении разделял мир на “мир первообразный” (Бог), “макрокосм” (природа) и “микрокосм” (человек). Развивая характерные для европейской христианской философии идеи семиотической природы творения, преисполненного изначально смысла, замысла и промысла (“мир сей украшенный книга есть велика”). Главным предметом его творчества был человек в многообразии его связей и проявлений (этика, педагогика, эстетика и философия в целом: “Естество дает токмо еже жити, // философия учит благо жити; // Ово со скоты обще нам бывает, // сие ангелам нас уподобляет”). В политических воззрениях был сторонником просвещенного самодержавия, выступал оппонентом старообрядцам и протопопу Аввакуму, ориентировался на “обмирщение образования”, включая в его сферу все “свободные науки”. В эстетике придерживался концепции “зеркального отражения” мира в искусстве.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СИМУЛЯКР (франц. *simulacres*, от *simulation* — симуляция) — термин философии постмодернизма для обозначения внепонятийного средства фиксации опыта. Генетически восходит к термину “С.” (“симулякрум”), обозначающему у Платона “копию копии”. Введен в оборот постмодернизма Батаем, интерпретировался Клоссовски, Кожевным, Бодрийяром и др. В контексте общего отказа от идеи референции (см. “Пустой знак”) постмодернизм радикализирует интерпретацию С.: постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где “идентичность образа и подобие копии будут заблуждением” (Делёз). С. в этом контексте определяется в качестве “точной копии, оригинал которой никогда не существовал” (Джеймисон). В этом своем качестве С. служит особым средством общения, основанном на реконструировании в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания. По оценке Клоссовски, если “понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет “замкнутыми существованиями”, то реализуемая в процессах коммуникации

“открытость существований или достижение интегральности существований... могут быть развиты лишь как симулякры понятий”. Конституируясь в оппозиции вектору жестко категориального философствования, концепция Батая реализует себя в “С. понятий”: “я пошел от понятий, которые замыкали... Язык не оправдал моих надежд, выражалось нечто иное, не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было непринужденностью... Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей”. Между тем постмодернизм интегрально зиждется на отказе от последних: “философия сингулярностей” П. Вирилио, “мышление интенсивностей” Лиотара, “варианты кодов” Р. Барта — все это принципиально альтернативно феномену идентичности (см. Различия философия, Идиографизм). Любая идентичность в системе отсчета постмодерна невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, так как понятия в принципе не соотносимы с реальностью. — В этом контексте Батай постулирует “открытость существования” в отличие от “замкнутого существования”, предполагающего “понятийный язык” и основанного на задаваемых им идентичностях. Понятие характеризуется константным значением, носителем знания о котором может быть индивидуальный субъект, — в противоположность этому, актуализация значения С. может быть осуществлена лишь в процедурах общения: условно говоря, если понятие являет собой скалярный феномен, то С. — векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). Это означает, что С. может обрести свой смысл в том и только том случае, если отдельные ассоциативные и коннотативные его аспекты, имплицитно заложенные в нем адресантом, будут актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата. Строго говоря, “понятийный язык” задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как “убегающее всякого существования”. В этой связи “мы вынуждены... раскрыть понятия по ту сторону их самих” (Клоссовски). Фундаментальным свойством С. в связи с этим выступает его принципиальная несоотнесенность и несоотнесенность с какой бы то ни было реальностью. Это становится очевидным в системе отсчета так называемых “суверенных моментов” у Батая (смех, хмель, эрос, жертва), в точечном континууме которых “безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата” (“прерывность”) становится “мотивом бунта” против организованного в конкретной форме (“устроенного и эксплуатируемого”) существования — “во имя бытия” как неидентифицируемого такового. Эти “суверенные моменты” есть “С.

прерывности”, а потому не могут быть выражены в “понятийном языке” без тотально деструктурирующей потери смысла, ибо опыт “суверенных моментов” меняет субъекта, реализующего себя в этом опыте, отчуждая его идентичность и высвобождая тем самым его к подлинному бытию (ср. с мгновениями, “когда разум отказывает в своих услугах” у Шестова). В этой системе отсчета С. как выражение “суверенного момента” (“С. прерывности”) фактически выступает у Батая квази-С., “симулякр С.”, что упреждает возможность самой мысли о какой бы то ни было идентичности. Усилие Батая в сфере поиска адекватного (или, по крайней мере, недеформирующего языка) для передачи “суверенного опыта” было оценено Кожевным как “злой дух постоянного искушения дискурсивного отказа от дискурса, т. е. от дискурса, который по необходимости замыкается в себе. чтобы удерживать себя в истине”. По формулировке Клоссовски, “там, где язык уступает безмолвию, — там же понятие уступает симулякру”. В ситуации, когда человек говорит и выражает себя в С., необходимым условием коммуникации выступает реконструкция адресатом квази-семантических коннотаций адресанта. Таким образом, “симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую” (Клоссовски). По выражению Клоссовски, “в симулякрах понятий... выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника”. Таким образом, коммуникация, осуществляющаяся посредством С., основана не на совмещении семантически постоянных понятийных полей участников коммуникации, но на когеренции коннотативных конфигураций восприятия С., т. е. на кооперации неустойчивых и сиюминутных семантических ассоциаций коммуникативных партнеров. — Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то “симулякр есть... сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться” (Клоссовски). По оценке Клоссовски, на тот или иной момент “сообщничество достигается С.”, но, возникшая как контакт по поводу принципиально суверенных моментов, “сообщничество” питается самой их суверенностью, т. е. принципиальной невозможностью выступить основанием “сообщничества”, в силу чего последнее не претендует на устойчивость и постоянство, выступая сиюминутно преходящим: “метя в сообщничество, симулякр пробуж-

дает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет». В данном контексте сам С. играет роль семантического фокуса, вокруг которого осуществляется интеграция ассоциативных рядов. (В данном контексте аналогичной является оценка Делёзом предложенного Г. Берге комментария на «Картезианские размышления» Гуссерля, где Берге интерпретирует феномен «точки зрения» в качестве своего рода «центра индивидуации».) «Выговаривая С.», человек фактически освобождает и свои ассоциативные поля, и возможные коннотативные значения произнесенного, «избавляясь от себя как субъекта, обращаясь к другим субъектам, с тем, чтобы оставить в цене лишь содержание опыта» (Клоссовски), открытое для любых конфигураций. — Этот схватываемый С. опыт может быть интерпретирован Другим (находящимся со мной в отношениях «сообщничества») не посредством моего (экспрессивного и суггестивного) или его (герменевтического) усилия, но лишь посредством самодействия ассоциативных полей и коннотативных смыслов. По определению Клоссовски, «именно уловкой симулякра сознание без клеветы (то есть вакация «я») прокрадывается в сознание другого». Избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью, язык упраздняет «себя вместе с идентичностями», в то время как субъект, «изрекая» пережитой опыт, «в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как субъекта, обращаясь к другим субъектам» (Клоссовски). Смыслорождение предстает в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта (см. «Смерть субъекта») и выраженного в С. опыта, причем место устойчивого (референциально гарантированного) смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций. Таким образом, С. как форма фиксации нефиксируемых состояний открывает «горизонт события», по одну сторону которого — мертвящая и жесткая определенность якобы объективного и имманентного событию смысла, а по другую — «ослепленность, являющаяся результатом... имплозии смысла». (См. также *Симуляция*).

М. А. Можейко

СИМУЛЯЦИЯ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную модернизмом идею «крушения реальности», — уже Э. Ионе-

ско фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: «слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла: ...и весь мир предстал передо мною в необычном свете, — возможно, в истинном своем свете, — как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности». Понятие «С.» выступает базовым термином в концепции С. у Бодрийера («Симулякры и симуляции», 1981), согласно которой «замена реального знаками реального» становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы «отражения реальности» до маскировки ее отсутствия, и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означающее «вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью» (см. «Пустой знак»). В сущности, С. основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции «пустого знака», т. е. исходит из фундаментального «отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности». Бодрийер предпринимает анализ процесса С., понятой как «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального». В рамках С. реальное как конструируемый продукт «не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство» (Бодрийер). Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийер трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях: если власть выступает как С. власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а «разыгрывает» его, подменяя коммуникацию С. общения («пожирает коммуникацию»), — С., таким образом, располагается «по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное». Реальность в целом подменяется С. как гиперреальностью: «более реальное, чем само реальное — вот таким образом оно упраздняется» (Бодрийер). — Не замечая свершившегося, культура, однако, продолжает «С. реальное»; в качестве симптомов этого Бодрийер констатирует «непомерное раздувание... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного... : такова симуляция в касающейся нас фазе». — Даже производство становит-

ся в этом контексте сугубо семиотичной сферой: как отмечается в исследованиях последних лет (С. Лаш, Бодрийер, З. Бауман, Дж. Ваттимо, С. Бест, Р. Виллиамс, Д. Келлер, Д. Лион, Б. Смарт и др.), в современном обществе товары артикулируются, в первую очередь, не в аспекте своей потребительной или меновой стоимости, но в аспекте стоимости знаковой. В этом же ключе Джеймсон фиксирует квазисемиотизацию и феноменов художественной культуры: «звезд — наподобие Мерилин Монро, — которые сами по себе трансформировались в товар (commodified) и превратились в свои собственные образы». Аналогичные аспекты отмечает и Р. Барт («Лицо Гарбо»). Подобная переориентация философии постмодернизма окончательно упраздняет какую бы то ни было возможность мыслительного движения в рамках субъект-объектной оппозиции — субъект-объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов (см. Бинаризм). Это задает в постмодернистской системе отсчета специфическую артикуляцию бытия, субъекта и опыта: человек как носитель культурных языков (см. «Смерть субъекта») погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан, — как пишет Р. Барт, если древние греки «взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытаясь различить разлигую в ней мысль», то «так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу». В этом отношении, по Р. Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего «перед лицом мира» или как стоящего «перед лицом книги». Бодрийер постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности над реальностью как таковой («Злой демон образов»): образ «навязывает реальности свою имманентную эфемерную логику, эту аморальную логику по ту сторону добра и зла, истины и лжи, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения», он «выступает проводником не знания и не благих намерений, а наоборот, размывания, уничтожения значения (события, истории, памяти и так далее)», в силу чего современная культура утрачивает живое ощущение жизни, реальное ощущение реальности. — Все это заменяется «С.» реальностью, с одной стороны, и С. ее переживания («прохладное» осуществление наслаждения) — с другой. Соответственно феномен «объективности» оказывается в этом контексте «просто одной из форм воображаемого» (Р. Барт). Программное утверждение того обстоятельства, что единственной реальностью, представленной в языке, является сама реальность

языка, реализующего себя во множестве текстов, заставляет постмодернизм, расставляя точки над *i*, постулировать своего рода власть языка, формирующую мир соответствующего дискурса, не претендующего, однако, на статус референциальной онтологии. — Онтология в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия вне его культурной ангажированности в принципе невозможна в постмодернистском контексте исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма. При таком подходе культурная универсалия бытия фактически совпадает с универсалией текста (так, Джеймисон говорит о “фундаментальной мутации самого предметного мира — ставшего сегодня набором текстов”). Таким образом, культура постмодерна задает особую артикуляцию мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюриальных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понята в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. — Презумпция отказа от идеи референции (см. *Означивание, Трансцендентальное означивание*) в контексте концепции С. оборачивается презумпцией принципиальной семиотичности и, следовательно, вторичности данной человеческой реальности. Постмодернистская рефлексия фундирована радикальной трансмутацией традиционного понимания культуры в качестве “зеркала мира”: презумпция принципиального квази-семиотизма культуры постмодерна лежит в основе ее интерпретации современными исследователями (Дж. Вард, Д. Харвей и др.) в качестве “зеркала зеркал”. В этом вторичном зеркале, заданном языком, значимыми, по оценке С. Беста, Д. Келлера, Д. Лиона и др., являются не объективные реалии, но претендующие на статус таковых интенции сознания к самовыражению, а текст, как пишет В. Лейч, оказывается “полем дифференцированных следов, касающихся его субъективного “я”. Следовательно, по формулировке Р. Барта, сознание никоим образом не является “неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира”. В этом контексте Б. Сمارт оценивает когнитивную стратегию постмодернизма как переориентацию с “рассудка” как самодостаточной и абсолютной ценности к конструктивному “воображению”. Самая кажущаяся непосредственностью объекта оказывается сугубо вторичным конструктом, базирующимся на системе избранных аксиологических шкал и культурных приоритетов: по оценке Мерло-Понти, объект возможен лишь в результате семиотического усилия субъекта. Таким образом, согласно рефлексии Лиотара, парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи

первозданности, автохтонности, несконструированности культурного объекта. В этой ситуации единственная реальность, с которой имеет дело культура постмодерна, это “знаковая реальность” (Б. Смарт), “вербальная реальность” (Р. Виллиамс) или “гипер-реальность” (Д. Лион). Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (Бауман, С. Бест, Дж. Ваттино, Д. Келлер, Б. Смарт и др.), обнаруживается программный отказ от идеи реальности и полное исключение соответствующего понятия из концептуальных контекстов. (См. также Симулякр.)

М. А. Можейко

СИНЕРГЕТИКА — (греч. *sinergia* — совместное действие) — одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее собой естественнонаучный вектор развития теории нелинейных динамик (см. *Динамика*) в современной культуре. Представлено такими исследователями, как Г. Хакен, Г. Николис, Пригожин, А. Баблянец, С. Вейнберг, П. Гленсдорф, Р. Грэхем, К. Джордж, Р. Дефэй, Дж. Каглиоти, М. Курбейдж, С. П. Курдюмов, Л. Лугиато, Х. Майнхардт, К. Майнцер, Б. Мизра, Дж. С. Николис, К. Николис, Л. Розенфельд, М. Стадлер, Дж. М. Т. Томпсон, Дж. В. Хант, Ф. Хенин и др. Формирование синергетического мировидения в контексте естествознания рассматривается многими авторами как вызывающее парадигмальные трансформации современной естественнонаучной традиции и интерпретируется в качестве новейшей научной революции (В. Крон, Дж. Кюпперс, Н. Н. Моисеев, Х. Новотны и др.; согласно мнению Тоффлера, идеи С. “играют центральную роль в последней по времени научной революции”). Развитие С. реализует себя в нескольких направлениях, в силу чего синергетическая исследовательская традиция представлена в современной культуре в нескольких различных версиях своей интерпретации, в силу чего могут быть зафиксированы и различные модели методологической рефлексии над синергетической исследовательской стратегией: модель, предложенная школой Г. Хакена, модель, связанная с именем Пригожина (Брюссельский Свободный университет и американская синергетическая школа), модель российской школы синергетиков во главе с С. П. Курдюмовым (НИИ им. М. В. Келдыша и Института математического моделирования РАН, Московский государственный университет и др.). В основе специфики трактовок российскими учеными сущности синергетической парадигмы лежит особое отношение к проблеме детерминизма и акцентирование внимания на процессах, протекающих в режиме “с обострением” (*blow up*). Вместе с тем, обнаруживая при сравнении достаточно значимые интер-

претационные расхождения (вплоть до того, что сам термин “С.”, предложенный Г. Хакеном, практически не употребляется в работах авторов, принадлежащих к школе Пригожина, заменяясь понятием “неравновесная термодинамика”), данные модели не являются ни альтернативными, ни — тем более — взаимоисключающими друг по отношению к другу. Согласно новейшим исследованиям, единство фундаментальных оснований названных научных направлений позволяет говорить о синергетической парадигме в современном естествознании как о едином явлении. На уровне самоопределения С. конституирует себя как как концепцию неравновесной динамики или теорию самоорганизации нелинейных динамических сред, задающая новую матрицу видения объекта в качестве сложного (Г. Николис, Пригожин). Фундаментальным критерием “сложности” в С. выступает показатель не статического характера (многоуровневость структурной иерархии объекта и т. п.), но показатель сугубо динамический, — а именно: наличие имманентного потенциала самоорганизации. По оценке Г. Николиса и Пригожина, если центральным предметом анализа С. является “рождение сложного”, то критерием сложности для нее выступает то, что в исследуемой системе “при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации”. С. исследует класс систем, находящихся за пределами границ состояния термодинамического равновесия (т. е. сильно неравновесных), — Пригожин и И. Стенгерс конституируют предметный ареал синергетической парадигмы как локализуемой “вдали от равновесия”. Определяя равновесное состояние объекта, А. Баблянец отмечает, что в том случае, когда “энтропия изолирует часть материи, которая обладает совокупностью свойств и называется системой, увеличивается и достигает конечной максимальной величины”, система входит в такой режим функционирования, что “при этом значении энтропии возможность изменений исчезает, и говорят, что система находится в равновесном состоянии”. В этой ситуации действующие на систему возмущения (как внешнего, так и внутреннего характера) затухают во времени, т. е., по определению Г. Николиса и Пригожина, “не оставляют следов в системе”, состояние которой в этом случае рассматривается как “асимптотически устойчивое”. Однако возможны нестационарные состояния системы, т. е. такие, в которых не успевает установиться равновесное состояние, — в этой ситуации система характеризуется неустойчивостью по отношению к собственным начальным параметрам (неустойчивость по Ляпунову) и, как зафикси-

ровано Дж. М. Т. Томпсоном и Дж. В. Хантом, экспоненциальной тенденцией к дивергенции. Данная тенденция, однако, реализует себя в границах достаточно четко ограниченной сферы возможности, т. е. неустойчивость означает “случайные движения внутри вполне определенной области параметров” (С. П. Курдюмов). Становление синергетической парадигмы в естествознании привело к открытию “превалирования неустойчивостей”: по формулировке Г. Николаса и Пригожина, в целом, “мы живем в мире неустойчивых процессов”. Собственно, именно исследование неравновесных состояний привело теорию динамических систем к “открытию новых фундаментальных свойств вещества в условиях сильного отклонения от равновесия”: эти фундаментальные свойства заключаются в том, что при прохождении точек неустойчивости в самых различных по своей природе исследуемых средах обнаруживается свойство перехода к так называемому состоянию сложности, т. е. в этих средах “при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации в виде ритмически изменяющихся во времени пространственных картин” (Г. Николас, Пригожин). Таким образом, С., по словам Г. Хакена, “исследуются явления, происходящие в точке неустойчивости, и определяется та новая структура, которая возникает за порогом неустойчивости”, на основе чего С. удается установить универсальные и “глубокие аналогии”, которые “проявляются между совершенно различными системами при прохождении ими точек возникновения неустойчивости”. Иными словами, сложность, по оценке Пригожина и И. Стенгерс, отныне рассматривается не как исключение, а как общее правило. На этой основе С. формулирует свой основополагающий тезис, заключающийся в том, что на всех уровнях структурной организации бытия именно неравномерность выступает условием и источником возникновения “порядка” (по оценке Пригожина и И. Стенгерс, именно “неравномерность есть то, что порождает “порядок из хаоса”). Соответственно, тем аспектом исследуемого объекта, на котором центрировано внимание С., или ее предметом, выступает процесс “зарождения упорядоченности” или “самопроизвольная самоорганизация материи, которая возможна только в неравновесных системах” (А. Баблюнц). Фундаментальным свойством исследуемых С. объектов выступает их сложность. — Под сложностью С. понимает способность к самоорганизации, усложнению своей пространственно-временной структуры на макроскопическом уровне в силу происходящих на микроуровне изменений. — Так, например, класси-

ческим эмпирическим полем синергетических исследований выступает механика жидких сред и, прежде всего, неравновесная гидродинамика. — В базовом для С. опыте описано явление конвективной неустойчивости (или неустойчивости Бенара) в горизонтальном слое жидкости с вертикальным градиентом температуры: за критическим значением прилаемого градиента в данной системе возникает визуально наблюдаемая макроструктура, т. е. решетка конвекционных ячеек (или ячеек Бенара) размером приблизительно 1021 молекулы, — жидкость в горизонтально ориентированных ячейках приходит во вращение (последовательно — то по часовой стрелке, то против нее); в тонком слое раствора возникает так называемый “волновой фронт”, внутри которого обнаруживают себя “пейсмейкеры”, т. е. беспорядочно разбросанные источники волн, дающие визуально наблюдаемую картину концентрируемых вокруг этих пейсмейкеров колец, спиралей, концентрических окружностей (“мишеней”), многошаговых спиралей и т. п. В русскоязычной литературе данные источники динамики волн получили название “ведущих центров”. Таким образом, описываемая термодинамическая система обретает пространственно-структурную и темпоральную определенность: “микроскопическое конвективное течение, которое, если верить принципу порядка Больцмана, обречено на вырождение, ... вопреки ему усиливается и завладевает всей системой, спонтанно устанавливается новый молекулярный порядок” (Пригожин и И. Стенгерс), т. е. визуально наблюдаемая макроструктура. Гипнотический “миниатюрный наблюдатель”, двигаясь относительно ячеек вектора, уже мог бы зафиксировать различия точек пространства и, соответственно — при смене направления конвекционного движения, — и моментов времени (Г. Николас, Пригожин). Аналогичная картина наблюдается при исследовании неустойчивости Тейлора: если определенная жидкость помещена между двумя вращающимися цилиндрами, то после нарушения стационарного состояния (когда скорость вращения цилиндров либо градиент температуры превышает критическую отметку) гидросреда обретает макроскопическую структуру (вихри Тейлора). Значительную роль в формировании основоположений С. сыграло изучение реакции Белоусова-Жаботинского (реакция БЖ), которая состоит в окислении органической (малоновой) кислоты броматом калия в присутствии катализатора (марганца, церия или ферроина). Макроскопическим проявлением этой реакции являются так называемые “химические часы”, т. е. временные последовательные осцилляции исходно бесцветной жидкости с красного цвета на голубой, каждый раз предъязывающие (после соответствующего пе-

риода стабилизации) четко фиксированную пространственную макроструктуру, причем при использовании различных катализаторов реакции БЖ демонстрирует различные типы пространственных структур: спирали, многоходовые спирали, “мишени” и т. п. Иными словами, данная химическая реакция дает возможность “для измерения времени с помощью внутренней динамики системы” (Пригожин и И. Стенгерс). Аналогичные явления были исследованы Р. Грэхемом и Г. Хакеном при изучении феномена фазовых переходов в лазерах, рассматриваемых в качестве систем, функционирующих в состоянии, далеком от состояния равновесия. Изоморфная ситуация была зафиксирована при исследовании и биологических явлений, — например, жизненного цикла амебы, включающего в себя такую стадию, как агрегация слизевиков (*Dictyostelium discoidium*). Если ресурс трофики истощается, одноклеточные организмы кооперируются, причем некоторые клетки выполняют функции своего рода пейсмейкеров (“центров агрегации”), периодически выделяя в среду специальное вещество (“сигнал для сообщества”), другие же клетки словно “чувствуют” направление градиента и мигрируют к центру. При этом пространственная картина процесса агрегации (спиральные волны или концентрические окружности) фактически изоморфна картине, образованной ячейками Бенара. На основе этого хемотаксиса возникает многоклеточная колония, демонстрирующая, подобно организму, клеточную дифференцировку как аналог морфогенеза. Необходимым условием реализации самоорганизационных процессов упорядочивания неравновесной системы является ее незамкнутость, что выступает как одна из важнейших характеристик исследуемых С. объектов, а именно: открытость по отношению к окружающей среде. — Применительно к неравновесным средам справедливо утверждение, что каждая точка такой среды является источником и стоком энергии, т. е. система осуществляет постоянный и взаимный энергообмен с внешней по отношению к ней средой (при этом следует отметить, что реально все наличные системы являются открытыми). Как отмечено Г. Николасом и Пригожиным, неравновесные состояния “связаны с неисчезающими потоками между системой и внешней средой”. Поскольку явления самоорганизации, исследуемые С., связаны с падением уровня энтропии в тех или иных фрагментах среды, постольку очевидно, что процессы подобной локальной упорядоченности осуществляются за счет притока энергии извне, т. е. “за счет близлежащих областей”: “система должна быть открытой и постоянно обмениваться веществом и энергией с окружающей средой” (А. Баблюнц). Однако это общее положение существенно до-

полняется в С. идеей зависимости специфики возникающих структур от особенностей параметров среды: в неравновесных условиях система начинает реагировать на факторы, которые в равновесном ее состоянии выступают по отношению к ней как индифферентные. — Например, в сильно неравновесных условиях химические реакции оказываются восприимчивыми к фактору гравитации: “в сильно неравновесных условиях... системы начинают “воспринимать” внешние поля, например, гравитационное поле, в результате чего появляется возможность отбора конфигураций” (Пригожин и И. Стенгерс). Более того, изменение параметров может в корне изменить пути и механизмы самоорганизационных процессов в неравновесных средах. Так, при экспериментально варьируемых условиях одна и та же исследуемая система может демонстрировать вообще различные формы самоорганизации: химические часы, устойчивую пространственную дифференциацию, образование волн химической активности на макроскопических расстояниях и т. п. На основании этого С. делает фундаментальное обобщение, заключающееся в том, что “в сильно неравновесных условиях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впрямь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям” (Пригожин и И. Стенгерс). В основе исследуемых С. явлений самоорганизации лежит феномен так называемой “кооперации” молекул: “в равновесном состоянии молекулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать гипнонами (“сомнамбулами”). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом “не замечать” присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую их поведению в равновесных условиях” (Пригожин и И. Стенгерс). То есть если в равновесном состоянии системы “сложность” ее частиц имплицитна (по выражению Пригожина, “обращена внутрь”), то вдали от равновесия она “проявляется снаружи”, — конституируется, согласно С., “один из простейших механизмов связи (communication)” (Пригожин и И. Стенгерс). В “Философии нестабильности” Пригожин отмечает, что “кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула “видит” только своих соседей и “общается” только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы “видит” всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии мате-

рия слепа, а вне равновесия прозревает”. Например, применительно к химическим реакциям это проявляется в том, что, по описанию А. Баблянд, “при удалении от состояния химического равновесия... химические реакции “оживают”. Они чувствуют время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры”. С точки зрения гипотетического “миниатюрного наблюдателя”, якобы помещенного в такую среду, это означает, что при равновесном состоянии последней “ему безразлично занимаемое им положение. Или по-другому — нет внутренних возможностей, которые позволили бы ему воспринять понятие пространства”, что, по оценке Г. Николиса и Пригожина, “делает в конечном счете тождественными и все моменты времени”. Что же касается неравновесного состояния среды, то “когерентное поведение молекул”, организующихся в макроструктуру, позволяет гипотетическому внутреннему наблюдателю зафиксировать — при движении от молекулы к молекуле (сквозь ячейки Бенара, например) — дифференциацию пространства и, соответственно, течение времени. Именно в данном случае система может быть оценена как сложная. — Исходя из этого, “тот факт, что ограничительное число частиц может демонстрировать когерентное поведение, несмотря на... случайное движение каждой из частиц”, оценивается Г. Николисом и Пригожиным в качестве одного из основных свойств, характеризующих возникновение сложного поведения”. Таким образом, внутри системы, находящейся в неравновесном состоянии, проявляются дальнедействующие корреляции, и система начинает вести себя как целое: “частицы, находящиеся на макроскопических расстояниях друг от друга, перестают быть независимыми”, — собственно, ячейки Бенара, например, и есть “конвекция, соответствующая когерентному, т. е. согласованному движению ансамблей молекул” (Пригожин и И. Стенгерс). По оценке А. Баблянд, “кооперация на молекулярном уровне лежит в основе нескольких типов надмолекулярной организации материи, которая в противном случае проявляла бы признаки полнейшего хаоса”. Аналогично, при исследовании лазерных систем, Г. Хакеном было отмечено, что вблизи точки возникновения неустойчивости можно обнаружить существенное различие между устойчивыми и неустойчивыми коллективными движениями (модами): “устойчивые моды подстраиваются под неустойчивые и могут быть исключены. В общем случае это приводит к колоссальному уменьшению числа — степеней свободы (упорядочиванию. — М. М.). Остающиеся неустойчивые моды служат в качестве

параметров порядка, определяющих макроскопическое поведение системы”. Возможность демонстрации когерентного поведения огромным числом частиц выступает для С. фундаментальным критерием сложности как таковой. Представленное Г. Хакеном название новой дисциплины — “С.” — инспирировано именно тем обстоятельством, что в основе исследуемых этой дисциплиной феноменов самоорганизации лежит, по определению Г. Хакена, “совместное действие многих подсистем, в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование”. Важно, что кооперация подсистем какой-либо системы проявляет себя как подчиненная выявленным С. универсальным принципам — независимо от природы этих подсистем: элементы абиотических сред образуют упорядоченные макроструктуры; одноклеточные организмы могут коммуницировать в пределах обширных территорий посредством специфических сигналов; кооперативные связи лежат в основе функционирования многоклеточного организма, причем каждый орган демонстрирует их в той же мере, что и организм в целом (например, работа головного мозга оценивается С. как “шедевр кооперирования” клеток), — и, собственно, наличие кооперативных зависимостей трактуется С. как необходимое основание для идентификации системы в качестве биологической. Исходя из этого, С. моделируется новая версия космогенеза, в частности, полагается, что “в момент образования материи Вселенная должна была находиться в неравновесных условиях, поскольку в состоянии равновесия из закона действия масс... следовало бы количественное равенство материи и антиматерии” (Пригожин, И. Стенгерс). Как отмечено П. М. Алленом, Дж. Энгеленом, М. Санглиером и др., подобный подход радикально меняет традиционные представления о соотношении микро- и макроуровневой организации материи и, соответственно, между микроскопическим и макроскопическим уровнями описания, ориентированными на различные понятийные системы и принципы. (В целом, идея фундаментального единства микро- и макроуровневой описания системы становится аксиологически акцентированной в современном естествознании: в 1965 Нобелевская премия была присуждена Л. Онзагеру за установление взаимосвязи между микро- и макроскопическим подходами к исследованию обратимых процессов, в 1977 — Пригожину за исследования в области самоорганизации необратимых процессов.) Как отмечает Г. Хакен, “переработка энергии, подводимой к системе, на микроскопическом уровне проходит много этапов, что в конце концов приводит к упорядо-

ченности на макроскопическом уровне: образованию макроскопических структур (морфогенез), движению с небольшим числом степеней свободы и т. д.". Так, на материале анализа ферромагнетиков показано, что когда на микро- (атомном) уровне магнитные силы неупорядочены, — магнитные моменты взаимно уничтожаются. Однако при достижении порогово низкой температуры "упорядочивание на микроскопическом уровне является причиной появления на макроскопическом уровне нового свойства материала". С другой стороны, Пригожин и И. Стенгерс формулируют идею обратной связи между возникающими в результате трансформаций на микроуровне макроструктурами и процессами микроскопического порядка: "одной из наиболее важных проблем является возникающая в итоге обратная связь между макроскопическими и микроскопическими событиями: макроскопические структуры, возникающие из микроскопических событий, должны были бы в свою очередь приводить к изменениям в микроскопических механизмах". В этом контексте одним из важнейших мировоззренческих выводов из синергетической концепции является вывод о фундаментальном единстве микро- и макромира: по формулировке Н. Н. Моисеева, моделирующего на основе синергетических принципов концептуальную схему эволюции универсума, "Вселенная представляет собой единую целостную систему". Однако — при всем фундаментальном онтологическом единстве и взаимной детерминированности микроскопических и макроскопических процессов в самоорганизующихся системах — макроописание последних ни в коем случае не сводимо к их микроописанию: так, в частности, электрохимические процессы головного мозга, с одной стороны, и "ансамбли мыслей" — с другой, являют собой две системы, сколь тесно взаимосвязанных друг с другом, столь же и принципиально друг к другу не сводимых (Г. Хакен). Столь же значимым мировоззренческим выводом синергетической исследовательской традиции выступает идея самодостаточности креативного потенциала неравновесных систем для эволюционных трансформаций и морфогенеза. На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем (октябрь 1997) отмечалось, что применительно к самоорганизующейся системе "мы можем наблюдать феномен циклической причинности: с одной стороны, элементы "порабощены" параметрами порядка, а с другой — элементы определяют поведение параметров порядка". Это фактически означает, что, по формулировке Н. Н. Моисеева, "саморазвитие, самоорганизация этой системы происходят, во всяком слу-

чае, до поры до времени, при отсутствии направляющего начала" (таким образом, синергетическое видение мира фактически закладывает основы новой концепции детерминизма — см. Детерминизм, Неодетерминизм). Метафорически обозначая процессуальность исследуемой предметности как "порядок из хаоса", С. вводит понятие хаоса в число фундаментальных для своего категориального аппарата (см. Хаос). — Исходная неупорядоченность анализируемых сред определяется Г. Николисом и Пригожиным как "хаотическая динамика", причем в данном случае речь идет не о хаотическом поведении элементов, но — всей системы, понятой в качестве целого. По оценке А. Баблюяц, "говоря о хаотическом или турбулентном поведении, мы имеем в виду не движение отдельных молекул, а хаотическое (неустойчивое, рассеянное и т. п.) поведение всей массы". Если, согласно второму началу термодинамики, увеличение энтропии ассоциируется с увеличением неупорядоченности, а энтропия является своего рода "мерой степени беспорядка", то понятия "энтропии" и "хаоса" сопрягаются между собой: поскольку (как было показано в свое время Больцманом) "абстрактное макроскопическое понятие "энтропии" может являться мерой молекулярной упорядоченности", постольку "слово "энтропия" сегодня употребляется... как синоним "хаоса" (А. Баблюяц). Исходя из этого, исследуемый объект рассматривается С. как "сверхсложная, бесконечномерная, хаотизированная на уровне элементов... среда (среда, которая ведет себя по-разному в каждом локусе)" (С. П. Курдюмов). Однако важнейшим моментом осмысления в С. понятия "хаос" является акцентировка неоднозначности его соотношения с энтропией: оценивая синергетическую естественнонаучную парадигму, Тоффлер отмечает, что в контексте последней "энтропия — не просто безостановочное соскальзывание системы к состоянию, лишенному какой бы то ни было ориентации, при определенных условиях энтропия становится прародительницей порядка". Так, по утверждению Пригожина, "сегодня мы знаем, что увеличение энтропии не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно". И дело здесь не только в наличии различных систем отсчета, дающих нам понять, что "порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира". Классическим для С. является в данном случае пример Пригожина о наличии двух взглядов на Венецию: с одной стороны — с высоты птичьего полета (макроописание), когда открывается панорама упорядоченной городской структуры, с другой — изнутри (описание на микроуровне), когда городская жизнь предстает как хаотическое движение. — Поми-

мо этого, в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового "порядка" (упорядоченности). Г. Николис и Пригожин вводят в этом контексте понятие "рождения сложного"; согласно базовой формулировке российской синергетической школы, "сплошная среда потенциально содержит в себе различные виды локализации процессов (различные виды структур). Среда есть некое единое начало, выступающее как носитель различных форм будущей организации, как поле неоднозначных путей развития" (Е. Н. Князев, С. П. Курдюмов). В рамках синергетического видения реальности хаос выступает в качестве физического обеспечения неравновесности, т. е. — соответственно — как фактор самоорганизации. С. показано, что в соответствующих условиях (вдали от равновесия) может происходить автономная самоорганизация материи, т. е. достижение более упорядоченного состояния с резким понижением энтропии, — переход к "порядку" от (а главное — из) хаоса. По формулировке Г. Хакена, "во многих случаях самоорганизация возникает из хаотических состояний", т. е. именно "из хаотических состояний возникают высокоупорядоченные пространственные, временные и пространственно-временные структуры". Таким образом, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, "хаос на микроуровне — это не фактор разрушения, а сила, выводящая на... тенденцию самоструктурирования нелинейной среды". Так, А. Баблюяц отмечает "жизнеподобное поведение" химической реакции: "при удалении от состояния химического равновесия — ...химические реакции "оживают". Они "чувствуют" время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры. Если же воздействовать на них слишком сильно, реакции начинают "проявлять нерешительность", их поведение становится хаотичным, или "нерациональным". Г. Николис и Пригожин при оценке креативности процесса самоорганизации говорят о "неравновесных переходах" как о "сходных с зародышеобразованием". По оценке Пригожина, в целом, "что касается современного мира, то... космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную — а я бы сказал, как существенно беспорядочную среду, в которой выкристаллизуется порядок". — Поскольку С. исследуются механизмы перехода неравновесной системы от хаоса к "порядку", т. е. к образованию макроскопических структур (морфогенезу), в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового "порядка" (упорядоченности). Г. Николис и Пригожин вводят в этом контексте понятие "рождения сложного"; согласно базовой формулировке российской синергетической школы, "сплошная среда потенциально содержит в себе различные виды локализации процессов (различные виды структур). Среда есть некое единое начало, выступающее как носитель различных форм будущей организации, как поле неоднозначных путей развития" (Е. Н. Князев, С. П. Курдюмов). В рамках синергетического видения реальности хаос выступает в качестве физического обеспечения неравновесности, т. е. — соответственно — как фактор самоорганизации. С. показано, что в соответствующих условиях (вдали от равновесия) может происходить автономная самоорганизация материи, т. е. достижение более упорядоченного состояния с резким понижением энтропии, — переход к "порядку" от (а главное — из) хаоса. По формулировке Г. Хакена, "во многих случаях самоорганизация возникает из хаотических состояний", т. е. именно "из хаотических состояний возникают высокоупорядоченные пространственные, временные и пространственно-временные структуры". Таким образом, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, "хаос на микроуровне — это не фактор разрушения, а сила, выводящая на... тенденцию самоструктурирования нелинейной среды". Так, А. Баблюяц отмечает "жизнеподобное поведение" химической реакции: "при удалении от состояния химического равновесия — ...химические реакции "оживают". Они "чувствуют" время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры. Если же воздействовать на них слишком сильно, реакции начинают "проявлять нерешительность", их поведение становится хаотичным, или "нерациональным". Г. Николис и Пригожин при оценке креативности процесса самоорганизации говорят о "неравновесных переходах" как о "сходных с зародышеобразованием". По оценке Пригожина, в целом, "что касается современного мира, то... космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную — а я бы сказал, как существенно беспорядочную среду, в которой выкристаллизуется порядок". — Поскольку С. исследуются механизмы перехода неравновесной системы от хаоса к "порядку", т. е. к образованию макроскопических структур (морфогенезу), в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового "порядка" (упорядоченности).

нез) или к движению с малым числом степеней свободы (упорядоченное движение), то современная С., как было отмечено на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, рассматривает себя как “теория хаоса”. Согласно интегральной формулировке Пригожина, “порядок и беспорядок... оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня”. Поливариантность самоорганизационных процессов обуславливает такое свойство исследуемых С. систем, как их нелинейность. — По формулировке Пригожина, “в ситуации, далекой от равновесия, дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейные уравнения обычно имеют более чем один тип решений”. Более того, “уравнения, описывающие самоорганизацию, — существенно нелинейные уравнения” (Г. Хакен). При аппликации этих строго математических формулировок на реальность их онтологический смысл может быть эксплицирован следующим образом. В равновесном состоянии для соответствующей системы возможен лишь один вариант эволюционного движения, предполагающий, что состояние системы в момент времени T_n обусловлено ее состоянием в момент времени T_{n-1} и, в свою очередь, обуславливает состояние T_{n+1} (и потому перспективы эволюции вполне прогнозируемы). В целом, описанные линейными уравнениями процессы А. Баблянца характеризует как таковые, при которых “все дальнейшее возможно и изменения устраняются”. — При ретроспективном рассмотрении сфера возможного и сфера действительного для линейно развивающейся системы оказываются практически изоморфными в содержательном отношении, — что же касается альтернативных версий развития, то они артикулируются как невозможные. В отличие от этого, множество качественно различных решений нелинейных уравнений онтологически соответствует “множество путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями” (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). В соответствии с этим, переход системы из состояния, соответствующего моменту T_n , в состояние, соответствующее T_{n+1} , рассматривается не как результат однозначно каузального причинения, но как интегральный итог пересечения различных тенденций, конкретные конфигурации которого в момент T_n зависят не только от исходного состояния системы (состояния в момент T_{n-1}), но и от случайных факторов, возникающих в контексте взаимоналожения указанных тенденций, а потому оказываются принципиально непредсказуемыми (тем самым С. дистанцируется от тради-

ционно, т. е. линейно, понятого детерминизма, зачастую дистанцируясь в обрисованном контексте и от самого термина “детерминизм”). В современной интерпретации нелинейности последняя предполагает, что направленность интерпретируется не в качестве континуального причинно-следственного вектора, а как результат случайного пересечения (взаимоналожения) не имманентно не связанных друг с другом событийных потоков. Применительно к С. данная презумпция оказывается, по оценке К. Хасейна, Дж. Гукенхаймера, Ф. Холмеса и др., не просто важнейшей, но основополагающей, фундируя собой идею о новом статусе феномена случайности. Если в рамках линейной парадигмы случайные факторы могли интерпретироваться в качестве внешних и несущественных помех реализации доминантного вектора эволюции, которыми можно было пренебречь, то в рамках анализа нелинейных систем именно случайные флуктуации, поняты в качестве имманентных по отношению к рассматриваемой системе, оказываются одним из решающих факторов эволюции. В целом, как очевидность разницы статуса необходимости и случайности, так и жесткая оппозиция последних теряют в ситуации нелинейности свой смысл: семантическая и детерминационная значимость тех или иных эволюционных факторов утрачивает онтологический статус и оказывается в зависимости от системы отсчета. Так, в С. как имеющей своим предметом сложные процессы, характеризующиеся нелинейностью развития, идеи кросс-каталитического пересечения событийных потоков и случайной флуктуации выступают, по оценке Дж. Д. Мюррея, Р. Эннса и др., в качестве фундаментальных. Как отмечает Г. Николис и Пригожин, в линейной системе результат действия двух различных факторов равен суперпозиции каждого из них, взятого отдельно, в то время как “в нелинейных системах небольшое увеличение внешнего воздействия может привести к очень сильным эффектам, несоизмеримым по амплитуде с исходным воздействием”. В этом отношении синергетическая парадигма демонстрирует не только презумпцию снятия альтернативы между необходимостью и случайностью, но также и альтернативы между внутренним и внешним: на основе анализа конкретных неравновесных систем С. выявляет, что “приспособляемость (к изменениям параметров внешней среды. — М. М.) и пластичность поведения — два основных свойства нелинейных динамических систем” (Г. Николис, Пригожин). В качестве важнейшего момента нелинейный динамик выступает поливариантность протекания процессов, предполагающая наличие не только различных форм самоорганизации системы, но и эволюционных альтернатив. По оценке российских си-

нергетиков, в мировоззренческом плане идея нелинейности может быть эксплицирована посредством: идеи многовариантности, альтернативности путей эволюции; идеи выбора из данных альтернатив; идеи темпа эволюции и идеи необратимости эволюции (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). Важно, что исследуемые С. возможности альтернативных версий развития, обеспечивающие указанный онтологический плюрализм универсума, не даны изначально, но возникают в ходе самого процесса эволюции системы: “парадоксально, но в одной и той же среде без изменения ее параметров могут возникнуть разные структуры, разные пути ее эволюции... Причем это происходит... не при изменении констант среды, а как результат саморазвития процессов в ней”, — таким образом, “нелинейность означает возможность неожиданных, называемых в философии эмерджентными, изменений направления течения процессов”, — в этом отношении эволюционный процесс предстает в С. как своего рода “блуждание по полю путей развития” (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). В подобной ситуации любая попытка формулировки невероятного прогноза, ориентированного на теоретическое моделирование будущего состояния системы, исходя из данных о настоящем ее состоянии — по формулировке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, прогноз “от наличного”, — рассматривается С. не только как неадекватная, но и как некорректная. Как отмечает А. Баблянец, “современные химики обнаружили, что реакции не всегда предсказуемы”. Соответственно этому, для С. свойственно рассматривать самоорганизующуюся систему как специфический вероятностный по своей природе объект. — По оценке Пригожина и И. Стенгерс, синергетический ракурс видения объекта основан на том, чтобы “представить систему ансамблем точек. т. е. “облаком точек”, соответствующих различным динамическим состояниям, совместимым с той информацией о системе, которую мы знаем. Каждая область фазового пространства может содержать бесконечно много представляющих точек. Их плотность служит мерой вероятности найти рассматриваемую систему в данной области”. Фундаментальным механизмом, обеспечивающим реализацию нелинейности развития, выступает в С. бифуркационный механизм (явление бифуркации было впервые описано Л. Эйлером при исследовании феномена равновесия нагруженной колонны; в математическом контексте термин “бифуркация” в свое время использовал А. Пуанкаре). — Если в равновесном (или слабо неравновесном) состоянии применительно к исследуемой системе может быть зафиксировано лишь одно стационарное

состояние, то при удалении от равновесия (в сильно неравновесном состоянии) при определенном значении изменяемого параметра система достигает так называемого порога устойчивости, за которым для системы открывается несколько (более, нежели одна) возможных ветвей развития. Математически это означает, что зависимость решения соответствующего уравнения от избранного параметра становится неоднозначной. Именно указанное критическое значение градиента и называется точкой бифуркации (англ. *fork* — вилка: бифуркационная диаграмма, действительно имеет форму вилки). Это означает, что система бистабильна, т. е. может иметь два устойчивых стационарных состояния: по наблюдению А. Баблоянц, “эта ситуация напоминает бегуна, который покинул свой дом и достиг пересечения трех дорог. Прямая дорога продолжается через шаткий мостик. Если бегун будет продолжать путь через мостик, он может потерять равновесие и упасть на одну из “твердых” дорог, пересекающихся под ним”. Таким образом, бифуркационный переход — это объективация (выбор системой) одного из возможных вариантов развития, каждый из которых предполагает переход системы в состояние, радикально отличное от исходного. Это позволяет артикулировать ситуацию бифуркационного перехода как ситуацию резкой (как в темпоральном, так и в содержательном плане) смены характера процесса (Н. Н. Моисеев говорит в этом контексте о “быстрой, коренной перестройке характера развития системы”). Соответственно этому, и “смена пространственно-временной организации объекта” осуществляется, согласно Пригожину, именно в точках смены “типов решений, т. е. в точках бифуркаций”. Возможны и более сложные ситуации, предполагающие взаимодействие между ответившимися решениями (версиями развития), что порождает явление вторичной, третичной и т. д. бифуркации, задавая так называемые “каскады бифуркаций”, раскрывающие целый веер возможных путей эволюции системы. Общей закономерностью является прямая зависимость количества бифуркационных разветвлений процесса от уровня сложности реализующей этот процесс системы: чем она сложнее, тем больше бифуркационных развилочек будет на ее пути, — Р. Томом исследуются также “катастрофические множества”, т. е. множества, всецело состоящие из точек бифуркации. Однако уже первичная бифуркация верифицирует эволюционный процесс, обуславливая его принципиальную нелинейность и поливариантность. Феномен бифуркации оказывается в центре исследований по С., ибо бифуркация, по оценке Г. Николиса и Пригожина, является “источником

инновации и диверсификации, поскольку именно благодаря ей в системе появляются новые решения”. По оценке Д. Саттингера, Дж. Джусса, Д. Джозефа и др., бифуркационная теория лежит в самом основании синергетической исследовательской парадигмы. В целом, теория бифуркаций представляет собой одну из приоритетных областей современной науки, развиваемой чрезвычайно интенсивно и апплицируемой на различные предметные области. — Согласно общему выводу Н. Н. Моисеева, “стохастичность мира вкуче с существованием бифуркационных механизмов определяют непредсказуемость эволюции и ее необратимость, а следовательно, и необратимость времени. Все эти явления тесно связаны между собой”. Точка бифуркации выступает одновременно и в качестве точки максимальной чувствительности системы как ко внешним, так и ко внутренним импульсам. Так, казалось бы, при заданном наборе параметров система фактически индифферентна к выбору одного пути из двух или более возможных. Однако реально, как отмечают Пригожин и И. Стенгерс, несмотря на то, что “можно было бы ожидать, что при многократном повторении эксперимента при переходе через точку бифуркации система в среднем в половине случаев окажется в эволюционном развитии по одной из возможных ветвей (версий), а в половине — по другой, но этого не происходит: фундаментальные симметрии оказываются принципиально нарушенными”. Так, например, в бифуркационной точке усиливается роль внешних воздействующих на систему полей. В частности, система начинает реагировать на гравитационные или магнитные поля, будучи в стационарном состоянии безразличной по отношению к ним. В данном случае имеет место то, что в С. называют “вынужденной” (т. е. индуцированной внешним полем) бифуркацией: “как и прежде, вблизи критического значения... управляющего параметра может произойти самоорганизация. Но теперь одна из возможных структур предпочтительнее другой и подлежит отбору” (Пригожин, И. Стенгерс). Вблизи бифуркационной точки сильно неравновесная система оказывается особо чувствительной и к незначительным флуктуациям (“нарушениям” или “возмущениям”) того или иного параметра (условия) процесса; по определению Г. Николиса и Пригожина, “событие, происходящее в системе случайно и локально изменяющее (в общем случае слабо) некоторые из ее характеристик и свойств, называется возмущением”. В равновесных состояниях действие второго начала термодинамики нейтрализует действие флуктуаций, неизменно заставляя систему возвращаться к исходному (стационарному) состоянию. Собственно, устойчивым состоянием системы и называют такое “состояние, когда... действующие...

возмущения затухают во времени”, “не оставляя следов в системе” (Г. Николис); Г. Хакен описывает эту ситуацию в терминах “принципа подчинения параметру порядка”; Пригожин и И. Стенгерс — в терминах “невосприимчивости системы к флуктуациям”. Однако при подходе системы “вплотную к точкам бифуркации” ситуация меняется радикальным образом: “флуктуации становятся аномально сильными и закон больших чисел нарушается... Амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения. Следовательно, различия между флуктуациями и средними значениями стираются” (Пригожин, И. Стенгерс). Это приводит к тому, что принцип подчинения параметру порядка перестает выполняться и, как фиксирует Г. Хакен, “первоначально устойчивая мода более не подчиняется параметру порядка и становится неустойчивой”, — на соответствующем графике “изобразительная точка попросту перескакивает из одной области в другую”. Соответственно, флуктуации играют важнейшую роль в процессе самоорганизации: по оценке А. Баблоянц, “флуктуации имеют критическое значение для начала процесса самоорганизации однородного, но не устойчивого состояния системы”. Речь в данном контексте идет как о действующих на систему внешних флуктуациях, так и о самопроизвольных возмущениях внутри системы, в случае чего процесс самоорганизации выступает, по формулировке Т. Райста, Н. ван Кампена и др., в качестве имеющего эндогенное происхождение. Собственно, по оценке С. П. Курдюмова, в обрисованном контексте “может быть поставлена под вопрос сама боровская относительность к средству наблюдения — этот якобы продуцируемый гносеологический (субъект-объектный) фактор в исследовании квантовомеханических ситуаций. Можно выдвинуть гипотезу об объективной, а не приборной вероятности”. Принципиально важным в рамках синергетической парадигмы является то, что феномен флуктуации играет в процессах самоорганизации двоякую роль. С одной стороны, флуктуация инспирирует этот процесс, приводя систему в состояние неустойчивости, — “существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуации, которая сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию” (Пригожин, И. Стенгерс). С другой стороны, флуктуация и содержательно определяет результат самоорганизационного изменения системы. Последнее обеспечивается за счет того, что в случае неравновесных процессов имеет место феномен так называемого “усиления флуктуации”, отменяющего действие закона больших чисел. В российской школе синергетических исследований данный фе-

номен получает название “разрастания малога”. Классическим примером, используемым в С. для иллюстрации “усиления флуктуации”, выступает сформулированный Г. Николисом и Пригожиным (и фактически повторяющий известный сюжет с бабочкой у Р. Брэдбери) тезис о том, что в принципе полет мухи в Кембридже (штат Массачусетс) может привести к общему изменению климата в Индии. В непосредственной близости от точек бифуркации в соответствующей системе наблюдается значительное число флуктуаций, и, по выражению Пригожина и И. Стенгерс, система как бы “колеблется” перед выбором из возможных путей развития, — в этом случае “небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы”. Таким образом, малое возмущение в системе, находящейся вблизи бифуркационной точки, может привести к возникновению нового организационного порядка системы (включая и самоорганизацию исходно гомогенной среды), — подобный феномен фиксируется в С. посредством понятия “порядка через флуктуацию”. В своем предисловии к работе Пригожина и И. Стенгерс “Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой” Тоффлер следующим образом описывает эту процедуру: “можно сказать, что вся система содержит подсистемы, которые непрерывно флуктуируют. Иногда отдельная флуктуация или комбинация флуктуаций может стать (в результате положительной обратной связи) настолько сильной, что существовавшая прежде организация не выдерживает и разрушается. В этот переломный момент (который... называют особой точкой или точкой бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотическим или оно перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности”. Таким образом, разработанные современной С. концептуальные “модели “порядка через флуктуацию” открывают перед нами неустойчивый мир, в котором малые причины порождают большие следствия” (Пригожин, И. Стенгерс). Отвечая на вопрос, каков механизм “выбора” системой того или иного пути развития из веера возможных, С. постулирует фундаментальный статус в этом процессе феномена случайности: “по какому пути пойдет дальнейшее развитие системы после того, как она достигнет точки бифуркации? ...Каким образом система “выбирает”... ? В этом выборе неизбежно присутствует элемент случайности: макроскопическое управление не в состоянии предсказать, по какой траектории пойдет эволюция системы. Не помогает и обращение к микроскопическому

описанию... Перед нами — случайные явления, аналогичные бросанию игральной кости” (Пригожин, И. Стенгерс). Собственно, эволюция в этом контексте интерпретируется как процесс последовательных бифуркационных переходов, в рамках которого, по выражению Тоффлера, “случайность возникает вновь и вновь, как феникс из пепла”. Подобная установка означает формирование нового типа видения детерминационных процессов: по словам Пригожина и И. Стенгерс, “сильно неравновесная система может быть названа организованной не потому, что в ней реализуется план, чуждый активности на элементарном уровне или выходящий за рамки первичных проявлений активности, а по противоположной причине: усиление микроскопической флуктуации, происшедшее в “нужный момент”, приводит к преимущественному выбору одного пути из ряда априори одинаково возможных”. — Важнейшим концептуальным положением С. выступает, таким образом, теорема П. Глендорфа — Пригожина, фиксирующая невозможность однозначного определения перспективного вектора эволюции системы в силу наличия ряда альтернативных путей ее развития в неравновесных условиях. Вместе с тем, процессы самоорганизации относительно не выступают в синергетической парадигме как индетерминистские: мир “порядка через флуктуацию” не подчиняется законам линейной причинности, “но мир этот не произволен. Напротив, причины усиления малых событий — вполне “законный” предмет рационального анализа” (Пригожин, И. Стенгерс). Так, например, развивая идеи Пригожина, российские С. на основе анализа физики плазмы выделяют особый режим системы — так называемый “режим с обострением (blow up)”, под которым понимается режим “сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия...) неограниченно возрастают за конечное время” (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов). Механизм, лежащий в основе режимов с обострением, — это, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, “широкий класс нелинейных положительных обратных связей”. Согласно этому подходу, как сила, так и механизм воздействия флуктуации на развитие системы зависит от того, какую именно фазу blow up переживает система. — В медленной фазе режима с обострением (т. е. в квазистационарном состоянии системы) флуктуация, даже возникающая “в центре” системы, нивелируется (“сглаживается”). — Что же касается собственно стадии обострения (фазы blow up), то здесь возможны два варианта: если возмущение имеет место “на периферии” системы, то в силу предельно высокой скорости протекания процессов в режиме с обострением, “система может не успеть по-

чувствовать это возмущение”, — если же флуктуация имеет место “в центре” системы, то ее воздействие на эволюцию последней оказывается “колоссальным”, производя радикальные качественные изменения ее состояния в близкий к точечному период времени. Но — так или иначе — именно флуктуации (и в этом все направления интерпретации синергетических парадигмы изоморфны в оценках) “определяют глобальный исход эволюции системы” (Пригожин, И. Стенгерс). Исходя из этого, школой С. П. Курдюмова показано, что в процедурах самоорганизации оказывается “существенной” (т. е. обладающей креативным потенциалом в отношении структурной организации) не любая случайность, но лишь имеющая место “в условиях режима развития с обострением при наличии нелинейной положительной обратной связи”. Как правило, в этой ситуации имеет место механизм автокатализа, когда “продукт реакции действует на процесс по принципу обратной связи и оказывает нарастающий, наподобие снежного кома, каталитический эффект” (А. Баблюнц). Результатом описанных процессов выступают диссипативные (имеется в виду диссипация, т. е. рассеяние энергии) структуры как форма самоорганизации системы: “диссипация обусловлена единичным событием, случайным образом отдавшим предпочтение одному из двух возможных исходов. После того, как выбор произведен, в дело вступает автокаталитический процесс” (Пригожин, И. Стенгерс). — Подобно тому, как для классической (равновесной) термодинамики был типичен теоретический конструкт равновесной структуры (типа “кристаллической решетки”), так для термодинамики современной (неравновесной) базовым теоретическим конструктом выступает “диссипативная структура”. Рефлексия синергетической исследовательской традиции по этому поводу выглядит следующим образом: “мы ввели новое понятие — диссипативная структура, чтобы подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую, с одной стороны, между структурой и порядком, а с другой — между диссипацией, или потерями... В классической термодинамике тепловой поток считался источником потерь. В ячейке Бенара тепловой поток становится источником порядка” (Пригожин, И. Стенгерс). Таким образом, сам термин “диссипативные структуры” подчеркивает конструктивную роль процессов диссипации в их образовании, фиксируемую также фундаментальным для С. тезисом “порядок из хаоса”. Согласно синергетической концепции (Дж. С. Николис, Х. Пейтген, П. Рихтер и др.), диссипативные структуры представляют собой объективацию своего рода адапцион-

ного потенциала самоорганизующейся системы. — По оценке А. Баблонца, “диссипативные структуры появляются всякий раз, когда система, способная к самоорганизации за счет своих кооперативных свойств, изменяет время и организует пространство для того, чтобы “выжить” при различных воздействиях, оказанных на нее, или для того, чтобы лучше использовать окружающую среду”. Диссипативные структуры, согласно синергетической концепции, характеризуются следующими особенностями: 1) они возникают в случаях неравновесного состояния системы как продукт (результат) ее самоорганизации; 2) в своем возникновении они инспирированы случайной флуктуацией того или иного параметра развития системы; 3) они являются принципиально открытыми, т. е. формируются только при условии постоянного энергообмена самоорганизующейся системы с внешней средой; 4) в основе их образования лежит механизм обратных связей, предполагающих осуществление как автокаталитических, так и кросс-каталитических процессов; 5) они реализуют кооперативные взаимодействия на микроуровне, и именно от последних зависят макроскопические свойства диссипативных структур, не редуцируемые, однако, к свойствам их элементов; 6) диссипативные структуры не являются инвариантными относительно времени, а процесс их формирования характеризуется необратимостью по отношению к его течению; 7) адекватное описание диссипативных структур возможно лишь посредством нелинейных уравнений. Исходя из этого, С. утверждает, что, в отличие от консервативных структур, диссипативные структуры фактически представляют собой процесс, сама определенность которого обусловлена его перманентной подвижностью: “структура — это локализованный в определенных участках среды процесс, имеющий определенную геометрическую форму, способный, к тому же, перестраиваться в этой среде. Структура (организация) есть... блуждающее в среде пятно процесса” (С. П. Курдюмов). По оценке С., диссипативные процессы являются основополагающим фактором морфогенеза как в живой, так и в неживой природе: именно они, например, сыграли значительную роль на ранних стадиях космогонической эволюции, а крупномасштабные биологические осцилляции (такие, как пространственная упорядоченность живых организмов — от симметрии внутренних органов до рисунка окраса; сезонная периодичность в жизни растений и различных экологических ниш; суточный (циркадный) биоритм растений и животных; сердцебиение у высших животных и др.) являются скорее правилом, чем исключением. Важнейшим понятием

С., фиксирующим специфику диссипативных структур, выступает понятие аттрактора (лат. *attractio* — притяжение). Аттрактор определяется Г. Николисом и Пригожиным как режим (состояние), к которому тяготеет система. Выступая в качестве состояния, к которому с течением времени эволюционирует система, аттрактор определяется в С. как “устойчивый фокус, к которому сходятся все траектории динамики системы” (Г. Хакен). Графически это может быть выражено следующим образом: аттрактор выступает как множество точек фазового пространства, к которому — в режиме “*crescendo*” — тяготеют траектории, изображающие динамику системы: по формулировке Г. Хакена, “траектории должны лежать в начальной области пространства... Если начальные координаты изобразительной точки лежат вне этой области, то через некоторое время точка входит внутрь ее и никогда больше ее не покидает. Другими словами, изобразительная точка притягивается к этой области. Поэтому сама область называется аттрактором”. В содержательном плане это означает, что состояние-аттрактор выступает в качестве исковой и достигаемой (финальной в конкретной системе отсчета) фазы эволюции. Как отмечено Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмовым, “если система (среда) попадает в поле притяжения определенного аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)”. При изучении процессов самоорганизации С. было зафиксировано то обстоятельство, что среди возможных ветвей эволюции системы далеко не все являются вероятными, “что природа не индифферентна, что у нее есть “взвешивания” по отношению к некоторым состояниям”, — в связи с этим физика “диссипативных систем, производящих энтропию”, называет “конечные состояния этих систем “аттракторами” (Пригожин). Важнейшим обстоятельством выступает в этом контексте тот факт, что указанное состояние, к которому эволюционирует система, выступает не только как могущая быть когнитивно зафиксированной перспектива ее развития, но и как реально действенный фактор данного процесса. — Фактически аттрактор может быть рассмотрен в качестве фактора порядка (параметра-порядка для системы, находящейся в процессе самоорганизации). Как это было зафиксировано на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, аттрактор выступает как своего рода “стабильное состояние порядка”. Синергетический подход активно реализует себя в физике и космологии (А. Бергер, С. Вейнберг, Б. Мизра, С. Пайкраукс, С. Хокис и др.); химии (Ф. Барас, Ш. Видале, Н. ван Кампен, М. Маркус, С. К. Миллер, Г. Николис, А. Пако, Б. Хесс и др.); биологии (В. Балакришнан, П. Борк-

манс, К. Боттани, Дж. Верхагх, Р. Винклер, Д. Вольфграф, Н. С. Голел, Дж. Девел, Дж. Л. Динебург, Дж. Леви, Д. Людвиг, Р. М. Мэй, Дж. Д. Мюррей, Дж. Пастилз, Дж. Непорт, Л. И. Оргель, А. К. Пикок, Н. Рихтер-Дин, Дж. Хоффман, П. Шустер, М. Эйген и др.); психологии (П. Круз, М. Стадлер, Г. Хакен, А. В. Холден и др.); социологии и урбанистике (П. М. Аллен, М. Санглиер, Дж. Энгелен и др.). Ситуации самоупорядочивания были зафиксированы при аппликации синергетической исследовательской парадигмы на явления неживой природы: дрейф материков, циркуляция атмосферы, формирование облаков, флуктуации магнитных полюсов Земли и др.; сотрудниками НИИ им. М. В. Келдыша и Института математического моделирования РАН парадигмальные идеи С. были использованы в ходе исследований по термоядерному синтезу и физике плазмы. Школой С. П. Курдюмова на базе исследования процессов горения были зафиксированы в качестве диссипативных структур так называемые “кристаллы огня” и сделан общий вывод о том, что “эффект создания структур в открытой нелинейной среде связывают с эффектом локализации”. Синергетические идеи оказались весьма продуктивными при исследовании феномена предбиотической эволюции (анализ самоорганизации макромолекул на основе кросс-катализа в работах М. Эйгена, П. Шустера и др.); равно как и при аппликации синергетических идей (такими авторами, как Дж. Верхагх, Р. Винклер, Н. С. Голел, Дж. Л. Динебург, М. Маркус, Р. М. Мэй, С. Мюллер, Дж. Д. Мюррей, Л. И. Оргель, Дж. Пастилз, Н. Рихтер-Дин и др.) на биологические явления: формирование генокода, вероятностное поведение и адаптивные стратегии общественных насекомых (типа постройки термитника, образования дифференцированных в ролевом отношении колоний муравьев и т. п.), функционирование систем отношений типа “хищник — жертва”, динамика популяций и экосистем и мн. др. Согласно экспериментальному фундаментальному (работы Г. Хакена, Х.-П. Кепхена и др.) синергетическому видению, как конкретные физиологические процессы (индукция ферментов, гликолитические колебания и т. п.), так и функционирование организма в целом (от развития эмбриона до поддержания гомеостаза организма) осуществляется по принципам самоорганизации в неравновесных условиях. По оценке Пригожина и И. Стенгерс, “как теперь известно, биосфера в целом, и различные ее компоненты, живые или неживые, существуют в сильно неравновесных условиях”, — в целом, “жизнь предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации”. Идеи С. апплицируются сегодня на сферу медицинских проблем:

использование синергетических методов оказалось плодотворным при исследовании иммунных систем как каскадов взаимодействующих “узлов” (пейсмейкеров) в сети реакций, в ходе анализа процессов репликации и гибели раковых клеток, при изучении динамического процесса взаимодействия опухолевых клеток и здоровых. И в целом, как было отмечено У. ван дер Хайденом, современная медицина задается вопросом, “сколько хаоса нужно человеку, чтобы оставаться здоровым; сколько хаоса может вынести человеческий организм, чтобы не заболеть”. Аналогичная установка характерна для современных психофизиологии и психиатрии: так, А. В. Холденом создана стохастическая модель нейро-активности, к настоящему времени может считаться общепризнанной разработанная на базе синергетической методологии концептуальная модель нейронной сети при эпилептическом припадке (как отмечает А. Баблянец, в данном случае “патологическую активность мозга можно понять с помощью механизма химических и биологических часов”); аффективные психозы интерпретированы Х. Эмрихом как фазы нестабильности психики, — им показано, что, изучая нелинейную динамику и построив фазовый календарь нестабильностей, можно — в определенных пределах — предсказывать сроки очередного обострения болезни. С. находит все более эффективное приложение при исследовании компьютерных систем (регулярные Международные Симпозиумы в Баварии). Практически все естественнонаучные сферы так или иначе адаптировали основоположения синергетического мировидения к специфике своей предметной области, о чем свидетельствует широкий предметный диапазон 28-томного издания “Synergetics” (сколько регулярного, столь же и фундаментального) издательства “Springer”. — И если стоящую перед С. цель Пригожин и И. Стенгерс определяют как заключающуюся в том, “чтобы в необычайно разнообразии естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира” (см. Научная картина мира), то цель эта может считаться фактически достигнутой: становление синергетической парадигмы в современном естествознании по всем критериям может быть оценено как становление новой картины мира. Как отмечено самими Пригожиным и И. Стенгерс, “не будет, по-видимому, преувеличением сказать, что наш период допустимо сравнивать с эпохой греческих атомистов или Возрождения, когда зарождался новый взгляд на природу”. В настоящее время уже предприняты попытки создания универсальной концептуальной модели мирового процесса самоорганизации: в англоязычной литературе — К. Майнцером, в русскоязычной — Н. Н. Моисеевым. Как пишет последний, “глобальный

эволюционный процесс развития Суперсистемы и ее отдельных составляющих — это процесс самоорганизации”. Вопрос о перспективах аппликации идей самоорганизации на социально-гуманитарную сферу остается до настоящего времени открытым: если на уровне прикладных исследований эти аппликации активно осуществляются в самых различных гуманитарных областях, то на концептуально-методологическом уровне столь же активно ведутся дискуссии о правомерности, корректности и даже самой возможности использования синергетического подхода к феноменам социо-гуманитарного порядка. В рамках этих дискуссий, с одной стороны, формируется своего рода вектор позитивной оценки перспектив использования идей самоорганизации при исследовании феноменов социального и гуманитарного порядков. По мнению Пригожина и И. Стенгерс, в ходе разворачивания синергетической исследовательской матрицы “неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей”. А. Баблянец также отмечает, что “в настоящее время концепция и методы рассмотрения диссипативных структур проникли не только в область естественных, но и социальных наук”. И в целом, по оценке Тоффлера, “синергетическая парадигма особенно интересна тем, что она акцентирует внимание на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии социальных изменений: разноурядочности, неустойчивости, разнообразия, неравновесности, нелинейных соотношений, в которых малый сигнал на входе может вызвать сколь угодно сильный отклик на выходе, и темпоральности — повышенной чувствительности к ходу времени”. Однако на этом мажорном фоне Пригожин и И. Стенгерс формулируют предупреждение против непосредственного заимствования социальными науками понятий и методов С. По их мнению, прямая “аналогия между ними и социальными или экономическими явлениями” и непосредственное апплицирование синергетической методологии на материал социально-исторического характера не могут рассматриваться в качестве корректных. Оценивая непосредственные практические аппликации синергетической методологии на материал социально-гуманитарного плана, они пишут: “понятие структурной устойчивости находит широкое применение в социальных проблемах. ...Однако ...всякий раз речь идет о сильном упрощении реальной ситуации”. На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем также было высказано — наряду с другими — и мнение о том, что экстраполяция синергетического подхода (непосредственно в том виде, в каком он конституировался в естествознании) на социо-гуманитарную сферу, в целом, неправомерна (Г. Кюпперс и др.).

Однако на прикладном уровне создание концептуальных моделей динамики различных социальных феноменов как процессов самоорганизации, рассмотренных с синергетических позиций, не только имеет чрезвычайно широкое распространение, но и приносит значимые позитивные результаты. Так, в филологии языки рассмотрены как параметры порядка по отношению к индивидуальным флуктуациям, в экономике апробирована модель Кристаллера, определяющая оптимальное пространственное распределение центров экономической деятельности (работы П. Аллена, М. Санглиера, Дж. Энгелена и др.), разработана “стохастическая модель формирования общественного мнения”, на основании синергетического подхода такими авторами, как В. Вейдлик, Дж. Хааг и др., исследуются особенности функционирования социальных систем и создаются прикладные социологические модели, разрабатываются стратегии социального управления и принятия решений. Исследование когнитивных процессов, по оценке М. Шгадлера, также все более и более опирается на установку С.: обучение моторным навыкам (например, необходимым для езды на велосипеде или при горнолыжном спуске) успешно осуществляется посредством самоорганизационного механизма моторики — при отключении сознательного контроля (по обозначению К. Ляйста, “flow experiment”); с синергетических позиций исследован феномен восприятия бистабильных образов (типа классического: ваза или два встречных профиля); с этих же позиций Бременским университетом изучаются процедуры восприятия симметрии; Берлинским университетом им. Гумбольдта осуществляется моделирование нелинейной динамики появления инноваций в науке. Тоффлер использует синергетические понятия при интерпретации общества “третьей волны”: по его словам, “если воспользоваться терминологией Пригожина и Стенгерс, то наблюдаемый ныне упадок индустриального общества, или общества “второй волны”, можно охарактеризовать как бифуркацию цивилизации, а возникновение более дифференцированного общества “третьей волны” — как переход к новой диссипативной структуре в мировом масштабе”. К числу наиболее значимых парадигмальных сдвигов, связанных в современном естествознании с формированием в его контексте синергетической исследовательской парадигмы, могут быть отнесены следующие: 1. Синергетический подход инспирирует переосмысление феномена детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новое понимание детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, пред-

полагающей фактор внешней по отношению к исследуемому процессу причины (детерминанты) и введение в естествознание презумпции имманентной самоорганизации системы. 2. Становление синергетического видения реальности позволяет содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен времени (“обретение памяти” средами и реакциями), что знаменует собою парадигмальный поворот современной науки “от существующего к возникающему” (Пригожин). 3. С. отказывается от традиционной для классического естествознания номотетики и задает парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект (по определению Пригожина, “современная наука становится все более нарративной” — см. Нарратив). Метод идиографизма (см. Идиографизм) не просто выдвигается на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии (наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом). 4. Эволюция синергетической исследовательской программы инспирирует отказ естественнонаучной традиции от презумпции бинаризма (см. Бинаризм), и в частности — от парадигмальной субъект-объектной оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления. Для С. характерен отказ от жесткого противопоставления субъекта и объекта. В работе “Порядок из хаоса”, в оригинале имевшей название “Новый альянс”, а в англо- и русскоязычных версиях — подзаголовок “Новый диалог человека с природой”, Пригожин и И. Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим образом: “диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее”. Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции, как этого и следовало ожидать, по мысли Пригожина, привело к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены. Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что Пригожин и И. Стенгерс обозначили как “сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания”. Исходя из этого, С. выдвигает парадигмальную программу “нового синтеза”, провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гума-

нитарным и естественнонаучным познанием, но и между “двумя культурами”, на которые оказалась расколота классическая западная традиция. Что же касается реализации этой интеграционной программы, то, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что “перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части”. Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на “две культуры” (традиционный дуализм “наук о природе” и “наук о духе”), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного междисциплинарного диалога. С точки зрения перспектив междисциплинарного синтеза, благодаря С. в современной науке “возникает новая, более последовательная концепция науки и природы. Эта новая концепция прокладывает путь новому объединению знания и культуры” (Пригожин, И. Стенгерс). И. Пригожин эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что “новые идеи, развитые в области термодинамики неравновесных процессов, уменьшили разрыв между дисциплинами, которые традиционно рассматривались как “простые”, и такими науками, как биология и социология, всегда считавшимися сложными”, т. е., если “прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается” (Пригожин). По оценке Г. Хакена, С. заложены концептуальные основания преодоления водораздела, который традиционно разделял естествознание и гуманитаристику: как он пишет, “можно надеяться, что С. внесет свой вклад в дело взаимопонимания и дальнейшего развития кажущихся совершенно различными наук. Возникая на стыке различных дисциплин, С., в свою очередь, стимулирует интеграционные тенденции и процессы в современной культуре: “сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени” (Пригожин, И. Стенгерс). Исследование С. феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи предбиотической эволюции (Р. Винклер, П. Шустер, М. Эйген), в силу чего, по образному выражению А. Баблюянец, “дарвиновскому “дереву” пришлось пустить корни в неживой мир элементов”. Аналогично — возникновение социальное утрачивает свой статус конституирования мира, оппозиционного природному: с точки зрения С., человек в своей сложности “больше не уникален в безмерности Вселенной”, выступая “интег-

ральной частью окружающей его среды” (А. Баблюянец). Как было отмечено С. П. Курдюмовым, “признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания... заставляет... по-новому оценить положение человека в космосе”. В гносеологическом плане это знаменует собой финал традиции понимания объекта как внеположенного субъекту: как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, “наша физика предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен, если он ведется внутри природы”. Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. По оценке Пригожина, “если... природе... присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться к окружающей его миру, — хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем”, в силу чего “следует... распространиться с предостережением, будто это мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов”. По оценке Князевой и Курдюмова, “управление начинает основываться на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем”. Это позволяет сделать вывод о том, что в контексте синергетической исследовательской парадигмы традиционная для классического западного типа рациональности оппозиция субъекта и объекта сменяется их суперпозицией. Отказ от идеи внеположенности объекта, презумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от праксологически ориентированного активизма к закладке аксиологических оснований культуры нового (диалогического) типа, которые находят свое выражение в идеале глобальной цивилизации как основанной на антропо-природной гармонии и гармоничном этнокультурном полицентризме. (См. также Пригожин.)

М. А. Можейко

СИНТАКСИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ ТЕОРИЯ — логическая метатеория, созданная Лесьневским, которая позволяет по форме высказывания определить, является ли оно осмысленным. В С. К. Т. имеется два основных правила: 1) Если, после замены одного выражения на другое в рамках некоторого общего выражения, из осмысленного выражения вновь получается осмысленное, то при такой замене из каждого осмысленного выражения вновь будет получаться осмысленное. Те выражения, которые можно свободно подставлять на места друг друга без утраты смысла общего выражения, принадлежат одной син-

таксической категории. (2) Если после замены одного выражения на другое внутри третьего, общее выражение теряет смысл, то подобная замена всегда будет приводить к тому, что осмысленное выражение будет становиться бессмысленным. В этом случае принято полагать, что подставляемые выражения относятся к различным синтаксическим категориям. Таким образом, если в осмысленном выражении заменить произвольный термин другим термином, относящимся к той же синтаксической категории, то полученное выражение опять будет осмысленным. Если же эти термины относятся к различным синтаксическим категориям, то полученное выражение окажется бессмысленным. Верно и обратное отношение. Если в произвольном осмысленном выражении на место какого-то термина можно подставить другой термин, не сделав выражение бессмысленным, то эти термины относятся к одной и той же синтаксической категории, в противном случае — к различным. Главными видами синтаксических категорий являются имена, предложения, функторы и операторы. В свою очередь, имена бывают пустыми, единичными (собственными), общими. Предложения классифицируются на высказывания (нарративы), вопросы (интерrogативы), приказы (императивы) и т. д. В качестве функторов рассматривают логические союзы: конъюнкцию, дизъюнкцию и т. д. Основными операторами являются квантор общности и квантор существования. Синтаксическая категория имен обозначается буквой *n*. Индексом синтаксической категории предложений служит буква *s*. Переменной категории *n* сопоставляется некоторая область индивидов, переменным категории *s* — область истинностных значений (для классической логики этой областью является истина, ложь). Индекс функтора обозначается выражением A/B , где A представляет собой индекс синтаксической категории сложного выражения, образованного благодаря действию функтора от соответствующего числа аргументов, и B фиксирует индексы синтаксических категорий следующих друг за другом аргументов. Функтором сопоставляется множество функций, область определения которых есть множество, сопоставленное B , и область значения — множество, сопоставленное A . Пусть B соответствует множеству Y , а A — множество X . Тогда в качестве области, сопоставленной выражению категории A/B , принимается множество X в степени Y . В частности, категории s/B — множество 2 в степени Y , категории n/B — множество X в степени Y . Примером индекса оператора является $s/s/A$ — индекс синтаксической категории квантора по переменной категории A . Функторы и операторы классифицируются по трем основаниям: во-первых, по синтаксической категории сложного выражения, ко-

торое образует функтор или оператор, во-вторых, по числу аргументов функтора и по количеству связанных оператором переменных в формуле, в-третьих, по синтаксической категории следующих друг за другом аргументов функтора и по синтаксической категории связанных через оператор переменных. Таким образом, функторы от одинакового числа аргументов, преобразующие исходные выражения в выражение одной синтаксической категории, принадлежат одной и той же синтаксической категории только тогда, когда эти аргументы относятся к одной синтаксической категории. В свою очередь, операторы, образующие выражения одной синтаксической категории и имеющие равное число связанных переменных, принадлежат одной синтаксической категории только в том случае, если связанные переменные распределяются по синтаксическим категориям одинаковым образом. Так, s/s есть индекс синтаксической категории образующего высказывания функтора от одного аргумента в виде высказывания. Пример такого функтора — знак пропозиционального отрицания: “дождь не идет”/“дождь идет”. Индекс синтаксической категории образующего высказывания функтора от двух аргументов в виде высказываний — $s/s, s$, например, “если идет дождь, то улицы мокрые”/“идет дождь”, “улицы мокрые”. Пропозициональными функторами (функторами исчисления высказываний) называются функторы именно такого вида — чьи аргументы относятся к синтаксической категории предложений и когда образуемое выражение относится к той же категории. Индексом образующего высказывание функтора от одного аргумента является s/n ; например, “идет дождь”/“дождь”. Индекс образующего высказывание функтора от двух именных аргументов — $s/n, n$. Имяобразующий функтор от одного именного аргумента имеет индекс n/n , например, “легкомысленная девушка”/“девушка”. Имяобразующий функтор от двух именных аргументов — индекс $n/n, n$; например, “ $2+3$ ”/2, 3. Функторами узкого исчисления предикатов являются отдельные имяобразующие функторы от одного именного аргумента. В С. К. Т. можно оценить любое осмысленное выражение, к примеру такое сложное выражение, как функторобразующий функтор. Так, функторобразующий функтор от образующего высказывание функтора от одного именного аргумента получает индекс $s/n/s/n$. Например, в высказывании “солнце светит ярко” данным функторобразующим функтором является слово “ярко”. После Лесьневского С. К. Т. развивалась Тарским и Айдукевичем, предложившим использовать ее в лингвистике.

А. Н. Шуман

СИНТЕТИЧЕСКОЕ АПРИОРИ — одно из основных понятий трансцендентальной философии (в частности, послекантовской метафизической логики) — выражает такой способ логической обработки чувственного опыта, в результате которого исходное содержание получает не только новую форму, но и качественно переструктурируется в содержательном плане. Построение логического вывода с привлечением одних аналитических суждений дает лишь новую форму содержанию посылок, но не меняет их ценности по существу. Тогда как достоверное и содержательно новое знание, т. е. знание, обладающее свойством С. А., мы способны получить, как считают представители трансцендентального направления, путем построения такого вывода, в посылках которого будет заключено объективное, т. е. синтетическое, и, в то же время, необходимое знание, влияющее на ходы его логической обработки. Например, построение вывода с использованием в посылках отношения причинности будет давать С. А. В метафизической логике Канта свойство С. А. присуще синтетическим суждениям, которые не подчиняются действию “высшего основоположения” аналитического знания (закону противоречия), поскольку они синтетические, но, тем не менее, несут априорный характер, а также данное свойство присуще специфическим умозаключениям, называемым идеями. В синтетических суждениях предикаты приписываются чему-то внеположенному, — тому, что не мыслится в самих предикатах. “Высшим основоположением” суждений данного вида, т. е. принципом, делающим их достоверными, Кант называет “синтетическое единство многообразия созерцания в возможном опыте”, другими словами, чистое “я”, “рассудок”, “трансцендентальное единство апперцепции”, называемое также трансцендентальным субъектом. Только в свете данного принципа утверждается объективная значимость синтеза предикатов с индивидами. В результате, подобный синтез, если он действительно протекает под действием чистой способности воображения, являет себя не просто в качестве истинного, ведь истина бывает и случайной, но представляет собой духом заверенную достоверность, т. е. результат особой логической обработки. Таким образом, в трансцендентальной логике Канта, суждениям приписывается свойство С. А. только после применения синтезирующей деятельности “рассудка”, или трансцендентальной операции. “Высшим основоположением” синтетических умозаключений Кант называет “разум”. В трансцендентальной диалектике, отображающей синтезирующую деятельность

“разума”, приводится только три вида умозаключений, обладающих свойством С. А.: категорическое умозаключение, гипотетическое умозаключение и дизъюнктивное умозаключение. В диалектической логике — гегелевском варианте логики метафизической — каждому умозаключению приписывается свойство С. А.; соответственно “высшим основоположением” выступает “абсолютный дух”, т. е. окончательный изоморфизм логических и эмпирических отношений. В современной формальной логике была получена математически точная экспликация понятия С. А. Прodelано это было Хинтиккой, который установил, что в дистрибутивной нормальной форме логической обработки начальных посылок (конституент) сопровождается ростом информации.

А. Н. Шуман

СИНТОИЗМ (япон. “синто” — путь, учение богов) — традиционно сложившаяся и наиболее распространенная (наряду с буддизмом) религия в Японии. Основой С. послужили первобытно-общинные представления о существовании множества богов (ками) в образах животных (преимущественно лисиц), растений, камней, явлений природы, а также о людях (главным образом умерших), якобы обладающих сверхъестественной силой. Согласно С., человек происходит от одного из этих богов, среди которых наибольшим предпочтением пользуется богиня Солнца — Аматерасу, а император (микадо) считается потомком Аматерасу и ее представителем на земле, родоначальником всех японцев, и только через него, согласно идеям С., осуществляется связь людей с божествами. Приверженцы С. верят, что душа умершего при определенных условиях может стать ками, способным в свою очередь воплотиться в синтай — ритуальный предмет (меч, зеркало, фигурка Бога, дощечка с его именем и др.), которые становятся объектом поклонения. Основными элементами службы в С. являются очищение (хараи), жертвоприношение (синсей), краткая молитва (норито) и возлияние (наораи). С проникновением в Японию буддизма (с 6 в.) С. теряет монопольное положение. В результате соперничества С. и буддизма духовенство обеих религий пришлось к соглашению, по которому боги С., признаются аватарами (см. *Аватара*) различных персонажей буддизма. В результате часть японцев фактически исповедует две религии: благословение новорожденных, брак, местные праздники отмечаются в синтоистском храме, а поминально-похоронные обряды совершаются преимущественно по буддийским канонам. В 17—18 вв. активно действовала т. наз. “историческая школа” (М. Камо, Н. Мотоори и др.) с целью укрепить

С. и возродить культ императора. С 1868 (после революции 1867—1868) С. был провозглашен государственной религией и формально таковой считался до 1945. Поражение Японии во второй мировой войне подорвало авторитет С. с его культом императора. В декабре 1945 синтоистские учреждения были отделены от государства, а 1 января 1946 японский император публично отказался от своего “божественного” происхождения. Однако в 1966 (декабрь) правительство Японии восстановило в качестве национального праздника прежний день основания империи (11 февраля 660 до н. э.). Число приверженцев С. в современной Японии невелико.

А. А. Круглов

СИСТЕМА (греч. *systema* — составленное из частей, соединенное) — категория, обозначающая объект, организованный в качестве целостности, где энергия связей между элементами С. превышает энергию их связей с элементами других С., и задающая онтологическое ядро системного подхода. Формы объективации этой категории в разных вариантах подхода различны и определяются используемыми теоретико-методологическими представлениями и средствами. Характеризуя С. как таковую в самом общем плане, традиционно говорят о единстве и целостности взаимосвязанных между собой элементов. Семантическое поле такого понятия С. включает термины “связь”, “элемент”, “целое”, “единство”, а также “структура” — схема связей между элементами. Исторически термин “С.” возникает в античности и включается в контекст философских поисков общих принципов организации мышления и знания. Для понимания генезиса понятия “С.” принципиален момент включения мифологических представлений о Космосе, Мировом порядке, Едином и т. п. в контекст собственно философско-методологических рассуждений. Например, сформулированный в античности тезис о том, что целое больше суммы его частей, имел уже не только мистический смысл, но и фиксировал проблему организации мышления. Пифагорейцы и элейцы решали проблему не только объяснения и понимания мира, но и онтологического обоснования используемых ими рациональных процедур (сведения одних знаний к другим, использования схематических изображений — чертежей, введения элементов доказательства и др.). Число и Бытие — начала, не столько объясняющие и описывающие мир, сколько выражающие точку зрения становящегося рационального мышления и требование мыслить единство многого. Платон выражает это требование уже в явном виде: “Существующее единое есть одновременно и единое и многое, и целое и части...”. Только единство многого, т. е. С., может быть, согласно Платону, предметом познания. Отождествление стоика-

ми С. с мировым порядком можно понять только с учетом всех этих факторов. Таким образом, генезис понятия “С.” имел главным образом эпистемолого-методологическое значение, задавая принцип организации мышления и систематизации знания. В последующей истории философии, вплоть до начала 19 в., закрепляется чисто эпистемологическая трактовка понятия С. В 16—18 вв. С. называли объекты, подобные “Началом” Евклида. Кант писал: “Под С. я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей”. Однако начиная с 19 в. распространяются онтологические и натуралистические интерпретации С. Системность начинает трактоваться как свойство объектов познания, а связи между различными слоями знания — как фиксация связей в самих объектах. Речь теперь идет не столько о том, чтобы сформировать С. знания, сколько о том, чтобы воспроизвести в знании объект как С. Этот поворот порождает ряд совершенно новых и специфических проблем. Материальны ли связи? Что можно считать элементом? Может ли С. развиваться? Как связана С. с историческими процессами? и т. д. Развитие инженерного подхода и технологии в 20 в. открывает эру искусственно-технического освоения С. Теперь С. не только исследуются, но проектируются и конструируются. Одновременно оформляется и организационно-управленческая установка: объекты управления также начинают рассматриваться как С. Это приводит к выделению все новых и новых классов С.: целенаправленных, самоорганизующихся, рефлексивных и др. Сам термин “С.” входит в лексикон практически всех профессиональных сфер. Начиная с середины 20 в. широко разворачиваются исследования по общей теории С. и разработки в области системного подхода, складывается межпрофессиональное и междисциплинарное системное движение. Тем не менее категориальный и онтологический статус “С. как таковой” остается во многом неопределенным. Это вызвано, с одной стороны, принципиальными различиями в профессиональных установках сторонников системного подхода, с другой стороны, попытками распространить это понятие на чрезвычайно широкий круг явлений, и наконец, процедурной ограниченностью традиционного понятия С. Вместе с тем, во всем многообразии трактовок С. продолжают сохраняться два подхода. С точки зрения первого из них (его можно назвать онтологическим или, более жестко, натуралистическим), системность интерпретируется как фундаментальное свойство объектов познания. Тогда задачей системного исследования становится изучение специфически системных свойств объекта: выделение в нем элементов, связей и структур, зависимостей между связями и пр. Причем элементы,

связи, структуры и зависимости тракуются как “натуральные”, присутствующие “природе” самих объектов и в этом смысле — объективные. С. в таком подходе полагается как объект, обладающий собственными законами жизни. Другой подход (его можно назвать эпистемолого-методологическим) заключается в том, что С. рассматривается как эпистемологический конструкт, не имеющий естественной природы, и задающий специфический способ организации знаний и мышления. Тогда системность определяется не свойствами самих объектов, но целенаправленностью деятельности и организацией мышления. Различие в целях, средствах и методах деятельности неизбежно порождает множественность описаний одного и того же объекта, что порождает в свою очередь установку на их синтез и конфигурирование (системо-мыследеятельностная — СМД — методология). Традиционная точка зрения заключается в том, что поведение и свойства С., ее целостность и внутреннее единство определяются прежде всего ее структурой. Функционирование С. и материальная реализация ее элементов в этом случае вторичны по отношению к структуре и определяются ею. Новая постановка проблемы вызвана, в свою очередь, развитием новых областей человеческой деятельности, в первую очередь технического и социального проектирования. Если в классическом естественнонаучном анализе исследовательское движение осуществлялось от материально выделенных объектов к идеально представленным процессам и механизмам, присущим этим объектам, то при проектировании идут противоположным путем: от функции к процессу функционирования и лишь потом к материалу, обеспечивающему функционирование. “Процесс” и “материал” его реализации образуют исходную категориальную оппозицию понятия С. в СМД-методологии. Другие категориальные слои С. возникают на пути “реализации” процесса на материале: “функциональная структура”, задающая пространственный модус процесса, его синхронно; “организованность материала”, представляющая результат “наложения” или “отпечатывания” структуры на материале; “морфология” — материальное наполнение функциональных мест структуры. Связи и отношения этих категорий между собой задаются с помощью ряда других категорий. В частности, таких, как “механизм”, “форма”, “конструкция”. Таким образом, понятие “С.” оформляется как определенная организация и иерархия категорий. С этой точки зрения, рассмотреть какой-либо объект в виде С. — это значит представить его в четырех категориальных слоях: 1) процессов, 2) функциональной структуры; 3) организованностей материала, 4) морфологии. Затем слой морфологии может быть снова разложен по слоям процессов,

структур и организованностей, и это разложение будет образовывать уже второй уровень системного описания. И такая операция может повторяться до тех пор, пока не будет получено представление объекта необходимого уровня конкретности. На этой основе в СМД-методологии была разработана достаточно подробная схема полисистемного анализа, получившая целый ряд перспективных приложений. Прежде всего, это возможность соединить любые процессуальные представления о С. со структурными и организационными. Другим преимуществом являлось эффективное решение проблемы взаимодействия структур.

А. Ю. Бабайцев

“СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ” — понятие, конституирование которого вызвано попытками придания философии статуса исчерпывающе универсальной, жестко дедуцированной системы завершеного знания. Понятие “С. в Ф.” введено Кантом, который, полемизируя с Беркли, усматривал в неочевидности для последнего (пусть даже и в умозрительном философском контексте) реальности существования вещей, именно духовную ситуацию “С. в Ф.” Наиболее четко отсутствие какой бы то ни было значимой и, тем более, возрастающей совокупности универсальных философских положений, которые бы разделялись всеми мыслителями-профессионалами, зафиксировал Ясперс. По его мнению (в схеме его идей о “философской вере”), “...то, что из непреложных оснований признается каждым, становится тем самым научным знанием, уже не являясь больше философией, и относится к конкретным областям знания...”. Даже в рамках процедур деконструкции (см.), присущих творчеству ряда представителей философского постмодернизма, вопросы “С. в Ф.” не утрачивают своеобразной актуальности, примером чего является полемика Батая и Деррида (Батай: “...я ввожу неукротимые концепции”. — Деррида: “...философ слепнет в тексте Батая, ибо является философом лишь в силу... нерушимого вождения сдерживать, удерживать от соскальзывания самодостоверность и надежность концепции. Для него текст Батая ловушка: подлинный скандал...”). — Ср. также сочетание “телесной схватываемости”, по Гадамеру, идей лекционных курсов Хайдеггера и их “неразрешимой неопределенности”, образующие в совокупности философский “С.”. (Постмодернистская трактовка в качестве “С. в Ф.” ленинского принципа партийности философии свидетельствует скорее о не совсем правоммерном смешивании Деррида профессиональных оснований философии и статусе ее проблем, с одной стороны, и жесткой идеологической установки лидера большевизма на превращение философии в “винтик” “общепролетар-

ского дела”, — с другой. “Встроенность” же официальной советской философии в систему соответствующих партийно-политических догматов (в структуру книги “История ВКП(б). Краткий курс”, например, означала не ситуацию “С. в Ф.”, а отражала курс практиков коммунизма на ликвидацию философии как таковой.) По всей видимости, феномен перманентного “С. в Ф.” отражает обстоятельство, что подлинное призвание и промысел философии как “архитектуры вопросов” (Э. Ионеско) — скорее формулировать корректным и адекватным образом миро- и человекопостигающие проблемы, нежели искать ответы на них. (В этом контексте правомерно обозначение эпохи господства схоластики как своего рода времени ответов.) Любой (даже “верховный”) закон природы может выступать для философа-профессионала только лишь как проблема, но не как открытие. Способность мыслителей усматривать в любом установленном факте не ответ, а вопрос способствует предохранению науки от трансформации в систематизированную совокупность суеверий и самолегитимировавшихся смыслов и интерпретаций. (Ср. “ускользание” у Гваттари и Делеза как возможный образ способа бытия смысла или: “бытие любит прятаться” у Гераклита.) Тем не менее значимость экзистенциальной веры в то, что действительно обретенное нами знание нас не покинет, отмечалась, например, Гегелем: “Если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не ведают при этом, что говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них”.

*В. Л. Абушенко, А. А. Грицанов,
М. А. Можейко*

СКАРГА (Павенский) Петр (1536—1612) — религиозный и политический деятель Речи Посполитой, один из главных инициаторов и защитников церковной Брестской унии 1569 года. Учился в Кракове, Вене и Риме. В 1568 вступил в орден иезуитов. С 1573 — основной оппонент протестантизма в Беларуси и Литве. Преподавал в основанных им иезуитских коллегиях в Полоцке и Вильно. Написал несколько сочинений апологетического характера об унии, привлекая религиозные, моральные и политические аргументы в ее пользу. Основные работы: “О единстве костела Божиего...” (1577), “Жития святых” (1579), “Сказания Соломона” (1597), “Брестский синод” (1597) и др. В известном смысле проповедовал экumenизм, призывая к объединению христианских церквей, преодолению религиозной вражды и т. д. (однако отдавал приоритет католической церкви). Тираж книги С. “О единстве костела Божиего” был

почти целиком скуплен и уничтожен богатой частью православного населения.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СКЕПТИЦИЗМ — (1) — античный — древнегреческое учение, впервые обоснованное Пирроном из Элиды в конце 4 в. до н. э. Пиррон впервые придал систематически законченную форму издавна распространенным в Древней Греции сомнениям в познавательной ценности чувственности (Гераклит: “глаза и уши — фальшивые свидетели”; Демокрит: “результаты ощущений темны”, “это просто мнение, а не истинно существующее”; софисты с их субъективизмом и т. п.). К скепсису подобного рода Пиррон добавил моральный и логический С., заявляя, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому. Став философским учением, С. превратился из простого сомнения в сомнение догматическое. Дело Пиррона продолжил его ученик Тимон, после смерти которого в Афинах в 235 до н. э. его доктрина была подхвачена и развита Академией, продолжившей свою работу и после кончины ее основателя — Платона (Арсилый, Карнеад, Клитмах — все эти философы-скептики находились во главе Академии, которая только в 69 до н. э. перестала быть скептической). Большой вклад в дело последующего возрождения С. в качестве самостоятельного философского направления в 1 в. до н. э. внес уроженец Крита Энесидем, оказавший влияние на известного поэта Лукиана (2 в.) и Секста Эмпирика — единственного философа-скептика древности, труды которого дошли до наших дней. Согласно Диогену Лаэртскому, С. отрицал возможность достоверного знания и не верил в возможность рационального обоснования нравственных норм. Не сомневаясь в существовании явлений, скептики считали, что только они и обладают достоверностью, однако при этом отвергали возможность выведения с достаточной долей обоснованности причин этих явлений. Для позднего С. была характерна резкая направленность против концепции истины, единственным критерием которой он считал видимость: “все лишь кажется”, — говорит скептик, противопоставляя друг другу ощущаемое (видимое) и мыслимое. Своего рода аргументами, против возможности достоверного знания стали знаменитые тропы (или обороты) скептиков, выдвинутые Энесидемом и применявшиеся им ко всему мыслимому и ощущаемому с целью показать, что данная мысль (или ощущение) — не более чем просто видимость, что она такова “не в себе”, а лишь в отношении к чему-то другому. С. добился больших ре-

зультатов в искусстве обнаружения противоречий с помощью тропов, многие из которых были направлены против обыденной веры в непосредственную истинность вещей; что же касается более поздних тропов, приписываемых Диогеном Лаэртским Агриппе, то для них характерна направленность против мышления и используемых им научных понятий. Среди ранних тропов можно упомянуть такие, как троп о различии организации животных, из-за чего у них возникают самые различные представления об одном и том же предмете; троп о различии между людьми, тесно связанный с предыдущим и продолжающий его основную идею; троп о различном устройстве органов чувств; троп о различии условий в одном и том же человеке в зависимости от переживаемого им состояния; троп о занимаемых нами различных положениях, расстояниях и местах, из-за чего из каждого пункта предмет кажется иным; троп, касающийся области этического, согласно которому нравственное одновременно и не нравственно, так как в одном месте оно признается таким, а в другом нет. Среди поздних тропов можно назвать следующие: троп о расхождении во мнениях философов: сколько философов — столько философий, значит истинной философии нет и быть не может; троп о впадении в бесконечный прогресс, показывающий, что то, что приводится для обоснования какого-либо утверждения, само, в свою очередь, всегда нуждается в обосновании и так до бесконечности; троп об относительности всех определений, согласно которому предмет нашего утверждения таков, как его мыслит субъект, а не таков, как он сам по себе; троп о предположении, направленном против принятия какого-либо принципа без доказательств, т. е. в качестве аксиомы; троп о взаимности или о круге в доказательстве и др. Эти тропы С. очень умело направлял против древних философов, называя их догматиками, т. е. утверждавшими что-либо в качестве абсолютной истины. Они демонстрируют наличие высочайшей диалектической культуры мысли у философов-скептиков, которые вплоть до 3 в. оказывали влияние на интеллектуальную мысль древнего мира. После этого С. постепенно уходит со сцены европейской культуры (как потом окажется, не навсегда), уступая место более соответствующим духу времени школам и направлениям, ищущим более прочных — положительных — мировоззренческих ориентиров в обществе, постепенно усваивающем догматические религии и идеи спасения. (2) — Ренессансно-просветительский С. — установка на ментальное противостояние авторитету традиции (Монтеня, Бейль, Декарт, Вольтер, Дидро, Руссо и др.). В отличие от античного С. фундирован пафосом рационализма. (3) — В философии Юма — сомнение в бы-

тии объекта (в отличие от онтологически артикулированной “вещи в себе” Канта).

Т. Г. Румянцева

СКЛАДКА (франц. — pli) — понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делёз, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки “философии Другого”, а также “различающего” подхода. Системную семантическую разработку понятия “С.” как многозначной словоформы осуществил Делёз. С., по Делёзу, есть “различие”, “сгиб, который различает” и вместе с тем, который “сам может быть различен”. В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова “pli” Делёз обыгрывает (см. **Языковые игры**) сопряженные французские обороты *plissement*, *plie*, *plisser*, *plour*, *depli*, *repli*; нем. *Zwiefalt*, англ. — *fold*, обозначающие — С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и пр., а также обращенные к терминам “двойник” и сопряженным: “удвоение”, “отражение”, “взаимоналожение” и др. Согласно Делёзу, “...идеальный сгиб (Pli) является *Zwiefalt*, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на *Zwiefalt* как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (*Differance*), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон и которое, отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной коэксистентности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. “Двойственность” сгиба воспроизводит необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: раскол (*scission*), которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, которое каждый отдельный термин проталкивает в другого... Это идеализация материальной структуры С.: сгибание становится бесконечной операцией — один сгиб переходит в другой и т. д... Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое — это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга...”. По мысли Хайдеггера, трактовка интенциональности как отношения между сознанием и его объектом, преодолева-

ется посредством идеи “С. Бытия” по ходу следующих философских поворотов: от интенциональности — к С., от феноменологии — к онтологии, от сущего — к бытию. Согласно видению Хайдеггера, онтология неотделима от С., ибо бытие есть С., которую оно образует с сущим; раскрытие Бытия и есть сама С. Понятийно-категориальная трансформация идеи “С.” и ее эволюция в текстуально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 ст. в западноевропейской философии) мысли о своеобразной “сверх-предпосылочности” человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования С. (Хайдеггер—Мерло-Понти—Делёз) правомерно представлять следующим образом: воспринимаемая “нечто”, мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не воспринимает мир “напрямую” (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В “видимом” всегда присутствует то, что “видится”, в “слышимом” — то, что “слышится”, в “касаемом” — то, чего “касаются”; последние элементы перечисленных послед (то, что “видится” и т. д. — А. Г.) всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Обратная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде С. По Хайдеггеру—Мерло-Понти—Делёзу, Другой — постольку там, поскольку он — здесь: конституируется порождаемое перцептуальным “люфтом” цельное поле (переплетение ризомного порядка — см. Ризома) позиций как взаимобратимостей. В рамках достигнутой Хайдеггером—Мерло-Понти—Делёзом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур знания и восприятия, “С.-в-себе”, исходным разрывом в структуре бытия, который “амальгамирует” разорванное между собой. По схеме объяснения Делёза, “я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже

чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциалностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому”. — В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры “тело/телесность” Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем “актуально функционирующим телом” только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: “это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него — мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга”. В “сухом остатке” у Хайдеггера и Мерло-Понти идея “С. сущего” позитивно преодолевает (“снимает”. — А. Г.) прежние содержание понятия “интенциональности”, учреждая его в новом измерении: “Видимое” и “Раскрытое” не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует само-видящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и само-говорящий элемент языка — до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. “Свет” (концепция “видимого и невидимого” Мерло-Понти) открывает нам говорение вкуче со зрением, как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе сообщало бы смысл. — Коренные отличия от концепции Хайдеггера — Мерло-Понти содержала единотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей — только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея С. у Фуко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рухнет в ходе расщепления, разобчения двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко “переплетаются”, но не посредством “слияния”, а посредством гибели: интенциональность как “обратимая и умножаемая в обоих направлениях” (Фуко) не в состоянии конституировать топологию С. В европейской философии рубежа 20—21 вв. понятие “С.”: 1) Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие: а) результатом осуществления его идентичным субъектом, б) не влияющим на этого субъекта, в) не приводящим к изме-

нению этого субъекта. 1-а) Раскрывается как “целое” процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры “удвоения”, “двойника” и т. п. 2) Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической предданности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции “Я — Другой”, “Иное — Тожественное”, “Свой — Чужой”; последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции — оппозиции Внешнего (безличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его “за-гиба”, удвоения. 3) Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса “изгибания-складывания” Внешнего, подобно “ряби на водной поверхности”; ср. у Фуко: “существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затопливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немислимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... Немислимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченности... Конечность складывает Внешнее, создавая “глубину и плотность, возвращенную к себе самой” — внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется, лишь когда он спит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивиду или говорящего субъекта... С. безграничного или перманентные С. ограниченности изгибают Внешнее и создают Внутреннее. Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость”. Согласно Делёзу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко “живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-извилинами — гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом” (ср. Солярис у Лема). — С. у Фуко возвращается онтологический статус. 4) В пределе возможных собственных интерпретаций ставит

под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) — такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл — они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей (см. Кэрролл). — Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции “возможное — действительное”, ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего “не-места”. 5) Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от “сгиба” — процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлеть, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мироописания посредством идеи С., “твердая” и “мягкая” разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обуславливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности — не есть Сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. (“Физика” С. суть качественная калькуляция внутренней, “эндогенной” памяти материи; “физика” же сгиба — “экзогенной” ее памяти.) Силы складывания — силы, ориентированные на восстановление полного состояния первоначального покоя формы или “бес-форменные”; силы сгибания — о-формленные, наделяющие формой (В. А. Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: “разрыв и потом-сложение”; “непрерывную связь через сгибание”. 6) В границах сопряженных с понятием “С.” неологизмов “С. внутри С.”; “быть себе С.” (Фуко, М. Пруст); “С. Бога” как “идеальная С.” (Подорога) предполагает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе — всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, — пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте

“С.” (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм “С. внутри С.”, “С. Бога” предполагает предданность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума — и “мировой линии”, и “линии линий”, и “линии внешнего”. (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.) В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенство и целостность, предустановленная гармония), Делёз ориентируется на осуществление “технологической” экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. (“мировая линия” как “линия Внешнего”, постоянно вводящая во все “код” различия), интерпретируется им как “величайшая машина Мира”. Согласно Делёзу, “мировая линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает так же как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане-следствии, и метафизична, конституируемая темами”. (Ср. “мышление линией”, провозглашавшееся С. Эйзенштейном; мысль Клее о Космосе как о разнообразии кривых, как о своеобразном слове линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. “всегда внешней” как к силам, действующим в материи (результатируясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизменно (“всегда уже”) имеет форму — материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно посему душа несгибаема, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна “с-гигаться под тяжестью грехов” (Подорога) или против других душ. 7) Задаёт один из способов построения текста как аналога мироздания: Делёз, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как “писать есть кроить”, — усматривал сценарий постижения беспредельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры “рас-кроя”: а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры — сгибы, сгибания, разгибания — перемещение по подиуму вдоль единой линии;

г) сопряженный отбор нужной линии тела. 8) В статусе парадигмального образа для постижения идеи “мировой линии” позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется “оригами” (япон. — “искусство складывания бумаги”). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем “С. — сгиб” не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда “внутри” иной С. — наподобие “полости в полости” и может интерпретироваться как “атомарная единица” материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как “оконечность”, а не “часть линии”); ср. у Лейбница: “...разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, — но тела никогда не распадается на точки или минимумы”. Ср. также у Фрейда: “момент события” (как точка “фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса”) одновременно выступает как событие, “одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерелексируемой схемы поведения... вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней”. 9) В качестве элемента подлинного (т. е. “ускользающего”, по Делёзу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидуальности собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществляется через сопротивление двум нынешним формам субъекции: а) индивидуализации на основе принуждения властью и б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. “Складывание” же и “удвоение” позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси “абсолютной памяти внешнего”, а также зафиксировать “настоящее” имя отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мнению Фуко, такая Память “удваивает” как настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением — ее С. “сливаются” с разворачиванием: последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было “завернуто” (сложено); забвение (разворачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых). (Ср. у Хайдеггера — “память как оппозиция забвению забвения” и у Канта — “время

как форма, в которой разум воздействует на себя, осуществляя “само-воздействие”, и образует сущностную структуру субъективности). 9-а) Сопешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятийных схемах, которые “ускользают” от господствующего интеллектуально-дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и “взаимно удушаются”; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее. По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы: а) что именно я могу знать, видеть и высказывать при определенных условиях “света” и языка; б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать; в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, т. е. как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта. Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе “говорится — смотрится — сопротивляется — живется”: суть постмодернистский философский парадокс “вечных” вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я ем? 10) Отражает, по мысли Делёза, опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой (опоры. — А. Г.) формируется посредством своеобразной Сверх-С. О конституировании последней “свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку “только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя”. Тем самым, по мнению Делёза, силы человека взаимодействуют с “силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматичности, берущих реванш над означающим”. По мысли К. Видаль (статья “Смерть политики и секса в шоу 80-х годов”, 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и избобляющую пустотами текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаль, — (ср. с 8. — А. Г.) — суть “каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-расжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития... Складка всегда находится

“между” двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой... она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда “между”, всегда “и то, и другое”. С. в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобразный символ духовности конца 20 ст., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует “пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здравый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существуют лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия” (Видаль).

А. А. Грицанов

СКЛАДЫВАНИЕ — понятие постмодернистской философии, фиксирующее новый способ артикуляции соотношения внутреннего и внешнего, конституирующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Данная установка представляет собой спецификацию общей парадигмальной установки постмодернизма на снятие жестко линейных оппозиций, традиционно фундировавших собою стиль мышления классической западноевропейской рациональности: субъект-объектная оппозиция (см. Смерть субъекта), оппозиция внешнего и внутреннего, мужского и женского (см. Соблазн) и т. п. Термин “С.” оформляется в рамках постмодернистской концепции складки, однако идея интериоризации внешнего как необходимого условия возможности конституирования внутреннего является универсально значимой для философии постмодернизма. Так, фундаментальным основоположением постмодернистской текстологии выступает та презумпция, что, “мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя” (Деррида), снимая саму возможность различия имманентно-автохтонного и привнесенного (см. Интертекстуальность). Аналогично, по Фуко, “Внешнее” есть “движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего”. Так, например, феномен “немыслимого” интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что “лежит в ее сердцевине” как “невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее”, — иными словами, “немыслимое есть внутреннее мысли”. Процессуальность С. наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъек-

тивности Делёза (“субъективация создает складчатость”), в рамках которой эксплицируется механизм формирования складки. Согласно его концепции, становление субъективности может рассматриваться только как автохтонный процесс самоорганизации: “все... детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли”, и становление субъективности реализует себя вне принудительной каузальности, — в режиме “Да будет! (Fiat!)”, т. е. в режиме, который “заранее разрушает всякий императив”. Исходным состоянием субъективности выступает для Делёза так называемое “дикое” (до-предикативное) сознание, определяемое им как “натурализм “дикого опыта”. Зафиксированное Делёзом состояние “дикого опыта” может быть оценено как аналог исходного субъективного хаоса, — как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности: “именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу”. Проблема внешнего является центральной моментом делёзовской модели формирования субъективности, и интерпретация последнего Делёзом радикально дистанцируется от традиционной. Соотношение внутреннего и внешнего мыслится Делёзом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие “внешней” силы на “внутреннее”, но — напротив — как органичная интериоризация внешнего: “внутреннее есть операция внешнего”. Подобно “дикуму опыту” (см. “Дикий опыт”) как исходному состоянию внутреннего, внешнее также выступает у Делёза в качестве “неоформленного внешнего” как принципиально номадического (см. Номадология) распределения интенсивностей: “неоформленное внешнее — это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам”. Согласно Делёзу — в общем русле номадической оценки плоскости как пространства соприкосновения внутреннего и внешнего, т. е. пространства динамики — именно на границе внешнего и внутреннего и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становления субъективности: “внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего”. — Процесс конституирования субъективности выступает одновременным процессом параллельного оформления внешнего и внутреннего в процессе их взаимостимулирующего (кросс-каталитического) взаимодействия: “складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее”. Механизм оформления субъек-

ективности моделируется Делёзом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: “сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микро-политика”. Однако объективация происходящих на микроуровне процессов предполагается Делёзом в качестве макроскопической: “но дело стратегии — осуществляться в стране”. Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делёза, “просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними”. Что же касается сущности происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делёз фиксирует переход от некоординированного сосуществования сингулярностей к их “интеграции”. Так, если исходно, по словам Делёза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у “мотыльков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу”, то в ходе становления субъективности “отношения между силами становятся интегрированными” (ср. с идеей Деррида о “пробуждении” в процедуре деконструкции “спящего смысла” текстовых сем или “сем”, с одной стороны, и с синергетической идеей перехода от изолированного бытия “спящих молекул” или “молекул-гипнонов” к молекулярной “кооперации” — с другой). Открытость самоорганизующейся системы мыслится в концепции С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне складки “мысль воздействует на себя, открывая внешне как собственный немислимый элемент”. В модели Делёза “это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ...позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее”. — Субъективность как внутреннее оформляется посредством “удвоения”, т. е. “интерпретации внешнего”. Собственно, само внутреннее как таковое, по Делёзу, “является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря”. Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация складок понимается Делёзом как принципиально неокончательная, — она оценивается как ситуативно значимая, и принципиально подлежащая изменению в силу непредвиденных флуктуаций: “эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации”. Процесс становления субъективности оказывается принципиально нефинальным и интерпретируется Делёзом в качестве реализующегося

посредством случайных флуктуаций, что фиксируется им в понятиях “жребия” и “игры” (“лотереи”): “мышление вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает... отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно”. Более того, если современное естествознание делает вывод о том, что в рамках нелинейных динамик могут быть обнаружены зоны, где действуют сугубо линейные закономерности и проявляет себя традиционно понятая каузальность (“островки детерминизма” в “океане нестабильности” в теории катастроф Р. Тома), то и у Делёза можно встретить совершенно аналогичные рассуждения. Так, по его словам, “отношения между силами... группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами”, — фактически “случай работает только в первом варианте, в то время как второй, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешнее: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости”. Идея кросс-каталитического взаимодействия внешнего и внутреннего апплицируется Делёзом не только на пространственные, но и на временные параметры С. Последнее оказывается процессом интерпретации будущим прошлого, что фиксируется Делёзом посредством понятия “Память”: “Память — это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я”. Собственно говоря, по оценке Делёза, “складывание и удвоение само есть Память”. Именно “абсолютная память”, по оценке Делёза, “удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвением, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с разветвлением, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено”. Вместе с тем, концепция складки фиксирует и векторное (содержательное) тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему, что семантически изоморфно синергетической установке на тяготение системы к будущим своим состояниям, выраженное в понятии аттрактора: по словам Делёза, “внутреннее конденсирует прошлое, но взамен сталкивает его с будущим, которое приходит из внешнего, меняет его и заново создает”. (В плане фиксации терминологических параллелей между философией постмодернизма и современным естествознанием может быть отмечено, что Г. Николлис и Пригожин, анализируя феномены спирального и винтового хаоса в свете исследования влияния на них хаотического аттрактора, отмечают, что “важнейшая особенность, прослеживаемая на обоих, — образование складки на поверхности, вдоль которой происходит неустойчивое движение”.)

М. А. Можейко

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722—1794) — украинский просветитель, философ, педагог, поэт. Окончил Киево-Могилянскую духовную академию (1738—1741, 1744—1750). Слушал университетские курсы в Венгрии, Австрии, Польше, Германии, Италии. Владел латынью, греческим, немецким, еврейскими языками. С 1759 в течение 10 лет — преподаватель гуманитарного цикла в Харьковском коллегии. С 1770-х — странствующий нищий проповедник-философ. Заявлял о себе, что “замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси”. Сформулировал открытый им закон “элиминации трудности” — своеобразное “лезвие С.” — “нужность не трудна, трудность не нужна”. Главные сочинения, не издававшиеся при жизни С. и распространявшиеся в рукописных списках: “Басня Эзопова” (1760), “Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни” (1772), “Дружеский разговор о душевном мире” (1775), “Потоп змиин” (1791) и др. Разделял основания миропонимания платонизма, стоицизма, Ломоносова, Лейбница, блестяще сочетая интеллектуальную стилистику сократических диалогов и озарения истинного пророка. (Практически никогда и никогда не цитировал.) Признавал идеи о вечности и бесконечности материи, о господстве закономерностей в природе. Отождествлял в духе пантеизма понятия “Природа” и “Бог” (безусловное условие действительности, умоизреченная и безличная “форма”, законоорганизующая “материю”, а также своеобразное личностное начало, заинтересованное в человеке). Как полагал С., “истинный человек и Бог есть то же”. Создатель концепции всеобъемлющих “трех миров”: “макрокосм” (природа), “микроскосм” (человек) и “мир символов”, связывающий и отображающий два предельных (Библия как идеальный образец). Каждый из них состоит из двух ипостасей — “внутренней” (духовной, невидимой, божественной) и “внешней” (тварной, сотворенной, материальной). (Ср. с архитектурикой мира в романе М. Булгакова “Мастер и Маргарита”.) Согласно С., человеческое познание бесконечно, ибо осуществляется в пафосе самопознания (“познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека — все сие одно значит”), в обнаружении “единого, сердечного” человека, но должно основываться на постоянном самоанализе и созвучии “миру символов”. Полемизировал с официальными религиозными доктринами, проповедовал учение Коперника, разрабатывал подходы к созданию новой религии “добротели и любви”. По С., счастье достижимо лишь для человека, самостоятельно либо при помощи социальной педагогики осознавшего собственную “сродность”, т. е. predisposedность к какому-либо виду деятельности. Социальная гармония, согласно С., достижима лишь для общества таких счастливых лю-

дей. Сформулировал гениальную догадку об относительности и абсурдности любой идеи равенства в имуществе, идею “неравного всем равенства”: “Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды до их вместимости. Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный”. На могиле С. помещена его собственная эпитафия: “Мир ловил меня, но не поймал”.

А. А. Грицанов

СКОРИНА Франциск (Франтишек) (ок. 1490 — ок. 1551) — белорусский первопечатник, мыслитель-гуманист эпохи Возрождения. Родился в Полоцке, учился здесь же, затем в Краковском и Падуанском университетах. Бакалавр философии, доктор медицины, имел также степень доктора вольных наук. В Праге создал первую белорусскую типографию. Перевел, прокомментировал, а в 1517—1519 издал 23 книги Библии. Около 1521 создал новую типографию в Вильно, где издал “Малую подорожную книжицу” (ок. 1522), а в 1525 опубликовал “Апостол”. Около 1535 уехал в Прагу. Рассматривал Библию как итог многовекового опыта человечества и средство приобщения людей к знаниям. Анализ взглядов С. позволяет предполагать, что он исходил из возможности прямого и интимного диалога человека с Богом посредством Библии. Мироззрение С. представляет собой синтез христианских, античных и гуманистических идей Возрождения, отличается веротерпимостью. В центре его внимания — проблемы человека (смысл жизни, духовность, добро и т. д.). Этика С. ориентирует на общественно значимую земную жизнь, морально-интеллектуальное усовершенствование, служение добру. Служение Богу проявляется через служение людям. Одной из основных добродетелей человека считал стремление к интеллектуально-творческому самовыявлению, что возможно при синтезе библейской и философской мудрости. Гуманистически переосмыслил евангельское понятие “любви к ближнему”. Понимал любовь как принцип взаимоотношений между людьми, универсальный закон частного и общественного бытия. Любовь же, по С., обосновывается верой. С. стремился найти универсальный (независимый от конфессиональной и социальной принадлежности) рациональный моральный принцип, позволяющий регулировать общественную жизнь. Одна из его лейтмотивных тем — соотношение индивидуального и общего добра (“посполитое добро”), отдавал приоритет последнему, так как от человека требуется научиться “вкупе жити” и бескорыстно служить “пожитку посполитому”. В этом же ключе рассматривал свою собственную деятельность. Вторая лейтмотивная тема — патри-

тизм. С. — основоположник национально-патриотической традиции в истории белорусской культуры и общественно-философской мысли. Политический идеал С. — светская, гуманная и мощная монархическая власть. По его мнению, правитель должен быть набожным, мудрым, образованным, добродетельным, внимательным и справедливым по отношению к своим подданным. Принцип его правления — следование законам. Общество основывается на мире и соглашении людей, что предполагает следование принципам справедливости. Последняя достигается при следовании людей категорическому императиву, данному от Бога: “то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных иметь”.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СКОРУЛЬСКИЙ Антоний (1715—1780) — представитель эклектической философии в Беларуси и Литве. Учился в Вильно. Преподавал в Слуцке и Несвиже. Был ректором Новогрудского, Барского, Виленского коллегийумов, в 1772—1774 — ректор, с 1774 — декан теологического факультета Виленской иезуитской академии. В своем единственном произведении “Комментарии по философии, т. е. логике, метафизике и физике” (1755), продолжая традиции виленской схоластики, в то же время постепенно от них отходит. Излагает системы многих новых философов (Ф. Бэкона, Гассенди, Вольфа, Лейбница и многих др.) и естествоиспытателей (Ньютона, Коперника, учение которого считал гипотезой). В теории познания находился под воздействием идей Локка, считая, что истинное познание возможно только в чувственном опыте, но природу ощущений описывал по схеме Декарта. Понимание же достигается только разумом и придает единство всему процессу познания. Эклектично соединяя идеи сенсуализма, картезианства и теологии, он трактует и истину. Особое внимание уделил логическому методу, разделяя его на синтетический и аналитический. Следование логическому методу, по С., — основа универсальности науки.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СКОТ ЭРИУГЕНА — см. **ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА**.

СКОТИЗМ — схоластическое направление средневековой философии 14—15 вв., противостоящее в качестве официальной доктрины францисканского ордена томизму как доктрине доминиканцев, принятой церковью в качестве ортодоксии. Основоположник — Иоанн Дунс Скот. Основные представители: Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Аливий, Иоанн из Рединга, Иоанн Рипский, Жан Каноник, Александр Александрийский и др. Центральной проблемой школы С. явилась проблема индивидуации (лат. *individuation* — индиви-

дуализация), т. е. проявления бытия и его интерпретации как множества неповторимых индивидуальных объектов (“индивидов”), обладающих как интегральными, так и разделяемыми их свойствами. Фундаментальный принцип индивидуации заключается в констатации принципиальной возможности обнаружения разделяющего признака у любых двух “индивидов”. В контексте этого подхода С., развивая предложенную Иоанном Дунсом Скотом интерпретацию метода дистинкции (лат. *distinctio* — различение) как имеющего своим результатом фиксацию *haecceitas* (“этовости”) как самотождественности индивидуального существования вещи в противоположность *quidditas* (“чтойности”) как генерализирующего признака сущности, позволяющего отнести вещь в качестве элемента к тому или иному множеству, — вводит трактовку дефиниции как дистинкции. Дистинкция как познавательный акт встречается уже у Аристотеля, однако в концепции С. приобретает дополнительный онтологический смысл: “имманентная дистинкция” наряду с “дистинкцией разума”. Использование последних в качестве основного мыслительного инструмента теоретической аналитики приводит к оформлению в рамках С. многих понятийных средств, вошедших в классический категориальный аппарат философии и приведших к значительному обогащению философского языка. Кроме того, идея индивидуации, генетически восходящая к стоикам и канонизированная в схоластической формуловке Фомы Аквинского, приобретает в С. новое, остро личностное звучание: понятие тождественности (самотождественности) трактовалось С. как изоморфное понятию уникальности (тождественности лишь себе), — “тот же самый” как “единственный по числу”, что в антропологической проекции приводило к конституированию аксиологически максимального статуса уникальной неповторимости личности, задавая в историко-философской традиции интенцию, впоследствии реализовавшуюся в персонализме. А идея о “неделимости индивидуальной природы”, высказанная в рамках С., в первую очередь, применительно к личности, может быть рассмотрена как своего рода предвосхищение холизма в психологии и концепции индивидуации как становления личности, понятого в качестве спонтанного разворачивания ее неповторимой “самости” в психоаналитической концепции Юнга.

М. А. Можейко

СКРИПТОР (“пишущий”) — понятие, сменившее в постмодернистской теологии традиционное понятие “автор” (см. Автор, “Смерть Автора”) и фиксирующее отказ философии постмодернизма от наделения субъекта письмом 1) причиняю-

щим статусом по отношению к тексту; 2) личностно-психологическими характеристиками и даже 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущего текста. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе “не существует субъекта письма” (Деррида). По формулировке Р. Барта, С. “рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, оно отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом”. Письмо являет собой “единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма” (Р. Барт). Фигура автора тотально утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Кристевой, автор становится “кодом, неличностью, анонимом”, и “стадия автора” — это в системе отсчета текста “стадия нуля, стадия отрицания и изъятия”. Фактически С. есть не более чем носитель языка, и письмо, таким образом, “есть изначально обезличенная деятельность” (Р. Барт). По мысли Фуко, оно фундировано презумпцией “добровольного стирания: “маркер писателя теперь — это не более чем своеобразие его отсутствия”. В контексте концепции интертекстуальности (см. **Интертекстуальность**) С. фактически “превращается в пустое пространство проекции интертекстуальной игры” (М. Пфистер), ибо, согласно М. Бютору, в сущности, “не существует индивидуального произведения. Произведение индивиду представляет собой своего рода узелок, который образуется внутри культурной ткани и в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем”.

М. А. Можейко

СКРЫТАЯ ЦИТАТА — см. **ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО (славянолюбие) — религиозно-философское течение русской общественной мысли конца 1830 — начала 1860, в основе которого лежала проблема осмысления исторических судеб России, ее места и роли во всемирной истории и культуре. С. существовало и развивалось в полемике с другим философским течением России — западничеством (Станкевич, Грановский, П. В. Анненков, Герцен, Бакунин, Н. П. Огарев и др.). Представители С.: “старшие” славянофилы — Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Самарин; “младшие” — И. С. Аксаков, А. И. Кошелев, П. В. Киреевский, Д. А. Валуев, Ф. В. Чижов и др.; “поздние” славянофилы — Данилевский, Страхов, в некоторой степени Леонтьев. Можно выделить группу так называемых правых (официальных) славянофилов — М. П. Погодин и С. П. Шевырев, которые использовали идеи С. в целях утверждения

официальной политики и церковности Российской империи. Основные журналы: “Москвитянин”, “Русская беседа”. Формально появлению С. и западничества способствовала дискуссия по поводу “Философических писем” (1829—1831) Чаадаева, которые задали тему — Россия и Европа. Сущность С. сводится к постулированию самобытности России, ее духовного и социального уклада, что дает возможность говорить о ее особой (мессианской) роли во всемирной истории. Самобытность видится в тех сторонах русской действительности, которые менее всего поддались изменению за период с преобразованиями Петра I. Свообразие России фиксируется в характере христианства (православие пришло на Русь в чистом, первозданном виде из Византии, а не с Запада, где учение Христа преломлено рационализмом теологов и философов), в соборности (ее двух аспектах: во-первых, общинном землевладении и артельности и, во-вторых, в гносеологии “живознания” (Хомяков), когда человек познает мир и Бога не через рассудок, а через цельность духа (ума, чувств и воли). Самобытность России дает повод, согласно С., сомневаться в целесообразности принятия западноевропейских стандартов политического и культурного развития, которые в 19 в. породили в Европе социальную напряженность и пессимизм (Хомяков сравнивает бедствия в социальной сфере Англии с холерой), что может привести к насильственным, революционным потрясениям. Запад не устраивал С. своим односторонним рационализмом и государственным абсолютизмом. Россия же обладала защитой от этого в виде широко известной триады: Православие, Самодержавие, Народность. В отличие от правых славянофилов, старшие славянофилы (которые, кстати, были гонимы и царскими властями, и православными иерархами) трактовали эту триаду в духе идеализации патриархальных начал русской жизни: Православие (истинное первичное христианство, соборность, цельность духа); Самодержавие (царь несет на себе бремя греха власти, царь — добровольный грешник, у него нет права на власть, но он возлагает ее на себя как тяготу от порока); Народность (православная община, солидарность и нравственность, национальный уклад жизни). Развитие этих качеств дает России шанс избежать социальных катаклизмов Запада, выработать свой путь преодоления внутренних неурядиц, стать духовным и политическим центром славянства. Философия С. (Хомяков, Киреевский, Самарин), которая не носит системного, законченного характера и зачастую публицистична, опирается на традицию восточной пагристики и, отчасти, на западноевропейский философский романтизм и иррационализм. В философии С. преобладают темы исторического, культурологического

го, богословского, социально-антропологического и гносеологического порядка. Социально-политические взгляды С. можно свести к следующим: критика крепостничества (как не отвечающего христианским заповедям), отмена крепостного права (Самарин, Кошелев и В. А. Черкасский активно участвовали в подготовке реформы 1861), отмена цензуры, смертной казни и телесных наказаний, создание гласных судов присяжных. Представители С. резко выступали против социальной революции, социализм и капитализм считали болезнью западного духа, но, в то же время, критиковали социально-политические последствия капиталистических отношений на Западе. “Оригинальность славянофилов связана была с тем, что они попытались осмыслить своеобразие восточного, православного типа христианства, легшего в основу русской истории” (Бердяев), и искренне “вообразили себя представителями славянского любу мудрия, необходимо для спасения разлагавшегося Запада” (Писарев).

Д. К. Безнюк

СЛЕД — понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида — непонятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции (“С. — присутствие”) “присутствию” как принципу традиционной метафизики (см. **Метафизика отсутствия**). (В известном смысле сопряженным с “каноническим” значением правомерно полагать интерпретацию текста как исторического “С.” в разработках школы “Анналов” и у Коллингвуда.) “С.” обозначает, согласно Деррида, “первоначальное прослеживание и стирание” и конституируется самой их возможностью. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду убежденности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию “С.” предпосылается термин “архи-С.” или “нечто” — итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы (“присутствие” и “С.”). (Словопорождающий механизм — генератор термина “архи-С.” — аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса “*differance* — различие” (см. **Различие**): если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки друго-

го как производного и внешнего, то, согласно Деррида, “самотожественность” может являться исключительно как “отличная от другого”.) С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, т. е. в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия (“дифференцирующую игру”) между любыми X и Y (будь то явление или понятие). “Присутствие” у Деррида, таким образом, исходно инфицировано различием (см. Различие); самотождественность понятия, немыслимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотнесения с другим. “Прослеживание” С. (если угодно — в “гносеологическом” контексте) тождественно его стиранию и самостиранию. По мнению Деррида, “...такой след немыслим *more metaphisico*. Никакая философия не в состоянии его подчинить. Он “есть” то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен”. В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: “Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания”. Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С., по Деррида, не может быть буквально представлен: “Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не существует”. Предметной областью социо-гуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы “С. — архи-С.” результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего к означаемому, а посредством соотнесения означающего с иными означающими. Согласно Деррида, фиксация различия между означающими предполагает

существование определенного смыслового “люфта” или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его. Тем самым любая возможность (архи-С.) конституирования знака предполагает “обход” через другого — “самостирание” — возможное в силу феномена итеративности. В данном контексте архи-С. демонстрирует то, что двойное движение референции-“самостирания” не предполагает очевидного тождества, а будучи не способным принять вид фиксированной тождественности, это движение означает акт различия как такового. По схеме Деррида, “различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания” есть “С. архи-С.”. Последний “стирает” себя в том, что он же и репрезентирует, ибо, по Деррида, сам С. выступает результатом именно “стирания” как такового.

А. А. Грицанов

“СЛОВА-БУМАЖНИКИ” — метафора Делёза, выражающая авторскую версию артикуляции базовой для постмодернистской философии идею версификации (ветвления) процесса смыслообразования в процедурах означивания (см. Означивание). Исследуя процессы смыслообразования (в частности, при чтении Кэрролла), Делёз фокусирует внимание на особых (так называемых “эзотерических”) словах — “двусмысленных знаках”, которые он называет “С.-Б.”. С одной стороны, эти слова, как правило, являющие “синтетическими”, т. е. составлены из семантически узнаваемых сколов нескольких (как правило, двух) других слов. — Классическим примером является кэрроловский “Снарк”: Snark как контаминация shark (акула) и snake (змея); аналогичны (в русскоязычной кальке): “злопасный”, “шарьки”, “пыряться”, “хливкие”, “хрюкотать”, “зелюки”, “грызущий”, “прыжествуя” и т. п. Однако, согласно Делёзу, “эзотерическое слово с простой функцией сокращения слов внутри единичной серии (“ваш-ство”) словом-бумажником не является”. Принципиальное отличие заключается здесь в том, что “ваш-ство” (y’geince) как сокращенное “ваше высочество” (Your royal Highness) подразумевает возможность единственного прочтения, — в то время как за “С.-Б.” стоит не только синтез, но и — обязательно — дизъюнкция, причем дизъюнкция исключающая. Соответственно этому Делёз формулирует “общий закон “С.-Б.”, согласно которому мы “всякий раз извлекаем из такого слова скрытую дизъюнкцию”. По оценке Делёза, “С.-Б.” специфичны тем, что “основаны на строго дизъюнктивном синтезе”: в зависимости от того, как будет прочтано это слово, может распахнуться — подобно отделению бумажника — та или иная серия возможной текстовой семантики, т. е. одна из возможных версий прочтения (см. Экспери-

ментация). В этом отношении метафора “С.-Б.” в текстологической концепции постмодернизма несет ту же смысловую нагрузку, что и понятие “бифуркационного выбора” в синергетике: и то и другое фиксирует феномен версификации эволюционных траекторий рассматриваемой системы. Делёз анализирует под этим углом зрения ситуацию, моделируемую Кэрроллом в предисловии к “Охоте на Снарка”: на вопрос “Кто король? Говори, голодранец, или умри!”, Шеллоу, выбирающий между Ричардом и Вильямом, отвечает “Рильям”. Рассматривая, таким образом, “С.-Б.” как синтетическое и дизъюнктивное одновременно, Делёз экзистенциально задается вопросом, “при каких условиях дизъюнкция бывает синтезом, а не аналитической процедурой исключения предикатов какой-либо вещи ради тождества ее понятия”. Именно посредством “С.-Б.”, по оценке Делёза, “каждая “вещь” раскрывается навстречу бесконечным предикатам, через которые она проходит, утрачивая свой центр — то есть свою самотождественность. На смену исключению предикатов приходит коммуникация событий”. В ходе этой коммуникации оформляются соответствующие “серии смысла”, т. е. хронологически связанные и семантически связанные (и при этом вариативно плюральные) событийные ряды: “сущности множатся и делятся; все они — плод дизъюнктивного синтеза”. Указанная “коммуникация события”, т. е. интегральное кооперирование сингулярных событий в семантически значимую серию, фактически изоморфно по своему механизму и статусу “кооперации” молекул на микроуровне самоорганизующейся системы в синергетике (см. Синергетика): “функция слова-бумажника всегда состоит в ветвлении той серии, в которую оно вставлено. Вот почему оно никогда не существует в одиночестве. Оно намекает на другие слова-бумажники, предшествующие ему или следующие за ним и указывающие, что любая серия в принципе раздвоена и способна к дальнейшему раздвоению”. Именно в этом, креативном, смысле “С.-Б.”, согласно Делёзу, “основано на строгом дизъюнктивном синтезе”. — Таким образом, “слова-бумажники неотделимы от проблемы, которая разворачивается в ветвлении серии”, — и “именно функция разветвления и дизъюнктивный синтез дают подлинное определение слову-бумажнику”. Концепция “С.-Б.” Делёза во многом близка бартовская идея “отправных точек” смысла. Двигаясь в парадигме понимания смысла как результата означивания текста в процессе чтения, Р. Барт полагает, что “важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты”. Эти “отправные точки” выступают своего рода

“пунктами двусмысленности” или “двузначностями” текста, — “текст ее (трагедии. — М. М.) соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает одно-сторонне (в этом постоянном недоразумении и заключается “трагическое”); однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц... ; этот “некто” — читатель”. В системе отсчета последнего, слышащего всю полифонную вариативных смыслов, задается такой контекст восприятия, когда, “строго говоря, у смысла может быть только противоположный смысл, то есть не отсутствие смысла, а именно обратный смысл”. — Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычленена отдельная (одна из многих возможных) версий прочтения. По словам Р. Барта, “в каждой узловой точке повествовательной синтагмы герою (или читателю, это не важно) говорится: если ты поступишь так-то, если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот это с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее не теряют своей действенности)”. По оценке Р. Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автокаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституируемый этим актом смысловый вектор прочтения текста оказывается уже необратимым, — таким образом, для того, “чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор”. Однако эта ситуация выбора оборачивается далеко не тривиальной при учете кодовой (семиотической) гетерогенности текста. Согласно Р. Барту, текст, реализующий себя одновременно во множестве различных культурных кодов (см. **Интертекстуальность**), принципиально нестабилен, так что каждая фраза может относиться к любому коду. Иначе говоря, исходным состоянием текста выступают потенциально возможные различные порядки (упорядочивания текста в конкретных кодах), избираемые из беспорядка всех всевозможных кодов (ср. “порядок из хаоса” у Пригожина и И. Стенгерс). Для текста, таким образом, характерна неконстантная ризоморфная (см. **Ризома**) или, по Р. Барту, “плавающая микроструктура”, фактически представляющая собой этап процессуальной “структуриации”, итогом которой является “не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания”. Это “ожидание” (“напряженность текста”) порождается тем обстоятельством, что “одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них “истинный”.

Отсутствие избранного (так называемого “истинного” или “правильного”) кода делает различные типы кодирования текста равно- и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию “неразрешимого выбора между кодами”. Таким образом, “необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, что он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами”. Аналогичная модель бифуркационного механизма смыслообразования предложена М. Бютором в контексте анализа текстов Дж. Джойса: введенное М. Бютором понятие слова-“переключателя” в системе его терминологии означает фактически то же самое, что и “С.-Б.” в концепции Делёза или “отправные точки смысла” у Р. Барта: “каждое из этих слов может действовать как переключатель. Мы можем двигаться от одного слова к другому множеством путей. А отсюда — идея книги, повествующей не просто одну историю, а целый океан историй” (М. Бютор). В этом отношении “С.-Б.” и слова-“переключатели” по своему значению в структуре текста выходят далеко за рамки обычных лексем, выступая также своего рода “словами второй степени” (Делёз), имеющими для текста не только лексическое, но и квази-грамматическое значение. — Наряду с характерными для лексемы функциями, “переключатели” и “С.-Б.” выполняют в конституировании текстовой семантики также и функции бифуркационных узлов, “благодаря которым происходит разветвление сосуществующих серий” семантики (Делёз). (Не случайно художественная практика постмодерна демонстрирует достаточно широкую реальную распространенность “С.-Б.” в текстах авторов постмодернистской ориентации, причем независимо от концептуальной искушенности последних: например, лексемы “Шпиноза”, “дююктивный” и мн. др. у Вен. Ерофеева.)

М. А. Можейко

СЛУЧАЙНОСТЬ в историческом процессе — философская категория для выражения таких связей действительности, когда между событиями отсутствуют непосредственные, прямые, постоянные, друг друга определяющие зависимости; С. выражает наличие разнообразия эволюционным процессам. История взглядов на С., в том числе применительно к обществу, колебалась от полного отрицания роли случая (жесткий детерминизм) до его абсолютизации (индетерминизм). При этом в силу специфики социальных изменений довольно часто подчеркивается исключительное господство С. в историческом процессе. Уже в античной философии сформировались две трактовки С.: 1) С. есть незнание причин, вызывающих то или иное явление, реально существует только необходимость (Демокрит); 2) С. яв-

ляется конструирующим началом во Вселенной (Эпикур). Долгое время господствующим был подход Демокрита, принявший в 18 в. форму классического детерминизма (Лаплас), который перенес законы механики, открытые Ньютоном, на всю действительность. Утверждалось, что законы природы носят исключительно динамический характер, что вызывает сугубо однозначный, необходимый характер связей, а потому объективно С. не существует, любое событие предсказуемо. В ключе классического рационализма эти взгляды переносятся на общество (Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.), что приводит к выводам о предустановленной эволюции общества и о возможности на основе знаний рационально организовать его жизнь и тем самым избежать каких-либо неконтролируемых влияний. Однако ускорение социальной эволюции в 18—19 вв., крушение идеалов, вдохновлявших деятелей французской революции, явная непредсказуемость исторических событий потребовали более глубокого анализа роли С. Гегель трактует С. как объективное явление, вызванное несущественными, внешними причинами. Продолжает эту идею и марксизм, признающий важную роль С. (вплоть до характера исторических персонажей) в истории. С. трактуется марксистами как форма проявления и дополнения необходимости (Энгельс), как результат пересечения причинных целей (Плеханов). Но при этом С. считается все же вторичной по отношению к необходимости, поскольку она влияет только на своеобразие исторических процессов (может их ускорить, замедлить и т. п.), конечный же результат предопределен необходимостью (объективными социальными законами), а с переходом к коммунизму сфера С. будет сужаться до бесконечно малой величины. В качестве реакции на явный или скрытый исторический фатализм данных концепций со второй половины 19 в. широко распространяются исторический индетерминизм (философия жизни, неокантианство и др.), стремившийся, зачастую в неадекватной форме, раскрыть качественную специфику социального процесса, ключевую роль в нем С. Научное подтверждение этих идей появилось в связи с созданием и развитием в 19—20 вв. статистической теории на основе теории вероятностей, что стало революцией в понимании мира. Заметим, что сам данный принцип первоначально появился в социальных исследованиях (У. Петти, А. Кетле, частично марксизм), а затем уже был широко развит естественными науками. Теория вероятностей изучает закономерности массовых случайных явлений. Речь идет о статистических закономерностях, действие которых является результатом массового процесса, где при переходе от одного явления к другому характеристики отдельных явлений

изменяют себя независимым образом, и, налагаясь друг на друга, дают некоторую непредсказуемую заранее тенденцию. Такая эволюция характерна прежде всего для сложных самоорганизующихся систем, к которым относится и общество. В итоге С. признается в качестве самостоятельного и универсального, а не вторичного начала строения и эволюции мира, утверждается конструктивная роль случая как фактора свободы человека и непредопределенности и необратимости социальных изменений, условия появления нового в истории. Человек открывает для себя мир по законам случая, в процессе проб и ошибок, что свидетельствует о мозаичности, фрагментарности социального мира, где историческое событие как функция определенных обстоятельств задано случайным образом, будучи персонифицированным через особенности действующих людей. Задним числом мы можем объяснить необходимость какого-либо исторического события, но для современников оно всегда неожиданно, что и вызывает у людей представление о наличии в истории неких сверхчеловеческих сил. Наличие С. свидетельствует о нелинейности исторического процесса, о невозможности точных исторических предсказаний, можно только говорить о вероятности определенных тенденций. Особенно это специфично для современной цивилизации, характеризующейся неустойчивостью, неравновесностью социальных изменений. Более того, С. приобретает здесь решающий характер, поскольку, будучи созданной человеком, она может привести человечество к гибели. Ключевое значение для современного понимания роли С. в истории имеет философия нестабильности Пригожина. Изучая открытые (неравновесные) системы, Пригожин приходит к выводу об их случайном поведении, где порядок и беспорядок есть две стороны одного и того же мира; более того, беспорядок есть первичное состояние, из которого в любой непредсказуемой заранее точке может возникнуть нечто новое. Эти точки получили название точек бифуркации (ветвления), где возможны самые различные флуктуации (колебания) процесса. Бифуркационный скачок есть царство С., он может возникнуть в любой момент и направить систему в любом направлении. Когда же некий случайный выбор (социальная мутация) произойдет и установится новый порядок, то на передний план выходит необходимость событий. Таким образом, современный подход к С. в историческом процессе показывает ее ключевую роль, обеспечивающую нелинейность социальной эволюции, а также фундаментальное значение ответственного и обоснованного выбора людьми порядка своих действий, ибо в нынешнем обществе малые воздействия на входе могут вызвать сколь угодно силь-

ный отклик на выходе. (См. Идиографизм, Необходимость и случайность.)

Г. Я. Миненков

СМД-МЕТОДОЛОГИЯ (системо-мыследеятельностная методология) — методологическое направление (подход) в современном гуманитарном знании, оформившийся на основе презумпций, генетически восходящих к идеям Московского методологического кружка (ММК). История движения начинается с 1952—1954, когда образовался Московский логический кружок (Зиновьев, Щедровицкий, Б. А. Грушин, Мамардашвили и др.). Это был период разработки содержательно-генетической логики, ассимиляции культурно-исторической концепции Выготского, запрещенной в те годы в СССР кибернетики и разворачивающихся системных исследований. Осознание своего подхода как отличного от логики, марксистской философии и науки произошло в кружке после публикации серии программных докладов «О возможных путях исследования мышления как деятельности» (Щедровицкий, Н. Г. Алексеев) и открытой критике их со стороны Зиновьева. Логический кружок становится методологическим (ММК). На этом этапе (теоретико-деятельностный этап, 1957—1979) участники движения заняты разработкой теории деятельности и теории мышления (В. А. Лефевр, О. И. Генисаретский, В. А. Розин и др.), исследованиями в теории систем (Э. Г. Юдин, В. Н. Садовский и др.), системным проектированием и дизайн-программами (В. Я. Дубровский, Щедровицкий и др.). С 1979 начинается новый этап (СМД-этап) разработки методологии, когда кружок разворачивается в движение, возникают лаборатории, исследовательские и проектные группы не только в Москве, но и в других городах (Киев, Одесса, Рига и т. д.). Основной формой деятельности методологов становится организационно-деятельностная игра (ОДИ), которая строится по схеме мыследеятельности. Лидером СМД — движения и главным идеологом и теоретиком после распада Московского логического кружка являлся Щедровицкий. У основных представителей СМД-м. на разных этапах ее развития существовали различные трактовки подхода и формулировки методологии. С середины 1980-х в рамках движения выделились и институционализировались несколько самостоятельных направлений, стремительно удаляющихся от исходных представлений ММК. Поэтому остановимся на том представлении, которое формулировал Щедровицкий в 1981, т. е. в период, когда наметился переход от узкого кружка (школы) к широкому движению. После «Рассуждения о методе» Декарта и «Нового Органона» Ф. Бэкона методология стала обязательным компонентом сначала научной, а постепенно и всех остальных форм

человеческой деятельности. В подходе ММК конкретная деятельность объемлется (включается и снимается) методологией, а не наоборот. Такая перефокусировка позволила распространить термин методология на весь комплекс онтологических и традиционно методологических представлений школы и подходы, которые в аналогичных случаях называются философскими школами или направлениями (например: феноменология, философская антропология, структурализм и т. д.). Концепция СМД-м. фундаментальна следующими тезисами: 1. Основная функция методологии (не только СМД) состоит в обеспечении универсума человеческой деятельности прежде всего нормами, проектами и предписаниями. Поэтому основные продукты методологической работы — конструкции, проекты, нормы, методические предписания не могут проверяться и никогда не проверяются на истинность. Они проверяются только на реализуемость. Результаты методологической работы — это не знания, а проекты, схемы и предписания. 2. Методология это не методика, поэтому она до предела насыщена знаниями, рефлексивно включаемыми в схемы и предписания. Методологическая работа и методологическое мышление соединяют проектирование, критику и нормирование с исследованием и познанием. При этом исследованию подчинено нормированию и проектированию, хотя и может быть организовано как автономная система, в специальных случаях. 3. Два первых тезиса противопоставляют науку и методологию. Однако методология не только не отвергает научного подхода, но, наоборот, продолжает и расширяет его, распространяя на такие области, где раньше он был невозможен. Это проявляется в создании композиций из знаний разного типа: естественнонаучных, конструктивно-технических, исторических, гуманитарно-практических. Традиционная же наука (в узком и точном значении этого слова) ориентирована на отделение подлинно объективного, натурального знания от всех других типов, особенно субъективно-словесных и предписывающих — что должно, а что не должно делать. 4. Методология стремится соединить и соединяет знания о деятельности и мышлении со знаниями об объектах этой деятельности и мышления. Поэтому объект, с которым имеет дело методология, напоминает матрешку. Это особого рода связка двух объектов, где внутри исходного для методологии объекта — деятельности и мышления — вставлен другой объект — объект деятельности или интенциональный продукт мышления. Такая гетерархия объекта (поскольку в конкретной методологической практике схема двойной включенности объекта в объект может мультиплици-

роваться) представляет большую трудность в освоении методологического подхода с позиций традиционной науки и философии. 5. Одним из важнейших для методологии является принцип множественности представлений и знаний, относимых к одному объекту. Поэтому для методологии характерен учет различия и множественности разных позиций деятеля в отношении к объекту. Разница знаний, присущих разным позициям, и сам факт их множественности рассматривается как объективный момент мыследеятельной ситуации. Методология учитывает гетерогенность разных знаний (профессиональное, онтологическое или историческое их происхождение) в работе по “схеме многих знаний”. Частным случаем этой схемы может выступать принцип дополнительности Н. Бора в отношении корпускулярной и волновой природы одного и того же объекта. 6. Связывание и объединение разных знаний в методологии происходит прежде всего не по схемам объекта деятельности, а по схемам самой деятельности. Помимо того, что методолог задается вопросом, как устроен объект в том или ином профессиональном представлении, он выясняет, в чем состояла “деятельная заинтересованность” профессионала (позиции или подхода), заставившая представлять объект именно так, а не иначе. Поэтому представление о сложной популятивной и кооперированной деятельности выступает в качестве средства связывания разных представлений об объекте этой деятельности. Отсюда в методологической работе всегда используется не одно онтологическое представление, а по меньшей мере два: организационно-деятельностная онтология — изображающая структуру профессионально-кооперированной деятельности, собственно объектная онтология — природный, социальный или виртуальный объект деятельности межпрофессиональной кооперации. В СМД-м. существуют свои центры образования и подготовки, свои журналы (наиболее авторитетный — “Вопросы методологии”) и альмафахи; все семинары, конференции и конгрессы приобретают ОДИ-образный (игровой) характер. Архаичность и маргинальность социальной формы существования СМД-м. в сочетании с самыми современными методами системных исследований, рафинированными стилем мышления и языком делают этот подход и все движение уникальным явлением в постсоветской культуре.

В. В. Мацкевич

СМЕРТЬ — 1) В науке — естественное и необратимое прекращение жизнедеятельности биологической системы. 2) В философии смертность человека рассматривается не столько как природный, сколько как со-

циальный феномен, требующий рационального восприятия и осмысления. Уже реконструкция захоронений неандертальцев свидетельствует о наличии у них представлений о неоконченности человеческого существования со С. Это представление древних позднее привело к понятию бессмертной бестелесной души. В античной философии была предпринята одна из первых попыток на рациональных основах примирить индивидуальное сознание с неизбежностью собственной С. Эта попытка воплотилась в двух концепциях, предлагавших пути избегания от страха перед С.: Сократа — Платона и атомистов-стоиков. “Теория” Сократа — Платона утверждала бессмертие одной из составных человека — души; С. мыслится как отделение нетленной вечной живой души от смертного тела. Страх перед С. преодолевается разумом на путях философии, так как “человек, который... посвятил жизнь философии, перед С. полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага” (Сократ). Учение атомистов-стоиков снимает страх перед С. через признание ее естественным и закономерным фактом жизни, которого не следует страшиться в силу невозможности его прочувствовать: согласно Эпикуру, душа со С. человека распадается на атомы и, следовательно, человеку уже все безразлично, он ничего не чувствует. Стоики наделяют ожидание С. этическими мотивами: надо бояться не С., а недобродетельной жизни: “кто научился смерти, тот разучился быть рабом” (Сенека). Христианская теология и философия полагали С. следствием грехопадения Адама и Евы. Христианство на основе веры в загробную жизнь и справедливое воздаяние за земные дела предоставляло человеку знание о С. как переходе из земной жизни в жизнь вечную. С. трактовалась как мгновенный акт перерождения, к которому человек должен готовиться всю земную жизнь. С. и воскрешение Христа — победа над первобытным страхом биологической С. Реформация и Возрождение хотя и подвергли ревизии церковное учение о С., но не отняли у человека представлений о личном бессмертии. Философия Нового времени, а позднее и Просвещение выносят проблему С. за рамки теологии, что не сильно влияет на этические результаты их размышлений о С., хотя и меняется система аргументации. Проблема С. вытесняется на второй план гносеологией и социально-политическими концепциями и присутствует как элемент в рассуждениях о бессмертии души (Декарт, Локк, Гоббс) или атеистических системах (Ламетри, Дидро). Тема С. в 18—19 вв. развивается в различных философских концепциях: у Канта идея бессмертия души выступает как постулат практического разума; в панлогизме Гегеля, в границах которого феномен С. осмысливается в сфере чистой мысли; С. постигается не верой, а ра-

зумом; в религиозном экзистенциализме Кьеркегора смысл С. должен быть понят не с помощью рассудка, а в состоянии “страха и трепета”, открывающем всю глубину веры в Бога; в “религии Человека” (Конт, Фейербах) акцент ставится на родовом бессмертии человека (как и в марксизме) и вечном разумном прогрессе, в идее “вечного возвращения” (Шопенгауэр, Н. Гартман, Ницше) утверждается бессмысленность и повторяемость жизни и С. как пути этого повторения; для Фрейда С., как и Жизнь, выступает бессознательным импульсом человеческих инстинктов. В 20 в. Хайдеггер представляет С. онтологической характеристикой человеческого бытия: жизнь есть “бытие-к-С.”, человек постулируется в мире осознанием собственной смертности. С., будучи всегда “моей” С., выводит человека из анонимности жизни к “собственному” бытию, С. дополняет возможное бытие человека до полного бытия. “Подлинное бытие-к-С.” порывает с повседневными попытками отвлечься от С. и является основой смыслотворчества человека. В отличие от Хайдеггера, Камю и Сартр видят в С. не позитивный, утверждающий момент человеческого бытия, а разрушающий смысл и индивидуальность. (Ср. с идеей А. Мальро, подхваченной Сартром: “смерть есть то, что превращает жизнь в судьбу”.) Маркузе в отношении человека к С. видит проблему идеологической ангажированности отношения в конкретной культуре. Маркузе переводит рассмотрение С. из онтологии в социальную, культурологическую плоскость. Эту традицию развивает Ф. Ариес, выдвигая теорию пяти этапов восприятия С. в западноевропейской культуре: от “прирученной” С. (архаика — 12 в.), когда человек считал С. естественной и был готов к встрече с ней, до “перевернутой” С. (20 в.), когда общество стыдится С., скрывает и банализирует ее, отдаёт в руки врачей и похоронных бюро. Теорию Ариеса дополнял и уточнял М. Вовель. Изменчивое отношение человека к С. легло в основу теории Бодрийяра, представляющего историю общества как историю трех этапов “симуляции”, т. е. вытеснения, маскировки С. в сфере социального в зависимости от изменений в законе стоимости. Система, стремящаяся к совершенству, изначально боится С. и пытается, по Бодрийяру, закрыться от нее с помощью “симулякров”, т. е. определенных видов искусственности, которые должны заслонить принцип “аннулирования”, что для системы и есть С. Успехи медицины в 20 в. поставили перед философами проблему определения С. Большинство исследователей исходят из того, что родовым признаком человека является сознание, следовательно, С. — это С. сознания: “С. человеческого существа определяется с того момента, когда умирает сознание” (Л. Шварценберг). Парадиг-

мальный разрыв с классическими концепциями С. впервые был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, открывшего “новый” витализм, определившего жизнь как “совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти” и переставшего трактовать С. как неделимое мгновение. Согласно Фуко, Биша “релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она предстала как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он “испарил” ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что “по ту сторону” они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образцовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм”. Три “важнейших нововведения” Биша в понимании С. сводимы к следующему: “постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели “насильственной смерти” вместо “естественной смерти” (Делёз). (См. также Бессмертие, Сансара, Метемпсихоза, Реинкарнация.)

Д. К. Безнюк, А. А. Грицанов

“СМЕРТЬ АВТОРА” — парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. В аксиологической системе постмодернизма А. символизирует идею внешней принудительной каузальности, в ситуации которой линейный тип детерминизма предполагает и линейное объяснение явления через указание на его единственную и исчерпывающую причину, в качестве которой для текста выступает А., ибо, по оценке Р. Барта, в системе отсчета традиционной западной рациональности “внешняя причина причиннее других причин” (см. Неодетерминизм). В контексте культуры классического западного образца оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженного противостояния субъекта и внеположенного ему объекта (см. Бинаризм), но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результативного процесса к субъекту как агенту этого процесса, мыслимому в качестве А. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемом обыденным языком формуле так называемого “примы-

ленного субъекта” в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диапазоне от древнегреческого “Зевс дождит” — до современного английского “it is raining”, — в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных “дождит” в русском или “ploae” в молдавском языках). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и западные экземплификации которых оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего даосизма до философской модели мироздания, основанной на концепции “цзы-жань” (“само-качества”), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одинаковых “жань” (“качеств”), — “чжи-жань”, т. е. качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии. В отличие от этого, для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта — инициатора и устроителя космического процесса, — последний трактуется в данном контексте в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому — подчиненного изначальной цели и разумной логике (см. Логоцентризм). — Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от техноморфных моделей античной натурфилософии, где фигура “нуса” и “логоса” функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только иницирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, — до установок классического новоевропейского деизма), репрезентируя собою то, что, двигаясь в терминологическом ряду Деррида, можно было бы обозначить в качестве “трансцендентного А.” (см. Трансцендентальное означаемое). В противоположность этому, постмодернизм отвергает классическую интерпретацию текста как произведенного А. “произведения” (см. Конструкция); “присвоить текст Автора — это значит... застопорить текст, наделять его окончательным значением, замкнуть письмо” (Р. Барт). Соответственно, если “произведение включено в процесс филиации”, то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние процессуальности письма, что и находит свое выражение в презумпции “С. А.”: по выражению Р. Барта, “что касается Текста, то в нем нет

записи об Отцовстве”. В рамках данного подхода на смену понятию “А.” постмодернистская философия выдвигает понятие скриптора (см. Скриптор), снимающее претензии субъекта на статус производителя или хотя бы детерминанта текста. Важнейшим выводом из данной установки является идея о порождении смысла в акте чтения, понимаемого Деррида как “активная интерпретация”, дающая “утверждение свободной игры мира без истины и начала”. В этом контексте Дж. Х. Миллером формулируется положение о Читателе как источнике смысла: “каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла”. Фигура читателя конституируется как фигура “не потребителя, а производителя текста” (Р. Барт). Однако постмодернизм не завязывает процедуру смыслопорождения на фигуру Читателя в качестве ее субъекта, внешнего причиняющего начала (ибо в этом случае фигура Читателя была бы эквивалентна фигуре А.). — Тема “основополагающего субъекта”, которому вменялось в обязанность “вдыхать жизнь в пустые формы языка”, однозначно относится Фуко к философии традиционного плана. Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает “абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации” (см. Экспериментация). По оценке Деррида, реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но “моменты самооткования мысли”. В трактовке Т. Д’ана, Л. Перрон-Муазес и др., А., Читатель и Текст ратворяются в едином вербально-дискурсивном пространстве. В аспекте генерации смысла как чтение, так и письмо — это “не правда человека, а правда языка”: “уже не “я”, а сам язык действует, “перформирует” (Р. Барт). По оценке Р. Барта, современная лингвистика показала, что “высказывание... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личным содержанием говорящих”. Текст, по П. де Ману, “не продуцируется деятельностью сознания субъекта — автора или читателя”, но является имманентной процессуальностью языка. Смысл трактуется в качестве не привнесенного субъектом, но автохтонного: он самопричинен, по Делёзу, “в связи с имманентностью квази-причины”. Смыслопорождающее значение признавалось за самодвижением языка уже в сюрреализме (техника автоматического письма). Феномен аутоформации текста зафиксирован Э. Ионеско: “текст преобразился перед моими глазами. Это произошло... против моей воли. ...Предложения... сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились”. Самодвижения языка отмечено И. Бродским: поэт “есть средство существования

языка. ...Язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку”. Аналогичные идеи высказаны в рамках неклассической философии: по Гадамеру, “сознание индивида не есть мера, по которой может быть измерено бытие языка”; Сартр формулирует тезис о том, что язык есть “саморазвивающееся безличное начало, действующее через и помимо человека, ...героем становится язык”; Р. Барт ссылается на идею Малларме о том, что “говорит не автор, а язык как таковой”. Способность производить “эффект смысла” Фуко признает за “структурами языка”, обладающими, по Кристевой, “безличной продуктивностью”, порождающей семантические вариации означивания. Смыслогенез предстает, по Дж. В. Харрари, как самоорганизация текстовой “самопорождающейся продуктивности... в перманентной метаморфозе”. (См. также Анти-психологизм, Конструкция, Означивание, Скриптор, “Смерть субъекта”).

М. А. Можейко

“СМЕРТЬ БОГА” — фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности, характерной для линейного типа понимания детерминизма (см. Неодетерминизм), и от презумпции логоцентризма (см. Логоцентризм). Генетически восходит к постулату Ницше “старый Бог умер” и протестантскому модернизму. Однако если в рамках протестантского модернизма фигура “С. Б.” выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя (Д. Бонхеффер), то постмодернистская фигура “С. Б.” ориентирована на переосмысление самого феномена причины, переориентацию с понимания ее как внешнего фактора причинения к пониманию ее как имманентного перехода предела. В постмодернистской системе отчета понятие Бога символизирует собою идею наличия финальной и исчерпывающей внешней детерминанты, и метафора “С. Б.”, соответственно, — установку на осмысление имманентности. И если для классики фокусом когнитивных усилий выступал поиск подлинной (ближней, естественной) причины явления, то для постмодернизма — отказ от идеи внешнего причинения, осмысление самораскрытия объекта в подлинном становлении множественного и нового: “мало сказать “Да здравствует множественность!”, множественное еще нужно создать” (Делёз, Гват-

тари). Трансформирующаяся система выступает в этом случае для постмодернизма как альтернативная той, которая подчинена централизованному командан, т. е. фактически анти-кибернетической (П. Виррило моделирует понимание Бога именно в таком контексте). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая “несносная черта западного сознания”, как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе” (Делёз, Гваттари). Концепция трансгрессии эксплицитно фиксирует факт отсутствия внешнего причинения трансгрессивного перехода посредством метафоры “С. Б.”: как пишет Фуко, “убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование” (см. Трансгрессия). Это означает, что “смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его” (Фуко). Согласно формулировке Р. Барта, классической философией “принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору”. Р. Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса: в то время как “произведение отсылает к образу естественно... “развивающегося” организма”, текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой “метафорой” их может служить не линейная причинная цепочка, но — “сеть”: “если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов”. Противопоставляя традиционную (“университетскую”) и постмодернистскую (“имманентную”) версии отношения к тексту (“критики”), Р. Барт усматривает принципиальное отличие между ними именно в том, что если имманентное прочтение текста не только допускает, но и предполагает плюральное самодвижение смысла, то традиционный “критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор”. По оценке Р. Барта, истоки линейного характера “университетской критики” коренятся именно в линейном понимании детерминизма: “чем вызвано... неприятие имманентности? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — “продукт” некоторой “причины”,

а внешние причины “причиннее всех других”. Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, наряду с финальным отказом от идеи внешней причины, и признание фундаментального статуса непредсказуемой случайности, что находит свое выражение в постмодернистской метафоре “игры”. Лиотаром осуществляется рефлексивная оценка метафоры “С. Б.” в указанном ключе: “вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник (“природа”), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что “Бог играет в кости”. Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить “достаточные” статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределятеля). — Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет “для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности — мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность” (Пригожин). В метафорической системе постмодернизма установка на отказ от идеи внешней каузальности находит свое выражение также в парадигмальной фигуре “смерти Автора” как внешней причиняющей детерминанты текста (см. “Смерть Автора”) и в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании, а именно — в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики, и соответственно в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (парадигматическая презумпция “Анти-Эдипа” в шизоанализе, основанная на той презумпции, что “бессознательное — изначально сирота” — Шизоанализ, “Машинные желания”, Анти-Эдип). Финальным аккордом постмодернистского отрицания линейного детерминизма, лежащего в основе классической культуры является интерпретация “С. Б.”, предложенная Делёзом и Гваттари во 2-м томе “Капитализма и шизофрении”. — Фигура Бога, безусловно, выступает для постмодернизма символом внешней каузальности, однако в данном случае речь идет не столько об освобождении бессознательного от ее гнета, сколько вообще о принципиальной невозможности для шизофренического сознания какого бы то ни было внешнего причинения, т. е. угнетения. Как пишут Делёз и Гваттари, “смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Другими словами, Бог и отец никогда не существовали”.

В целом, отказ от концепта “субъект” и самой идеи субъекта как действующего и причиняющего агента любого процесса неизбежно приводит к идее спонтанности. — В этом отношении совершенно естественны и объяснимы многочисленные апелляции постмодернизма к традиционной восточной культуре с ее акцентом на объективно-предметной составляющей деятельности. Например, критика Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной “действующей причиной” и обращение к классической китайской логике, — в частности, к концепции Чан Дунсюня, показавшего недостаточность аристотелевской логики в ее приложении к языковым средствам. Применительно к стилю мышления Чан Дунсюня, Кристева замечает, что “он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идеограмм), где на месте Бога выявляется диалог Инь—Ян”. — Если учесть, что фигура Бога осмыслена философией постмодернизма как персонафикация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Кристевой к имманентной креативности “диалога Инь—Ян” может быть прочитано как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Фуко, и для Деррида в плане его программного “антиэллинизма”. В настоящее время обнаруживает себя обратное влияние постмодернистской методологии на протестантскую теологию. Так, наряду с развитием традиционного для протестантизма содержания этой презумпции (Г. Кокс, У. Гамильтон, Т. Дж. Альтицер), теология “С. Б.” предлагает программу “реинтерпретации Бога”, которая фактически является программой деконструкции библейских текстов (см. Деконструкция): П. Ван Бурен основывается на отказе от иллюзии соотнесенности языка теологии с некой якобы описываемой им объективной реальностью, разрушая на базе этого прежнюю версию Б., подчиненную универсальному трансцендентализму (см. *Означивание, Трансцендентальное означаемое*). На базе концепции “С. Б.” в теологии оформляется концепция “смерти теологии”, которая констатирует уход из человеческой жизни “трансцендентного измерения”, перманентное проецирование событий человеческой жизни на Бога, что выступает как “конец теологии” (К. Рашке). В целом, введение постмодернизмом фигуры “С. Б.” в семантическое пространство современной культуры влечет за собой радикальные трансформации последнего, ибо “вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) — источника этой последовательности и исходит к недуховной материи” (Р. Руйтер). (См. Автор, Демург, Деизм, Идеализм, Бинаризм, Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория, “Смерть субъекта”).

М. А. Можейко

“СМЕРТЬ СУБЪЕКТА” — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма (см. *Бинаризм*), фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектности “непознаваемого субъекта” эпохи постмодерна). Оформление презумпции “С. С.” в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционно-классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния “Оно” и “Сверх-Я” в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцендузом к абстракции общества, фокусировкой феноменологии внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. Термин “С. С.” вошел в философский оборот после работ Фуко “археологического периода” (начиная с работы “Слова и вещи: Археология гуманитарных наук”, 1966) и был специфицирован Р. Бартом как “смерть автора” (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура “С. С.” в постмодернистской философии означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Если классическая культура задает образец экстремального объективизма, то максимальный субъективистский акцент падает на традицию художественного модернизма с его пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в художественном произведении внутреннего состояния автора — до эстетика так называемого “ультра-язычества”: “Я сам. Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное — упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря” (“Ультраманifestы” Г. де Торре). В противоположность этому, в рамках постмодернистской философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Кристева полагает допустимым говорить лишь о “проблематичном процессуальном субъекте языка”. Фуко в “Герменевтике субъекта” формулирует два осново-

полагающих вопроса соответствующего проблемного поля постмодернистской философии: “вопрос об истинности субъекта” и “вопрос о структуре истинности субъекта”, подвергая проблематизации и самый тот способ, посредством которого данные вопросы “встали на повестку дня”. — По оценке Турена, если модернизм провозглашал идею ценности “Я”, то постмодернизм — идею его расщепления. Согласно эксплицитно сформулированной позиции постмодернистской философии, сам феномен Я оценивается как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам Фуко, “взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт — европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек — это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда — в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке”. Что же касается собственной версии артикуляции субъекта философией постмодернизма, то для нее характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. — Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонификации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина “субъект” — не более чем дань классической философской традиции: как пишет Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ “условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует”. Критика концепции “трансцендентального субъекта” (А. Ронелл) становится фундаментом формулировки основополагающей для философской парадигмы постмодерна программной презумпции “смерти человека”. В контексте структурного психоанализа

Лаканом была вызвана языковая форма бытия бессознательного как “речи Другого”. Именно “Другой” и является, с точки зрения Лакана, тем культурным механизмом, посредством которого находят свое разрешение “приключения индивидуальных желаний”, ибо он выступает, с одной стороны, как объект желания, а с другой — как внешний закон и порядок, персонафицированные в Отце как изначальном “Другом”. В процессе психоанализа устами пациента “говорит желание” (“речь того Другого”, голос вождения), но, будучи вербально артикулированным, желание оказывается не автохтонным, но подчиненным внешним требованиям языкового строя и речевой практики (“речь другого” как не-себя). “Я” (в терминологии Лакана “воображаемое”) детерминировано не столько импульсами бессознательного (хаотического “реального”, не подлежащего вербализации), сколько его вписанностью в общий символический порядок, подключенностью к “означающему”, т. е. языковым структурам, задающим артикуляционные правила. Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. в рамках эстетики дадаизма: “я разрушаю подвижные ящички мозга” (Т. Тцара). Структурный психоанализ наполняет эту установку новым смыслом. Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам “Супер-Эго” переформулирована Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между “реальным”, “воображаемым” и “символическим” (объективирующемся в “означающем”), характеризуется Лаканом как “децентрированный” (см. Ацентризм), ибо его мысль и существование оказываются нетождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание — как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются “децентрированным” инструментом презентации культурных смыслов (“означающих”) языка: “говорящий субъект” как “субъект в процессе” (Жристева) и, как следствие — “смерть человека”, растворенного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. — В рамках тенденции деперсонафикации текста оформляется и более радикальная версия “смерти субъекта”, а именно — парадигматическая фигура “смерти героя”, т. е. центрального персонажа, фокусировавшего бы на себе семантическое простран-

ство нарратива (К. Брук-Роуз). По оценке А. Роб-Грийе, “смерть” таково “устаревшего понятия”, как “персонаж”, “констатировалось много раз серьезнейшими публицистами”, — и “ныне он превратился в мумию”. Однако если “смертью Автора” оплачена возможность плюральности означивания и бесконечная верификация текстовой семантики, т. е. то, что Р. Барт назвал “рождением читателя”, то, перенося акцент в интерпретации смыслопорождения с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. — По формулировке Р. Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве “личного адреса” ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо “читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст”. Собственно, по видению Деррида, “интерпретирующее Я” само по себе есть не более чем текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен “сетью культуры”, т. е. той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж. Ф. Харари, даже не “гостем”, но “порождением текста”. Если философский модернизм в лице Ницше оценивал “Я” в качестве “rendez-vous опытов”, то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой. Р. Барт, например, показывает во “Фрагментах любовного дискурса”, что опыт, который декларируется в качестве инвариантного, на самом деле выступает принципиально спекулятивным, — в качестве примера он приводит ситуацию так называемой “безумной любви”: “Безумие. (“Я схожу с ума”). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ”. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам Бланшо, “никогда “я” не было субъектом опыта”, а уж трансгрессивный опыт (см. Трансгрессия), тем более, оценивается как “то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице”. Таким образом, “субъект высказывания” — в системе отсчета постмодернизма — “ни в коем случае не может совпадать с “субъектом

совершившихся вчера поступков”:

по оценке Р. Барта, содержащаяся в дискурсе “я” более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предвременно накопленного опыта”. Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и в рамках письма, и в рамках чтения — “субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу” (Р. Барт). Более того, фактически “ни в филологическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка”, — в когнитивной плоскости это значит, что “язык учит нас понимать человека, а не наоборот” (Р. Барт). И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Р. Барту, — это “та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности”. Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное “крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов...”. Следует отметить, что, порывая с модернистским пафосом программной субъективности, постмодернизм преемственно развивает идеи, высказанные Хайдеггером и Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как “господине” человека, Сартр пишет: “язык действительно является господином человека, ...он формирует его личность и судьбу, ...законы языка, вместо того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации, проявляются — подобно физическим законам — как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его”. Однако растворение субъекта в процессуальности дискурсивных практик — далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на “С. С.”. — Децентрация последнего характерна для всех проблемных областей философии постмодернизма. Так, анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентаций постмодерна, Джеймисон констатирует, что чувственная сфера, в целом, перестает быть центрированной и персонафицированной субъектом. Отказ от концепта “субъект” во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена “Я”. Как пишет Батай, “возможность моего “я” — в конечном счете, безумная недостоверность”. Аналогично, анализируя предложенную Кюссовски модель индивидуальности как “непредвиденного случая”, Делёз полагает, что “индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие — как другую индивидуальность”, в силу чего “самотождествен-

ность индивидуальности” не может быть понята иначе, нежели случайная. Ссылаясь на Лиотара, Джеймсон постулирует в связи с этим так называемый эффект “угасания аффекта”: “в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать... Скорее, эти чувства — что, по Лиотару может быть лучше и точнее названо “интенсивностями” — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории”. Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта “субъект”. Так, например, в генеалогии Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает “принесение в жертву субъекта познания”. Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные да и не выходящие, собственно, за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними “Я”, претендующего на статус идентичности, “поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза” (Фуко). В этом отношении постмодернизм осмысливает себя как постулирующий “смерть самого субъекта” финальный “конец автономной... монады, или эго, или индивидуума”, подвергнувшегося фундаментальной “децентрации” (Джеймсон). Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею “смерти сверхчеловека” (Делёз) и идею “смерти Бога” как окончательный финал философской презумпции конституированной субъективности. Таким образом, заявленная постмодернизмом идея “С. С.” реализуется в полном объеме. — Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делёз определяет как “безличное... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности”, а место “Я” — то, что постмодернизм (от Батая до Клоссовски) обозначает как “вакацию “я” — того “я”, чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере “я”, само по себе есть его вакация”. В этом отношении рефлексивно эксплицируемую Фуко попытку постмодернизма “выйти из философии субъекта” можно считать более, чем успешной. Что касается

современной версии артикуляции проблемы субъекта в постмодернистской философии, то для нее характерна программная ориентация на “воскрешение субъекта”, т. е. возвращении в фокус исследовательской аналитики проблемных полей, центрированных вокруг феноменов индивидуальности (коммуникационная программа в контексте такого направления развития современной философии, как *after-postmodernism*). (См. также *Анти-психологизм*, “Смерть Автора”, *Скриптор*, *Бинаризм*, *After-postmodernism*, “Воскрешение субъекта”, *Другой*, Я.)

М. А. Можейко

СМEX — культурно-психологический феномен специфической оценочной реакции человека на действительность. Возникает в ходе эволюции от С. формального (примитивного, пра-С.) — С. как радости и энтузиазма здорового, растущего и наслаждающегося организма, С. тела — к С. как способу выражения отношения к действительности, С. души, С. ума. В первом случае С. — дар природы. В нем нет оценки, нет отношения. Это дочеловеческий С. как выражение радости бытия, субъективное физиологическое ликование, веселость — “вершина совершенного здоровья” (Шопенгауэр). Во втором случае С. оценочен, рефлексивен, сугубо человекен, а также парадоксален. Парадокс состоит в том, что С. чаще всего — неадекватная эмоциональная реакция на действия или события: мы смеемся над тем, что само по себе смешным не является. Существо С. связано с раздвоением, расколом действительности надвое, созданием ее смеховой тени. С. открывает в одном другом: в высоком — низкое, в торжественном — будничное, в обнадеживающем — разочаровывающее и т. п. Здесь С. — не просто приятное, радостное чувство, а парадоксальная комическая рефлексия. Объектом смеховой рефлексии является, как правило, нечто негативное, достойное осуждения и отрицания, некое зло (реальная ли угроза, разного ли рода нелепости, несоответствия, деформации привычного, нормы, игровые ли представления перчисленного в театральном, цирковом и другом подобного рода действии). Такая традиция понимания С. в философии заложена еще Аристотелем. Смеховая реакция на зло демонстрирует, что зло преодолимо и неопасно. С. уничтожает зло, страх, насилие, пietet. (Ср. дискуссию о природе С. и о трактовке ее Аристотелем между Вильгельмом Баскервильским и Хорхе Бургосским у Эко в “Имени розы”.) Вынесенная человеком оценка в форме С. не принуждает мир измениться. С. сам по себе ничего не разрушает, но противостоит всем в принципе мыслимым видам разрушения, созидая свободный от условностей мир смыслов. Среди других функций С. — защитная (в психотерапевтическом смысле), снимающая пси-

хологическую травму, напряжение, успокаивающая, облегчающая жизнь; медиаторная: С. — инструмент общения, ломающий границы между людьми, помогающий сблизиться. Диапазон С. очень широк: от мягкого юмора и доброй улыбки до едкого сарказма и злой иронии. С. неуправляем, свободен. У Бахтина смеховой мир противостоит тоталитарной серьезности. С. — глоток свободы в тоталитарном обществе. К теме С. обращались многие философы: Бергсон, Фрейд, Лоренц, Хейзинга, Г. К. Честертон и др.

Е. И. Янчук

СМЕЩЕНИЕ (сдвиг) — в психоанализе Фрейда, процесс, механизм и способ функционирования психики, обеспечивающие перемещение информационных и энергетических акцентов с главного на второстепенное, незначительное или индифферентное. По Фрейду, С. проявляется и выражается в различных образованиях бессознательного (в психоневрологической симптоматике, установках, интеллектуальных и эмоциональных актах, различных видах деятельности, сновидениях и т. д.) и сознательного (такое перемещение интереса с одного объекта или вида деятельности на другой, когда новый объект или деятельность замещают предшествующие). Наиболее подробно С. исследовалось Фрейдом на материале сновидений, где оно рассматривалось как главное средство искажения сновидений и второй результат работы сновидений (См. Сгущение). По Фрейду, как процесс и результат модификации и перегруппировки сновидений С. проявляется: 1) в замещении скрытого элемента не собственной составной частью, а чем-то отдаленным (намеком) и 2) в перемещении психического акцента с какого-то важного элемента на другой (неважный или индифферентный), в силу чего в сновидении возникает другой центр и происходит подмена смысла сновидения.

В. И. Овчаренко

СМИТ (Smith) Адам (1723—1790) — шотландский экономист и философ, классик экономической науки. Создал своеобразную этическую систему, оказал значительное воздействие на развитие гуманитарного знания. Учился в университетах Глазго (1737—1740), где получил степень магистра (1740), и Оксфорда (1740—1746). Профессор логики (1751) и нравственной философии (1752—1763) университета в Глазго. В 1759 опубликовал “Теорию нравственных чувств...”, принесшую ему известность как философу. В этике, следуя Шейфтерби, Хатчесону и Юму, рассматривал нравственное чувство как основу морали. Способность к выработке нравственных понятий объяснял присутствием человеку чувством симпатии.

Согласно С., представляя себя силой воображения в такой же ситуации, в которой оказываются другие люди, человек способен ощутить то же, что и они, благодаря чему становится возможной нравственная оценка чувств и поступков других людей. Собственное поведение получает оценку также на основе принципа симпатии — в зависимости от того, одобряем мы или нет свои чувства и поступки, представив себя в качестве стороннего наблюдателя собственных побуждений и действий. Таким образом, создается основа для выработки и закрепления в общественной жизни нравственных норм, получающих затем религиозную санкцию. Ряд принципиальных идей общесоциологического характера был развит С. в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776). Фундаментальной характеристикой поведения индивидов считал их стремление улучшить собственное положение, что возможно, согласно С., лишь путем оказания услуг другим людям. Причем характер экономических законов таков, что субъект, руководимый своекорыстными побуждениями, «...невидимой рукой направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения... Преследуя свои собственные интересы, он часто более действительным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится сделать это». Отсюда, по С., следует необходимость максимально возможного ограничения государственного вмешательства в экономику. Сформулированный С. принцип «невидимой руки» до сих пор остается в различных модификациях одним из ключевых аргументов, используемых для обоснования доктрины либерализма (Хайек). Значительное воздействие на последующее развитие социологии оказал анализ С. разделения труда и классовой структуры общества. С. выделил три класса: 1) земельных собственников; 2) наемных рабочих; 3) капиталистов. Считал, что первые два класса заинтересованы в общественном прогрессе — увеличении богатства, так как с ростом последнего растут рента и заработная плата. Однако в силу ряда причин землевладельцы и наемные рабочие не могут осознать этого обстоятельства. Предприниматели, напротив, лучше всех способны осознать свои интересы и отстаивать их, несмотря на то, что они зачастую противоречат интересам общества, так как норма прибыли наиболее высока, по С., «...в тех странах, которые быстрее всего идут к разорению и гибели». Поэтому к предложениям предпринимателей С. призывал «относиться с величайшей осторожностью».

А. А. Баканов

СМОТРИЦКИЙ Мелетий (светское имя Максим Герасимович, 1575—1633) — религиозный деятель Бела-

руси и Украины, ревностный защитник православия. В конце жизни перешел в униатство. Родился в местечке Смотрич. Образование получил под руководством отца (известного антикатолического полемиста) и Кирилла Лукариса (будущего Константинопольского патриарха). Окончил философский факультет Виленской иезуитской академии. Преподával в православных братских школах Вильно, Минска, Киева, был домашним учителем в семье князя Константина Астрожского, с сыном которого был в Силезии, Словакии, Германии. Слушал лекции в университетах Лейпцига, Нюрнберга, Виттенберга. Получил степень доктора медицины. Автор ряда полемических сочинений. В 1608 написал «Ответ на язвительный трактат», направленный против сочинений И. Потея, в 1610 — «Фринос, или Плач восточной церкви», всесторонне критикующей католический костел (от его догматов до морального облика его священников) и вызвавший репрессии против православных братств (С. спас от тюремного заключения псевдоним). В 1617 принял монашество, стал настоятелем Свято-Духова монастыря. Создатель одной из лучших славянских «Грамматик...», сохранявшей свое значение на протяжении полутора веков. В начале 1620-х наступает новый этап деятельности и творчества С. Он пытается восстановить православную епархию в Полоцке, издает работы: «Оправдание невинности» (1621), «Защита оправдания» (1621), «Обоснование невинности» (1622) и др. В 1623 обвинен в соучастии в убийстве Архиепископа Полоцкого — униата И. Кунцевича, уехал из Вильно в Киев, оттуда в Палестину, Египет и Грецию. Вернулся в 1626. В 1627 принял унию, последние годы провел в монастыре. В 1628—1629 издал сочинения: «Апология...», «Паренезис...», «Экзетезис...» (направлен против Мужилковского). С. не создал самостоятельной и цельной философской системы. Основное внимание уделял религиозным, социально-политическим и морально-этическим вопросам. Образцом нравственного совершенства для него был монашеский аскетизм. Главные благодетели — покорность долготерпения и блаженство надежды, преодоление греховности жизни. Однако поступок по необходимости, по С., не подлежит обсуждению. В философских построениях ориентировался на канонизированный аристотелизм. Призывал возможность участия разума в делах веры, ставил под сомнение ряд христианских догматов (троичность Бога, некоторые таинства, Божий суд). В последние годы жизни увлекся философией Фомы Аквинского.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ — понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи «знак — означаемое» в процессах понимания

и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Фреге, З. языкового выражения (предметным З.) называют его денотат, т. е. тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. С. же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям З. и С. соответствуют понятия «объема» и «содержания». В лингвистике распространена другая различительная схема (так называемый «треугольник Огдена-Ричардса»), где понятие З. конкретизируется как лексическое З. слова (языковое употребление), а С. — как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление). В различных философских подходах понятия С. и З. также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности С. На феноменальном уровне С. и З. естественно неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Витгенштейна) распространена трактовка З. как «способа употребления» знаков в коммуникативных контекстах «языковых игр». В герменевтике С. и З. рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами «истолкования» и «интерпретации». Особый подход к проблеме С. и З. разрабатывался О. И. Генсаретским и Щедровицким в рамках системно-мыследеятельностной (СМД) методологии. Предложенные ими понятийные схемы С. и З. ориентированы, с одной стороны, на сосюровское различие речи и языка (синтагматики и парадигматики), а с другой стороны, на системодеятельностные представления и принципы. Идея деятельности рассматривалась Щедровицким как главный объяснительный принцип в отношении языковых и семиотических явлений, процессов коммуникации и понимания. В этом контексте проблема С. и З. выступала как проблема объяснения знака как целостного образования в деятельности, и одновременно как популятивного объекта, имеющего множественные формы существования в процессах коммуникации и трансляции. В принятых в СМД-методологии системных различениях, С. — это структурное представление процессов понимания. С. есть структурный коррелят самого понимания, задающий, однако, согласно принципам системодеятельностного подхода, особую форму существования знаков, отличную от их существования в феноменальной процессуальности понимания. На уровне актов коммуникации эта форма существования реализуется неявно, через знание о С., т. е. че-

рез знание коммуницирующих людей о том, что С. — это общая соотнесенность и связь всех относящихся к понимаемой ситуации явлений. Это знание организует понимание таким образом, что человек может фиксировать функциональные характеристики элементов ситуации относительно друг друга и относительно ситуации в целом, и может устойчиво воспроизводить эти характеристики во вторичных текстах. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о том, что “понят смысл текста” или “ситуация осмысленна”, т. е. речь идет о переводе структуры С. в набор функциональных характеристик текста и относящихся к ситуации предметов. Эта особенность С. осуществляется через знание о нем, открывает широкое поле для различных герменевтических стратегий, использующих разные наборы рамочных “знаний о С.” для организации понимания в определенных культурно-исторических формах. Использование схем С. в коммуникации значительно изменяет организацию интеллектуальных процессов, что является основой для разработки различных коммуникативных и интеллектуальных технологий. Если С. задает форму существования знаков и языковых выражений в актуальной коммуникации, то З. задает их форму существования в процессах трансляции, в системе культуры или, в терминах Соссюра, в системе языка. З. — это искусственные знаковые конструкции, выступающие как дополнительные культурные средства организации понимания. З. закрепляют нормативное содержание знаков и языковых выражений, фиксируемое в парадигматике. Возникая в системе трансляции культуры и языка, З. получают одновременно и вторичную форму существования в “знаниях З.”, фиксирующих различные способы их употребления, и в таком качестве присутствуют в актуальной коммуникации. В целом, между С. и З. устанавливаются сложные отношения взаимного рефлексивного поглощения и имитации — З. имитируют фрагменты и связи структур С., при этом сами конструкции З. подлежат пониманию, порождая тем самым “вторичные” и “искусственные” С. С другой стороны, по отношению к З., С. выступают как их “оестественление” и реализация в ситуациях коммуникации. С., в отличие от З. всегда ситуативны, связаны с феноменальным процессом понимания, поэтому помимо нормативного содержания З., они определяются множеством иных факторов: ситуацией, с которой связано понимание, самоопределением человека, его установками, ценностями и целями, знаниями, структурами деятельности и многим другим. В рамках современной философии постмодерна проблема С. и З. артикулируется в радикально ином ключе, что связано с базовой для постмодерна презумпцией “метафизики отсутст-

вия” по отношению к тексту, подлежащему реконструкции “трансцендентного означаемого” (см. также Знак, Нарратив, “Смерть субъекта”, “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое, Означивание).

А. Ю. Бабайцев

СНОВИДЕНИЯ — регулярно возникающий нормальный психический процесс в период сна (главным образом “быстрого”, “парадоксального” сна), сопровождающий зрительными образами и субъективно переживаемыми представлениями. Основной функцией С. является стабилизация психики и организма. Как особое явление душевной жизни человека С. привлекали к себе внимание на протяжении всей истории человечества и получали различные толкования в фольклоре, мифологии, религии, философии, науке и пр. Содействовали возникновению многочисленных суеверий. Получили множество квазирациональных объяснений. В 20 в. стали предметом научных исследований и теоретических спекуляций в различных учениях психологического, физиологического, философского и религиозного толка. Особенно подробно изучаются в психоанализе и неофрейдизме. По Фрейдю, С. являют собой форму своеобразного осуществления желаний и охраняют сон. Каждое С. имеет смысл и символик (почти исключительно сексуального характера), которая поддается соответствующей психоаналитической дешифровке и помогает познать бессознательные процессы психики человека. По Фромму, С. представляют собой умственную деятельность в состоянии сна. Согласно современным данным, отсутствие С. или их функциональная неполноценность влекут за собой возникновение неврозов, других психических расстройств и психосоматических заболеваний.

И. И. Овчаренко

СНЯДЕЦКИЙ (Sniadecki) Анджей (1768—1838) — польский просветитель, ученый, публицист, популяризатор философии и науки в Беларуси и Литве. Учился в университетах Кракова, Павии, Эдинбурга. Около 40 лет работал в Виленском университете. Младший брат Я. Снядецкого (см. Снядецкий Я.). В биологии разработал ряд положений, предвещающих идеи и открытия молекулярной биологии (возможность различной конфигурации молекул белка и разной их роли в жизнедеятельности живых существ). Главный его труд по биологии — “Теория органических существ” (2 тома, 1804—1811). В философии, как и его брат, опирался на концепцию естественнонаучного материализма, раскрывая процессуальность психических процессов материальными образованиями и внешним воздействием среды. С этих же позиций подходил и к социальной философии. С. — сторонник теории естественного права, до-

говорной теории государства. Дал один из образцов морализаторской критики современного ему общества. Особо интересовался социальными “болезнями”. Средством их преодоления, прежде всего, считал образование.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СНЯДЕЦКИЙ (Sniadecki) Ян (1756—1830) — польский просветитель, математик, астроном, брат А. Снядецкого. Учился в университетах Кракова, Геттингена, Лейдена, Утрехта, Парижа. Работал в Кракове и Вильно. Один из организаторов астрономической школы в Вильно, ректор Виленского университета (1806—1815). Написал ряд сочинений по философии с позиций естественнонаучного материализма и критики кантианства. В Польшу, в Беларусь и Литву оказал влияние на просвещение и организацию науки. С. в работе “О философии” (1819) критикует Канта и его последователей с позиций сенсуализма. Его критика нередко не улавливает собственно метафизических проблем, однако ее естественнонаучный пафос был для многих убедителен. Ряд работ написал по литературе и эстетике (зрудированная защита классицизма). Подвергся критике со стороны своих же студентов-романтиков. Его авторитет и эрудиция оказали влияние на его современников — философов, например, на Довгирда. Ему принадлежат работы: “Рассуждения о начале математических наук”, “О Копернике” (1802), “О метафизике” (1814), “Философия человеческого мышления” (1821), “О литературе”, “О произведениях классицизма и романтизма” и др.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СОБЛАЗН — понятие постмодернистской философии, фиксирующее установку на снятие традиционной для классической европейской рациональности линейной семантико-аксиологической оппозиции мужского и женского (в контексте общекультурной установки постмодерна на отказ от бинаризма). Постмодернизм осмысливает себя как фундированный отказом от классического типа организации культурного пространства, в основу которой “положен единый мужской субъект представления” (К. Оуэн). Понятие “С.”, выступая универсально принятым в рамках постмодернистской терминологической традиции, наиболее детально проработано Бодрийяром: он моделирует “вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает маркированным или немаркированным термином оппозиции”. В системе отсчета Бодрийяра С. (seduction) принципиально отличается от желания как связанного с производством (produc-

sion), несущими в системе отсчета Бодрийяра смысл линейности. Интенсивность С. — в отличие от интенсивности желания — не укоренена в феноменах производства, овладения, власти, но “происходит от чистой формы игры”: не центр=власть, но ускользание как децентрация — возможность для С. “истребить” производство, т. е. окончательность и (в силу этой претензии на окончательность) иллюзорность. Собственно, симуляцию в бодрийяровском смысле этого слова и можно интерпретировать как претензию виртуально-преходящей структуры на константность. В данном контексте созвучные идеи обнаруживаются у Деррида, склонного рассматривать линейные (властные) процессы причинения, овладения и т. п. в свете характерного для классической западной традиции “онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма” (см. ...центризм). С. как таковой снимает саму идею оппозиционности, моделируя принципиально семиотичную и принципиально оборачиваемую игровую среду: “имманентная игра соблазна: все и вся отторгнуть, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей и моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти, заставить видимость вращаться вокруг себя самих, разыграть тело как видимость, лишив его глубинного измерения желания”. Процесс соблазнений рассматривается Бодрийяром как основанный не на власти, а на отказе от линейной властности: Бодрийяр отмечает принципиально несилевой характер соблазнения, маркирует силой С. именно женскую слабость, отмечает абсолютную неофициальность (невластность) власти женщины (ср. понятие “женского стиля руководства” в социологии — независимо от реального субъекта его осуществления — и с презумпцией креативности диссипации, т. е. энергетических потерь в современной синергетике) и т. п. В этом отношении Бодрийяр подвергает критике феминизм как не способный снять оппозицию мужского и женского, но лишь по-иному расставляющий внутри нее акценты доминирования: феминистки “не понимают, что соблазн означает господство над символической вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над вселенной реальной”. По мысли Бодрийяра, сущность женственности как раз и заключается в переводе отсчета в систему символического и — парадоксальным образом — тем самым в открытии возможности подлинного — вне симуляции — прикосновения к реальности: женственность “есть одновременно радикальная констатация симуляции и единственная возможность перейти по ту сторону симуляции — в сферу соблазна”. Соблазнение — вне оппозиции, ибо представляет собой не что иное, как

процессуальное размывание ее границ, “в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего; оно играет сразу на двух сторонах доски, притом, что не существует никакой разделяющей их границы” (Бодрийяр). Введенная постмодернистской философией фигура С. как направленной против традиционного “фалло-центризма” западноевропейской культуры влечет за собой достаточно радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и переосмысление теологии, и переконституацию в трактовке антропологических отношений, конституированных в наличной культуре в качестве господства человека над природой, ибо “вся западная... традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа (семантически связанного в западной традиции с мужским началом. — М. М. — см. Идеализм)... и исходит к недуховной материи” (Р. Руйтер).

М. А. Можейко

СОБОРНОСТЬ — понятие русской философии, выработанное Хомяковым в рамках его учения о Церкви как органическом целом, как о теле, главой которого является Иисус Христос. Церковь прежде всего есть духовный организм, целостная духовная реальность, а потому все члены Церкви органически, а не внешне соединены друг с другом, но внутри этого единства каждая личность сохраняет свою индивидуальность и свободу, что возможно только в том случае, если единство зиждется на бескорыстной, самоотверженной любви. Только тогда постигаются истины веры, ибо полная истина принадлежит всей Церкви в целом, а не одному лицу или учреждению, сколь бы авторитетны они ни были. Человек находит в Церкви “самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, но в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного существования”. С. — это свободное единство членов Церкви в деле совместного понимания ими правды и свободного отыскания пути к спасению, единство, основанное на единой любви к Христу и божественной праведности. Идея С. стала основной идеей всего славянофильства, хотя и по-разному интерпретировалась. Так, у К. С. Аксакова понятие С. социологизируется посредством фактического ее отождествления с общиной, где “личность свободна как в хоре”. Хотя изначально в понятие “С.” включался социальный смысл, однако данная интерпретация была шагом назад по

сравнению с Хомяковым, который С. понимал скорее не как данность, а как заданность. У В. С. Соловьева, отказавшегося от термина “С.”, данная идея трансформировалась в учение о всеединстве. Термин “С.” возродил С. Н. Трубецкой в своем учении о “соборной природе сознания”. Углубляя идеи славянофилов с учетом концепции всеединства В. Соловьева, Трубецкой интерпретирует С. как совпадение религиозного, нравственного и социального начал, противостоящее как индивидуализму, так и социалистическому коллективизму. Социально-философскую интерпретацию понятия “С.” дал Франк, рассматривая ее в качестве внутреннего, органического единства, которое “лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей”. К первичным и основным формам С. относятся, согласно Франку, брачно-семейное единство, религиозная жизнь, общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Эти три формы С. в реальности неразрывны и не могут существовать отдельно друг от друга. К признакам С., по Франку, относятся следующие: 1) это органически неразрывное единство “я” и “ты”, вырастающее из первичного единство “мы”, причем “мы” не внешне “я”, а имманентно присутствует в каждом из них; 2) соборное единство образует жизненное содержание самой личности; 3) “соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность”, “само есть живая личность”; 4) и как наиболее существенный признак — сверхвременное единство, выражающее сверхвременность, присущую сознанию и душевной жизни отдельного человека. Строгое церковно-богословское значение термину “С.” возвращают С. Булгаков и Флоренский, рассматривая С. (или “кафоличность”) как душу православия, означающую вселенскость, единую жизнь в единой истине, причем Флоренский, следуя Хомякову, подчеркивает в содержательном плане не столько действительность, сколько возможность кафоличности как задачи, идеала для членов церкви.

Г. Я. Миненков

СОБЫТИЕ (со-бытие) — понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных (“поворотных” — от нем. *Кehre*, по Хайдеггеру) реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе новаторскую метафизическую процедуру разъяснения “скрытого отношения Бытия и Времени” (Хайдеггер), а также ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. (Согласно Делёзу, “...только события — иде-

альны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события...») Исходную интенцию западноевропейского философствования на осмысление Бытия как “истины и С.” (в контексте “деструкции метафизики”) актуализировал Хайдеггер, переживший в начале 1930 разрыв с Гуссерлем и с этого времени сосредоточивший свое внимание на “критике разума”. Стратегией и целью философского творчества Хайдеггера в последующий период явилась разработка такого мышления, в границах которого Бытие и Время выступали бы как обратимые термины и прочитывались бы одно в другом до такой степени, чтобы становиться неразделимыми. Несущая словоформная конструкция этого “поворота” — “С.” (“Ereignis”) — была проблематизирована и тематически разрабатывалась Хайдеггером в работе “Гёльдерлин и сущность поэзии” (1937), а также — и главным образом — в более чем 500-страничном сочинении “Статьи по философии. О событии” (1936—1938, опубликовано в 1989, в 65 томе собрания его сочинений). Адекватную же понятийно-концептуальную интерпретацию термин “С.” обрел лишь в таких исследованиях, как “Тождество и различие” (1957) и “На пути к языку” (1959). (Как отмечал Хайдеггер в “Письме о гуманизме”, “язык метафизики не позволил мне выразить поворот от “Бытия и Времени” — к “Времени и Бытию” (третий раздел первой части “Бытия и Времени”. — А. Г.); частично же этот поворот уже просматривался в лекции Хайдеггера “О сущности истины”). Согласно Хайдеггеру, “исток” Бытия и Времени получил единственное верное имя — “С.”, которое, “давая” и “забирая” их, позволяет им оставаться самими собой; С. — это в то же время не есть некое “высшее”, поглощающее как Бытие, так и Время, понятие. Переход Хайдеггера от “трансцендентально-горизонтального” мышления “Бытия и Времени” к более позднему, “бытийно-историческому” мышлению может быть частично зафиксирован в динамике содержательной “нагруженности” слова “С.” (сам Хайдеггер отмечал, что с 1936 “Ereignis — ведущее слово моего мышления”). Отношения логического порядка, — акцентировал Хайдеггер, — ничего не способны прояснить: Бытие и Время “исчезают” в С., в коем они взаимоотноествуют, и именно так обретают присутствующее им “собственное”. По Хайдеггеру, “в посыле судьбы Бытия, в простирации Времени проявляет себя некое присвоение, некий перевод в свою собственность — Бытия как присутствия и Времени как сферы открытого, Бытия и Времени в их собственном. То, что определяет их обоих... в их собственном... в их взаимопринадлежности, мы назовем: событие — das Ereignis”. “С.” в качестве, по Хайдеггеру, “сути бытия” (при наличии и иной

версии перевода: “своение” — от корня “-eigen-”, т. е. “свой”, “собственный”) выступает в качестве одного из возможных переводов данного немецкого слова. По мнению же самого Хайдеггера, оно — как “Логос” или “Дао” — непереводимо. Процедуры семантического прояснения и содержательной экспликации Хайдеггером “das Ereignis” явили собой значимый компонент в его системных поисках языковых средств, наиболее применимых для преодоления фундаментальных терминов метафизики. Формулируя в первом приближении проблему того, что есть С., Хайдеггер особо подчеркивал, что в рамках традиционного смысла и синтаксиса С. оказывается позволено быть упорядоченным, вторичным и зависимым бытием. Бытие как С. в таком случае реально оказывается парадигмально сопоставимым с традиционными метафизическими интерпретациями Бытия как идеи, actualitas и т. п. (Ср. схему Уайтхеда из его “Резюме” к книге “Понятие природы”, 1920: “конкретные факты природы суть события, обнаруживающие определенную структуру своих взаимосвязей и определенные, присущие только им признаки”. Разработав достаточно сложную иерархию С. — “воспринимающее С.”, С. как “длительность”, “активные обуславливающие С.”, “пассивные обуславливающие С.”, а также иерархию возможных отношений между ними, Уайтхед отказался от этого термина. После 1929 — сочинение “Процесс и реальность” — данное понятие им практически не используется. Бездеформационное включение в термин “С.” содержания *осуществленной в С. ценности* Уайтхеду не удалось.) Согласно Хайдеггеру, “С.” не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. С. у Хайдеггера не ограничено в пространстве и во времени, это — не происшествие, не случай, т. е. — не сущее. С. — не “житейское” С., ограниченное пространством и временем и отождествляемое с тотальностью, замкнутостью, с жестко заданными внешними и внутренними границами. С. — именно граница, с точки зрения которой “внутреннее” и “внешнее” имеют место. (Ср. с требованиями Делёза: а) “догматически не смешивать” С. с “сущностью”; б) “эмпирически” не осуществлять уподобления “идеального С.” — его пространственно-временному осуществлению в положении вещей — т. е. не ассоциировать С. и “происшествие”.) Бытие как С., по схеме Хайдеггера, подразумевает под этим “как”: а) Бытие как позволение присутствовать, посланное “при” и “в сбывающемся” С.; б) Время, протяженное в сбывающемся С. В историко-филологической ретроспективе Хайдеггер осмысливал тезис Аристотеля, в соответствии с которым “о бытии говорится многими способами”. (Хайдеггер отмечал, что “бытие” в его понимании само “отказывается” от себя в пользу

сущего, этот “отказ” результируется в том, что мышлению “подается-пакуется” его собственная история. Бытие же остается неотрефлексированным: “разговоры о конце метафизики, — отмечал Хайдеггер, — не должны склонять к мнению, будто философия покончила с метафизикой — наоборот, метафизика должна быть подана самой себе в собственной сущностной невозможности, и таким образом сама философия должна быть перенесена в свое другое начало.”) По мнению Хайдеггера, прежде чем будет осуществлено установление общего основания “многозначности” Бытия, необходимо уяснить: “откуда же Бытие как таковое получает свое определение?” У представителей античной метафизики бытие, как правило, полагалось “постоянством в присутствии” и именно время задавало критерий его различения на “временное”, “вневременное” и “надвременное” (см. Эон.) Тем самым, как полагал Хайдеггер, вопрос о Бытии (как носителе различия — см. Различие) оказался развернутым в круг проблем о смысле Бытия как определяемого областью Времени. (Согласно аутентичной самому Хайдеггеру формулировке: “Каким образом центральная проблематика всякой онтологии... кернится в явлении Времени?”) Философскую реконструкцию С. в статусе общего истока генерации многообразных смыслов Бытия Хайдеггер на раннем этапе своего творчества попытался осуществить в рамках концепта Dasein. Прояснение смысла Бытия в границах этого подхода изоморфно прояснению смыслового “измерения” самого вопрошающего — постижению в таком ракурсе существа самого человека, которое Хайдеггер и определяет как Dasein (“здесь бытие”, “вот-бытие”, “чистое присутствие до вещных определений”). Dasein характеризует Хайдеггером “изначальной захваченностью”, принадлежностью (“отнесенностью к”) Бытию: Dasein онтологично — онтологично постольку, поскольку всегда пребывает в определенном — хотя и “смутном” — понимании Бытия. Согласно Хайдеггеру, Бытие и становится потенциально доступным для осмысления только через человеческое присутствие (Dasein). По мнению Хайдеггера этого периода собственной философской эволюции, идентичным методом обнаружения смысла Бытия мог выступить феноменологический анализ в духе парадигмы Гуссерля при условии элиминации из его структуры ряда терминов классического философствования (“субъект”, “объект”, “сознание”, “идея”, “познание” и т. п.). Хайдеггер предпринял попытку выработать адекватные понятийные средства описания Бытия экзистирующего сущего (Dasein) на основе категоризации самих модусов дан-

ного Бытия. В рамках исходной гипотезы Хайдеггера предельной, существенной характеристикой Dasein правомерно полагать его темпоральность и конечность. По Хайдеггеру, связанность смысла Бытия и темпоральных структур экзистенции, взаимообусловленных с целостностью мира, осуществляется в “заботе” (Sorge), объединяющей три главных характеристики Dasein: 1) “быть-впереди-себя” (экзистенциальность); 2) “уже-быть-в-мире” (фактуальность); 3) “быть-при-внутримировом-сущем”. Хайдеггер отметил потенциальную возможную двойственность подобной временной ориентации: ориентация на настоящее, согласно его мнению, поднимая себе как прошлое, так и будущее, разрывает подлинную темпоральность и трансформирует ее в последовательный ряд моментов “теперь”. Темпоральность оказывается тем самым условием возможности Dasein-экзистенции, разрывающая его в его же пределах. Понимание Бытия в категориально-понятийной сетке “Dasein”, казалось, само по себе проектирует Бытие на Время: по мысли Хайдеггера, “... посредством нескроютости, обособленной в экзистенциально растянутой темпоральности, Dasein получает время”. Тем не менее, для Хайдеггера стало очевидным: желаемый “поворот” невозможно осуществить языком Dasein, содержащим ряд редукций феноменологического порядка (в частности, термин “трансцендентальный горизонт”). Главный же вывод, требовавший адекватного описания новаторскими языковыми средствами и составивший суть “Бытия и Времени”, содержал в себе высокоэвристичное предположение о том, что Бытие не является чем-то иным по сравнению с Временем — последнее осмыслялось Хайдеггером как имя “истины” Бытия, где данная истина суть “сущностное” Бытие и — тем самым — само это Бытие. Искомый “поворот” был реализован Хайдеггером при помощи иных языковых средств: единство Бытия и Времени были описаны им в акцентированно нетрадиционных, углубленных терминах — “посыл” и “просвет” простирания. Эти понятия, по Хайдеггеру, взаимно: а) принадлежат друг другу, б) отсылают к сущности Времени, в) описывают процесс нескроютости, истины Бытия. Оба термина содержали отсылку к “высшему сокрытию”. Это “принадлежание” и “произведение” в контекстах взаимной игры “присутствия”/“отсутствия”, по схеме Хайдеггера, неизбежно сохраняются в соответствии и называются С. По логике размышлений Хайдеггера, присутствие, как правило, используется озабоченностью сущим и пренебрежением к Бытию в качестве языка выражения онтологического различия Бытия и сущего, т. е. представления того, что присут-

ствует. В виде “позволения присутствовать” Бытие принадлежит введению в “открытость” посредством осуществления раскрытия “непотанности”. История метафизики, по Хайдеггеру, принципиально редуцируема к моделированию различных способов раскрытия непотанности, к каталогизации богатства изменений Бытия. Присутствие Бытия дается ему, по мысли Хайдеггера, “дарением” (“в качестве позволения присутствовать Бытие принадлежит открытию, и будучи даром раскрытия, удерживается в дарении”). — Относительно Бытия и сущего, С. выступает у Хайдеггера нефеноменологизируемым основанием, которое в силу собственного способа данности — “дара” — объясняет также и онто-онтологическое различие. — Бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия. Богатство изменений Бытия, как полагал Хайдеггер, определяется, исходя из того способа, “каким дано бытие”. Давание, которое “удерживается и уклоняется”, Хайдеггер именовал “посылом”. С. как “посыл” позволяет “отпускание”, “высвобождение”, санкцию выхода свободной игре. Посыл, как временной термин Бытия, характеризуется Хайдеггером как “давание”, но Бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. В таком контексте Бытие и любое его изменение суть “ниспосланные”: основополагающей же чертой “посыла” является у Хайдеггера эпоха как “себя-удержание-от-проявления”. Бытие, являющееся как “посыл”, “приоткрывается” в собственных эпохальных проявлениях: идеях, целеполаганиях, “воле к власти”. Удержание же Бытия в эпохальной истории становится возможным, по Хайдеггеру, в его ипостаси “уклоняющегося посыла”. Дополнением интерпретации природы С. в его пространственной ипостаси (“посыл”) выступило у Хайдеггера введение в оборот словоформы “просвет простирания” — бытийно-исторического термина Времени, обозначающего тот “интервал” или “темпоральный объем”, внутри коего сущие могут “представлять” себя и то открытое пространство, которое гарантирует доступ к ним. “Просвет” как бытийный термин Времени характеризуется Хайдеггером как простирание. По Хайдеггеру, “просвет” есть создание временного пространства — перманентно расширяющейся открытости, обеспечивающей выход свободной игре и позволяющей настоящему иметь место, обеспечивая тем самым сущему возможность присутствия. (Как отмечал Хайдеггер, “...лишь то, что мы, составляя вот-бытие, основываем и создаем и, создавая, позволяем атаковать нас — только это может быть чем-то истинным, открываемым и вследствие этого познанным и осознанным. Наше знание простирается лишь настолько, насколько про-

стирается выстаивание в вот-бытии, а это означает, сила сокрытия истины в образовавшееся сущее”). “Собственное” Времени реализуется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само же “собственное” (ср. с версией перевода — “С.”) при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку “посыл” Бытия покоится в “простирании” Времени, постольку в С. обнаруживается “о-своение” (сбережение своего “собственного”), отсваивающего, отчуждающего самое себя. Так как С., по мысли Хайдеггера, “осваивает/отсваивает”, оно остается как неопределенное “есть” прафеномена Бытия и Времени, дающее и учреждающее языки дара (давания) и получения (забирания). Соответствие Бытия и Времени у Хайдеггера означает — как “давать”, так и “забирать”. С. тем самым выступает взаимноответствующей областью дарения и забирания “уникальности” как параметра различных феноменов (в том числе и бытийных), которые в то же время универсальны. В качестве стихии, “обеспечивающей возможность”, — просвет есть не только то, внутри чего сущие представляют себя, но также и то, вследствие чего появляется вещи. (Ср.: поскольку настоящее время в традиционной метафизике всегда выступало как привилегированное, Dasein отождествлялось ранним Хайдеггером с “просветом” — т. е. по сути своей — временным процессом.) Единство “посыла” и “просвета” простирания в рамках парадигмы единства Времени и Бытия представлялось Хайдеггеру на завершающем этапе философского творчества (лекция “Время и Бытие” — 1962) следующим образом: Время дано в С. в качестве “представления присутствия”, которое простирается и так обуславливает временное пространство. Собственное временного пространства конституируется в просвете “притягивающих” друг друга настоящего, прошлого и будущего. Эти измерения Времени устанавливают три модуса протяжения и представления присутствия. В системе отношения протяжения друг к другу три измерения Времени продуцируют не только игру присутствия и отсутствия, но и проясняют также поле игры времени. Эта игра противоположностей — сфера власти четвертого измерения, в котором достигается единство подлинного Времени, которое поясняет три измерения, держа одновременно их разделенными и в состоянии “сближающей близости”. Последняя в одно и то же время откликается прошедшему в наступлении в качестве настоящего, и обуславливает будущее тем, что задерживает настоящее в его ходе, тем самым скрывая/открывая собственно настоящее. Согласно Хайдеггеру, “подлинное Время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простирания из настоящего, прошедшего и будуще-

го". По версии Хайдеггера, посыл, в границах которого раскрывается позволение присутствовать, фундируется в простирации времени. С. этого посылы суть просвет протяжения, выдающее присутствие как "открытое". Посыл бытия и просвет простирации времени и соответствуют друг другу в С. Согласно Хайдеггеру, "посыл бытия покоится в раскрывающемся просвете — простирации множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простираение же, нераздельно с посылом, покоится в событии". "Собственное" же, характеризующее С., — было определено Хайдеггером как истоса "покоиться". "Человеческое измерение" философии С. у Хайдеггера выражалось в использовании понятия "С." в качестве своеобразного индикатора динамики отношений между человеком и Бытием. С. становится "С. пришествия Бытия, побеждающего человека", "С. Бытия, вторгающегося в людские предприятия". На основе этого пришествующего Бытия С., по Хайдеггеру, устанавливает и обуславливает установление, связывает и фиксирует, пред-полагает и рас-полагает: внутри Бытия вычленяются человек и сущие, сохраняющие себя. С. выступает тем самым как "убежище" человека и сущих. Выстаивая в сфере просвета простирации Времени, человек воспринимает Бытие, ощущается в себе самом. С. в трактовке Хайдеггера суть сфера взаимопринадлежности человека и Бытия в своей сущности: человек в своем осуществлении трансформируется в статус собственности — лишь посредством затребования в собственности изначального Бытия человек оказывается допущенным в С. Осуществляя экспликацию понятия "С." в контексте концепций смыслопорождения, Делёз подчеркивает, что поскольку: 1) смысл не существует вне выражающего его предложения; 2) то, что выражено, не существует вне своего выражения; 3) смысл не столько существует, сколько "упорствует и обитает"; 4) смысл полностью не сливается с предложением, ибо в нем есть нечто ("объективное"), всецело отличающееся от предложения; 5) смысл придаваем в качестве атрибута — не вещам, а предложениям (атрибут предложения — он же предикат — "зеленый") — постольку: атрибут вещи суть С., выраженное глаголом; С. — атрибут той вещи, на которую указывает субъект, или того положения вещей, которое обозначается всем предложением. В соответствии с канвой интерпретаций Делёза, логический атрибут не сливается ни с физическим положением вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут — не бытие, не определяет бытие; он — сверх-бытие. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь. Смысл — это — одновременно — и выражаемое, то есть выраженное пред-

ложением, и атрибут положения вещей; граница предложений и вещей (aliquid), обладающий сразу и сверх-бытием и "упорством" (минимумом бытия, который и побуждает упорство) (ср. аналогичное — у Мейнонга). В данном случае высокая степень эвристичности подобных интерпретаций С. как смысла и С. как компонента мирообъясняющих оппозиций, отношений, соотношений, логических схем становится еще более очевидной в контексте хайдеггерианской логики, эксплицирующей логистико-метафизический ранг термина "С". Если, согласно философии Хайдеггера, сущие обособываются как сущие (в собственном Бытии) посредством отсылки к Бытию в качестве референта и если Бытие как "трансцендентальное означаемое" не исчерпывает эту референциальную функцию, следовательно, С. позволительно трактовать (в стилистике феноменологических теоретических конструктов) как некую "интенциональность без интентума". — Ибо: сущие в своем Бытии всегда отсылаются к бытию-истине, бытию-смыслу — как к "Идее", "воле к власти" и пр., — но эта отсылка никогда не исчерпываема сопряженным и соотносимым референтом. Референтом С. в рамках категориально-понятийных сеток философии постмодернизма выступает "различие", отношение к Другому, а также к иному С. По Делёзу, смысл и есть С. при условии, что оно не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. С., по самой сути принадлежащее языку, в таком контексте и есть смысл как таковой. (Ср. у Хайдеггера: если С. призвано эксплицировать онтологический статус или иллюзию Бытия и сущего, то лишь потому, что оно не является феноменом. С. не дано, а есть. Как таковое, оно не "является", не "выходит" в присутствие — а поэтому не может выступать как объект восприятия или как цель идеации как "промысла" интуиции. С. "ускользает" от феноменологизации: традиционная терминология родо-видовых отношений отнюдь не объясняет необходимость С. С., само будучи границей Бытия, маргинализирует последнее. С. лишено онтологического статуса и в качестве границы: относительно Бытия С. описывается как "присутствие отсутствия", или как "прибытие отсутствия". Его явление тождественно его исчезновению. Но даже, если С., по мысли Хайдеггера, прекращает являться фактически, оно не затрагивается в своем бытийственной истосасти. Именно эта возможность "исчезновения", "ускользания", не тождественных уничтожению, характеризует, согласно Хайдеггеру, статус С. в отношении к иным феноменам — в том числе — и к Бытию.) — Как отмечал Бланшо: "Событие — это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен

проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале "умирается" — вечно умирается, но никогда не удается умереть". — Согласно Делёзу, "идеальное С." есть совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов (см. Складка), точки плавления и кипения, точки слез и смеха, болезни и здоровья... Их не следует смешивать ни с личностью, выражающей себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предложением, ни с общностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой... Сингулярность С. — доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна — нейтральна. Если же сингулярностями выступают переменные идеальные С., то они, по мысли Делёза, коммуницируют в одном и том же Событии, которое без конца распределяет их, тогда как их трансформации формируют и историю. Именно С. обладает вечной истиной, неизменно пребывая в безграничном Эоне, в Инфинитиве. (Ср. описание Новалисом двух "типов" С.: "идеального" и "реального и несовершенного", — как, например, "идеальный" Протестантизм и "реальное" лютеранство.) Модусом С., согласно Делёзу, выступает "проблематическое": С. имеют дело исключительно с проблемами и определяют их условия. (Ср., по Делёзу, разведение у Прокла: с одной стороны, — определение проблемы посредством С., призванных воздействовать на логическую материю — рассечение, присоединение, удаление и т. п.; с другой — случай теорем, имеющих дело со свойствами, дедуцируемыми из самой сущности.) С. сами по себе — проблематическое и проблематизирующее: их можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия и определены этими С. С. в этом ракурсе осмысления суть сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений. (Ср. и Гемпель, и Поппер, как правило, обозначают объясняемый объект словом "С.", никаким образом это не поясняя.) Если же, по версии Делёза, решение снимает проблему, она остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла. Проблематическое в С. являет собой тем самым — и объективную категорию познания, и объективный вид бытия. (Ср. у Канта: проблематическое — истинный объект Идеи, неустранимый горизонт всего, что происходит и является.) Попытку осуществления корректной постановки данной проблемы осуществлял, по гипотезе Делёза, Дж. Джойс. Имен-

но Джойс стремился придать смысл традиционному методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем: по Джойсу, “выпытывание” (именно оно) обосновывает “проблематическое”. По схеме Джойса, “вопрос разворачивается в проблемы, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе”. Решения не подавляют проблем, а, напротив, открывают в них (в событиях) присущие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла. Ответы, в свою очередь, вовсе не подавляют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Проблема и вопрос, таким образом, — обозначают идеальные объективности — С., обладающие минимумом бытия (ср. “загадки без разгадки” в “Алисе” Кэрролла). По Делёзу, у С. иная природа, чем у действии и страданий тел. Но С. вытекает из них: смысл — это результат реализации телесных причин и их комбинаций. Причина всегда может пресечь С. Бестелесный смысл — результат действий и страданий тела — сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квази-причинами, которые сами бестелесны. (Ср., по Делёзу, в стоицизме: С. подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к “смесям тел”, выступающим в роли его причины; а с другой — к иным же С., которые суть его квази-причины. — Аналогично у Климента Александрийского: “...стойки говорят, что тело — это причина в буквальном смысле; но бестелесное — метафизическим образом — выступает в виде причины”.) По версии Делёза, С. — как смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как “нонсенс” или как случайная точка и действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта. Вернувшись же на поверхность, мудрец, согласно Делёзу, открывает объекты-С., коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию — Эон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его. (Ср. делёзовскую интерпретацию идеи стоиков: “...пустота как и сверх-бытие, и “упорство”. Если бестелесные С. — это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов. Она по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится “в” пустоте. С. — это тождество формы и пустоты. С. — не объект денотации, а, скорее, объект выражения, — то, что может быть выражено. Оно — не-настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет.) В ходе анализа перспектив обретения рядом понятий современного философствования категориального статуса особо

отмечается высокий уровень объяснительной силы и значимый потенциал концептуализации, присущий термину “С.”: как интенциональности без интендума, как референциальности без референта, обладающей большой силой формализации, поскольку отношение к Другому служит объяснительной матрицей возможности референциальности и интенциональности как поверхностного эффекта. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности (“...и вот наступил момент, когда...” — Делёз). (Ср. у Витгенштейна: “смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.”) По метафорическому образу Ж. Боске: “Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их — значит невольно отождествиться с ними — как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск...”. Необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С. (Делёз приводит фрагмент эссе К. Роя о поэте Гинсберге: “Психопатология, которую осваивает поэт — это не некое возмущение маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, — это всадник Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильно... Удары сыплются на голову не в уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ...Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его”). Только свободный человек, по мнению Делёза, постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное С. в одном Событии (в котором больше нет места происшествию), которое осуждает и отменяет власть озлобления в индивидуальности также, как и власть подавления в обществе. (См. Событийность, Эон, Постметафизическое мышление.)

А. А. Грицанов

СОБЫТИЙНОСТЬ — понятие, введенное философией постмодернизма в контексте отказа от линейной версии прочтения исторического процесса и фиксирующее в своем содержании историческую темпоральность, открытую для конфигурирования в качестве релятивно-плюральных причинно-следственных событийных рядов, развернутых из прошлого — через настоящее — в будущее. Если при переходе от традиционной культуры к классической осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современ-

ный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается как метанаррация и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийяра, “история — это наш утраченный референт, то есть наш миф”. Понимание истории как линейного разворачивания С. из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. “Смерть Бога”) и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной (см. Нарратив) истории: как пишет Бодрийяр, “история была гучим мифом, ...который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса”, — не случайно “век истории — это также и век романа”. Исходной посылкой построения нелинейной модели исторической темпоральности выступает радикальный отказ от классической дифференциации прошлого, настоящего и будущего как трех однопорядковых темпоральных модальностей: по словам Делёза, “прошлое, настоящее и будущее — отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и включает другое”. Постулируемая Делёзом принципиальная невозможность адекватного и исчерпывающего схватывания феномена временности в рамках линейных представлений не исключает, однако, признания линейности как одного из возможных (частных) вариантов осуществления (и, соответственно, прочтения) темпоральности. — Предложенная постмодернизмом модель исторического времени являет собой, по мысли Делёза, более общий по сравнению со сложившимся вариантом трактовки темпоральности, предполагающий, по меньшей мере, две возможные (и взаимоисключающие) проекции ее интерпретации. Итак, по Делёзу, концептуально возможно двойное видение исторического времени: “есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растащенные прошлые и будущие”. Первая из зафиксированных временных ипостасей обозначается Делёзом как “Хронос” — “физический и циклический Хронос изменяющегося настоящего” — во всей его полноте, отсутствии однозначной упорядоченности и открытости для формирования различных и многочисленных событийных цепочек, тянущихся из прошлого через настоящее в будущее. Каждая из таких цепочек, в свою очередь, обозначается Делёзом как “Эон”, т. е. “тропинка, простирающаяся вперед и назад”. И если Хронос моделирует и репрезенту-

ет в себе циклические аспекты темпоральности, то Эон — аспекты векторно линейной упорядоченности: по Делёзу, время Хроноса “циклично... и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его”, в то время как каждая отдельная событийная цепочка — это “бестелесный Эон, который развернулся, стал автономным, освободился от собственной материи, ускользая в двух смыслах-направлениях сразу: в прошлое и в будущее”. Двигаясь в метафоре фундаментального для постмодерна смыслообраза лабиринта, Делёз фиксирует, что лабиринт исторического времени принципиально ризоморфен (см. Ризома): событийная развертка времени в Эоне, никогда не обретает статуса универсальности, — это одна из возможных версий течения исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой и сосуществующая в ряду равно возможных Эонов с другими версиями эволюции. Таким образом, Хронос являет собою типичную экзemplификацию ризоморфной среды, в то время как Эоны в своей плюральности сопоставимы с плато ризомы, конкретными версиями текстовой семантики и т. п. Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернистского стиля философствования, модель исторического времени Делёза, тем не менее, удерживает в содержании базовых терминов соответствующие коннотации, связанные с функционированием последних в контексте философской традиции. Прежде всего, это касается трактовки Эона, т. е. “века” — как в смысле нейтрального хронологического отрезка, так и в смысле событийно наполненной и потому конкретно-определенной судьбы. В античной натурфилософии он понимался в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции (от “эонизации” до “апейронизации”). В свое время данный подход радикально модифицировал центральную для долейской натурфилософии проблему соотношения единого и многого, переведя ее на более абстрактный уровень осмысления и специфицировав в качестве проблемы соотношения вечности (т. е. неизменно пребывающего и все в себе содержащего “арха” как бытия), с одной стороны, и преходящей временности последовательно развивающихся плюральных эонов (как бытия) — с другой. В соответствии с этим историко-философским контекстом, понятие Хроноса коннотируется у Делёза с актуальной бесконечностью, а Эона — с потенциальной. Указанное различие Хроноса и Эона (по критерию специфики характеризующих их вариантов осуществления бесконечности) находит свое наглядное проявление в интерпретации Делёзом феномена настоящего. Применительно к Хроносу можно говорить об

актуальной бесконечности, и настоящее характеризует применительно к нему всей полнотой материальной С.: “настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими”. И в этом отношении, по Делёзу, “согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. ... Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему, но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее”. Что же касается Эона, то применительно к нему уместно говорить о бесконечности потенциальной, и настоящее в этом контексте фактически лишается событийной наполненности, утрачивая традиционный онтологический статус: “настоящее — это ничто, чистый математический момент, ... выражающий прошлое и будущее, на которые оно разделено”. По определению Делёза, “величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин”. И если исходная “смесь” интерпретируется Делёзом как хаотическая совокупность изолированных друг от друга сингулярных событий, сосуществующих в тотальном “настоящем” (Хронос или “глубина”), то “на поверхности” могут наблюдаться “Эоны” — ряды событий, организованные на основе определенных отношений сингулярностей друг к другу, т. е. связанные и семантически значимые событийные последовательности: “Что же мудрец находит на поверхности? — ... Объекты-события, коммуницирующие в пустоте”. Оформление Эона осмыслено Делёзом как конституирование семантически значимой “событийной серии”, т. е. особого расположения событий друг относительно друга, что задает их определенную хронологическую последовательность, в рамках которой как отдельное событие обретает семантическую значимость, так и Эон — историческую определенность (“смысл сосредоточен на линии Эона”). Механизмом этого конституирования единства событийной серии выступают кооперативные взаимодействия отдельных сингулярностей: по словам Делёза, “судьба — это... прежде всего единство и связь, между событиями формируются отношения молчаливой совместности или несовместности”. — Иными словами, событийно значимая макроорганизация Эона обусловлена кооперацией сингулярностей на микроуровне темпоральности: “метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение — это событие”. Для иллюстрации собственной концепции Делёз обращается к монадологии Лейбница, в частности — к интерпретации последним монады в качестве “зеркала Вселенной”: единичные монады приводятся Делёзом в соответствие с сингулярными со-

бытиями. В этой системе отсчета каждая монада в трактовке Делёза “улавливает и “ясно” выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана”. Эон обретает качество исторического единства (“идеальное событие” или “Событие” с большой буквы как макросмысл истории) именно благодаря “коммуникации событий”, т. е. координации между собой единичных составляющих его событий (сингулярностей микроуровня), семантической соотнесенности их друг с другом в качестве причин и следствий, заставляющей их “коммуницировать между собой”: “сингулярные точки каждого события распределяются на этой (прочерченной случайной точкой. — М. М.) линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и заставляет коммуницировать друг с другом и которая распространяет ее, вытягивает их по всей линии. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона”. Анализируя процесс возникновения соотношений (кооперации, координации, взаимной коррекции) между событиями, Делёз задается вопросом, каким образом и благодаря какому механизму “между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместности... Почему одно событие совместно или несовместимо с другими? Ссылаться на каузальность нельзя, ибо роль здесь идет об отношении эффектов между собой... Тут скорее сцепление непричинных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков... выражающая квазипричинность, а никак не принудительная каузальность”. — Событийные ряды формируются в качестве результирующих состояний кооперативных процессов (“непричинных соответствий” и “резонансов”) сингулярных событий на микро-уровне самоорганизующейся темпоральной среды. Последняя, собственно, и репрезентирует, по Делёзу, “Событие” с большой буквы: “то, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь слагается из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего...; то, из-за чего в ней звучит одна и та же песня, но какие бы слова и лады ее ни перекладывали — все это происходит помимо связи причины и эффекта”. Таким образом, отвергая презумпцию принудительной каузальности, Делёз усматривает смыслопорождающий потенциал именно в процессе “коммуникации событий”. — Речь идет о “коннекциях”, создающих “связность, некий синтез последовательности, налагаемый на отдельные се-

рии”, о “конъюнкциях”, благодаря которым “осуществляется синтез существования и координации между двумя разнородными сериями, и которые непосредственно несут на себе относительный смысл этих серий”, и т. п. Согласно Делёзу, кооперативность событий, т. е. координация их позиций в Зоне, обеспечивает хронологически организованное выстраивание событийного смысла и, в свою очередь, обеспечивается за счет так называемой “циркуляции смысла”, синтезирующей отдельные прото-смыслы сингулярных событий в единую семантику (макросмысл) истории. В принципе, подобное “циркулирующее” событие (равно как и слово — в текстовом контексте) — “это пустое место, пустая полка, пустое слово... Рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и выходящий их коммуницировать”. Таким образом, интегральное, видимое “бытие — это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом”. Благодаря кооперативной интеграции отдельных сингулярностей, событийная среда реагирует и проявляет себя как целое: “нет ничего, кроме События — одного лишь События, *Eventum tantum* для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой... и резонирует сквозь все свои разрывы”. Именно за счет “коммуникации событий” возможно, по Делёзу, “Единогласие Бытия... — утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно — Единственное Бытие всех форм и всех времен, ...единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море”. В итоге, концепция Делёза конституирует интегральное “Единогласие Бытия” как живущее на фундаменте кооперированных и коммуницирующих между собой сингулярностей: “чистое событие, коммуницирующее со всеми другими событиями и возвращающееся к себе через все другие события и со всеми другими событиями”. Важную роль в процессе формирования Зона играют так называемые особые точки (или “пункты проблематизации”), своего рода фокусы семантического тяготения оформляющихся событийных серий, вокруг которых разрозненные отдельные события организуются в исполненные смыслом последовательности. Делёз обозначает их как “узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности”. Важнейшим свойством упомянутых выше “точек проблематизации” выступает также то, что они выступают своего рода пунктами версификации или ветвления разворачивающейся процессуальности событийно наполненного време-

ни, что интерпретируется Делёзом как способ бытия, альтернативный регулируемому линейным детерминизмом: “каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, каждая сингулярность — источник расширения серий в направлении окрестности другой сингулярности. В этом смысле в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися под-сериями”. Делёз фиксирует факт отношений своего рода “первичной событийной несовместимости”, т. е. конституирует различие онтологического статуса так называемых “со-возможных” и “не-совозможных” событий. Моделируя (наряду с “со-возможными” событийными сериями) наличие серий “не-совозможных”, Делёз фактически задает ситуацию бифуркационного выбора в разворачивании темпоральности: события “не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей”, однако одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально различных и не-совозможных Эонов, каждый из которых, тем не менее, выступает в качестве возможного. В качестве необходимого для конституирования событийного ряда (оформления или “развязывания” Зона) условия Делёз полагает так называемое “потрясение” или “умопомешательство” темпоральной среды, т. е. ее аффективное состояние. Согласно Делёзу, именно аффективное потрясение темпоральной среды — Хроноса — дает начало разворачиванию того или иного Зона: “но откуда именно он черпает свою меру?.. Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, то есть основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, — умопомешательство глубины, ускользающей от настоящего?”. Вместе с тем, в качестве необходимого для конституирования Зона условия Делёз полагает вписанность его до поры рассеянной вне единого смысла С. в лоно Хроноса, т. е. наличие внешнего по отношению к нему событийного контекста. — Лишь при условии активного взаимодействия между структурирующей С. и внешней темпоральностью возможно формирование Зона: “...два процесса, природа которых различна; есть трещина, бегущая по прямой, бестелесной и безмолвной линии; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и вползать в толще тела” (см. Складка, Складывание). Обретение событием своего смысла мыслится у Делёза таким образом, что смысл этот черпается в “умопомешательстве” среды как отторжении самой возможности смысла, и в этом смысле “нонсенс” как лишенность смысла оказывается семантически креативным (“дарует смысл”). Эон возникает из Хроноса

в результате “сингулярного события”, понятого Делёзом как принципиально уникальное по своей природе и столь же случайное по своему проявлению: “Эон — прямая линия, прерванная случайной точкой”. Эта случайная сингулярность события фиксируется Делёзом в метафоре субстанциально понятого феномена, который Делёз, вслед за Платоном, обозначает посредством понятия “вдруг”, придавая последнему событийный статус. В диалоге “Парменид” Платон проводит различие между понятиями “теперь” и “вдруг”: в отличие от субстанциально значимого “теперь”, обретающего определенность настоящего посредством укорененности в пространственно-временном континууме “здесь” и “сейчас”, “вдруг” обозначается Платоном как феномен, лишенный места (*atopon*) и не совпадающий с какой-либо одной (ни с одной) временной точкой: “это “вдруг”, видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжится движение; однако это странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению”. Аналогично этому, Делёз утверждает, что “согласно Зону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени... Не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а момент “вдруг” низводит настоящее до прошлого и будущего”. Именно квази-событие “вдруг” выступает у Делёза квази-причиной выстраивания эволюционно направленного Зона в особую событийную последовательность, дифференцирующую внутри себя прошлое и будущее (линейный аспект динамики, — один из возможных стеблей ризомы). Именно “...таким “вдруг”... выделяются сингулярные точки, спроецированные двояко: с одной стороны — в будущее, с другой — в прошлое; благодаря этому двойному управлению формируются основополагающие элементы чистого события”. — Сингулярное “вдруг”-событие развязывает тот или иной узел Хроноса, высвобождая соответствующий событийный вектор Зона, развернутый из прошлого в будущее. Формирование Зона трактуется Делёзом в качестве необратимого процесса, — событийная серия обладает свойством, аналогичным автокатализу: прямая линия Зона поддерживает сама себя, ибо “в ней звучит одна и та же песня ...сцепление... соответствий, образующих систему отголосков, повторов и резонансов”. Данная необратимость, не допускающая ни возврата, ни отклонения от избранного вектора разворачивания, фиксируется Делёзом в специфической (своего рода автокаталитичес-

кой) интерпретации метафоры лабиринта: “нет ли в Эоне лабиринта, совершенно иного, чем лабиринт Хроноса, еще более ужасного? ...Вспомним еще раз слова Х. Л. Борхеса: я знаю Греческий лабиринт, это одна прямая линия...” — В отличие от ризоморфного лабиринта Хроноса, лабиринт Эона линейен: “этот лабиринт сделан из одной прямой линии — невидимой и прочной”. И если “Эон — будучи прямой линией и пустой формой — представляет собой время событий-эффектов”, то принципиально процессуальный характер структурирующегося Эона порождает то, что фиксируется Делёзом в качестве “трагедии” или “муки” события: последнее, претендуя на подлинное осуществление, т. е. укорененность в настоящем, тем не менее, реально никогда не может быть реализовано в *present continuous*, но всегда проявляет себя либо как ретроспективная “весть” из прошлого (даже в максимальном своем приближении к настоящему — лишь в режиме *present perfect*), либо как перспективный “вымысел” (замысел). По формулировке Делёза, “мучительная сторона... события в том, что оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит”. Вместе с тем, “вдруг” лежит в самой основе нелинейности как таковой: именно этот квази-феномен, порожденный имманентной нестабильностью среды, обуславливает ветвление событийных серий, задавая плюральную вариативных равно возможных (но не-совозможных) версий событийной динамики, т. е. определяя Эоны как серии событий с “различиями, которые регулируются странным объектом”. Таким образом, “вдруг”-событие фактически выступает в качестве импульса, не только приводящего к “развязыванию” того или иного конкретного Эона, но и семантически определяющего все его ветвления, задавая необратимый вектор разворачивания С.: “Эон циркулирует по сериям, без конца отражая и разветвляя их”. Выбор той или иной из расходящихся “не-совозможных” серий во многом определяется, согласно Делёзу, тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пересечения данной событийной серии с другими сериями событий имели место в прошлом, т. е. каким именно путем подошла серия к точке своего ветвления. Однако “выбор” Эоном той или иной версии своего разворачивания их ряда возможных (но “не-совозможных”) реализуется принципиально случайным образом, что в системе отсчета познающего субъекта оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания С. Эта неоднозначность выбора в ходе разворачивания Эона того или иного эволюционного вектора, не позволяющая загодя дать определенный ответ на вопрос о перспективах развития событийной се-

рии, оценивается Делёзом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности. По словам Делёза, “нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов и на нашу ограниченность ничего не зная наперед... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия”. Таким образом, Делёзом фактически предложен “иной способ прочтения времени”, предполагающий трактовку последнего не в качестве данного, но в качестве конструируемого, ибо, по Делёзу, “есть два времени, одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечный Инфинитив, вечно нейтрально”; как пишет Делёз, “чистый Инфинитив — это Эон, прямая линия, пустая форма и дистанция... Инфинитив несет в себе время”. — Подобный подход к феномену темпоральности практически изоморфен синергетической трактовке времени как “конструкции”. В целом, двигаясь в русле магистрального для 20 в. вектора трансформации классической философской онтологии, смещающего акцент с идеи вневременного бытия на идею становления (как в парадигме, заданной “Бытием и Временем” Хайдеггера, так и в парадигме, заданной “Процессом и реальностью” Уайтхеда), концепция Делёза, вместе с тем, акцентирует те же аспекты данной проблемы, что и современная синергетика, оказываясь чрезвычайно созвучной последней в парадигмальном отношении. — Моделируя понимание мира как, по оценке Пригожина, “более тонкой” (в сравнении с описываемым классической наукой “вневременным миром высшей рациональности”) формы реальности, “охватывающей законы и игры, время и вечность”, синергетика, как пишут Пригожин и И. Стенгерс, фактически ставит вопрос о том, что “возникла настоящая необходимость в новом синтезе”, а именно — в синтезе восходящей к классической (метафизической) онтологии концепции наличного бытия и основанной на идее времени концепции становления. — Модель исторического времени, предложенная Делёзом, фактически и может быть оценена в качестве образца подобного синтеза, предпринятого в контексте современной философии. (См. также *Событие, Эон, Нелинейных динамик теория*.)

М. А. Можейко

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одномерная, неоднозначная и обладающая достаточно высокой степенью внутренней противоречивости интеллектуальная традиция в СССР

1930—1980-х. Как самоосознающая система идей, теорий, гипотез, а также (преимущественно) идеологически-охранительных мифов сформировалась в результате: а) насильственного отторжения от российского общества ведения и человековедения мыслителей немарксистского толка (к концу первой четверти 20 в.); б) выхода на господствующие позиции в системе философских академических структур и теоретических органов в СССР в 1930-х проталинской группировки Митина и др.; в) осуществления попыток определенной систематизации и придания респектабельности этой традиции на основе работы Сталина “О диалектическом и историческом материализме” (П. Федосеев, Ф. Константинов и др.). Определенный диапазон возможных дискуссий был очерчен и санкционирован в С. Ф. только после Второй мировой войны (открытие журнала “Вопросы философии” в 1947). Наряду с идеологически ангажированным теоретизированием, безусловно доминировавшим в 1940—1980-х, в исследованиях ряда мыслителей СССР не только творчески развивались магистральные, авангардные проблемы философии 20 в., но и формировались новые интеллектуальные направления, актуальные для международного философского знания (Бахтин, Лотман, Лосев, Аверинцев, Степин и др.). Благодаря усилиям последних в СССР были не только созданы авторитетные столичные и периферийные философские школы, но и подготовлена генерация профессиональных кадров, в целом отвечающая “планке” философии 3 тысячелетия.

А. А. Грицанов

СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМА — философские категории, традиционно используемые для характеристики отношения между способом организации вещи и собственно материалом, из которого данная вещь состоит. Платон полагал Ф. “прообразом”, идеалом вещи, существующим независимо от материального бытия последней (см. Эйдос). Аристотель трактовал “материю” (“С.”) как предпосылку, возможность вещи быть либо не быть, а “Ф.” — как внутреннюю цель вещи, обуславливающую их единство. В рамках традиционной “донемецкой” философской классики фактически варьируются аристотелевская парадигма соотношения С. и Ф., задавая различные варианты интерпретации этого соотношения, разрабатываемые в рамках схоластики, натурфилософии Ренессанса и философии природы Нового времени. В рамках классической немецкой философии Ф., как правило, трактовалась как начало, привносимое в материальный мир ментальным усилием. У Канта проблема Ф. и С. артикулируется как проблема соотношения Ф. и С. мыш-

ления. Гегель отмечал двойственный статус Φ .: рефлектированная в самое себя, она — внешнее, безразличное для C . существование; рефлектированная же в самое себя она и есть C . Структурализм Леви-Стросса переориентировал традиционную философию на изучение “структур”, а не Φ ., поскольку оппозиция “ C . — Φ .” необходимо основывается на безразличности Φ . к содержанию исследуемых предметов.

А. А. Грицанов

СОДЕРЖАТЕЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — эпистемологическая концепция, выдвинутая Московским методологическим кружком (ММК). Программа построения С.-Г. Л. возникла в 1950-х на фоне дискуссии в советской философии о соотношении формальной и диалектической логик. Несмотря на то, что сама дискуссия имела идеологическую подоплеку и носила схоластический характер, она явилась поводом для выдвижения ряда исследовательских программ и методологических концепций. Помимо содержательно-логического подхода Зиновьева и близких к нему на начальном этапе исследований Б. А. Грушина, Щедровицкого и Мамардашвили, в этом ряду необходимо отметить гносеологическую концепцию диалектики Ильенкова и ранее выдвинутую программу философских исследований естествознания (И. В. Кузнецов, Кедров и др.). На самом деле, в специфической социокультурной ситуации происходило “откупоривание” ниши относительно неидеологизированного философствования: логики и методологии науки, эпистемологии. В этом контексте предпринимались новые попытки экспликации и снятия гегелевской и марксовской методологий с параллельной критикой и ассимиляцией новых логико-методологических подходов на Западе (кибернетика, логический позитивизм, структурализм, теория систем и др.). Формирование концепции С.-Г. Л. охватывает два этапа: 1) 1952—1956, 2) 1957 — середина 1960-х. На первом этапе логический кружок, сложившийся вокруг Зиновьева, ставил своей целью разработку логики и методологии для исследования объектов особого рода. Речь шла о целостных исторических образованиях, обладающих имманентными механизмами развития. В марксистской традиции подобные объекты назывались “органическим” или “диалектическим целым”. В качестве образца и одновременно материала исследования выступал “Капитал” Маркса, который рассматривался при этом не содержательно, а структурно-логически: как фиксация и выражение марксова способа мышления. Реконструируя реализованный в “Капитале” метод восхождения от абстрактного к конкретному, Зиновьев

обратил внимание на то, что традиционная логическая таксономия неспособна ухватить парадигмальные отличия марксова подхода. Но никаких иных существенно логических (за рамками идеологии) средств в советской философии просто не было. Из этого родился манифест построения новой логики. Пытаясь описать особые “диалектические” приемы и способы мышления, Зиновьев и другие участники ММК были вынуждены формулировать собственные программные установки, которые очень скоро вышли за рамки марксизма как такового. Программа ММК разрабатывалась в оппозиции к формальной логике. Задачей науки логики участники кружка считали исследование реальных исторических форм человеческого мышления. Формальная логика рассматривалась как средство изложения уже готовых, заранее полученных исследовательских результатов, т. е. фиксированного содержания, тогда как новая — С.-Г. — логика должна была исследовать процессы исторического развития мышления, т. е. процессы выделения качественно нового содержания и смены основных мыслительных форм. Таким образом, в предмет новой логики вводились в качестве основных категории “содержания” и “развития”. В противовес формальной такая логика полагалась как “С.” и “Г.”. Само мышление трактовалось при этом с деятельностных позиций, как предметно направленная активность, организованная за счет специальных знаковых средств. Категория “содержания” выражала в этом контексте идеально объективную сторону мышления. Она интерпретировалась не в психологическом ключе, как наглядное представление или субъективный образ, а в деятельностном. Содержание мышления не дано восприятию непосредственно, оно есть продукт применения тех или иных познавательных процедур и средств, имеющих идеально обобщенный характер. Выделение нового идеального содержания и составляет, с позиций С.-Г. Л., сущностную сторону деятельности мышления. Вопреки всей европейской традиции, логика рассматривалась Зиновьевым как эмпирическая наука. Предметом эмпирических исследований объявлялись способы мышления, зафиксированные в научных текстах. Основной эмпирией исследования становился текст. Тезис об эмпиричности был вместе с тем способом преодоления схоластичности существовавшей диалектики и нормативной бессодержательности формальной логики. Содержательная и эмпирическая логика должна была стать не каноном, а “органомом”, т. е. набором исследовательских инструментов и средств. Она разрабатывалась в ориентации на многочисленные практические приложения в естественных и исторических науках, педагогике и психологии. Однако неявно принималась

сциентистская установка: мышление рассматривалось прежде всего как научное мышление и как деятельность по выработке новых знаний. В 1956 происходит разрыв между Зиновьевым и Щедровицким, а впоследствии Зиновьев выступает с резкой критикой исходной программы ММК, фактически объявляя ранее полученные результаты (в том числе и свои) ошибочными. Дальнейшие исследования Зиновьева и его последователей перешли в русло математической логики, продолжая формальную традицию. В целом концепция С.-Г. Л., выдвинутая Щедровицким, включала в себя следующие моменты: 1) в качестве основного объяснительного принципа по отношению к феноменам мышления выдвигалась категория “деятельности”, выражающая его социокультурный и исторический характер. Оппозиция выстраивалась как “психологизму”, трактующему мышление изнутри сознания, так и трактовкам, связывающим мышление преимущественно с “логической системой” и хорошо устроенным “языком”. Вместе с тем, сама категория “деятельности” содержала в себе имманентную двойственность: поэтапный переход динамических и процессуальных моментов (последовательность действий, операций, процедур) в структурные (знания, понятия, схемы и т. п.) и наоборот. Принцип деятельности требовал рассматривать мышление структурно-процессуально, т. е. исследовать и описывать, с одной стороны, процедуры и операции мышления, а с другой — типологически обобщенную структуру знаний и семиотических средств. Деятельностный подход позволял сохранить установку на содержательность, избегая психологизма: содержание сознания выносилось “за скобки”, а деятельностное содержание трактовалось операционально. “Воспроизвести содержание мышления” означало воспроизвести схему оперирования с объектами, схему их сопоставлений и т. п., а затем спроецировать это оперирование на некоторую идеально обобщенную знаковую структуру. 2) Деятельностная характеристика мышления дополнялась семиотической трактовкой (продолжение линии Выготского). Мышление балрлось в единстве с планом выражения, как “языковое мышление”. Базовая структура включала две плоскости: “объективного содержания” и “знаковой формы”, связанные между собой “значением”. Статически такая структура интерпретировалась как фиксированная единица знания. Процессуально мышление также рассматривалось как одновременное движение в “плоскостях” содержания (оперирование с объектами, выделение свойств, связей, отношений) и знаковой формы (выражение содержания в последовательности знаков, оперирование со знаками). Однако вместо связи значения вводились интенциональ-

ные отношения “замещения” и “отнесения”. Основной мыслительной связью объявлялось “замещение” исходного практического оперирования с объектами знаками и оперированием с ними. “Отнесение” представляло собой обратную интенцию: направленность знаковой формы вовне, на внешние объекты. Механизм сознания делает эти две интенции принципиально несимметричными: замещается оперирование, но относится знаковая форма всегда к некоторой объективированной действительности. “Отнесение” производит предметную “склепку” объекта и значения. Трактовка мышления как “отражения” (Т. Павлов) отвергалась. Знаковое замещение имело не “отражательный”, а интенциональный и средставительный характер. Оно рассматривалось как способ преодоления “разрывных ситуаций”, т. е. препятствий, непреодолимых на уровне непосредственного оперирования с наличным материалом деятельности. Знаки трактовались как особые средства деятельности, а мышление — как опосредованное знаками преобразование исходных объектов, снимающее “разрыв”. Далее, сами знаки становятся особыми объектами оперирования, вторично замещаются другими знаками и т. д. Мышление представлялось как деятельность в иерархической структуре последовательно надстраиваемых друг над другом плоскостей знакового замещения, каждая из которых задавала определенные системы оперирования. 3) Гетерогенность связи значения, несимметричный характер интенциональных отношений приводит к постулату о неизоморфности формы и содержания мышления. Формальная логика, начиная с Аристотеля, напротив, явно или неявно предполагала параллелизм: а) каждому элементу знаковой формы языковых выражений соответствует определенный субстанциональный элемент содержания и б) способ связи элементов содержания в точности соответствует способу связи элементов знаковой формы. Несмотря на свои онтологические интерпретации (тождество бытия и мышления), “принцип параллелизма” имел чисто методологическую природу: он обосновывал редукцию содержания к определенным логическим формам (сами формы полагались классикой “всеобщими”, т. е. не зависящими от содержания), что позволяло строить все дальнейшее мышление уже в логике этих форм. Однако он совершенно искажал эпистемологическую картину: содержательное оперирование с объектами не получало адекватного представления. Отказ от принципа параллелизма требовал изображать и интерпретировать “содержание” в одних эпистемологических структурах, а “знаковую форму” — в других, а затем описывать механизм их возможной связи. Например, “содержание” могло описываться и интерпретировать-

ся в “моделях” или “онтологических схемах”, а “знаковая форма” — в так называемых “формальных знаках”, т. е. структурах типа “два плюс два равно четыре”, “все березы — белые” и т. п. Формы мышления утрачивали “всеобщность”, они соотносились теперь с определенными типами содержания. Со сменой типа содержания соответственно должны были меняться и логические формы (знаковый материал и техника оперирования с ним). Реально, это был отказ от логического монизма, признание онтологической множественности мышления. То, что в традиции полагалось однородным процессом, имеющим общие законы и допускающим описание в единых терминах, в новой онтологической картине представало множественным историческим образованием, расчлененным на относительно автономные области. 4) Содержательная ориентация дополнялась генетическим принципом или принципом историзма. Мышление должно было браться и анализироваться в процессах “происхождения”, “становления”, “развития”. Общая теоретическая задача С.-Г. Л. состояла в том, чтобы на основе анализа единичных эмпирически заданных текстов проанализировать и воспроизвести в форме “исторической теории” мышление как таковое, как один органический предмет. Однако исторический подход (описание реальных исторических форм) необходимо было “снять” структурно-логическим подходом: конструктивным развертыванием моделей, оперативных систем, искусственного языка. Поэтому генетичность концепции имела двойственную направленность: с одной стороны, ориентация на исследование исторических процессов развития мышления, с другой стороны, конструктивизация генетических процедур сведения/выведения и метода восхождения от абстрактного к конкретному. В соответствии с этим многообразные формы человеческого мышления должны были быть конструктивно выведены из некоторых генетически исходных структур (“клеточек”). Ставилась даже задача реконструкции исходного “алфавита” операции мышления. Предполагалось, что все существующие эмпирические процессы мышления можно будет описать через комбинацию элементов алфавита. Реализация подобной программы, как считал Щедровицкий, открывала бы широкие горизонты искусственно-технического освоения мышления, разработки интеллектуальных технологий. Исследования в рамках С.-Г. Л. интенсивно продолжались до середины 1960-х. Реальным исследовательским материалом, в котором реконструировались процессы мышления, выступали тексты различных мыслителей (Аристотель, Аристарх Самосский, Архимед, Евклид, Л. Эйлер, Галилей, И. Ньютон, Декарт и др.). В результате этих исследований был получен ряд эпистемологи-

ческих реконструкций различных этапов развития науки, введен набор модельных и знаковых средств, схематических изображений, рабочих понятий и т. д. На их основе были отработаны принципы историко-критического анализа, процедуры псевдогенетического выведения, способы представления знаний и др. В 1960-х в ММК начинается переход с позиций С.-Г. Л. на позиции теории деятельности, в рамках которой связь мышления и деятельности получает новую интерпретацию с точки зрения принципа трансляции и реализации культуры. Происходит критическое переосмысление исходных положений С.-Г. Л., становится очевидной нереализуемость ряда программных задач. В этом контексте логическая программа ММК начинает трансформироваться в методологическую. На проблемном поле, очерченном исследованиями в русле С.-Г. Л., формируются замыслы целого методологического “органона”, комплекс методологических дисциплин: семиотики, эпистемологии, теории науки, системно-структурной онтологии и др. Одновременно происходит переосмысление места и задач С.-Г. Л. в системе методологии. Она начинает рассматриваться как эпистемологическая дисциплина, описывающая операционально-процедурную основу мышления, многоплоскостную структуру знания (имеются в виду плоскости знакового замещения), исследующую и определяющую отношение формальных исчислений и формализованных знаний к содержанию мышления и его объектам. Идеи С.-Г. Л. получают развитие в дальнейших исследовательских программах и концепциях ММК. Многие ее понятия, модельные и схематические средства продолжают представлять интерес и сегодня (в основном в рамках СМД-методологии).

А. Ю. Бабайцев

СОЗЕРЦАНИЕ — способ познавательной деятельности, реализующийся как непосредственно-сенсорное или имманентно-интеллектуальное отношение сознания к предмету. В западноевропейской философской традиции выделяют два основных понимания С. Первое из них восходит к Платону. У него С. представляет собой сверхчувственное познание идей, открывающее перед человеком мир истины. У ряда представителей немецкой трансцендентально-критической философии (Фихте, Шеллинг) С. становится интеллектуальным. Оно рассматривается как источник философского познания и представляет собой интеллектуально-мыслительное проникновение через видимость явлений к их сущности. Второе понимание С. связано с именем Канта. Отрицая возможность интеллектуального С., он противопоставлял С.

как мышлению, так и ощущению и трактовал его как способ данности предмета, организуемый формами “чистого С.” — пространством и временем. Шопенгауэр приписывал С. неосознаваемое, интеллектуальное содержание и полагал С. “первичным” представлением, а понятие — “вторичным”. В рамках марксистской теории познания С. рассматривалось как целостное восприятие предмета, предшествующее понятийно-логическому мышлению. В феноменологии Гуссерля признаются оба вида С. — “эмпирическое” С. (С. предметов чувственного опыта) и “эйдетическое” С., предметом которого является сущность, “эйдос”.

А. В. Ванчукевич

СОЗНАНИЕ — традиционно — одно из фундаментальных понятий философии, психологии, социологии, которое противостоит — в контексте субъект-объектной оппозиции (см. **Бинаризм**) понятию Бытия (см. **Бытие**) как субъективное — объективному. В рамках материалистической традиции (см. **Отражение**) понятие “С.” характеризует важнейший системный компонент человеческой психики. Функционирование С. обеспечивает человеку возможность вырабатывать обобщенные знания о связях, отношениях, закономерностях объективного мира, ставить цели и разрабатывать планы, предворяющие его деятельность в природной и социальной среде, регулировать и контролировать эмоциональные, рациональные и предметно-практические отношения с действительностью, определять ценностные ориентиры своего бытия и творчески преобразовывать условия своего существования. С. представляет собой внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, которые непосредственно не воспринимаются органами чувств и принципиально не могут стать объектами предметно-практической деятельности ни самого сознающего субъекта, ни других людей. В этом онтологическом аспекте бытие, существование С. выражается понятиями “субъективная реальность”, “идеальное”. В аксиологическом аспекте категория идеального выражает ценностное отношение к действительности. В праксеологическом ракурсе эта категория обозначает духовную активность, творческую интенцию, целеполагание и целеустремленность, волю и саморефлексивность С. Идеальное характеризует сущностное содержание С. как субъективной реальности. Определение С. в психологии связывается со способностью субъекта выделять себя из окружающего мира, со способностью к самоотчету и самонаблюдению, с существованием его не только в индивидуальной, но и надиндивидуальной форме (“Я” и “Сверх-Я”). Социология изучает С. как сферу ду-

ховной жизни общества, в которой осмысливаются, обосновываются, идейно оформляются и реализуются интересы и представления различных социальных групп, классов, наций и общества в целом. Социология раскрывает роль С. в организации общественного бытия человека, в исторической динамике его цивилизационного и культурного развития. В истории философии можно выделить различные традиции анализа С. Классическая традиция, истоки которой уходят в античность, направляла теоретический поиск на выявление единых, сверхчувственных принципов и начал бытия, макрокосма (универсума) и микрокосма (человека). Таким началом в древнегреческой философии выступал логос (слово, закон, сущность всех вещей), в древнекитайской философии дао (путь, закон), в древнеиндийской философии — брахман (безличное духовное начало). Ценность человеческого разума, С. определялась степенью приобщенности его к этому единому принципу и началу миропорядка. При этом на первых этапах развития философской мысли доминировало синкретичное представление о душе и теле, психическом и физическом, чувствах и разуме. Душа рассматривалась как безличное начало, лишенное неповторимости и индивидуальности человеческой личности. Свойства души связывались со свойствами космоса: собственная активность человеческой души открыта еще не была. Впервые проблема дифференциации сверхчувственного и природного, души и тела намечается в учениях софистов и Сократа, затем получает развитие в философии Платона. В диалогах Платона раскрывается соотношение между сверхчувственным и природным, умопостигаемым космосом и космосом зримым, идеей, или эйдосом (бестелесным) и телом. Структура, трехкомпонентное, по Платону, строение человеческой души (вожделение, пыл, рассудительность) соответствует структуре души космоса, изображаемого в виде совершенного живого существа. Признается возможность самодвижения души, ее переселения и бессмертия. Приобретение истинного знания связывается с процессом припоминания человеческой душой своего пребывания в умопостигаемом мире. Аристотель впервые формулирует идею развития применительно к душе, трактуя ее как организующий принцип жизни. Средневековая философия, придерживаясь субстанционального подхода, рассматривает С. как проявление в человеке искры надмирного божественного разума, который существует до природы и творит ее из ничего. Философия христианства обращает при этом внимание на внутреннюю напряженность и противоречивость душевной жизни человека. Наряду с С. в структуре души открывается слой, лежащий за пределами знания и не подвластный знанию. Призна-

ется спонтанная активность души, проявляющаяся как в самопознании, опыте самоуглубления и общения с всевышним разумом, так и в актах своеволия, следования страстям. В философии Нового времени формируется представление о С. как замкнутом в себе внутреннем мире. С. предстает как самосознание, саморефлексия. Для Декарта С. — субстанция особого рода. Лейбниц признает психически деятельными субстанциями монады — неделимые первоэлементы бытия. Он вводит в философию понятие апперцепции, которое означает акт перехода бессознательных психических состояний и восприятий в отчетливо осознаваемые представления, в понимание, что они находятся в С. индивида. Наряду с субстанциональным подходом в философии Нового времени формируется также натуралистический-функциональный подход к объяснению С. Оно начинает рассматриваться (Ламетри, Кабанис, Гольбах и др.) в соответствии с достижениями физиологии и медицины в качестве особой функции мозга. Отличия С. от других функций мозга видится в том, что благодаря ему человек способен приобретать знания о природе и самом себе. Однако в натуралистическом-функциональном подходе как разновидности метафизической традиции не вскрывалась социальная детерминированность С., его связь с развитием и функционированием культуры. Сложная многоуровневая природа С., значимость общения и формирования высших психических потребностей в формировании самосознания, воли, ценностей как феноменов индивидуального С. были раскрыты немецкой трансцендентально-критической философией. Была выявлена органическая взаимосвязь индивидуальной, личностной и надиндивидуальной форм С. (Кант, Гегель). Диалектико-материалистическая традиция анализа С. не признавала его субстанциональности и рассматривала С. как функцию мозга, как отражение объективного мира, необходимый компонент предметно-практической деятельности человека. Предпосылками становления С. в марксизме выступают: эволюция свойств отражения, существующего материи, развитие зачаточного интеллекта животных; переход особой ветви гоминид от орудийной деятельности к предметно-практическому освоению мира с помощью искусственных орудий труда; развитие в процессе становления труда потребности в знаковой коммуникации и передачи из поколения в поколение приобретенного опыта, который закрепляется в семиотических системах, положивших начало формированию культуры как особого мира человека. Феноменологическая традиция в современной западной философии рассматривает С. и субъективность как специфический вид бытия, который невозможно выразить в традиционно-гносеологичес-

ком ракурсе субъект-объектных отношений, поскольку “Я” не может наблюдать самое себя со стороны. С. в феноменологии описывается как нечто неотделимое от непосредственной жизненной реальности. Совершается вычленение некоторого дорефлексивного уровня С. и описание последнего в его сущностной “чистоте” и феноменальной явственности (Гуссерль, Сартр). Фиксирование жизни С. осуществляется также через пласт бессознательного и через языкоструктуры (психоанализ, структурализм, герменевтика). Вопрос о существовании внеземных форм С., разума, о возможности приобщения С. человека к семантике космических полей философия в настоящее время оставляет открытым.

Е. В. Петушкова

СОЗНАТЕЛЬНОЕ — по Фрейд — одна из трех систем (бессознательное — предсознательное — С.) человеческой психики, включающая в себя лишь то, что осознается субъектом в каждый данный момент времени. Фрейд полагал, что основная роль С. — это “роль органа чувств для восприятия психических качеств”. С точки зрения Фрейда, С. есть “главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут происходить лишь изнутри нашего психического аппарата”. По мысли Фрейда, психическая деятельность С.: а) подчиняется схемам “вторичных процессов” — правилам грамматики и формальной логики; б) управляется принципом реальности, т. е. уменьшает неудовольствие инстинктивного напряжения посредством процедур адаптации. Согласно психоаналитическому пониманию, С. “является лишь качеством, которое может присоединиться или не присоединиться к отдельному душевному акту и которое никогда ничего не изменяет в нем, если оно не наступает”. По мнению Фрейда, “большинство сознательных процессов сознательно только короткое время”, и процесс возбуждения не оставляет в С. “как во всех других психических системах” длительного изменения его элементов. Классический психоанализ не считает С. сущностью психического и трактует понятие “С.” как прежде всего чисто описательный термин.

В. И. Овчаренко

СОКРАТ (ок. 470—399 до н. э.) — античный мыслитель, первый (по рождению) афинский философ. Полагая, что “письмена мертвы”, отдавал предпочтение устному рассуждению в ходе диалогов на площадях и в палестрах. В силу отсутствия текстового авторского наследия философское учение С. реконструируется на основе вторичных источников, в первую очередь — сократических диалогов раннего Платона, сократической апологии Ксенофонта, свиде-

ний из Диогена Лаэртского и Аристотеля. В историко-философской традиции фигура С. занимает особое место: если хронологически он является современником Демокрита, то семантически его учение открывает новую страницу в развитии древнегреческой философии. С. подводит черту под прежним (отныне — “досократическим”); термин “досократики” введен в Новое время: англ. Presocratics, нем. Vorsokratiker, франц. Presocratiques) периодом философствования, эпистемологически характеризовавшимся наивным реализмом (натурфилософские картины мироустройства от Фалеса до атомистов). Поставленный С. вопрос о том, каким образом может строиться человеческое знание о мире, выступает важнейшим импульсом переосмысления самого предмета философского знания, фактически первым шагом в становлении и развитии рефлексивного потенциала философии. Если постижение мира досократиками осуществлялось практически в рамках стандартной субъект-объектной процедуры (“мир как объект”, — неслучайно античная традиция именует натурфилософов “физиками”), то именно с С. начинается оформление философии как рефлексивной теоретической дисциплины, основным предметом рассмотрения которой выступает сама система субъект-объектных отношений (пусть пока и не во всем комплексе своих аспектов, но в гносеологическом — бесспорно). Такая интерпретация предмета философии задает новые направления в разворачивании проблемных полей философского знания: традиционная для натурфилософии онтолого-метафизическая проблематика дополняется гносеологической. (А поскольку процесс формирования знания рассматривается С. весьма конкретно, т. е. на примере знания о том, что есть добродетель, справедливость или сам человек, постольку это — в перспективе — открывает семантические горизонты таких проблемных полей философии, как этика и антропология.) В целом, воспользовавшись дильтевской терминологией, можно сказать, что как “наука о духе” философия началась именно с С. В области интерпретации гносеологической проблематики С. занимает отчетливо выраженную позицию рационализма и интеллектуализма. В этом отношении он, с одной стороны, основывается на софистских способах рассуждения, полагая, что наиболее адекватным инструментом философского поиска является живой диалог; с другой же стороны, С. выступает с резкой критикой софистики и, в первую очередь, ее релятивистских установок. Софистическая “гибкость” понятий и демонстрация софистами на ее основе семантического “тождества” противоположных суждений являются, по мнению С., безрезультатным процессом. С его точки зрения, это лишь начальный этап позитивного постижения исти-

ны (“сущности вещей”). Метод С. базируется на имплицитной презумпции объективного существования intersubjectивного истинного знания, — вопрос лишь в том, как его достичь. Признание диалогичности, т. е. процессуальности, философствования — это только полдела: процесс философствования должен быть еще и результиративным, а резултатом его выступает истинное знание. Важным шагом на пути к нему является, по мнению С., осознание его отсутствия, понимание собственного незнания. Согласно легенде, Дельфийской пифией было высказано мнение о том, что С. превзошел всех своею мудростью. Философ, убежденный в том, что истина пока от него скрыта, был немало удивлен и, дабы утвердиться в своем убеждении, решил поговорить с теми, кого он считал умнее себя. К его еще большому изумлению, в ходе этих разговоров обнаружилось, что его собеседники столь же далеки от постижения истины, хоть и полны интеллектуального самодовольства. С. приписывают слова: “Я по крайней мере знаю, что ничего не знаю, а они не знают даже этого”. Очищение сознания от излишней самоуверенности есть как бы нулевой цикл познавательной процедуры. Однако софистическое обнаружение противоречий в высказываниях собеседника, констатация несостоятельности всех предложенных мнений необходимы, но не достаточны для философского познания. Познавательный процесс должен разрешиться оформлением позитивного знания. Сын повивальной бабки, С. называет свой метод майевтикой — искусством помочь родиться знанию. Таким образом, софистический негативный релятивизм и единственно возможный на его основе вывод — знаменитое сократовское “я знаю, что я ничего не знаю” — есть лишь промежуточный продукт познавательной процедуры. В итоге своем она должна объективироваться в формулировку общего определения, приближающего человека к постижению сущности вещей. Вопрос о соотношении таковых общих определений с определяемыми вещами выводит С. к постановке центральной для него философской проблемы: проблемы соотношения родовых сущностей с частными явлениями. Разумеется, данная проблема не сформулирована С. эксплицитно, более того — даже для дескриптивной ее фиксации у него еще нет адекватных категориальных средств; тем не менее, мыслителем затронуты практически все важнейшие ракурсы ее интерпретации. Прежде всего, С. пытается усмотреть универсальные основания за феноменологической вариативностью: общий Закон за многообразием различных местных законов, единую Истину за многообразием индивиду-

альных мнений, Нравственность как таковую за пестротой нравов и т. д. И, наконец, — в максимальной напряженности этой интенции — усмотреть общее, единое, универсальное основание бытия за его эмпирической калейдоскопичностью. Интерпретация С. этого основания не имеет ничего общего с его натурфилософским толкованием в качестве субстанциальной стихии или иного телесно-вещественного начала (сын скульптора порывает с традицией пластического видения Космоса). В понимании С. универсальное основание мироздания выступает как его всеобщая объективная родовая сущность, которая может быть рационально-логически выражена в определенных закономерностях происходящего. С. ищет имя для этой объективной закономерности: например, рассуждая об основах общественной жизни, он апеллирует к универсальному “неписаному праву”, говоря об индивидуальной человеческой жизни — к предопределению судьбы и т. п. Однако, как правило, он использует для ее обозначения понятие Бога. Использование категории Бога в обрисованном контексте может быть оценено как поворотный пункт ее культурной истории. Прежде всего, это задавало интеллектуальный вектор перехода от монолатрии к монотеизму, а, стало быть, положило начало традиции теизма, предполагающего оформление позитивной рациональной теологии. С другой стороны, фактическая деперсонификация Бога в сократической философии задает в европейской культуре тенденцию спекулятивно-рационалистического варианта развития теологии, приводящего в рамках схоластической программы к едва ли не логическим эпистемам. Не менее важную роль играет в философии С. — наряду с понятием Бога — и понятие даймона (демона), которым философ обозначает индивидуальный рассудок, единично-конкретный здравый смысл. И сколь важно для С. соотношение Бога как универсальной основы миропорядка с эмпирически фиксируемыми гранями мироздания, столь же значимо и соотношение Бога как всеобщего разума с индивидуальным разумом — даймоном. И, наконец, С. фиксирует еще один срез проблемы: соотношение единичного здравого смысла (даймона) с его ограниченным индивидуально-опытным содержанием и общих понятий (определений). Именно этот аспект проблемы выдвигается С. на передний план: и как наиболее важный, и как вызывающий наибольшие затруднения. Дело в том, что, по свидетельству Аристотеля, С. был далек от наивной мысли предшествующих (а если иметь в виду сторонников реализма в средневековом споре об универсалиях, — то и последующих) философов, полагавших будто бы об-

щие понятия (определения) существуют в качестве объектов наряду с телесными предметами. По оценке Гегеля, С. был убежден, что сознание черпает из самого себя, т. е. что дефиниции и общие понятия рождаются в индивидуальном сознании (в “умном месте”). Но столь же очевидно для С. и то обстоятельство, что посредством ссылок на обобщение единичных фактов (сколь угодно многочисленных) невозможно объяснить возникновение общего понятия. Формулировка определения предполагает радикальный качественный сдвиг, прорыв индивидуального сознания к постижению всеобщей родовой сущности, что индуктивным путем принципиально недостижимо. Можно констатировать, что в сократовской философии впервые в рациональной форме была зафиксирована одна из центральных философских проблем, которая остается в фокусе актуальности вплоть до 20 в., порождая различные свои аранжировки в диапазоне от трансцендентального обоснования феномена интересубъективности до трактовки в качестве ее гаранта соотносительности субъективных интерпретаций с универсальными конструктами повседневности. Достаточно упомянуть абсурдизмскую проблему связи густерлианских научных категорий с жизненным миром или проблему формирования общезначимых идеальных типов на фоне индивидуальных миров опыта в понимающей социологии и у Шюца. Важнейшей характеристикой учения С. является то, что, будучи глубоко укорененным в культурной традиции античной классики, оно в полной мере наследует свойственный этой культуре семантико-аксиологический идеал калокагатии, т. е. единства истины, добра и красоты. Это наглядно проявляется в том, что даймон понимается С. не только как индивидуальный рассудок, но и как совесть: когнитивная и этическая проекции сознания оказались слитыми в нерасчлененный континуум. В силу этого центральный тезис сократовской этики (“ничего сверх меры”) акцентирует, прежде всего, проблему познания меры. Нравственный, “лучший” — тот, кто знает, что именно есть добродетель, ибо, по С., знающей благо поступает в соответствии с этим знанием. В этом смысле добродетель оказывается фактически тождественной мудрости, а наличие зла объясняется С. как рассогласование благих целей с неадекватными средствами их реализации. Впоследствии аристотелевская критика этической концепции С. отмечала очевидную спекулятивность данной теоретической конструкции: коль скоро добродетель есть знание, значит, она может быть приложена к мыслящей стороне души и, напротив, не может иметь касательства к стороне не мыслящей (характер и страсти). Как отмечал Аристотель, если знание приложимо, т. е. знающий медицину является

лекарем, то и знающий добродетель автоматически должен быть добродетелен. А поскольку это соотношение далеко не столь однозначно, постольку добродетель не является знанием, а знание о добродетели бесполезно. Этико-антропологические воззрения С. дополняются воззрениями социально-политическими, причем в этой сфере обнаруживается практически изоморфный объяснительный гештальт. Так, по мысли С., государство выступает инструментом и гарантом воплощения в жизнь общего понятия о Справедливости. Своего рода политологической аристократизм С. проявляется в том, что, как и в сфере морали, в сфере политики “лучшим” является тот, кто знает, что есть Справедливость, и с этой точки зрения мнение одного мудреца несоизмеримо важнее непросвещенного мнения многочисленной толпы. (Раба С. определял именно как того, кто не знает, а потому не может распознать справедливого, добродетельного и прекрасного.) Оценивая в данном контексте демократическую политическую систему, С. отмечал, что массовая выборная процедура античного полиса отнюдь не гарантирует формирования того, что позже Платон опишет как государство, управляемое мудрецами. В этой связи в политических воззрениях С. была столь развита критическая составляющая. Социально-политические взгляды С. сыграли не последнюю роль в том, что в возрасте 70 лет он был приговорен к смертной казни по обвинению в том, что он “не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества и развращает юношество”. Отказавшись от организованного учениками побега, С. принял в тюрьме яд цикуты. Справедливости ради следует отметить, что главный из трех обвинителей С. трагический поэт Мелет, принесший суду клятву в виновности С., был впоследствии осужден за эту клятву на смерть, и Афинами Лисиппу была заказана бронзовая скульптура С. Значение С. в истории мысли трудно переоценить. Его философское учение оказало неизгладимое влияние не только на развитие античной философии, но и на развитие европейской культурной традиции в целом. Им впервые были использованы логические обоснования теоретических положений (в отличие от досократической традиции констатирования аксиоматических постулатов), введены в философский оборот формулировки определений многих общих понятий, осуществлено вовлечение в предметное поле философии гносеологической и этико-антропологической проблематики. Достоянием истории философии является не только философское учение С., но и его образ жизни, явивший собой пример бескорыстного служения поиску истины.

М. А. Можейко

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ — ряд философских направлений античности (4—3 вв. до н. э.), восходящих к учению Сократа и использующих сократический метод. К числу содержательно-генетических источников С. Ш. относятся также софистика и философская концепция элеатов, в силу чего название “С. Ш.” является достаточно условным. К С. Ш. относятся: 1) киническая (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет, Менипп); 2) киренская (Аристипп, Феодор, Гегесий, Анникерид, Эвгемер); 3) мегарская (Евклид Мегарский, Евбулид, Диодор Крон, Стилпон); 4) элидо-эретрийская (Федон из Элиды, Менедем); 5) Академия Платона, которая по своему содержанию и историко-культурному значению выходит далеко за рамки сократической философии. Важнейшим направлением сократической философии является *кинизм*. Название “кинники” происходит от “Киносар” (греч. Зоркий пес) — название холма и стоявшего на нем гимнасия в Афинах, где занимался с учениками основоположник этого направления Антисфен (444—368 до н. э.). Антисфен получил риторическое образование у Горгия, испытал значительное влияние Сократа (ежедневно ходил из Пирея в Афины слушать его; в отличие от сказавшегося большим Платона присутствовал при смерти учителя). Многочисленные сочинения (по списку Диогена Лаэртского — более 60) не сохранились, однако дошедшие до нас названия позволяют судить о широте диапазона философских интересов Антисфена: “О природе”, “Об истине”, “О законе”, “О благе”, “О свободе и рабстве”, “О жизни и смерти”, “О воспитании”, “О слоге”, “О наречии”, “О музыке” и др. Кинизм развивает после Сократа линию философствования как образа жизни, задавая в историко-философской традиции такой его модус, как скандальный эпатаж. Немаловажную роль в оформлении этого модуса сыграл социальный статус самого Антисфена: в качестве незаконно-рожденного он фактически был вытеснен из нормативной зоны полисной структуры. Кинизм представляет собой попытку обоснования духовной свободы как асоциального состояния: укорененность в социальной структуре, приобщенность к культурным ценностям, традиционный моральный ригоризм — все это трактуется киниками как “дым”, который нужно развеять. Эта установка разворачивается как в социально-критическом, так и в нравственно-этическом измерениях. С одной стороны, в кинизме отчетливо выражена критическая дискредитация известна логическая дискредитация Антисфеном демократических избирательных процедур в полисе (избрание глупцов стратегами подобно решению считать ослов конями). С другой же стороны, идея отказа от социальной адаптации наиболее мощно выражается в нравственной позиции

кинизма: “без общины, без дома, без отечества”, — сознательный выбор асоциального статуса. Именно к кинизму восходит идея “гражданина мира” и парадигма космополитизма. Кинизм отличается не просто радикальным антигедонизмом (антисфеновское “предпочел бы безумие наслаждению”), но является собой сознательную программу отказа от социальной укорененности: “лучше быть варваром, чем эллином, и животным, чем человеком”. С точки зрения кинизма, не только социальное “иметь”, но и социальное “быть” есть не что иное, как иллюзия, и моральные сила и достоинство заключаются в понимании этого и отказе от иллюзорных благ. Человек должен быть “нагим и свободным”: именно ничем не связанный, он неуязвим. Отсюда идеал предельного бытового аскетизма киников вплоть до бездомного нищенства, что дало основание такой этимологии данного термина, которая возводит его к греч. *kinikos* — собачий (в смысле — “собачья жизнь”). При этом в кинизме нет ничего от смирения, — программа отказа от социальных ценностей отличается страстным пафосом (кратетовское “родина моя — бесчестие и нищета”), а показное самоуничижение киников воистину — паче гордости (Диоген Синопский просил подавания у статуй, дабы “привыкнуть к отказам”, однако аргументировал это тем, что люди скорее подадут калекам, каковыми и сами могут стать, нежели мудрецу, каковыми им никогда не быть). Кинизм истово стремится придать ореол добровольности состоянию социальной маргинальности, выпадению из благополучной сферы социальной адаптивности, в чем с очевидностью сквозит: виноград-де зелен. По сообщению Диогена Лаэртского, когда Диогену из Синопа напомнили, что соотечественники осудили его скитаться, он парировал: “А я осудил их остаться дома” (ср. зафиксированную детскую психологическую защитную стратегию ребенка, обиженного отказом: “А мне и не хотелось!”). Осознание отсутствия для себя места в социальной иерархии полиса заставляет отрицать ценность последней и провозглашать “свои законы”, — на выходе же трогательная по-детски попытка защититься в своей уязвимости оборачивается как провозглашением шокирующе асоциальных нравственных максим, сколь спекулятивных, столь же и педалированных (вплоть до проповеди индеста и каннибализма), так и реальной культивацией эпатирующего поведения напоказ (от плевка Диогена в лицо хозяину роскошного дома; дескать, не нашлось места хуже, — до прилюдных супружеских отношениях Кратета с Гиппархией). Собственно, латинская калька названия школы (*супісі*) и легла в основу общего термина “цинизм” (*супінізмус*), содержание которого отражает эту (и только эту) сторону кинической филосо-

фии. Однако цинизм как откровенное нигилистическое глумление над общепринятыми культурными нормами в учении кинизма отнюдь не самоценен. Счастье понимается в учении киников как добродетель, но не в смысле внешней благопристойности, а в качестве глубинного внутреннего достоинства, когда “судьбе противопоставляется мужество, закону — природа, а страстям — разум” (Диоген Синопский). Позиция киников меньше всего претендует на совпадение с общепринятой моралью толпы, — напротив, типична реакция Антисфена на реплику “Тебя все хвалят”: “Боюсь, не сделал ли я чего дурного?”. Диоген Синопский, будучи продан в рабство на Крите, применил к детям хозяина блестяще продуманную систему всестороннего воспитания и отказался от предложенной учениками возможности выкупа, демонстрируя, что, даже будучи рабом, можно быть выше своего хозяина — раба своих страстей. Именно нравственная автономия занимает в этике кинизма позицию аксиологического максимума. Однако, в отличие от типологических социокультурных параллелей (например, учение “Бахавадгиты” об отрешенности как пути к духовной свободе), кинизм основывается на интерпретации духовной свободы как способа социальной адаптации неустраиваемого маргинального интеллектуала. В реакции “Я — собака Диоген” в ответ на гордое “Я — великий царь Александр” — отнюдь не безоценочная констатация бесстрастного мудреца, но очевидный вызов. Знаменитый пифос Диогена из Синопа — не жилье отшельника, но, напротив, — средство привлечь внимание к своим оценкам, а критический потенциал их воистину неиссякаем. Парадигма добровольного отказа (в любом случае лучше не иметь, чем иметь) служит вовсе не идеалам аскетизма, но обеспечению возможности ответить Александру, предложившему “проси, что хочешь”: “Не заслоняй мне солнце!”, — единственная для маргинала возможность высокомерия: обойтись “без”. Невозможность в силу социальных причин адекватно реализовать свой интеллектуально-духовный потенциал оборачивает последний на службу асоциальной свободе в условиях социальной неустраиваемости. В этом контексте высшая аксиологическая значимость философии видится киниками в том, что она дает если не возможность самоосуществления в социальной системе отчета, то, “по крайней мере, готовность ко всякому повороту судьбы” (Диоген Синопский). Общая нигилистическая установка кинизма, однако, распространяется и на внутреннюю собственно философскую проблематику: доведение киниками сократического метода до логического абсолюта и абсурда дало

Платону повод назвать Диогена “безумствующим Сократом”. Определяя понятие как “то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет” (Антисфен), кинизм, тем не менее, отрицает возможность общих понятий, аргументируя это тем, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат, и признавая право на существование только за тавтологией (ср. аргумент “от лошади” в древнекитайской логике: белая лошадь не есть лошадь, ибо в содержание понятия лошади не входит признак белизны; позднее — средневековый номинализм). Кинизм оказал непосредственное содержательное воздействие на формирование философско-этической концепции стоицизма, предложившего менее эпатирующую и потому более конструктивную стратегию разрешения поставленных кинизмом проблем, прежде всего — проблемы духовной автономии. Аксиологическое влияние кинизма может быть обнаружено также в различных и разнородных культурных феноменах: христианский аскетизм (особенно отшельничество и юродство в раннем христианстве и православии), дервишество в мусульманстве, феномен хиппи и движение новых левых в современной западной культуре, концепция автономии в теории “нового класса” и др. *Киренская школа* (от названия г. Кирены) — философское направление, развивающее гедонистическую линию сократической философии. Основатель — Аристипп (ок. 435—360 до н. э.). Философия киренской школы базируется на принципе скептицизма, полагая мир непознаваемым, — единственное, о чем человеку дано судить с достоверностью, — это его собственные ощущения (Аристипп). Но поскольку, зная свои ощущения, человек не может знать их причины, постольку попытки мироконструирования неправомерны и следует отказаться от онтологии (Феодор). Сенсуализм киренской школы имеет не столько гносеологическую, сколько этическую окраску, выступая основанием гедонистической концепции. Согласно киренской философии, соприкосновение души с внешним миром приводят ее в движение. Если это движение плавное, человек субъективно переживает его как наслаждение, резкое движение — как боль. Именно чувственное ощущение выступает, с позиции Аристиппа, критерием разграничения добра и зла: добро есть наслаждение, зло же отождествляется со страданием. На этой основе формируется своего рода сенсуалистический релятивизм киренской этики: блага, красоты, истины и других ценностей не существует в качестве объективных, но их оценка зависит от конкретно-индивидуального чувственного ощущения. В этом плане можно говорить об этической концепции киренаиков

как о своеобразном гедонистическом эвдемонизме. Высшей целью жизни является счастье, а счастье — то, что приносит наслаждение. Вместе с тем, философия киренской школы характеризуется установкой на аксиологическую дифференциацию наслаждений. По Феодору, целью жизни является благо, которое не тождественно всякому наслаждению, ибо многие из них кратковременны и преходящи. Подлинное наслаждение есть длительное состояние душевной удовлетворенности, которая предполагает как воздержание от разрушительных страстей и наслаждений, вызывающих беспокойство, так и наслаждение этим воздержанием, а именно — чувством верного выбора. В этом смысле, хотя киренская школа продолжает традицию кинизма в плане отказа от социальных связей (мудрец не нуждается ни в друзьях, ни в отечестве), тем не менее, согласно концепции Анникерида, незаменимая совесть есть диссонанс в движении души, стало быть, наслаждение невозможно вне благодарности друзьям, уважения родителей и служения отечеству. Такое наслаждение связано с мудростью, ибо, с одной стороны, правильный выбор основывается на познании, а с другой — можно получить наслаждение и от процесса познания. По формулировке Феодора, таким образом, добро есть мудрость, а зло — отсутствие оной. Этот подход спровоцировал оформление внутри киренской гедонистической школы выраженной позиции пессимизма (Гегесий), полагающей счастье в принципе невозможным, ибо стремление оградить себя от возможной боли и перманентная аналитика, предшествующая моральному выбору, заставляют душу пребывать в вечном беспокойстве и лишают ее движения гармонической и свободной плавности. Экспрессивность описания Гегесием жизни как страдания трижды подвигала его слушателей на самоубийства и привела к официальному запрету его сочинения “О самоубийстве воздержанием от пищи” как призывающего к суициду. Энергичная (но более поздняя) социальная реакция была вызвана и “Священной записью” Эвгемера из Мессены, заложившей в истории западной культуры основы жанра философского романа-утопии. Описывая социальное устройство трех мифических островов (прежде всего, острова Пангей), Эвгемер поднимает вопрос о возникновении религиозных верований, полагая, что существует два пути формирования представлений о богах: либо герои посмертно причисляются к их сонму, либо владыки при жизни создают свои культы. Сочинение Эвгемера использовалось как ранним христианством в контексте критики язычества, так и позднее — в контексте критики христианства. Гедонистическая концепция киренской школы оказала значительное влияние на формирование философско-этической концепции

эпикуреизма. *Мегарская школа* (от названия г. Мегары) — логико-гносеологическое направление сократической философии, сформировавшееся на базе сократического метода, философии элейской школы и софистики. Основоположник — Евклид из Мегары (умер после 369 до н. э.), непосредственный ученик Сократа. В отличие от кинико-киренского направления сократической философии, мегарская школа центрирует свое внимание не на этической, а на гносеологической проблематике. Близость мегарской школы к элеатам обусловила решение центральной для мегарцев проблемы — проблемы соотношения единичного и общего в познании — в пользу общего. Уже Евклидом формулируется тезис о том, что реально только общее, единичного же не существует. Логический смысл этого тезиса заключается в том, что связка в суждении означает полное тождество субъекта и предиката, т. е. каждое суждение интерпретируется мегарской школой в качестве тавтологии. Подобный подход фактически заложил в европейской культуре традицию развития логики высказываний, в рамках которой элементарные высказывания в структуре сложных логических фигур рассматриваются как целые, вне выделения внутри них субъекта и предиката. Развитие такого подхода приводит мегарскую школу к отождествлению бытия, блага, истины, исчерпывающих собой все сущее. По формулировке Евклида, “существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом”. В рамках этого всеохватного единства теряется грань между возможным и действительным: бытие в своей действительности содержит все возможности и каждая из них фактически уже действительна. По умозаключению Диодора Крона, возможное — это то, что есть или будет, но именно то, что есть или будет, является действительным, стало быть, нет различия между действительностью и возможностью. При такой интерпретации бытия как идеального, единого, самодостаточного и вечного очевидно, что оно не может не быть неподвижным, ибо ни одно изменение не имеет смысла: бытие изначально всекачественно. Таким образом, признавая “единственность единого”, мегарская школа радикально отрицает существование единичного и наличие движения. На этой основе Эвбулид строит свой скептицизм, полагая, что чувственное восприятие дает знание единичности, т. е. не является истинным; более того, познавательный процесс в целом является невозможным в силу своей противоречивости, недопустимой при мегарском подходе к интерпретации бытия. Значительное внимание мегарской школы сосредоточено на логическом обосновании своих тезисов: негативная диалектика Диодора

Крона, апологические обоснования Евклида, система апорий, софизмов и логических парадоксов Эвбулида. К числу наиболее известных относятся апории “Сорит (куча)” и “Лысый” (если зерна или волосы падают по одному, то после какого падения возникает плешь или куча?), “Покрытый” (знает ли Электра своего брата, стоящего перед ней под покрывалом?). Софизм “Повелевающий” строится на временной инверсии (если из ряда возможностей реализовалась в действительности одна, то остальные были невозможностями), а софизм “Рогатый” (то, чего ты не терял, ты имеешь, а раз не терял рога, — рогат) — на логической ошибке *quaternio terminorum*. Знаменитый парадокс “Лжец” фиксирует феномен соотносительности понятий (лжет ли говорящий “лгу”?). С содержательной точки зрения, концепция мегарской школы была подвергнута критике еще в рамках античности: Шлейермахером показано, что критические рассуждения Платона, направленные на концепцию разделения единичного/вещи и общего/идеи, адресованы именно мегарцам. Вместе с тем, философия мегарской школы внесла значительный вклад в развитие логики как теоретической дисциплины. В плане соотношения *сократических школ* можно отметить, что совпадая в своей ориентации на этическую проблематику, киническое и киренаическое направления содержательно-аксиологически альтернативны. Известен диалог между Диогеном и Аристиппом: “Если бы ты умел, как я, обращаться с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться столь скромным обедом” — “А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, тебе не пришлось бы заискивать перед Дионисием”. Что же касается вектора киники — мегарцы, то фигура Стиллпона (ок. 380—300 до н. э.) может быть оценена как находящаяся на линии перехода от кинической и мегарской философии к стоицизму. В гносеологическом отношении Стиллпон был ориентирован по-кинически в содержательном плане, признавая существование единичного и отрицая общее, а в процедурах формально-логического обоснования тяготел к мегарским приемам (кто говорит “человек”, не называя конкретного человека, тот говорит “никто”). В области этики Стиллпон ориентируется на регулятивные принципы автаркии, во многом восходящей к этике кинизма, и апатии, приближающейся к стоицизму. Платоновская Академия, которая также может быть генетически отнесена к сократическим школам, выходит далеко за их рамки, закладывая в античной философии традицию зрелой классики.

М. А. Можейко

СОЛЖЕНИЦЫН Александр Исаевич (р. 1918) — русский писатель, мыслитель, публицист, общественный деятель. Окончил физико-мате-

матический факультет университета в Ростове-на-Дону. Заочно учился в московском Институте философии и литературы. Участник Великой Отечественной войны (1943—1945). Награжден орденами и медалями. Залученный ГУЛАГа (1945—1953), позже — ссыльный. Реабилитирован в 1957. Член Союза писателей СССР (1962—1969, исключен). Нобелевская премия по литературе (1970). Лауреат премии фонда Темплтона “За прогресс в развитии религии”. Основатель Русского Общественного Фонда, помогающего политзаключенным и их семьям, “действуя строго в рамках существующих законов”. Выслан из СССР (в связи с выходом первого тома “Архипелага ГУЛАГ” в 1974). До 1976 — в Цюрихе. С 1976 — в США (штат Вермонт). Вернулся в Россию (1994). Основные сочинения: “Один день Ивана Денисовича” (1962), “В круге первом” (создавался через 7 редакций 1955—1968), “Раковый корпус” (1968), “Открытое письмо секретариату Союза писателей России” (1969), “Письмо вождям Советского Союза” (1973), “Архипелаг ГУЛАГ” (создавался и перерабатывался в 1964—1980), “Бодался теленок с дубом” (1975), многотомная эпопея “Красное Колесо” (“Ленин в Цюрихе” — 1975, “Март Семнадцатого” — 1986—1988 и др.), “Чем грозит Америке плохое понимание России” (1980), “Наши плюралисты” (1982), “Как нам обустроить Россию” (1990) и др. Размышляя о многомерных и разноплановых проблемах Родины и всего мира, С. сумел не только опередить свое время, но и задать высочайший образец гражданского мужества интеллектуала, не страшась идти наперекор не только власти предрождающим коммунистического Востока, а (иногда) и либерального Запада, но и более конформистски ориентированным собратьям по перу. Еще в 1973 С. подчеркивал, что “весь “бесконечный прогресс” оказался безумным напряженным нерассчитанным рывком человечества в тупик. Жадная цивилизация “вечного прогресса” захлебнулась и находится при конце. И не “конвергенция” ждет нас с западным миром, но — полное обновление и перестройка и Запада, и Востока, потому что оба в тупике”. В качестве предадающих процедур начала процесса обновления Отчизны С. (в 1969) понимал следующие: “Гласность — честная и полная гласность — вот первое условие здоровья всякого общества, и нашего тоже. И кто не хочет нашей стране гласности — тот равнодушен к отечеству, тот думает лишь о своей выгоде. Кто не хочет отечеству гласности — тот не хочет очистить его от болезней, а загнать их внутрь, чтоб они гнили там”. С. принципиально отвергает универсальные процессы космополитизации международного сообщества, не допуская и мысли об отказе от собственных национальных корней и идеалов патриотизма: “...Исчезновение

наций обеднило бы нас не меньше, чем если бы все люди уподобились, в один характер, в одно лицо. Нации — это богатство человечества, это обобщенные личности его; самая малая из них несет свои особые краски, таит в себе особую грань Божьего замысла”. И: “...почему человечество так отчетливо квантуется нациями не в меньшей степени, чем личности? И в этом граненье нации — не одно ль из лучших богатств человечества? И — надо ли это стирать? И — можно ли это стереть?” (1973). С. всегда являл собой убежденного приверженца русской идеи, полагая осуществимость ее исключительно в рамках оформления собственно российской государственности. По мнению С. (1973), “...за русскими не предполагается возможности любить свой народ, не ненавидя других. Нам, русским, запрещено заикаться не только о национальном возрождении, но даже — о “национальном самосознании”, даже оно объявляется опасной гидрой... сегодня русский порыв к национальному самосознанию — есть оборонительный вопль тонущего народа”. С. открыто провозгласил проблему переосмысления геополитических ценностей России, сформулировав требование отказа от целей мировой экспансии “самого передового общественного строя” и его ценностей. По сути С. сумел преодолеть максимум когда-то романтической идеи “мировой революции”, очень быстро трансформировавшейся в ленинско-сталинскую идеологию насильственной “советизации” и “экспроприации” внешнего мира. “...Не должны мы руководствоваться ображениями политического гигантизма, не должны замышлять о судьбах других полушарий, от этого надо отказаться навек... Руководить нашей страной должны соображения внутреннего, нравственного, здорового развития народа, освобождения женщины от каторги заработков, особенно от лома и лопаты, исправления школы, детского воспитания, спасения почвы, вод, всей русской природы... и никакого Космоса, и никаких всемирно-исторических завоеваний и придуманных интернациональных задач...” (1973). С. в начале 1970-х неоднократно, открыто и страстно предупреждал правящие круги Запада об опасности и жизнеспособности тоталитарной идеологии, во многом обусловив решительный поворот мировоззрения западной общественности к идеалам и охранительным механизмам “нового консерватизма: “Опыт мы прошли, равного которому на Западе не прошел никто. И мы теперь смотрим с сожалением на Запад. Это странное чувство: мы смотрим как будто бы на наше прошлое. А по отношению к Западу можно сказать так: мы смотрим на вас из вашего будущего...” И: “...Я всегда говорил: мы освободим-

ся — сами, это наша задача, как бы она ни была трудна, а к Западу только одна просьба и один совет: пожалуйте, не заталкивайте нас под диктатуру... И совет: в вашем безграничном отступлении — поберегите сами себя, не отступайте в ту последнюю яму, из которой вам уже нельзя будет выбраться...". Посвятив, в частности, "Архипелаг ГУЛАГ" критике идеологии коммунизма, С. оценивал ее содержание ("насиленно навязанное равенство всех по нижнему пределу") через изучение реальных последствий коммунистических экспериментов (в частности, коллективизации, осуществленная тоталитаризмом в СССР, по С., с "одержимым" рвением). Определенное место в этой работе С. было уделено также проблеме (впоследствии неоднократно искусственно вновь и вновь актуализируемой извне) реального удельного веса евреев в античеловеческих социальных экспериментах советского руководства после Октябрьского переворота. С. писал в связи с этим (речь шла о приведенных во втором томе "Архипелага ГУЛАГ" фотографий создателей каторжной организации строительства Беломорканала и всех основных структур ГУЛАГа Г. Ягоды, Н. Френкеля, Я. Раппопорта, М. Бермана, Л. Когана, С. Жука, С. Фирина): "Я просто привел всех, кто руководил в те годы всем ГУЛАГом и Беломорканалом. Не моя вина, что они оказались евреями. Здесь нет никакой искусственной подборки моей, так показала история... Не тогда надо стыдиться преступлений, когда о них пишут, а — когда их делают, и дело историка привести то, как оно было... Дело каждого человека рассказывать о своей вине, и дело каждой нации рассказывать о своем участии в грехах. И потому, если здесь было повышенное участие евреев, то, я думаю, что сами евреи напишут об этом, и правильно сделают". Попробую спрогнозировать суть и реальный облик грядущего сценария освобождения России от тоталитаризма, С. пророчески подчеркивал: "Нельзя всю философию, всю деятельность сводить: дайте нам права! то есть отпустите заземленную руку! Ну, отпустят, или вырвем — а дальше? Вот тут... и сказывается незнакомство с новой русской историей... по сути, обходят все уроки нашей истории как небывшие — и по общей теории либерализма просто хотят повторения Февраля. А — это гибель". Очевидно, что далеко не все нравственно-идеологические максимы и предостережения С. нашли отклик в правящих кругах (да и у части населения) новой России на рубеже 20—21 вв. Сложившаяся ситуация во многом искусственного дистанцирования писателя как от планирования репертуаров внутренней и внешней политики РФ, так и далеко не

полной востребованности его идей среди обществности — наглядно иллюстрирует сложность и неоднозначность трансформационных процессов в государствах постсоветского пространства.

А. А. Грицанов

СОЛИДАРНОСТЬ — в философии Рорти — интенция мышления (противопоставленная традиционной "объективности") на объединение разнообразных философских и культурологических дискурсов не на основе тождества, а в контексте их различия. Эти различия, по Рорти, не провоцируют мировоззренческие, идеологические или подходные конфликты, а создают условия для свободного выбора. Ни один из наличных дискурсов, объединяющихся на фундаменте С., не претендует на статус единственного, обладающего сакральным знанием. С. также — суть способность людей, проживающих в определенном сообществе, создавать новое, ориентируясь на идею гармонии частного и публичного, элиминируя поведенческие репертуары жестокости и насилия. Рорти отрицает наличие у человека смыслового "центра": по его мнению, С. тесно связана с готовностью людей к перманентным процедурам "перописания" собственной самости в зависимости от динамики социальной ситуации (см. Ацентризм). Как отмечал Рорти, "есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают им смысл. Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ — описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей". (В первом случае "сплетение историй" Рорти объясняет желанием С., во втором — установкой на "объективность"). Согласно Рорти, С. выступает основным принципом, способствующим философии (после признания смерти эпистемологии) в ее поиске собственного места в новом пространстве науки. В рамках С. философия уже не претендует на владение чем-то сакральным, недоступным иным дисциплинам и областям знания — речь может идти о ее равноправном участии в создании множества "словарей" для описания всевозможных явлений. Рорти связывает перспективы построения свободного и гармоничного социума только с С., с самообращением обществом соответствующего

образа мышления, хотя и отмечает утопичность этого проекта.

И. А. Белоус

СОЛИПСИЗМ (лат. solus ipse — только сам) — теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится произведением сознания (Я), которое — единственное, что дано несомненно, во всякое время тут. Несмотря на то, что античные скептики выдвигали сходную программу, о С. речь может идти только в эпоху Нового времени — после мыслительного опыта Декарта по радикальному вытеснению из Я всего недостоварного, в результате чего одновременно рвутся все связи с миром и выставляется требование к Я — основываясь только на самомысле, выстроить опыт мира целиком как несомненный. Этот подход перенимается большинством последующих теоретиков познания. Однако одновременно возникает проблема обоснования общезначимости такого опыта познания, решаемая в большинстве случаев психо-физиологически — на основании положения, что все люди устроены сходным образом и используют схожие знаки (что является выходом за пределы установки С.). Попытка разрешить проблему С., одновременно сохраняя приоритет мыслительной позиции Декарта, была предпринята Гуссерлем — в виде разработки темы интерсубъективности и монадического сообщества. Однако Гуссерлю так и не удалось обосновать общезначимость работы феноменолога вне допущения сферы дорефлексивного ("жизненный мир" у позднего Гуссерля), того, что существует до Я и определяет его рождение. Трудность состоит в том, что никакие теоретические средства не могут выступить фундаментом веры, которая необходима для преодоления мнения, что существует лишь мой опыт.

Д. В. Майборода

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский философ. Окончил Московский университет. В 1870-е защищает магистерскую и докторскую диссертации, преподает. В связи с публичным призывом к помилованию убийц императора Александра II вынужден прекратить академическую карьеру. В 1880-е занимается активной публицистической деятельностью. В 1890-е обращается к систематической разработке своей философии. Основные сочинения: "Духовные основы жизни" (1882—1884), "Великий спор и христианская политика" (1883), "История и будущее теократии" (1886), "Три речи в память Достоевского" (1881—1883), "Русская идея" (1888), "Россия и Вселенская церковь" (1889), "Национальный вопрос в России" (1883—1891), "Смысл любви" (1892—1894), "Оправдание Добра. Нравственная философия" (1897), "Первое начало теоретической философии" (сб. статей, 1897—1899), "Три разго-

вора” (1899—1900) и др. Уже современники воспринимали С. как загадочную и таинственную личность. С. обладал несомненными медиумическими способностями (поэма “Три свидания”). Как поэт является предшественником поэтики русского символизма. Особое значение для творчества С. имели платонизм, патристик, немецкая мистика, Шеллинг, Гегель, славянофильство и др. Однако как мыслитель С. проявлял предельную самостоятельность в стремлении адаптировать идеи изученных им философов к собственному мировоззрению, важнейшей чертой которого является универсализм. Выступив в период, когда перед русской общественной мыслью встала задача органического синтеза накопленного материала, С. создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Основным делом жизни С. стало создание христианской православной философии с тем, чтобы “вести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму”, форму свободно-разумного мышления, когда философский синтез включает в себя и то, что содержит вера. Будучи с самого начала убежденным, что “философия в смысле отвлеченного, исключительного теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего”, С. считает необходимым построение новой философии как выражения “цельной жизни”, получающего свое исходное содержание от религиозного знания, или знания сущностного всеединства. Новая философия строится С. методом “критики отвлеченных начал” — т. е. всякого рода односторонностей, частных идей и принципов жизни (эмпиризм, рационализм, экономизм, клерикализм и т. п.), которые пытаются заменить целое и в итоге теряют истину. Выявление ограниченности этих начал предполагает и определение законного места каждого из них в высшем органическом синтезе, верховным принципом которого выступает положительное всеединство. Соответственно предметом философии является не бытие как таковое, а то, чему бытие принадлежит, т. е. безусловно сущее как начало всякого бытия. Конечным итогом должна стать организация всей области истинного знания в полную систему свободной и научной теософии — всестороннего синтеза преодолевших свою отвлеченность теологии, философии и науки, причем в основу синтеза кладется нравственный элемент, что предполагает отказ от гносеологизации философии и построение ее не столько как абстрактной теории, сколько как философии жизни, практически направленного знания. Философия, по мысли С., есть прежде всего свобода и духовное освобождение и благодаря этому она делает самого человека именно человеком. С. из-

начально был ориентирован на разработку синтетической метафизики, где каждое начало находит свое место в гармоническом единстве, с целью выяснения смысла бытия как его укорененности в Боге (тема “оправдания твари”) в контексте построения теории бытия и жизни в качестве всеобщего и целостного организма с явными пантеистическими интенциями. Доминирующими и в чем-то противоречащими друг другу являются здесь два ряда идей: учение об Абсолюте (всеединстве) и учение о Богочеловечестве. Настоящим предметом метафизики, считает С., является не бытие, а сущее (Абсолют, Бог), которому бытие принадлежит. Бытие относительно, сущее (сверхсущее) абсолютно, оно выше любых признаков и определений, представляя собой положительное ничто, поскольку не есть что-нибудь, и все, поскольку не может быть лишено чего-нибудь, оно есть положительная возможность, сила и мощь бытия. Бытие по отношению к абсолютному есть его другое, т. е. сущее — это единство себя и своего отрицания или любовь как самоотрицание существа и утверждение им другого, но этим самоотрицанием осуществляется высшее самоутверждение. В этом ключе С. разрабатывает понятие положительного всеединства, учение о котором выступило ведущей линией русского философствования. Всеединство есть такое состояние, в котором единое существо не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, это некое гармоническое единство множеств, идеальный строй бытия, определяющий направленность его эволюции. Раскрывая динамику всеединства, С. утверждает, что в абсолютном можно различить два полюса (центра) — абсолютное как таковое и абсолютное как становящееся всеединое или идея, сущность, потенция, первома́терия бытия, воплощающаяся в реальную действительность. Именно здесь наиболее явен пантеизм С., ибо фактически он снимает идею творения мира и утверждает его изначальную единую сущность Богу. Определив бытие как соотношение сущего и сущности, С. выделяет его модусы (воля, представление, чувство) и от них заключает к модусам всеединства — благу, истине, красоте, через которые осуществляется возвращение раздробленного мира к Абсолюту. Космогонический процесс у С. — последовательность “повышений бытия”. Актуально этот процесс проходит через три ступени явления Логоса (абсолютного в его саморазличении), что позволяет совместить концепцию С. с догматом Трехипостастности и одновременно (богочеловек Христос как конкретный Логос) связать сущее с человеком. Особое место в онтологической модели С. занимает учение о Софии, божественной премудрости, ставшее основой софиологического направления русской философии, а также ведущей темой

символической поэзии. Концепция Софии С. весьма темна и противоречива и довольно трудно согласуется с учением о Святой Троице. София трактуется и как мировая душа, и как вечная женственность, и как тело Христово, т. е. Церковь, и как воплощенная в образе св. Девы Марии. В конечном счете София (единство — все в себе заключающее) выступает началом, объединяющим творный мир и Абсолют, это непосредственное воплощение Абсолюта в мире и одновременно идеальный человек, реальная опора индивида в преодолении хаоса тварного мира. Гносеологическим аспектом концепции положительного всеединства является теория цельного знания. С течением времени у С. усиливается антикартезианское начало в форме вывода, что человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен, чем Абсолют, являющийся предметом познания и данный человеку непосредственно в форме ощущения абсолютной истины еще до всякого самосознания; вне безусловной Истины познающий субъект есть ничто. Цель познания — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, что органически включает в познавательный процесс нравственный элемент. Истина онтологична, изначальна существует до всякого субъекта, есть сущее (безусловная действительность) всеединое (смысл всего существующего). Познать истину — значит вступить в область Абсолюта и тогда истина, овладевая внутренним существом человека, выявляется как любовь. Следуя Спинозе, С. различает три источника познания — опыт, разум и мистика. Эмпирическое и рациональное познание дают нам свидетельства только о внешности предмета. Суть же постигается посредством третьего рода познания, основанного на вере, через непосредственное восприятие (интуицию) абсолютной действительности, внутренне соединяющее нас с предметом познания. Это и есть мистика как цельное знание, выраженное у С. в строгой системе логических категорий и отражающее чувство связи всего со всем, причем мистическое знание, составляя “основу истинной философии”, должно браться в неразрывной связи со знанием феноменологическим (научным). Очевидно, что метафизика С. оборачивается антропологией и этикой. Человек есть связующее звено между божественным и тварным миром, в нем “природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область абсолютного”, безусловно-го значения человеческой личности как нравственного существа. Совмещая в себе безусловное и условное, человек двойствен, он есть вместе и божество и ничтожество. Стремление разрешить это противоречие усиливает со временем у С. элементы

имперсонализма, трактовки личности как “подставки” другого, высшего, индивидуализации всеединства без отказа, однако, от понимания личности как особой формы бесконечного содержания, в социальном плане восполняемого обществом. При этом антропология у С. снимает космогонию, ибо наряду с актуальным всеединством необходимо предположить потенциальное, становящееся всеединство, каковым является человек в силу его причастности двум мирам: в человеке всеединое получает сначала идеальную форму, а затем, посредством сознательного включения в космогонический процесс воссоединения с Абсолютом, и реальную. “Земной” план этого процесса С. раскрывает в своем вершинном произведении “Оправдание добра”, тщательнейшим образом анализируя реальные процессы человеческой жизни. Утверждая, в противоречии со своей концепцией, независимость нравственной сферы от религии и метафизики, С. стремится построить рационалистическую этику как развитие разумом изначально присущей ему идеи добра. Составляя полноту бытия, добро ничем не обусловлено, напротив, все собою обуславливает и через все осуществляется. Зло же объективно не существует, есть разлад, дезорганизация бытия, результат свободы, эгоизма. Добро через культуру призвано организовать бытие на пути к всеединству. Способом упразднения эгоизма является понятие онтологически (как соединение учения об Эросе с учением о Софии) любовь как спасение индивидуальности через внутреннее признание истины другого, его безусловности. С. было присуще необычайно острое чувство истории, что выразилось в его постоянном внимании к историкофилософским проблемам. Будучи сыном 19 в., С. безоговорочно верил в прогресс и только в конце жизни перешел на позиции социального катастрофизма. Космический процесс рождением человека переходит в исторический, где всеединство выступает как социальный идеал, смысл истории, уже явленный богочеловеком Христом, давшим человечеству всю полноту положительного откровения. Соответственно история представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека, или богодействие (“Чтения о богочеловечестве”). В этой прогрессивной эволюции человечество проходит через необходимые экономический и политический этапы, достигая высшей стадии в духовном обществе или церкви как социальном всеединстве. Человеческие отношения строятся на основе принципа солидарности, вытекающей из сострадания и практически воплощающей изначально связь всего со всем. Стремясь найти средства ре-

ализация данного идеала, в 1880-е С. разрабатывает теократическую утопию, полагая, что единство человечества будет обеспечено всемирной теократией (воссоединением церковью), где нравственная власть принадлежала бы церкви, а политическая — царю (“История и будущность теократии”). Поиск иницирующего субъекта данного процесса приводит С. к концепции “русской идеи”. Развитием человечества, полагает С., управляют “три коренных силы”. Первая — центристическая — стремится устранить всякое многообразие подчинением одному верховному началу, подавляет свободу личной жизни (Восток). Вторая — центробежная — дает свободу всем частным формам жизни и ведет к всеобщему эгоизму и анархии (Запад). Необходима третья, интегрирующая сила, которая дала бы положительное содержание двум первым и тем самым безусловное содержание человеческому развитию, будучи только откровением высшего божественного мира. Народ, носитель этой силы, должен быть свободен от всякой односторонности, от какой-либо частной задачи, он призван сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному человечеству. Таким народом может быть, по С., только славянство, прежде всего русский народ, который первым заложит фундамент свободной теократии. Полагая, что идея нации есть то, что Бог думает о ней в вечности, а не то, что она думает о себе во времени, С. видел историческую миссию России в участии в развитии великой христианской цивилизации с целью восстановления на земле верного образа Святой Троицы. Эта миссия носит исключительно моральный, а не политический характер, и потому С. всегда резко выступал против национализма (“Национальный вопрос в России”). К концу жизни С. все острее ощущает трагизм и катастрофичность истории (“Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории”) и отказывается от своей теократической утопии. Тесно связана с космо-антропологией и этикой эстетика С., в которой мыслитель стремился дать философское обоснование афоризма Достоевского “красота спасет мир”, прилагая к космогоническому процессу эстетический критерий. Красота, являясь местом соприкосновения двух миров, есть введение вещественного бытия в нравственный порядок через его одухотворение, продолжение начатого природой художественного дела в свете будущего мира, иными словами, чувственное воплощение в материальном мире истины и добра. Искусство в этом смысле выступает как свободная теургия, т. е. пересоздание эмпирической, природной действительности с точкой зрения реализации в ней божественного начала. Осуществив глубокий философский синтез, С. определил последующие пути развития рус-

ской религиозной и философской мысли. Соглашаясь или отталкиваясь, большинство русских мыслителей 20 в. разрабатывало темы и мотивы, обозначенные С. (в особенности метафизика всеединства, софиология (см. Софиология), историософия и др.).

Г. Я. Миненков

СОН — наступающее после бодрствования периодическое функциональное психическое состояние восстановления, характеризующееся значительным торможением и отключенностью от слабых сенсорных воздействий внешнего мира. В общем занимает около трети части жизни человека и реализуется в виде циклов, состоящих из двух основных чередующихся фаз: 1) “медленного” С. (во время которого часто возникают кошмары, снохождение и пр.); 2) “быстрого” (“парадоксального”) С., во время которого, как правило, возникают сновидения. Цикл С. продолжается приблизительно 60—90 минут и повторяется около 5 раз в естественном, нормальном ночном С. Лишение С. переносится человеком как тяжелое испытание и на протяжении веков используется в качестве пытки. При ряде заболеваний показано специальное лечение С.

И. И. Овчаренко

СОПРОТИВЛЕНИЕ — в психоанализе Фрейда феномен — в процессе, препятствующие осознанию информации посредством противодействия переходу воспоминаний, представлений и симптомов из бессознательного в сознание. Проявляется преимущественно в формах неосознаваемого противодействия людей обыденному осознанию вытесненного (вытесненных в бессознательное сексуальных и агрессивных влечений и импульсов и пр.) и неосознаваемого противодействия пациента психоаналитику (психотерапевту, врачу) и выздоровлению. Наличие С. считается признаком психического конфликта. Фрейд выделял пять основных разновидностей С., исходящих от трех инстанций: “Оно”, “Я” и “Сверх-Я”. В систематизированном виде эти разновидности представлялись как три сопротивления “Я” (Эго): 1) С. вытеснения; 2) С. трансферу (“трансферное сопротивление” — в формах переноса на психотерапевта эротических или агрессивных импульсов); 3) С., исходящее из выгоды от болезни (в том числе вторичной), а также — 4) С. “Оно” или С. бессознательного и 5) С. “Сверх-Я”, обусловленное бессознательным чувством вины и потребностью в наказании. В психотерапевтической (психоаналитической) практике в роли объективных признаков наличия С. принимают: а) уклонение мыслей пациентов от обсуждаемой темы и б) необъяснимость ассоциативных мыслей пациента. Понятием С. Фрейд обозначал также противодействие психоанализу и установку на оттор-

жение открытых им бессознательных сексуальных и агрессивных влечений, желаний и т. д. Открытие С. сыграло значительную роль в создании психоанализа. Сам Фрейд считал, что психоаналитическая теория, собственно, построена на признании С., которое оказывает пациент при попытке сделать сознательным его бессознательное. В современном психоанализе основные разновидности С. расширены, модифицированы и описаны более подробно. Существенный вклад в развитие представлений о С. внесли К. Абрахам, Г. Гартман, Е. Гловер, Р. Гринсон, Э. Дейч, Райх, О. Феникель, А. Фрейд и др. В действующей ныне систематике С. Дж. Сандлера, К. Дэра и А. Холдера в общем выделяются 10 основных разновидностей С. — пять из которых дополняют установленные Фрейдом. К ним относят: 1) С., возникающее в результате неадекватных действий психоаналитика (в том числе ошибочно выбранных приемов лечения); 2) С., связанное с усложнениями отношений пациента со значимыми для него людьми (возникающее вследствие изменения его психики и поведения в результате лечения); 3) С., связанное с угрозой изменения самооценки пациента (в ходе и итоге психоанализа); 4) С. необходимости отказа от привычных способов адаптации (в том числе невротических симптомов) и 5) С., связанное с определенным типом и фиксированными чертами характера (которые сохраняются пациентом даже после исчезновения конфликтов, породивших эти черты). Оригинальный подход к пониманию С. и группировке его форм предложила Э. Дейч. Согласно ее версии (1939), все формы С. могут быть представлены в виде триады: 1) интеллектуальные (“интеллектуализирующие”) С.; 2) С. — трансферы (С. — переносы); 3) С., возникающие вследствие потребности пациента защитить себя (главным образом, от воспоминаний о событиях, пережитых им в детстве). В современном психоанализе проблема С. считается одной из важнейших и активно разрабатывается многими теоретиками и практиками.

В. И. Овчаренко

СОРОКИН Питирим Александрович (1889—1968) — русский и американский социолог. Представитель позитивистской ориентации в русской социологии. Сам себя С. считал представителем эмпирического неопозитивизма или критического реализма. В детстве С. рано оказался сиротой и бродяжничал. В 1902 поступил, а в 1904 — с отличием окончил Гамскую двухклассную школу, затем поступил в Хреновскую церковно-учительскую школу. В 1906 — арестован за революционную деятельность, заключен в тюрьму в Кинешеме, где много читал (Лавров, Михайловский, Маркс, Ленин, Плеханов, Дарвин, Спенсер, Конт и др.). По освобождении решил продолжить об-

разование. В 1909 С. поступает в столичный Психоневрологический институт, где была открыта кафедра социологии Е. В. Де-Роберти и Ковалевским. Через год С. переводится на юридический факультет университета, где проходит обучение под началом Петражицкого. Главным достижением этого периода творчества С. становится его монографическая работа “Преступление и кара, подвиг и награда” (1914), которая представляет собой обстоятельный обзор современных криминологических теорий. В 1917 С. получил звание приват-доцента Петербургского университета. Был активен в области популяризаторства, пытался донести до читателя мысли Дюркгейма, идеи которого пронизывают почти все его работы. Февральская революция застала С. “посреди дел”. Отложив работу, он опять занялся политикой, принимал активное участие в работе Госдумы, Временного правительства, редактировал эсеровские газеты. За это время им была написана целая серия социально-политических памфлетов. В 1918 опять арестован, но уже новым, большевистским правительством. В 1920 С. избирается руководителем кафедры социологии при факультете общественного знания Петроградского университета. Предлагает конструирование новой дисциплины — “родиноведения” — призванной синтезировать знания разных естественных и гуманитарных наук. Тогда же он пишет популярные учебники по праву и социологии, публикует работу в двух томах “Система социологии” (1920), которая стала венцом его творчества в России. В 1922 начались массовые аресты среди научной и творческой интеллигенции и С. вместе с женой эмигрируют за границу. Сначала С. жил и работал в Праге, а потом переехал в Америку и прожил там весь остаток своей жизни. Творчество С. принято делить на два периода: русский и американский. Его основные работы: русского периода — “Преступление и кара, подвиг и награда” (1913), “Система социологии” (1920); американского — “Социология революции” (1925), “Социальная мобильность” (1927), “Современные социологические теории” (1928), “Систематическая антология сельской социологии” (1930—1932), “Социальная и культурная динамика” (1937—1941), “Общество, культура и личность” (1947) и мн. др. Изначально в своем творчестве С. исходил из позитивистско-бихевиористских оснований. Он считал, что если любое взаимодействие обладает психическим характером, то оно суть социальное явление. Но по мнению С., социолог имеет дело только с внешней стороной социального явления, т. е. с символической, и поэтому в попытке генерализации он неизбежно приходит к утверждению трех основных форм актов: “дозволенно-должные”, “рекомендуемые” (“сверхнормальная роскошь”), “за-

прещенные”. Каждая форма существует в связи с соотносимой с ней санкцией. Вся социальная жизнь — нескончаемая цепь акций-реакций, а их взаимодействие — суть исторического процесса. В своей книге “Система социологии” С. предлагает пять принципов построения социологии: 1) социология может и должна быть построена по принципу естественных наук; 2) социология должна отказаться от какого-либо нормативизма; 3) она должна изучать только те явления, которые доступны наблюдению, измерению, проверке; 4) социология должна исходить из фактов и отказаться от всякого философствования; 5) социология является изначально плюралистической дисциплиной. Коль скоро социология изучает взаимодействия (духовное и психологическое), то ее задачей будет являться выявление черт этого взаимодействия. Теоретическая социология, по С., изучает взаимодействие с точки зрения сущего и включает в себя три раздела: социальная аналитика (структура социального взаимодействия); социальная механика (социальное поведение и природа, механизмы социальной циркуляции); социальная генетика (основные тенденции развития общества). Практическая социология изучает взаимодействие с т. зр. должного и должна давать рецепты для улучшения социальной реальности. Элементами взаимодействия являются индивиды, акты (действия) и проводники общения (они же символы интеракции). Индивидам, которые взаимодействуют в социальной реальности, присуще наличие потребности и способности реагировать на стимулы. Акты — выражение внутренних переживаний одних индивидов и стимул, раздражитель для реакций других индивидов. Проводники — это то, через что передаются раздражения актов от одного индивида к другому, т. е. по сути это социальная среда, в которой действуют индивиды (культура). Проводники, по С., бывают: физические и символические. Взаимодействие может выступать как антагонистическое или солидаристическое, одностороннее или двустороннее, шаблонное или нешаблонное. Классическим трудом в области социальной мобильности и стратификации явилась работа С. “Социальная мобильность”. Термин “социальная мобильность” был впервые введен С. и определяется как естественное и нормальное состояние общества; подразумевает не только социальные перемещения индивидов и групп, но и социальных объектов (ценности), т. е. всего того, что создано и модифицировано в процессе человеческой деятельности. Мобильность бывает горизонтальная и вертикальная. В рамках вертикальной мобильности различают нисходящую и восхо-

дядю, т. е. социальный подъем и социальный спуск. Все люди в обществе взаимодействуют под влиянием целого комплекса факторов: бессознательных, биосознательных, социосознательных регуляторов. Общество продуцирует нормы, ценности, значения, циркулирующие между социосознательными “эго” — конструирующими общество индивидами. Общество понимается только через эту систему ценностей, норм, значений, присущую только ему. Система эта — культурное единовременное качество. С помощью эмпирических исследований культурных качеств (значений, норм, ценностей) можно выделить близкие, культурные похожие образцы — виды деятельности, мысли, творчество и т. п., но сами эти образцы могут закрепиться в схемах взаимодействий лишь потому, что они являются продуктами логико-значимых культурных систем. Они (культурные системы) формируются под воздействием “двойственной” природы человека — существа мыслящего и существа чувствующего. Если основной акцент делается на чувственной стороне человеческой природы, то детерминируется чувственный образец культурных ценностей, если же на воображении и разуме — нечувственный. При условии баланса чувственных и рациональных стимулов формируются идеалистические культуры. С помощью выработанных в античности ценностных классов: когнитивной деятельности (Истина), эстетического удовлетворения (Красота), социальной адаптации и морали (Добро), конституирующей все остальные ценности в единое целое Пользы, можно объяснить любую социально значимую человеческую активность. Культура становится интегральной лишь тогда, когда общество добивается успеха, балансируя и гармонизируя энергию людей, отданную на службу этим четырем классам ценностей. Дескриптивный анализ должен быть подчинен исходному примату культурных ценностей, даже в таких аспектах социального бытия, где отсутствует прямое восхождение к культурно-ценностным системам. В силу этого новая философия истории должна исходить из тезиса, что в пределах заданных констант физических условий (климат, географическое положение и т. п.), важнейшим фактором социокультурных изменений становится распад той или иной доминантной культурной сверхсистемы. Здесь философия истории и социология становятся тождественными, так как изучают проблемы генезиса, эволюции, кризиса систем, выясняют, когда и почему происходят те или иные социокультурные изменения. Словом, центральным понятием в теории С. можно считать “ценность”. Современное ему состояние культуры С. считал

кризисным. Нынешняя “чувственная” культура обречена на закат, поскольку именно она виновна в деградации человека, превращении ценностей в простые релятивные конвенции.

Н. В. Александрович

СОСЛОВИЕ — понятие для обозначения социальных групп (общностей), главным отличительным признаком которых выступают фиксируемые в обычаях и законах обязанности и права, передаваемые по наследству. С. являлись центральным элементом моделей социальной стратификации обществ доиндустриального типа, атрибутом которых правомерно полагать иерархию определенной совокупности С., базирующуюся на неравенстве их экономического и политического положения, качественно различающихся привилегиях, а также их не одинаковом правовом статусе в государстве. (В отличие от кастовой — с предельно жестким принципом наследственной трансляции принадлежности — сословная может быть приобретена на тех или иных условиях, дарована либо изъята верховной властью и т. д.) Тем не менее С. не являются общественными корпорациями, членство в которых обуславливается в основном итогами личных усилий входящих в них индивидов. Разрушение С. традиционно связывается со становлением социально-экономических структур индустриальной цивилизации, а также формированием гражданского общества. В настоящее время понятием “С.” нередко обозначают группы людей, объединяемых между собой сходными обычаями и нравами, а также ориентированными на определенное общественное признание (аристократия, артисты, ученые, книгоиздатели, журналисты, офицеры, юристы, врачи и т. д.). Сословная самоидентификация — ощущение собственной принадлежности к конкретному С., предполагающее готовность соблюдать соответствующие поведенческие должностноования (“честь С.”).

А. А. Грицанов

СОСЮР (Saussure) Фердинанд де (1857—1913) — швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. (“Курс общей лингвистики”, 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Дюркгейм и др.) и классической политической экономии. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. (дихотомии язык/речь, концепции знака как единства означаемого и означающего, выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка) составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной парадигмы в гуманитарном мышле-

нии. Взгляду на мир как на совокупность отдельных сущностей, которые с очевидностью обладают свойствами самотождественности и наличности присутствия, и на человека как на монаду — Ego, оперирующего языком — “номенклатурой” этих сущностей, противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы. Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его “положительное” содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре — “ценности” (valeur). Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотношении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимостей). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений “акустических впечатлений”, или означающих, а другой — система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как “своего-иного” цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской “формальной школы” от Шкловского до Лотмана). На понятии ценности основана концепция языка как системы, т. е. как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов. Субъект “языка” (ценностного инварианта; грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным, для индивида язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в “речи” всегда остается внешним, “молчащим”. Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины — семиологии, объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности по своим импликациям сопоставима с ницшеанским проектом “переоценки всех ценностей” с его пафосом бес- субъектного мышления и “системной” игры симметрий и асимметрий языка и витальных сил. Понятие языка как системы перекликается с методологическими поисками гештальтпсихологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее — структуралистской парадигмы в современной гуманитаристике. Выводы изысканий С., используемые в философии постмодернизма, проинтерпретиро-

ваны последней следующим образом: а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами; б) смысл любого элемента (знака) обусловливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам — первичного, исходного, внеязыкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может; в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и пр. компонентами знака, с одной стороны, и его концептуальной составляющей, с другой, — произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь “означающее” — “означаемое”. Различные направления постструктурализма (деконструктивизм, структурный психоанализ и др.), расширительно интерпретируя такие сосюррианские термины как “язык”, “различие”, “означающее”, раскрывают значительный философский потенциал идей швейцарского мыслителя (см. также Язык).

А. А. Горных

СОФИОЛОГИЯ — учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов 19—20 вв. Восходит к библейской книге Притчей Соломоновых (8. 1—36; 9. 1—12), собирает многие элементы гностицизма, каббалы, европейской мистики, в особенности немецкой. В С. тесно переплетаются начала теологии и философии в силу обращения к сущностной для нее проблеме взаимоотношения Бога и мира, происхождения несовершенного мира из совершенного Бога. В догматическом плане С. представляет собой весьма спорную концепцию, особенно относительно тринитарного догмата, что вызывало достаточно напряженные дискуссии в православных теологических кругах, особенно в 1930-е. Идеи С. развивали в русской философии В. Соловьев, Булгаков, Флоренский, Карсавин и др. Проблема Софии становится центральной в мирозерцании Соловьева, связывая все его, как философское, так и поэтическое, творчество и выражая в конечном счете наиболее существенные элементы философии всеединства (“София”, “Чтения о Богочеловечестве”, поэма “Три свидания” и др.). С трудом уходя от гностических мифологем, Соловьев постоянно уточнял свои софиологические идеи, неоднозначность которых вызвала в последующем самые различные интерпретации. Чаще всего у Соловьева отмечается посредствующий характер Софии, отнесенной в разных аспектах и к Божественному, и к тварному миру. В самом Абсолюте София — второй полюс, непосредственная возможность бытия, первая материя, в мире это тело Богочеловека Иисуса Христа, собирающего в единый богочеловеческий организм все человечество. София в этом смысле является идеальным человечеством, социальным идеалом, определяющим цель и направленность исторического процес-

са как процесса Богочеловеческого. В “Смысле любви” Соловьева София предстает в аспекте Вечной женственности, достаточно двусмысленной идеи, поскольку так и остается неясным, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий. Вечная женственность, согласно Соловьеву, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как “живое духовное существо” для человечества. Концепция Вечной женственности оказала значительное влияние на творчество русских поэтов-символистов. Критически перерабатывая учение Соловьева, Е. Н. Трубецкой (“Мирозерцание Вл. С. Соловьева”, “Смысл жизни”) относит Софию только к области трансцендентного, отвергая ее разделение на тварную и нетварную и связывая прежде всего с вопросом о свободе воли человека. София — не посредница между Богом и миром, а творческий замысел Божий о мире, который есть и его цель, живая творческая сила, по отношению к которой каждый волен самоопределиваться. Отказываясь быть сотрудником Софии, человек отсекает себя от полноты бытия. Для Флоренского (“Столпы и утверждение Истины”) София — не метафизическая сущность, логически определяемая, но религиозная реальность, постигаемая интуитивно. В самом широком понимании София — это тварное бытие с точки зрения божественного замысла о нем, субстантивированный образ, который реально может быть представлен в виде софийной иерархии восхождения к Богочеловеку. В наиболее систематической форме С. представлена у Булгакова (“Философия хозяйства”, “Свет невечерний”, трилогия “О Богочеловечестве”). Булгаков рассматривает Софию как соединяюще-разъединяющее, посредствующее между Богом и миром начало, имеющее ипостасную природу. В обращении к Богу София есть его образ, идея, имя. В отношении к миру — вечная основа мира, горный мир умопостигаемых вечных идей. В поздних трудах Булгаков постулирует существование тварной Софии, воспроизводя во многом гностические идеи, за что в свое время он критиковал Соловьева. Философско-историческую интерпретацию С., где личность Софии как всеединая тварно-человеческая личность мыслится в качестве потенции становления твари, а история человечества выступает тем самым в качестве индивидуации высшей всеединой души, дает Карсавин (“Философия истории”). Неразвернутая модель интерпретации С. в духе имевшая и символизма представлена Лосевым. (См. София.)

Г. Я. Миненков

СОФИСТИКА — 1) учение представителей сложившейся в Афинах во второй половине 5 в. до н. э. школы софистов — философов-просветите-

лей, тяготевших к релятивизму, первых профессиональных учителей по общему образованию. Термин “С.” происходит от греческого слова “софист” (sophistes — мудрец), которым тогда называли платных учителей ораторского искусства. Из сочинений софистов практически ничего не сохранилось. Изучение не прямых сведений усложняется тем, что софисты не стремились создать определенную цельную систему знаний. В своей дидактической деятельности они не придавали большого значения систематическому овладению учащимися знаниями. Их целью было научить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике. Поэтому значительный акцент производился на риторику. В начале софисты учили правильным приемам доказательства и опровержения, открыли ряд правил логического мышления, но вскоре отошли от логических принципов его организации и все внимание сосредоточили на разработке логических уловок, основанных на внешнем сходстве явлений, на том, что событие извлекается из общей связи событий, на многозначности слов, на подмене понятий и т. д. В античной С. отсутствуют цельные течения. Учитывая историческую последовательность, можно говорить о “старших” и “младших” софистах. Старшие софисты (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт) исследовали проблемы политики, этики, государства, права, языкознания. Все прежние принципы они подвергли сомнению, все истины объявили относительными. Релятивизм, перенесенный в теорию познания, привел софистов к отрицанию объективной истины. Известный тезис Протагора “Человек есть мера всех вещей” трансформировался в идею о том, что каждый человек имеет свою особую истину. Исходными метафизическими являются у Протагора установки, касающиеся характера и способа, каким человек является человеком, “самостью”; сущностного истолкования бытия сущего; проекта истины как феномена познания; смысла, в каком человек оказывается мерой по отношению к бытию и по отношению к “истине”. Согласно представлениям Протагора, материя текуча и изменчива, а так как она течет и изменяется, то нечто приходит на место того, что уходит, а восприятия преобразуются и изменяются соответственно по возрасту и прочему состоянию тел. Сущность всех явлений скрыта в материи, а материя, если о ней рассуждать, может быть всем, чем она является каждому. Горгий (предполож. 483—375 до н. э.) в сочинении “О несуществующем, или о природе” пошел дальше, объявив, что “вообще ничто не существует”, в том числе и сама природа. Он доказывал, что бытие не существует, что

даже если предположить бытие существующим, то оно все же не может быть познано, что даже если признать бытие существующим и познаваемым, то все же невозможно сообщить о познанном другим людям. В гносеологической концепции “старших” софистов абсолютизируются субъективный характер и относительность знания. У “младших” софистов (Фразимах, Критий, Алкидам, Ликофрон, Полемон, Гипподам) С. вырождается в “жонглирование” словами, в фальшивые приемы “доказательства” истины и лжи одноуровневно. 2) (греч. *sophisma* — измышление, хитрость) — преднамеренное применение в споре и в доказательствах ложных аргументов, основанных на сознательном нарушении логических правил (софизмов); словесные ухищрения, вводящие в заблуждение. Различают следующие виды софизмов: а) софизм “учетверение термина” — силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: в каждом силлогизме должно быть только три термина. Умышленно ошибочное рассуждение строится с использованием нетождественных, но внешне сходных понятий: например, “Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего”; б) софизм недозволенного процесса — силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: термин, не распределенный (не взятый во всем объеме) в одной из посылок, не может быть распределен (взят во всем объеме) в заключении: все птицы имеют крылья; некоторые яйцекладущие имеют крылья; в) софизм собирательного среднего термина — силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: средний термин должен быть распределен (взят во всем объеме) по крайней мере в одной из посылок: некоторые люди умеют играть на скрипке; все дипломаты — люди; все дипломаты умеют играть на скрипке.

С. В. Воробьева

СОФИЯ (греч. *sophia* — мастерство, знание, мудрость) — смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры, фиксирующей в своем содержании представление о смысловой наполненности мира, полагание которой фундирует саму возможность философии как постижения преисполненного смысла мироздания (греч. *philosophia* как любовь, влечение к мудрости, генетически восходящее к *phila* — филиа, любовь и *sophia*). Исходно в древнегреческой культуре термин “С.” был соотносим с творчеством ремесленника — демиурга, созидателя вещи, исполненной смысла, т. е. ус-

троенные в соответствии с принципом разумности и целями прикладной операциональности, что и обеспечивало возможность их продажи (у Гомера о С. обученного Афиной плотника в “Илиаде”, XV). Античная философия фокусирует внимание на смыслообразующем аспекте С., которая определяется как “знание о сущности” (Аристотель) или “знание о первопричинах и умопостигаемой сущности” (Ксенократ), по-прежнему соотносится с субъектом, но — в отличие от дофилософской традиции — не с субъектом деятельности, но с познающим субъектом. Однако древнегреческой философией (в лице Платона) осуществляется своего рода онтологический поворот в интерпретации С.: последняя семантически связывается с трансцендентным субъектом космосоздания (Демиургом в отличие от ремесленника-демиурга), выступая в человеческой системе отсчета в качестве интеллектуальной сущности. По формулировке Платона, С. есть “нечто великое и приличествующее лишь божеству” (Федр, 278 D), и Демиург творит мир в соответствии с извечным софийным эйдотическим образом (Тимей, 29 а). Античная парадигма гилеоморфизма связывает семантику С. с идеей воплощенного эйдоса или, соответственно, оформленной субстанции, что центрирует на феномене софийности как онтологии (наличное бытие как пропозанное С.), так и гносеологии (познание как прозрение воплощенного исходного замысла и сакрального смысла бытия в его софийности). В этом контексте неоплатонизм сдвигает акценты с традиционной для гилеоморфизма артикуляции воплощения в антропоморфном ключе (оформление материи-матери как оплодотворение ее логосом, внесение формообразующего эйдотического образца) — в сторону креационной парадигмы: “софийное есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в сфере софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую материальным. Реальное в софийном смысле не есть просто процесс реального, становление вещей, но... творчество” (Плотин). — Соответственно этому, актуализируется и такое качество С., как рефлексивность, самоосознание себя как воплощающейся идеи: неоплатонизм обозначает термином “С.” архитектуру эйдосов, которая “есть знание самой себя и С. самой себя, на самое себя направленная и самой себе сообщающая свойства” (Прокл). Исходный эйдотический образец С., однако, прозревается человеком в феноменологии вещей, открытой для постижения (платоновское “припоминание”, например), позволяя говорить о мудреце именно как о любителе мудрости, т. е. о стремящемся к ней: восхождение к истине по лестнице любви и красоты (см. Платон), гносеологическая интерпретация Эроса у неоплатоников (см. Любовь)

и т. п. Онтологический аспект С. выдвигается на передний план в религиозно-философских системах монотеизма. Так, в рамках иудаизма может быть зафиксирована идея софийного (эйдотического) образа (закона) как лежащего в основе творения как фундаментального творческого акта: “Бог воззрел на закон и сотворил мир” (Талмуд, Рабба Бер. 1. 1). Используя античную терминологию, можно сказать, что в рамках монотеистической традиции абсолютный образец, мудрость Божия в исходном своем бытии может быть обозначена как Логос; будучи же воплощена в Творении, Божественная мудрость выступает как С., плоть которой (материя, семантически сопряженная — от античности — с материнским началом) придает ее семантике женскую окрасченность: шехина в иудаизме как женская ипостась Бога и христианская С. В сочетании с характерной для теизма установкой на глубоко интимное, личностное восприятие Абсолюта, это задает персонификацию С. как женского божества, характеристики и проявления которого изначально амбивалентны: С. может быть рассмотрена в ее отношении к Богу и в ее отношении к человечеству, являя в каждой системе отсчета специфические свои черты. По отношению к Богу С. выступает как пассивная сущность, воспринимающая и воплощающая его творческий импульс (ср. с древнеиндийской Шакти — женским космическим началом, соединением с которым является необходимым условием реализации космотворческой потенции Шивы, — см. Тантризм). Однако если восточная версия космогенеза предполагает в качестве исходной своей модели фигуру сакрального космического брака, сообщающего Шиве творческую энергию Шакти, то христианская С., сохраняя женский атрибут “многоплодной” креативности (“тело Божие, материя Божия” у В. С. Соловьева), практически лишается — в соответствии с системной ценностью аскезы — какой бы то ни было эротической семантики, которая редуцируется к таким характеристикам С., как “веселие” и свободная игра творчества (Библия, Прем., VIII, 30—37). Семантические акценты женственности, с одной стороны, и внесексуальности — с другой, задают вектор интерпретации С. как девственницы (ср. мотив соблюдения целомудрия как залога сохранения мудрости и колдовских сил в традиционной мифологии, деу Афины в классической и др.). С. рождается в мир, исходя “из уст Всевышнего” (Библия, Сир., 24, 3), будучи прямым и непосредственным порождением Абсолюта: С. выступает как “дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя” (Прем. Сол., 7, 25 сл.), фактически тождественное ему в мудрости и славе (ср. с рождением Афины из головы Зевса). Трактовка девственной С. как зачинающего лона по отношению к Богу

приводит к последующему семантическому слиянию ее образа с образом Девы Марии, непорочность и просветленность которой привносит в тварный мир смысл (эквивалентный приходу Мессии), придавая ему, таким образом, софийность (например, у немецкого мистика Г. Сузо (ок. 1295—1366), ученика Мейстера Экхарта). В обратной ситуации полного растворения Божественной сущности С. в тварном бытии, семантически изоморфного утрате девственности, возникает образ падшей С., как, например, в гностицизме, где С.-Ахамот, пребывая во мраке, несет в себе лишь отблеск гнозиса (знания, мудрости), и ее стремление к воссоединению с Богом выступает залогом тотальной гармонии Плеромы, семантически эквивалентной креационному миростроению. Что же касается другой стороны С., то в отношении к человечеству она выступает как персонафицированное Божественное творчество: ветхозаветная С.-художница (Притч., 8, 27—31), смысловая наполненность творения. В контексте западного христианства культурная доминанта рациональности задает интерпретационный вектор, в рамках которого образ С. сближается с понятием логоса, во многом утрачивая свои внелогосные характеристики: например, С. как “бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но при том одушевленное и как бы живое” (Ориген). В этой связи С. фактически лишается женской персонафицированности, семантически отождествляясь в западном христианстве с Иисусом Христом как Логосом — Иисус как “Божия слава и Божия премудрость” (1 Кор., 1, 24) — или даже с Духом Святым (монтанизм), — ср. с высказанной в восточнохристианской традиции идеей С. как возможного четвертого лица Троицы (С. Булгаков, Флоренский). Вместе с тем, в мистической традиции католицизма продолжают артикулироваться персонафицированно женские, внелогосные черты С., восходящие к ранней патристике. Так, у Бёме термин С. выступает единственным залогом просветления “темного” тварного мира: если земной, т. е. “плотский” мир мыслится Бёме как “поврежденный” (порча духа при воплощении: запретный “плод был поврежден и осязаем... ; таковое же плотское и осязаемое тело получили... Адам и Ева”), то единственным пронизывающим тварный мир светом выступает С. как “блаженная любовь”, “мать души”, “благодатная невеста, радующаяся о женихе своем”. “Просветленный человеческий дух” способен постичь и возлюбить ее (фило-С. как служение Господу), ибо, постигая бытие, “он восходит к тому же точно образу и тем же рождением, как и свет в Божественной силе, и в тех же самых качествах, какие в Боге”. Аналогично — у Г. Арнольда в протестантском (пиетизм) мистицизме.

В философии романтизма образ С. приобретает новую — лирическую — аранжировку, сохраняя, однако, ключевые узлы своей семантики. Так, например, у Новалиса С. артикулируется в контексте аллегорического сюжета, практически изоморфно воспроизводящего базовые гештальты Писания: в царстве Арктура, олицетворяющего собою дух жизни, С. одновременно и “высшая мудрость”, и “любящее сердце”; являясь супругой Арктура, она покидает его, дабы стать жрицей у алтаря истины в “своей стране” (“природе, какой она могла бы быть”) с целью пробудить, дав ей сакральное знание, свою дочь Фрею, жаждущую духовного просветления и подъема (наложение христианской семантики на фольклорную основу сюжета спящей девушки — см. Ананка). Это знание дает Фрее возмужавший Эрос, и С. воссоединяется с Арктуром, что символизирует собою всеобщее единство и гармонию ожившего царства: венки Арктура из ледяных листьев сменяется живым венком, лилия — символ невинности — отдана Эросу, “небо и земля слились в сладчайшую музыку” (семантика сакрального брака, имеющая креационный смысл). В аксиологической системе галантно-романтического посткуртуазного аллегоризма Новалиса С. фактически отождествляется с любовью (“— Что составляет вечную тайну? — Любовь. — У кого покоится эта тайна? — У Софии.”), Абсолютной Женственностью (именно С. наделяет Эроса чашей с напитком, открывающим всем эту тайну) и Девой Марией (постижение тайны приобщает к лицезрению Великой Матери — Приснодевы). Синтегизм христианской аксиологии (акцент Марии), сюжетов языческой мифологии (засыпающая и воскресающая Фрея, мифологема Великой матери), сказочно-фольклорных мотивов (спящая красавица, тема любовного напитка), куртуазного символизма (голубой цветок, лилия, роза) и реминисценций классического рыцарского романа (изоморфизм образа С. образу королевы Гиньевры из романов Артуровского цикла) — делает семантику С. у Новалиса предельно поливалентной. Архаические языческие смыслы детерминируют и тот семантический пласт “Фауста” Гёте, где в эксплицитной форме поставлен вопрос о С. как “вечной женственности”, гармонии телесного и духовного начал, необходимой человечеству в качестве альтернативы, культурного противовеса тотальному интеллектуализму. Таким образом, в своем отношении к человечеству С. оказывается столь же фундаментально значимой, сколь и в своем отношении к Богу. Важнейшим аспектом С. в этом контексте является то, что, будучи феноменом, онтологически относящимся к Космосу как целому, С. и с человечеством соотносится лишь как с целым, конституированным в качестве общности (общины). В за-

падной культуре с ее доминантой логоса как воплощения рациональности это приводит к постепенной (начиная с Августина) идентификации С. с церковью, истолкованной в мистическом духе в качестве “невесты Христовой” (см., например, “Надпись на книге “Песнь песней” Алкуина: “В книгу сию Соломон вложил несказанную сладость: // Все в ней полно Жениха и Невесты возвышенных песен, // Сиречь же Церкви с Христом...”). В противоположность этому, в восточной версии христианства оказывается доминирующей именно парадигма внелогосной С., задавая аксиологически акцентированную ее артикуляцию: сам факт крещения Руси был оценен митрополитом Илларионом как “воцарение Премудрости Божьей”. В православной культуре складывается богатая традиция иконографии С., в агиографической традиции христианства имя “С.” относится также к мученице, казненной императором Адрианом (2 в.) вместе с тремя ее дочерьми — Верой, Надеждой и Любовью, — что в аллегорическом переосмыслении делает С. матерью основных христианских добродетелей. Особую артикуляцию понятия С. обретает в традиции русского космизма (в контексте парадигмы обожения природы — см. Космизм русский) и “философии хозяйства”: “природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в С. и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна” (Булгаков). Проблема теодицеи в контексте восточнохристианской культуры формулируется как проблема этнодицеи, и идея народа-богоносца тесно связывается с идеей софийности, задавая в русской культуре идеал соборности, в русской философии — традицию софиологии, а в русской поэзии — идеал Абсолютной Женственности, стоящий за конкретными воплощениями его в отдельных женских ликах (В. С. Соловьев, Я. П. Полонский, М. А. Волошин, Вяч. Иванов, А. К. Толстой, Белый, А. Блок и др.) В этом контексте реальная возлюбленная выступает как “живое воплощение совершенства” (А. Блок), — само же совершенство есть С., для которой всегда и изначально характерна божественная сопричастность (“Бог сиял в ее красе” у Я. П. Полонского). В силу этого, устремляясь к совершенству женщины, мужчина неизменно устремляется к С. как олицетворенному совершенству (в терминологии аллегоризма В. С. Соловьева — к “солнцу”, “лучами” которого выступают живые женские лица): “Порой в чертах случайных лиц // Ее улыбки пламя тлело... // Но, неизменна и не та, // Она сквозит за тканью зыбкой” (М. А. Волошин). Именно С. (“Дева Радужных ворот”

у В. С. Соловьева) может на путях любви (всеобщей сизигии) даровать душе восхитительней и благодать Божию. Но дьявольским наваждением выступает олицетворенный в Доне Жуане искус узреть самую С., а тени ее (“Небесного Жуан пусть ищет на земле // И в каждом торжестве себе готовит горе” у А. К. Толстого). Между тем, для В. С. Соловьева метафизические окликивания С. служат вехами на пути духовного совершенствования (символическая система поэмы “Три свидания”, фактически конгруэнтная аналогической системе “Новой жизни” Данте), а “софийный цикл” стихотворений задает аксиологическое пространство, в рамках которого причастность С. выступает максимальной ценностью. Вынашиваемая В. С. Соловьевым мечта о единстве христианства была органично сопряжена в его воззрениях с мистической идеей непосредственной причастности Первосвященника, которого он мыслил как объединителя христианской церкви (а себя — как исполнителя этой миссии) к женской сущности С. В современной философии тема С. (при отсутствии эксплицитного употребления соответствующего термина) подвергается радикальной редукции в рамках постмодернистской парадигмы. Это связано с программным отказом постмодернизма от классической метафизики, фундамирующей ее идеей имманентного бытия смысла и основанной на этом презумпции референции (см. Логотризм, Логотомия, Постметафизическое мышление). Если для традиционной философии, по оценке Фуко, была характерна тема “изначального опыта” (“вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его...”), то постмодернизм формулирует свою стратегию принципиально альтернативным образом: “не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не собеседник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения... Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами” в нарративных практиках означивания. (См. Дискурс, Означивание, Нарратив, Семантика.)

М. А. Можейко

СОЦИАЛИЗАЦИЯ (лат. *socialis* — общественный) — процесс операционального овладения набором программ деятельности и поведения, характерных для той или иной культурной традиции, а также процесс интериоризации индивидом выражающих их знаний, ценностей и норм. Феномен С. изучается философией, социологией, социальной психологией, психологией, педагогикой, ис-

торией и этнографией. В рамках философии проблема С. конституируется на стыке философии культуры и философии детства. С. как философская проблема имеет смысл только в контексте такого направления социальной философии, как социальный реализм, — в категориях историцизма не формулируется. Традиция философского осмысления феномена С. заложены основоположником социальной психологии Тардом; активно развивалась классическим психоанализом (Фрейд), интеракционизмом; марксизмом (Выготский, Леонтьев), структурно-функциональным анализом (Парсонс); современные исследования проблематики С. представлены, прежде всего, символическим интеракционизмом (чикагская и айовская школы), направлением “психодрамы” и др. Процесс С. может быть понят как подключение человека к культуре как таковой (С. биологического организма) и — одновременно — как подключение к традициям конкретной национальной культуры, выступающей далее для него в качестве автохтонной, родной. Процесс С. как адаптации к культурной среде осуществляется практически всю жизнь индивида, однако функционально-содержательный экстремум его (собственно С.) приходится на временной отрезок со второго по шестой годы жизни, и если этот период упущен (феномен Маугли), то С. детеныша, биологически принадлежащего к виду *homo sapiens*, практически невозможна (все описанные попытки социализировать детей, выращенных в волчьей стае, как знаменитые Амала и Камала, в стаде антилоп и даже, как современный Ганимед, в гнезде орла, демонстрируют указанную невозможность в качестве своего результата). С. как процесс подключения к культурной традиции семантически есть процесс формирования индивидуальности. В этом смысле результатом С. выступают индивидуальные вариации исторически определенного типа личности. Их вариативность обусловлена многообразием конкретно-частных реакций на социальные ситуации и различием врожденных психологических особенностей и задатков, их интегральная общность — единством исходной парадигмальной поведенческой матрицы, оформленной в культуре в качестве стандарта приемлемости и задающей своего рода ватерлинию, переход которой означает выход индивидуального поведения за пределы одобряемой общественным мнением легитимности. Операциональное овладение соответствующими санкционированными обществом социальными ролями регулируется принципом “удовольствие — страдание” (Фрейд) или “торжество — субституция” (Парсонс), приводимого в действие посредством вознаграждения или наказания. *Психологическим механизмом* С. выступает примерка индивидом на себя этих ролевых технологий: “подра-

жание” (Тард), “идентификация себя с другим” (Фрейд), “принятие роли другого” (Дж. Г. Мид), “имитация и идентификация” (Парсонс). Необходимость такой идентификации возникает в ходе категорической оценки субъектом ситуации, т. е. артикуляции ее в контексте неиндифферентных для индивида аспектов (Парсонс) или в ходе социального взаимодействия индивидов, когда знание (редуцированные прошлые взаимодействия, содержащиеся в индивидуальном опыте) “перспектив”, социальных возможностей, открывающихся той или иной ситуацией, совпадают у коммуникативных партнеров, что позволяет каждому из них “принять роль другого” (Дж. Г. Мид). В данном контексте возникает проблема агента С., т. е. того, чья поведенческая норма выступает в качестве образца. При этом важно, что С. рассматривается как в качестве сознательного целенаправленного воздействия на формирование личности (воспитание), так и в качестве объективного стихийно-спонтанного процесса трансформации индивидуального сознания в соответствующем социокультурном контексте. В концепции С. Фрейда таким модельным образцом является семья (прежде всего, родители); Т. Тернером было показано, что референтным агентом С. может выступать группа, не носящая семейного характера. При всех различиях, однако, агент С. фиксируется, во-первых, как “другой/другие” и, во-вторых, как “значащий другой/другие”: типовым образом отношений в рамках процесса С. являются вертикальные отношения по принципу “учитель — ученик” (Тард). Индивид “вбирает в себя общие ценности” в процессе общения со “значащими другими” (Парсонс). Как показано Мидом, “принятие роли другого” осуществляется субъектом стадийно: начинаясь с принятия роли конкретных авторитетов (исходно — родителей, затем — пользующихся популярностью сверстников и наделенных престижными качествами взрослых: реальных выдающихся личностей любого масштаба, равно как и литературных или киногероев) и, наконец, в качестве максимально “значащего другого” выступает абстрактный “генерализированный другой”. В случае же “генерализированного другого” оценка значимых агентов С. (родители, группа) превращается в самооценку: контроль проникает внутрь индивидуального сознания, “физиологический организм превращается в рефлексирующее сознание, Я” (Мид). Позднее Фуко назвет этого мифологического субъекта паноптического контроля “отсутствующим господином”, проникающим в самые сокровенные уголки подосознания и не оставляющего индивиду ни йоты свободы в частной жизни, ибо, как показано в “Истории сексуальности”, даже самые, казалось бы, интимные поведенческие программы на деле оказы-

ваются продиктованными соответствующими культурными установками, являясь фактически результатом того или иного типа С. Аналогичный аспект диктата всеобщего фиксируется и в “Диалектике просвещения” Хоркхаймера и Адорно. (И в этом смысле прозрачность сознания гораздо страшнее стеклянных стен замятинских “Мы”.) В результате С. осуществляется интернализация социализирующимся сознанием структуры референтной социальной общности (семья по Парсонсу или “коммуникативного сообщества” по Миду). Это задает особую структурную организацию сознания: наряду с имманентным его содержанием как источником спонтанности и специфичности реагирования на ситуацию (“Эго” у Фрейда, “I” у Миды) оформляется и довлеющий внутренних блок контроля, репрезентирующий социальную норму и не допускающий отклонений от социальных ожиданий (“супер-Эго” у Фрейда, “me” у Миды). Таким образом, функции социального контроля трансформируются из внешних во внутренние — посредством формирования в сознании индивида интенции на рефлексивный самоконтроль. Важнейшим аспектом С. выступает, таким образом, способность индивида “становиться объектом для самого себя” (Мид). С точки зрения *социокультурного механизма С.* как процесс идентификации индивида себя с определенными социальными ролями осуществляется не только в контексте непосредственного общения (интеракционизм), но и опосредовано: через знаковые системы культуры (язык, миф, искусство, религия и т. д.), несущие информацию о возможных в данном социальном контексте индивидуальных ролях. Так, с позиций “философской семантики” А. Лавджоя, в каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых понятий, веер возможных интерпретаций которых и задает в своих семантических пределах социально-психологические границы “индивидуальных вариаций индивидуального сознания”. Как процессуальный феномен С. является стадийной, причем соответствующие ей *этапы* могут быть выделены как в рамках онтогенетического, так и филогенетического подходов. Так, применительно к индивидуальной С., Мидом зафиксировано три этапа ее осуществления: 1) психогенетический, основанный на усвоении шаблонов удовлетворения потребностей и осуществимый путем проб и ошибок; 2) образно-символический, основанный на образной системе, безусловно рефлекторно связанной с символами; 3) интеллектуально-концептуальный, в рамках которого культурная символика становится центральным механизмом управления поведением. Филогенетически этим этапом можно поставить в соответствие три типа (этапа) исторической эволюции феномена С.: 1) именной, 2) профессионально-кас-

товый, 3) универсально-логический, зафиксированные Петровым в качестве исторических типов “трансляции исторического опыта от поколения к поколению”. Исторически первый “именной” тип С. характерен для архаических культур, основанных на мифологическом сознании, в рамках которого имя оказывается семантически нагруженным и сопряженным в сюжете мифа с определенными ролевыми сценариями поведения и профессиональными технологиями (например, имя “Старое Солнце” у индейцев Северной Америки как обозначение члена племени, занимающегося ловлей орлов в целях добычи перьев, необходимых для создания головного убора вождя, — по А. Шульцу). В архаическом культурном контексте номинация выступает в этой связи в полной мере судьбоносным актом, определяя и задавая на будущее профессиональную деятельность, обязанности, права и социальный статус индивида в структуре общины (не случайно судьба олицетворяется в европейской культуре в образе пряхи: от древнегреческой мойры до сказочных фей, укалывающих принцесс веретеном, — именно старухам-пряхам отводилась в архаической общине роль тех, кто пряд пряху, ткал из нее пелены и чертал на них знак того имени, которое и должен был носить младенец, в эти пелены запеленутый — см. Ананке, Судьба). Поскольку деятельность индивида в племени дифференцировалась на сильную ребенка и ту, которая под силу только взрослому, задавая — параллельно — дифференциацию статуса ребенка в отличие от взрослого полноправного члена общины, постольку соответственно этому дифференцируется и имя: для ранней культуры характерен дуализм детского и как бы настоящего имени (согласно легенде, разбойник, встретив Конфуция на лесной дороге и желая оскорбить его, называет мудреца его детским именем, что Конфуций расценивает как унижение его достоинства). Переход от детства во взрослости (феномен инициации) переживается носителем мифологического сознания как смерть (ребенка) и рождение (мужчины), чему соответствует и получение нового имени. Таким образом, архаические культуры не знают феномена инфантилизма, столь знакомого зрелым культурам с другим типом С. К недостаткам “именного” типа С. можно отнести, во-первых, то обстоятельство, что весь информационный массив, который должен быть усвоен субъектом в ходе С., передается в изустной традиции (материнские рецитации мифов над колыбелью), что делает информативную емкость имени чрезвычайно низкой. Во-вторых, “именной” тип С. никак не учитывает индивидуальные способности, а — тем более — склонности: набор социальных ролей и, соответственно, имен в племени жестко определен, и со смертью прежнего носителя той или

иной социально значимой функции его имя дается первому же, кто проходит через процедуру инициации. И, в-третьих, связь имени с фабулой мифа, будучи весьма жесткой и однозначной, сильно затрудняет введение в процессе С. новой информации, касающейся технологических и социальных аспектов той или иной социальной роли: поскольку технологическая информация контекстно вплетена в ткань мифологического сюжета и оказывается связанной с сакральной информацией о богах и героях, постольку изменение технологической составляющей мифа неизменно влечет за собой и изменение сакральной его составляющей, в свою очередь касающейся космогонических сюжетов. Если в рамках шумеро-вавилонской мифологии Мардук творит небо и землю из туши убитого им чудовища Тиамат, то в данном культурном контексте невозможно ввести, к примеру, новую информацию о способах свеживания дичи, не задев сакрального содержания мифа. Однако миф живет лишь до тех пор, пока он “сакрально неприкосновенен” (И. Тренчени-Вальдапфель), а потому частая смена мифологических космогоний, вызванная чисто техническими новациями и синкретичностью мифологического сознания, в контексте которой любая новация иррадирует на весь мифокомплекс, означает фактическое разрушение мифологического сознания. И — соответственно — выход за пределы “именного” типа С. Ему на смену приходит “профессионально-кастовый” тип, отличающийся практический только тем, что в качестве носителя имени выступает не индивид, а семья, род как профессиональный коллектив (как, например, в Крито-Микенской Греции: врачи называли себя асклепидами, т. е. сыновьями (детьми) Асклепия, кузнецы — гефестидами и т. п.). Социализируясь в профессионально артикулированном контексте, ребенок имплицитно усваивает соответствующие технологии, обязанности и права: С. изначально протекает как профессионально заданная. Данный тип С. наследует все недостатки “именного” типа: информативная емкость родового имени по-прежнему низка, индивидуальные склонности, по наблюдению Геродота за египтянами, по-прежнему не учитываются: “их глашатаи, флейтисты и повара наследуют занятия отцов, так что сын флейтиста становится флейтистом, сын повара — поваром, а сын глашатая — глашатаем, другие при всей звучности голоса не могут их вытеснить, свои же обязанности они выполняют по заветам отцов”. Что же касается возможности введения инноваций, то отнесенность технологий к богу — покровителю профессии — еще более затрудняет его: мало просто сообщить новый способ

ковки металла, — во избежание кощунственной авторской конкуренции с богом необходимо еще доказать, что сам Гефест ковал именно так. Бурная дифференциация ремесел в условиях античной Греции 8—7 вв. до н. э. привела к трансформации “профессионально-кастовой” формы С. Если для традиционного общества было характерно ирригационное земледелие и соответствующий ему консервативный социальный уклад, то для нетрадиционного греческого общества в силу природных условий ирригационное земледелие не было возможным: лишь 20 % территории ландшафтно были пригодны для вспашки, а засушливый климат делает традиционное сельское хозяйство в Средней Греции и Пелопоннесе проблематичным. “Труды и дни” Гесиода есть, по сути, описание последовательной смены различных видов деятельности, пережитых его отцом, не могущим прокормить семью сельскохозяйственным трудом, и типичных для Греции этого периода. В условиях, когда в течение жизни человек вынужден сменить серию различных профессий (от корабеля, морехода, торговца до морского пирата) и, в условиях демократического полиса, серию социально-гражданских ролей (индивид мог быть последовательно избран и архонтом, и стратегом и др.), — С. как профессионально-кастовое вживание в единственную социальную роль, унаследованную по традиции от предков, не может служить базово типовой. На смену ей приходит “универсально-логический” тип С., основанный на усвоении абстрактных формул социального поведения (взамен традиционных конкретных рецептов) и предполагающий формирование специального института обучения (в эпоху Солона был принят закон, согласно которому мужчина не был обязан содержать престарелого отца, если тот в свое время не отдал его в обучение ремеслу). Таким образом, *социальные функции* С. обусловлены тем, что она выступает важнейшим механизмом: воспроизводства субъекта социально-исторического процесса; обеспечения преемственности в развитии культуры и цивилизации; поддержания бесконфликтного существования общества как интегрированной системы посредством адаптации индивида к социальной среде и имплицитива в содержание его сознания общезначимых норм легитимного поведения (идея “предупреждения нарушения общезначимых норм” выступает аксиологическим центром современных разработок в области педологии: наказание рассматривается, в первую очередь, как средство социального контроля (И. Анденес, Н. Моррис, Э. Хирш). В рамках философской концепции С. были эксплицированы многие серьезные

проблемы общепсихологического характера. Прежде всего, это проблема интерпретации самого феномена социальной адаптации: как приспособления биологического организма к условиям социальной среды (Фрейд с его базовой концепцией пансексуализма), как силового генеративного воздействия на человека внешней среды культуры (М. Мид, показавшая, что и подростковые конфликты, и стереотипы сексуального поведения порождены не возрастными или половыми особенностями индивидов, но “принципами культуры”) или как комплексного процесса, фундированного как биопсихическими, так и социальными основаниями (Тард, Дж. Г. Мид, Парсонс). Важнейшей проблемой, эксплицированной в рамках теории С., является проблема девиантного поведения. Конституирование внутри индивидуального сознания блока контроля, репрезентирующего нормы социальной легитимности и коллективные эспектации, с очевидностью деформирует автохтонность сознания, нарушая свободу его проявлений. Фрейдизм трактует это как почву для развития невроза (собственно, чем более человек культурен, т. е. чем более социокультурных ограничений стали для него имманентными, тем более он невротик), Парсонс — как основу формирования чувства неполноценности, возникающего в результате постоянного переживания индивидуальным сознанием оценочного отношения со стороны окружающих и, в конечном счете, себя самого. Особенно ярко это проявляется, по Парсонсу, в культурах западного типа с выраженным “достиженческим комплексом”, основанном на “инструментальном активизме”. Сопротивление сознания навязанному диктату “достиженческого” аксиологического комплекса осуществляется по двум направлениям. Во-первых, это индивидуальное девиантное поведение, т. е. поведение, оцененное в рамках аспектаций данной культуры как неприемлемое и подвергнутое стигмации или “клеймению” (Ф. Таненбаум, Д. Силвермен, Д. Уолш, П. Филмер). Второй формой сопротивления выступает формирование альтернативных официальной культуре периферических субкультур, ориентированных либо на переосмысление общепринятых норм (отказ от “культурных отцов” в идеологии “новых левых”) либо на их тотальное отторжение (негативная идеология хиппи). В рамках чикагской школы символического интеракционизма поставлена проблема семиотического механизма С., в частности — проблема языка как “медиума” межличностного взаимодействия и средства интернализации социального стандарта; показано, что в ходе знаковой перекодировки ситуации меняется ее социальное значение, а, стало быть, язык может выступать средством “создания новых миров” с новым раскладом соци-

альных ролей (Блумер, А. Стросс, Т. Шибутани). Айовской школой символического интеракционизма актуализирована проблема роли и статуса различных символических систем в процессе С. (Т. Портленд, М. Кун). В рамках “социодраматического подхода” к социальной реальности С. рассматривается как “становление актера” — процесс овладения “мастерством ношения маски” и “умения жить внутри сценария” (Ж. Берк, Гофман, Х. Данкен). В настоящее время в исследовании проблематики С. наблюдается тенденция к комплексному междисциплинарному взаимодействию, взаимопроникновению подходов и методов, выработанных в рамках ее философского, социологического, социально-психологического и историко-этнографического анализа.

М. А. Можейко

СОЦИАЛИЗМ — 1) одна из версий общественного идеала в европейской социально-философской и политической традиции 19 в., в мировоззренческом контексте С. любого толка — один из аксиологических фокусов анализа недостатков капитализма; 2) одна из моделей — тенденций организации жизни индустриального общества, предполагающая значительное вмешательство государства во все сферы жизни социума в целях осуществления глобальных программ “догоняющего развития” — О. Бисмарк, Сталин и др. (антипод либерализма); 3) самообозначение общественно-экономического устройства ряда государств в 20 в. (“национал-С.” в Германии при Гитлере, “С.” сталинского СССР, “развитой С.” в СССР при Брежнев и т. п.). Выступив реакцией прогрессивных мыслителей Европы на стихийные катаклизмы буржуазного общества конца 18 — первой половины 19 в., теория и идеология С. претерпела в ходе своей эволюции ряд кардинальных трансформаций. Истоки С. как специфической модели идеального общественного устройства принято усматривать в утопических концепциях (см. Утопия), постулирующих позитивную необходимость активного вмешательства государства и его органов в экономическую, социальную и культурную жизнь людей. (Предполагается, что впервые понятие “социалистический” было использовано в леворадикальном британском журнале “Co-operative Magazine” в 1826. Термин же “С.” первым употребил Леру в 1834.) И. Шафаревич в работе “Социализм как явление мировой истории” усматривал социалистический идеал уже в схеме организации государства у Платона. (Согласно же Хайеку, “социализм с самого начала не был движением рабочего класса. Он не представлял собой очевидного средства против очевидного зла, которого требовали интересы рабочего класса. Он был конструкцией теоретиков, возникшей из определенных

тенденций абстрактного мышления, с которым долгое время были знакомы только интеллектуалы»). Оставаясь не более чем амбициозным и претенциозным утопическим идеалом вплоть до середины 19 в., С. приобрел иное общественное звучание после его синтеза с марксовской идеей социально-обновленческого революционизма. В дальнейшем все ортодоксальные марксистские сценарии социалистического общественного переустройства оказывались неразрывно связаны с постулатом позитивности насилия в целях его осуществления. Насильственная экспроприация собственности у имущих классов на ранних фазах построения С., насильственное “раскулачивание”, “разбуржуазивание”, “раздворяивание”; вертикальная ротация маргинальных социальных слоев и групп, перманентная насильственная нивелировка населения по имущественным, культурным, мировоззренческим и идеологическим измерениям на всем протяжении его существования (идея Бухарина о складывании “нового типа человека” при С.); упразднение демократии как института, агрессивный атеизм — основа существования С. как общественной системы. С. как система в исторической перспективе жизнеспособен исключительно в ходе постоянной геополитической экспансии (создание “социалистического лагеря” Сталиным, “доктрина Брежнева”, имевшие целью конструирование международного порядка, основанного на классовом подходе, независимом от национальных, культурных и языковых различий между людьми). Мирное экономическое соревнование наглядно продемонстрировало исторически ограниченный потенциал С. в плане конструктивного многомерного самообновления.

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА — любая относительно устойчивая совокупность людей, находящихся во взаимодействии и объединенных общими интересами и целями. В каждой С. Г. воплощаются некоторые специфические взаимосвязи индивидов между собой и обществом в целом в рамках определенного исторического контекста. Внешние отличительные признаки С. Г.: 1) статика существования С. Г. проявляется в непрерывной динамизации групповых процессов в латентной или явной форме; 2) С. Г. характеризуется определенным набором социальных норм, институционализацией ценностей, репродуцируемых групповым контекстом; 3) С. Г. имеет свою ролевую структуру с достаточно выраженными функциональными нагрузками. Существует значительное число критериев, характеризующих специфический способ действия каждой С. Г.: их разделяют по числу входящих в них индивидов (большие, средние, малые), по индивидуальным признакам входящих в них индивидов, по характеру внутрен-

ней структуры, по статусу в обществе, по уровню сплоченности, по степени взаимодействия членов, по ее культурологическим признакам. История изучения С. Г. имеет давнюю традицию. Еще Гоббс попытался дать определение С. Г. как “...известного числа людей, объединенных общими интересом и делом”, выделил группы упорядоченные и неупорядоченные, политические, частные и другие. В дальнейшем этот термин приобрел более глубокую социальную окраску. Одним из основоположников теории С. Г. является Зиммель, рассмотревший целый спектр закономерностей и аспектов взаимодействия микро- и макроструктур. Значительный вклад в изучение С. Г. внес Кули, рассмотревший влияние на социализацию индивида первичных групп. Дальнейшее развитие теория С. Г. получила в работах Э. Мэйо, акцентировавшем свое внимание на изучении оптимальных условий сотрудничества в производственных групповых образованиях, и Морено, который ввел в оборот методику измерения характера и уровня межличностного взаимодействия, известного в практике как социометрия. Общие проблемы взаимодействия С. Г. с обществом в рамках функционального анализа изучались Парсонсом. Наибольшее развитие теория С. Г. получила в рамках психологии, где акцентировались именно интрогрупповые характеристики, через призму которых далее проецировался внешний мир. Именно в таком контексте получили жизнь три общепсихологических подхода к изучению группы в целом и межгруппового взаимодействия: 1) мотивационный (Фрейд, Адорно), где постулатом являлся момент образования группы на основе общей выгоды и целей с позиций аутгрупповой враждебности и внутригрупповой сплоченности; 2) ситуационный (А. Тэдджфел, М. Шириф), где единственным основанием для образования группы являются цели: “...индивиды, стремящиеся к цели посредством взаимозависимых действий, становятся группой, они развивают социальную иерархию и специфические нормы”; 3) когнитивный (Фергюссон, Келли, Горовитц и др.), когда формирование группы имеет место там, где два или более человека начинают воспринимать себя с позиций ингрупповой-аутгрупповой категоризации. Любая совокупность людей с большей вероятностью будет характеризовать себя как группу, когда субъективно воспринимаемая разница между ними меньше, чем разница между ними и другими людьми в данных условиях. В социологических теориях вопрос изучения С. Г. имел некоторый функциональный оттенок в контексте выхода на атмосферу существования группы, а на процессы ее взаимодействия с другими социальными образованиями в обществе. С этой точки зрения имеют место также он-

тологические подходы, как холизм (теории социальных систем, структурно-функциональный анализ и т. д.), культурологические концепции (антропологические, концепции гуманитарного толка и т. д.), биологизм. В каждом из направлений понятие “С.” Г. имеет свою специфику в интерпретации.

Е. А. Коростелева

СОЦИАЛЬНАЯ ДИСТАНЦИЯ (лат. *distantia* — расстояние) — понятие, характеризующее размещение социальных групп и индивидов в социальном пространстве и устанавливающее степень близости или отчужденности их между собой — как задаваемую институционально, так и ощущаемую самими агентами социальных взаимодействий. Термин был введен в формальной социологии Зиммелем и лег в основу концепции Визе, определявшем через степень С. Д. между индивидом и наиндивидуальными социальными образованиями различия масс, коллективов и групп. Активно использовался термин и представителями Чикагской школы прикладной социологии (прежде всего, Э. Берджесом и Р. Э. Парком) в рамках программы изучения локальных сообществ и концентрическо-зонального членения и организации городского пространства Чикаго, а также миграции как коллективного поведения, образующего экологический и надстраиваемые над ним экономический, политический и культурный порядки. Термин “С. Д.” проник в психологию, где стал использоваться для сравнительного описания психологической близости между людьми и механизмов симпатии-антипатии; активно прижился в теории социального обмена (Хоманс интерпретировал его как показатель меры сплоченности группы) и в теории символического интеракционизма (в частности, в концепциях Гофмана и Т. Шибутани). Так, Шибутани по величине С. Д. определял степень автономности или уступчивости индивида, а увеличение С. Д. трактовал как переход от первичных (персонафицированных) отношений в ситуации “лицом-к-лицу” — к вторичным отношениям, в которых человек начинает видеть в “другом” лишь частный случай определенной социальной категории, а сама С. Д. превращается в объект институционализации (в ролях и нормах) и социального контроля. У Гофмана С. Д. характеризует отношения актеров социальной драмы. В рамках названных концепций оформилось представление о различении личностной (интимной) и публичной дистанций как вариаций расстояния, удерживаемого индивидом между собой и “другими” в процессах взаимодействия. В структурно-функциональном анализе С. Д. понимается как место индивида (группы) в статусном (структурном)

и функциональном пространствах, далеко не всегда совпадающих между собой (так референт или личный секретарь, например, в статусном поле далек от своего босса, но близок к нему в функциональном отношении). В феноменологической социологии С. Д. истолковывается как механизм преодоления естественной установки, в экзистенциальной — как выход из “бытия-в-себе” в “бытие-для-себя”, аналогично в неомарксистской социологии С. Д. характеризует переход от “класса-в-себе” к “классу-для-себя”. В социологии Манхейма понятие “С. Д.” используется для распределения социальных групп (прежде всего интеллигенции) в знаниевом поле. Таким образом, понятие “С. Д.” становится поистине универсальным в современной социологии. Это связано (во многом) с переходом социальных систем от жесткого задания С. Д. на основе объективных (социальных, экономических, политических) различий между социальными группами — к “мягкому”, связанному прежде всего с самоопределением личности в культурном, информационном, образовательном пространствах при приглушении контрастов в экономической сфере (формирование среднего класса, например) и укреплении механизмов представительных демократий. В современных обществах снимается удельный вес прямых институализированных способов введения С. Д. и увеличивается область действия не прямых способов их установления через символизацию и вторичную ритуализацию схем поведения в плурализированном культурном пространстве. Исторически может быть прослежена тенденция постепенного отхода от сегрегативного задания С. Д., господствовавшего в традиционных обществах и закрепленного в различных вариантах кастового и сословного деления, предлававших открытое пресечение межгрупповых контактов и насильственное включение групп в социальную иерархию, к формированию С. Д. через присвоение отличительного поведения (стиля жизни), через задействование механизмов социального престижа, моды и т. д. К тому же на уровне национальных государственных программ предпринимаются целенаправленные и последовательные действия и поддерживаются инициативы по преодолению дискриминации и сегрегации людей по каким-либо признакам (движения за расовое равноправие, феминистическое движение, движения сексуальных меньшинств и т. д.) и разрушению стереотипов, сформированных на противопоставлении “мы” и “они”. В динамичных социальных системах С. Д. становятся подвижными и изменяемыми в зависимости от особенностей конкретных ситуаций и личностных качеств взаимодействующих людей.

В. Л. Абушенко

СОЦИАЛЬНАЯ ИЕРАРХИЯ (греч. *hierarhia, hieros* — святой, *arche* — власть, правление) — система последовательно подчиненных элементов, расположенных от низшего к высшему и характеризующая многоуровневость социального целого. В этом значении понятие “И.” может употребляться и для характеристики частных многоуровневых систем. Например, широко распространилось после работ М. Вебера понятие бюрократической И. Впервые термин был употреблен Псевдо-Дионисием Ареопагитом в его труде “Небесная иерархия и Духовная иерархия” (вторая половина 5 в.). Термин использовался для обозначения системы церковных и духовных рангов. В Римской католической церкви понятие “И.” объединяет: 1) И. богословского права, 2) И. духовного права, 3) И. юрисдикции. В таком качестве понятие “И.” использовалось практически до середины 19 в. и не обладало смысловым оттенком “социального”. В современных социальных теориях понятие “С. И.” используется для обозначения: 1) любой системы социальных агентов и/или их отношений, ранжированных один в отношении другого (С. И. отражает их различия во власти, авторитете, материальном положении, социальном статусе и т. д.); 2) организации или классификации восходящих или нисходящих обобщений — уровней сложности. То есть это система уровней, в соответствии с которыми организуются социальные и другие процессы. В качестве примера можно привести И. наук Конта, где в качестве уровней организации классификации выступили время и последовательность возникновения наук, степень их абстрактности и конкретности, степень сложности. Каждая наука зависит от и опирается на предшествующие ей и является более сложной. Понятие “С. И.” широко используется в рамках структурно-функционального направления. В частности, в концепции Парсонса постулируется наличие И. необходимых условий (нормативных и условий окружения) для объяснения функции кибернетического контроля. Кроме того, в функциональной традиции понятие “С. И.” используется для обозначения взаимоотношений между системами и подсистемами. Например, как “И. подсистем социального действия”. Интересно употребление понятия И. в концепции Г. Беккера (“На чьей мы стороне?”, 1967), где оно употребляется для обозначения классификации вероятностей “быть услышанным” для отдельного индивида в социуме, которая основана на И. уровней социальной организации и соответствующих им статусных предписаний. В современной социальной философии понятие “С. И.” используется и для обозначения И. потребностей, И. ценностей, И. мотивов и др.

Е. А. Угринович

СОЦИАЛЬНАЯ КАТАСТРОФА — скачкообразные изменения общества, возникающие в виде внезапного ответа социальной системы на плавное изменение внешних условий. Современная теория С. К. бурно развивается с 1970-х в форме универсального математического метода исследования любых скачкообразных переходов (Р. Том, Пригожин); их причин и путей установления нового равновесия. Катастрофа возникает как результат синхронизации различных кризисов, аккумуляции огромного числа ошибок, которые долгое время не исправляются, как следствие “одражательных” системы на клеточном уровне. Важно учитывать, что глубинная причина С. К. потенциально связана с трансформациями духовных оснований общества, их размывании и смене миросозерцаний, когда складывается катастрофическое сознание и “в тоске смертельной метелью толпа” (А. Ахматова). Подобное сознание усиливается при утверждении в обществе идеи разрыва с прежней культурной традицией (а такие тенденции весьма характерны для генотипа европейской цивилизации), с глубинами религиозного сознания, в которых, как показывает опыт, укоренены положительные начала общественной жизни. Обостряется изначально присущее человеку (в силу наличия у него свободы выбора) чувство страха, чем вызывается желание найти быстрые и простые, а потому неэффективные, пути выхода из резко меняющейся ситуации. К С. К. ведут попытки осуществить различного рода утопии, претендующие на знание будущего; закономерный крах утопий резко обостряет катастрофическое сознание. Тенденция к катастрофизму сознания характерна для маргинально-люмпенских, плебейских социальных слоев, неукорененных в культурных традициях и склонных к нигилизму и максимализму, упрощению и уравнительности. Теоретически такой способ социального действия обосновывается в различных радикалистских концепциях, например, в анархизме с его проповедью люмпенского бунта, идеей созидательности тотального разрушения существующего общества. Необходимо также учитывать и национальные особенности. Скажем, характерное для России наложение двух культур — традиционной и европейской, их неслияемость и постоянный раскол во многом обусловили катастрофичность русской истории. Возможны различные формы С. К. Наиболее наглядно катастрофы выражаются в социальных революциях (что отмечалось в трудах Франка, Сорокина, Бердяева и др.). Хотя теории революции оправдывают С. К. как способ достижения лучшего общества, на самом деле революция ведет к его деградации, к возвращению назад, массовому безумию общества, к деформациям человеческого поведения. В то же время нужно учитывать, что рево-

люционные С. К. — результат длительного подавления не находящихся выхода творческих сил социума, задержки назревших социальных изменений. Однако, соединившись с катастрофическим сознанием, революция ведет к антропологической катастрофе в форме разрушения фундаментальных духовно-нравственных основ жизни людей. И чем радикальнее революция, тем сильнее С. К., что и показал опыт коммунистических революций 20 в., выявивших также, в полном соответствии с теорией катастроф, что “пусковой крючок” разрушения может быть весьма незначительным, но, разразившись, С. К. приобретает свою логику движения, в ходе которого стихийно через множество страданий людей и глубочайшие потрясения складывается некое новое социальное равновесие. Один из наиболее оптимальных способов предупреждения С. К. заключен в “социальной инженерии” (Поппер), т. е. методе своевременных постепенных и частичных изменений, реформ, учитывающих человеческую природу и подвергающихся постоянной проверке и корректировке с целью недопущения накопления ошибок. Однако в условиях “аномальных” социальных систем, долгое время не учитывавших принцип обратной связи, этот метод во многом не срабатывал. Попытки реформировать тоталитарные режимы приводят к ухудшению положения, росту сопротивления и чаще всего завершаются С. К. Катастрофически возникшие системы и уйти с исторической арены могут только аналогичным путем. Как показывает математическое моделирование “перестроек”, наиболее эффективным для аномальных социальных систем является метод “шоковой терапии”, в единстве с возвращением к глубинным основаниям культуры. При всей своей болезненности такой разовый катастрофический сдвиг с перспективной точки зрения значительно эффективнее, чем перманентная С. К., угнетающая и разлагающая жизненный потенциал личности.

Г. Я. Миненков

СОЦИАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ — см. МИФОЛОГИЯ.

СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ — изменение социального статуса, т. е. перемещение индивида (или социальной группы) между различными позициями в системе социальной стратификации. Поскольку характеристики статуса могут быть представлены в терминах власти, доходов, престижа, образования, и т. п., все эти основания стратификации могут использоваться в качестве базы для измерения С. М. Однако в связи с большей доступностью данных о профессиональном положении индикатором С. М. в большинстве исследований выступает социально-профессиональный статус. С. М. принимает множество форм. В част-

ности, исследователи различают индивидуальную (когда перемещение одного человека происходит независимо от других людей) и групповую (когда перемещения происходят коллективно, в связи с повышением или понижением общественной значимости целого класса, сословия и т. п.) С. М. Как показал на историческом материале Сорокин, факторами групповой С. М. могут быть социальные революции; иностранные интервенции, нашествия; межгосударственные войны; гражданские войны; военные перевороты; смена политических режимов; замена старой конституции новой; крестьянские восстания; междоусобная борьба аристократических родов; создание империи и т. п. С. М. может быть организована сверху, когда перемещениями управляет государство. Такая организованная С. М. бывает добровольной (в связи с общественными призывами) и недобровольной (например, репатриация малых народов). От организованной С. М. следует отличать структурную или вынужденную, когда движение из одной профессиональной категории в другую вызывается изменениями в самой профессиональной структуре (сокращением и созданием новых рабочих мест, появлением или исчезновением целых отраслей экономики). Причины этих изменений могут лежать в экономическом росте, политических и экономических трансформациях, технических революциях, различиях в уровне рождаемости внутри конкретных социальных групп. Напротив, циркулярная или обменная С. М., иногда называемая также истинной, заключается во взаимном “обмене” индивидами между слоями. Она характеризует социальные перемещения, которые происходят в силу личных достижений или неудач индивидов, а также появления новых системных возможностей (политических, юридических, образовательных), а не просто новых рабочих мест. Например, в СССР М. между стратами рабочих и инженеров имела одностороннюю направленность: рабочий, получив соответствующее образование, мог стать инженером, но не наоборот. Отмена этого положения открыла возможность для обменной М. между этими стратами. Важно различать вертикальные и горизонтальные социальные перемещения. Понятие социального перемещения шире, чем понятие С. М., оно включает также трудовую М. и географическую М. (миграцию). Понятие “С. М.” обычно связывают с вертикальными перемещениями — из одной страты (класса) в другую. В зависимости от направления перемещений вертикальная М. бывает восходящей и нисходящей. Существуют каналы или “лифты”, с помощью которых индивиды совершают эти перемещения. Подробное описание каналов М. осуществил Сорокин (он называл их каналами вертикальной циркуляции).

В этом качестве выступают такие социальные институты, как школа, семья, армия, церковь, собственность. Главными показателями вертикальной М. являются дистанция и объем. Дистанция — это количество ступенек (страт), которые удалось пройти индивиду при подъеме (спуске) по социальной лестнице. Под объемом понимается число (процент) индивидов, которые переместились по социальной лестнице в вертикальном направлении за определенный промежуток времени. Горизонтальное перемещение — это переход из одной социальной группы (общности) в другую без изменения статуса, то есть перемещение внутри одной страты. Если перемещение связано со сменной работы (без изменения статуса), говорят о трудовой горизонтальной М., если со сменой места жительства (без изменения статуса населенного пункта) — о горизонтальной миграции. В зависимости от точки отсчета, различают межпоколенную и внутрипоколенную М. Межпоколенная М. означает изменение статуса детей по сравнению со статусом их родителей. За точку отсчета принимается статус родителей. Внутрипоколенная (карьерная) М. означает изменение статуса индивида на протяжении жизни, его карьеру. За точку отсчета принимается статус, которым индивид обладал на своем первом рабочем месте.

О. В. Терещенко, С. В. Сивуха

СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ — совокупность людей, выделяемая по критерию территориальных и социокультурных параметров и объединяемая устойчивыми связями и отношениями. Некоторое количество людей становится С. О. не потому, что им приписывается предметное содержание, побуждающее к объединению, а потому, что их связь приобретает характер взаимовлияния и взаимоопределения (взаимодействия). “Обобществление” (*Vergesellschaftung*) и есть та форма, в какой “отдельные индивиды образуют единство” (Зиммель). Формальное понимание отождествляет С. О. и общество как реальное взаимодействие между социальными группами, классами, нациями (виды С. О.), с другой же стороны, предполагает наличие уровня непосредственного взаимодействия и его переживания. Как следствие, анализ С. О. ведется по линии “общественное — частное” и “естественное — искусственное”. Обществом обозначает открытость, совместимость жизнедеятельности; естественность (спонтанность) — принцип возникновения и жизнедеятельности С. О. Эти критерии отделяют С. О. от сферы государственного администрирования и экономической подсистемы. В отличие от этого, конструктивистская интерпретация утверждает С. О.

в качестве производной от теории, т. е. стремления соединить в предствлении культуру и государство (Э. Геллнер). Переход к политической номинации, перетолкование (создание заново) традиций и истории вводят в сферу анализа психоэволютингвистические основания С. О. (подражание, образование, воспитание). С. О. понимаются также как возникшие благодаря сродству индивидов между собой, благодаря общности между ними, типически (Дильтей). В современной социологии характеристики тотальности/локальности С. О. прилагодятся к понятию “новой общности”, ассоциации свободных и равных индивидов, определяющих в ходе коммуникации, аргументированного обсуждения нормативные условия своего существования. Предназначение общности заключается в способности постоянно устанавливать широкие многомерные связи коммуникации, способности формировать свои автономные объединения, действующие сплоченно, организовано, с рефлексивным пониманием целей (Хабермас).

Д. М. Булышко

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ — понятие социальной философии и социологии; применительно к социальным объектам употребляется в трех смыслах: 1) как элемент социальной структуры — искусственное объединение институционального характера, занимающее определенное место в обществе и предназначенное для выполнения четко очерченных функций (в этом смысле С. О. выступает как социальный институт с известным статусом и рассматривается как автономный объект — система отношений, объединяющая некоторое множество индивидов для достижения определенной цели); 2) вид деятельности — процесс, связанный с целенаправленным воздействием на объект через констатацию соответствующих функций элементов системы, упорядочиванию связей, дефиницию целей и задач и т. д.; 3) степень внутренней упорядоченности, согласованности частей целого — определенная структура, строение, тип связей как способ соединения элементов в систему и т. д. В социальной философии и социологии первое значение является основным. К существенным признакам С. О. относятся: 1) наличие целей; 2) конкретное воплощение отношений общественной власти; 3) совокупность функциональных положений (статусов) и социальных ролей; 4) правила, регулирующие отношения между ролями; 5) формализация значительной части целей, задач и отношений. Важнейшими функциями С. О. в обществе являются: а) интеграция и социализация индивидов в систему общественных отношений; б) упорядочивание и социальный

контроль действий ее членов в жизненно важных для них сферах. С. О. могут различаться степенью бюрократизации отношений ее членов: формальная и неформальная. Всякая формальная организация имеет специальный аппарат, основной функцией которого является координирование действий ее членов в целях ее сохранения. Члены такой организации рассматриваются функционально, т. е. не как личности, а как носители определенных ролей. Чем сложнее организация, тем более сложные функции выполняет бюрократический аппарат. Наряду с бюрократическими принципами организационной структуры в С. О. существуют и неформальные отношения, которые в условиях жесткой системы административных правил повышают эффективность организации и выполняют ряд позитивных функций: 1) служат средством сглаживания возможного иерархического конфликта; 2) способствуют сплоченности членов организации; 3) сохраняют чувство индивидуальной целостности и т. д. Разделение С. О. можно рассматривать соответственно основным сферам жизнедеятельности общества: техническая, экономическая, социальная. Первые исследования, направленные на изучение особенностей С. О. (условий эффективного функционирования и т. д.) — были предприняты в начале 20 в. (Тейлор, доктрина “человеческих отношений”, ситуативизм, теория Ф. Херцберга). Существенный вклад в исследование проблем С. О., ее структуры, функций и т. д. внесли представители структурно-функционального подхода (Парсонс) и М. Вебер. Сегодня вопросам изучения оптимального варианта существования С. О. занимается целая отрасль научного знания — эргономика.

Е. А. Коростелева

СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ — область знания, изучающая особенности социального взаимодействия и взаимовлияния людей и их социального контекста. Отталкиваясь от положения о социальной сущности человека как производной его взаимодействия с непосредственным социальным окружением, С. П. фиксирует внимание на процессах и эффектах межличностного взаимодействия в рамках объединений различного уровня сложности. Изучаемый круг вопросов ранжируется от интраличностных процессов (например, формирования и проявления самости, социальной идентичности, социального познания, переживания и т. п.) до межличностных взаимоотношений. Официальной датой конституирования С. П. как самостоятельной области знания считается 1908 — год опубликования “Введения в социальную психологию” (У. Мак-Дугалл) и “Социальной психологии” Дж. Росса. Примечательно, что первая из них посвящена “естественным склонностям и способнос-

тям человеческого мышления”, а вторая — “планам и настоящему, возникающему между людьми как следствия формирующихся ассоциаций”, т. е. имеющих весьма отдаленное отношение к предмету С. П. в современном его понимании. В данном вопросе существует определенная контрадикция между американской и европейской традицией. В американской, наиболее мощной, С. П. конституируется как новая дисциплина, предметом которой (как и в психологии в целом) являются индивидуальные и интраличностные процессы (Мак-Дугалл). В европейской традиции предмет С. П. исходно виделся в исследовании роли социальных (структурных контекстов) в отношении индивидуальных процессов (например, Дюркгейм). Признание и наиболее интенсивное развитие социально-психологических исследований происходит в период между Первой и Второй мировыми войнами. Именно после Первой мировой войны С. П. развивается как наука об индивидах, основывающаяся на экспериментально-поведенческой методологии. Доминирование этой исследовательской методологии отражает общее стремление психологической науки быть признанной естественным как “равной среди равных”. Последнее становится возможным при соблюдении тех же “правил игры”, т. е. использования позитивистской методологии с ее принципами операционализма и верификации. Отсюда доминирование экспериментальных исследований, в основном реализующихся по стимульно-реактивной схеме. Расхождения в ориентациях на интраиндивидуальные и социально-контекстуальные процессы приводят к параллельному существованию психологической и социологической С. П., имеющих свои ассоциации, периодические издания и центры, игнорирующие друг друга. Подобная отчужденность двух “самостоятельных” С. П. сохранялась вплоть до 1990-х. Более известной и распространенной, но и более поверхностной, искусственной, является психологическая С. П. Психологическая С. П. фокусируется на психологических процессах и путях понимания влияния социальных стимулов на индивида, адаптируя экспериментальную методологию. Менее распространенной, но более глубокой традицией, является идущая от интеракционистских разработок Кули и Дж. Г. Мида социологическая С. П. Социологическая С. П. концентрируется на взаимности общества и составляющих его индивидов, рассматривая в качестве своих основополагающих задач объяснение социального взаимодействия. В качестве исследовательской методологии доминируют наблюдение в естественных условиях и опрос, преимущественно глубинное интервью. Несмотря на проявляющуюся тенденцию к интеграции и нахождению точек соприкосновения, разли-

чия подходов и взаимное непонимание по-прежнему имеют место. Определенные различия имеют место и между американской и европейской социально-психологическими традициями. Эти различия менее выражены и определены по сравнению с предыдущими. В общем же они сводятся к доминированию ориентации на индивидуализм в первой и на социальность — во второй. Американский ученый Дж. Тайфел, обсуждая проблему социального измерения, обосновывает, что “социальная психология должна включать в качестве своих теоретических и исследовательских приоритетов прямую заинтересованность во взаимоотношениях между психологическим функционированием человека и широкомасштабными социальными процессами и событиями, формирующими это функционирование и формируемыми им”. У. Дойз (1986) конкретизирует эти различия в предлагаемой дифференциации четырех типов объяснения или “уровней анализа” социально-психологического исследования: “1) Интрапсихологический уровень, фокусирующийся на механизмах, посредством которых люди организуют свое восприятие и оценку социального окружения (уровень 1); 2) интериндивидуальный и ситуационный уровень, охватывающие интериндивидуальные процессы в том виде, в котором они реализуются в данной ситуации; различные позиции, занимаемые индивидом и принимаемые во внимание по отношению к ситуации (уровень 2); 3) социально-позиционный уровень, охватывающий экстра-ситуационные различия в социальных позициях, таких, как принадлежность к различным группам и категориям членства участников (уровень 3); 4) идеологический уровень, относящийся к системам представлений, репрезентаций, оценок и норм, разделяемых субъектом в ситуации эксперимента (уровень 4)”. Дойз утверждает, что американцы более концентрируются на первом и втором уровнях как в теории, так и в исследованиях, в то время как европейцы — на третьем и четвертом уровнях. Особое место в существующем многообразии подходов принадлежит советской С. П., пытавшейся найти свой третий путь, основанный на попытках воплощения идей марксизма-ленинизма с их претензией на разработку и внедрение уникальных возможностей диалектико-материалистической методологии. В качестве основополагающего принципа провозглашался принцип единства сознания и деятельности, в качестве метаподхода — деятельностный подход. Неопределенность как первого, так и второго привела к отсутствию какой-либо строгой метатеоретической основы, что, в свою очередь, в качестве следствия, привело к заимствованию зарубежного исследовательского инструментария и технологии при внешней приправке его

соответствующим идеологическим соусом, а также туманными утверждениями о преимуществах марксистско-ленинского подхода. Единственной категорией, имеющей претензии на оригинальное происхождение является категория “общение”, в содержании которой действительно присутствует несколько продуктивных для развития С. П. идей. Наряду с общими различиями в исследовательских ориентациях с позиций американской, европейской и, с определенной долей условности, советской социально-психологических традиций, можно говорить о различиях с позиций теоретических перспектив или традиций. Применительно к современной С. П. с большей или меньшей определенностью можно говорить об экспериментальной, когнитивистской, интеракционистской, психодинамической, экзистенциально-феноменологической, гендерной и социально-конструктивистской перспективах, обладающих определенными оригинальными идеями, исследовательскими средствами и достижениями. В целом, существующее многообразие подходов сегодня воспринимается как способствующее углублению представлений о сущности изучаемой области и способствующее взаимообогащению и развитию. В области теоретических построений констатируется отсутствие какой-либо универсальной и всеобъемлющей теории (Ньюстоун, Мэнстед, 1999). Присутствие огромного количества мини-теорий приводит к фрагментации социально-психологических представлений и все большему осознанию необходимости разработки интегрирующего их теоретического основания. Одну из наиболее известных и неоднозначно воспринимаемых попыток разработки такого рода метатеории представлены в рамках теории социальных репрезентаций (Московичи, пытающейся разрешить одну из фундаментальных проблем С. П. — разрыв академической психологии и психологии быденного сознания или здравого смысла. Проблема нахождения способов и средств максимально возможного адаптирования исследовательского инструментария к экзистенциальной феноменальности и пространственно-временной континуальности социального бытия личности и ее окружения наиболее активно обсуждается сегодня. Становится все более очевидной ограниченность возможностей лабораторного эксперимента, жестко структурированных опросных методов и наблюдения, ориентированных на количественную исследовательскую методологию. Осознание ограниченности возможностей позитивистского подхода приводит к обострению дискуссий о соотношении количественных и качественных методов в социально-психологическом исследовании. Излишне оптимистичное отношение к возможностям качественных методов по отношению к социально-психологической

феноменологии (глубинное интервью, полевое наблюдение, фокус-группы и т. п.) обострило проблему соотношения идиографии и номотетики в С. П. Становится очевидным, что постижение подлинной глубины человеческого переживания во всей их поточности и континуальности, недоступно количественным методам и в большей степени доступно методам качественным. В то же время, углубление в идеографию индивидуального случая, особенно характерное для экзистенциально-феноменологического подхода, приводит к потере возможности конструирования номотетики, что, в свою очередь, лишает исследователя возможности вынесения каких-либо сравнений и соотнесений. Одним из возможных компромиссов, предполагающих возможность гармонического сочетания продуктивных возможностей количественных и качественных методов, представляет методологическая триангуляция, рассматриваемая многими исследователями как третий путь. (Оригинальную версию такого рода представляет методологический подход интегративной эклектики путем триангуляции. Касательно областей прикладных исследований, следует отметить, что в современной С. П. произошел заметный переход от интраличностной и интра-ситуационной ориентации, характерной для этапа становления, к интерличностной и ситуационно-контекстуальной ориентации. Для первой наиболее характерными категориями выступали аттитюд, малая группа (в контексте стимула) и различные ее характеристики и связанные эффекты и т. п. Для второго этапа более характерными стали такие категории, как социальные репрезентации, социальное познание, социальное мышление, социальное взаимовлияние и т. п. Эти категории объемны по содержательным рамкам и позволяют охватить более широкий класс явлений при обеспечении достаточно тесной связи с прозаикой реального социального бытия. Говоря об областях прикладных исследований, можно с определенными оговорками выделить: 1) проблематику личности в контексте формирования и проявления ее социальной сущности (самость, социализация, социальный опыт, социальная идентичность и т. д.); 2) проблематику социального познания (социальное восприятие, объяснение, мышление и т. д.); 3) проблематику личности в ее взаимодействии с непосредственным социальным окружением (социальное влияние и взаимовлияние; воздействие и взаимодействие и т. д.); 4) проблематика взаимоотношений личности с ее непосредственным окружением (малая группа, групповое влияние, групповая динамика и т. д.); 5) проблематика личности в опосредованном социальном окружении (субкультура, обще-

ство и т. д.); 6) массовидные явления (толпа, паника, мода и т. д.). К числу специально обсуждаемых категорий, наделяемых самостоятельным статусом, часто относят агрессивное, асоциальное и просоциальное поведение, преубеждения и т. п. Оценивая перспективы развития С. П. можно с определенной долей уверенности говорить о том, что наряду с приобретением все большего статуса самостоятельности, внутренней интеграции, сближения с прозаикой реального социального бытия для нее характерны и тенденции интеграции с пограничными областями знания и, прежде всего, с антропологией, этнографией, социологией, культурологией и т. д.

В. А. Янчук

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ — нормативно одобренный, относительно устойчивый образец поведения (включая действия, мысли и чувства), воспроизводимый индивидом в зависимости от социального статуса или позиции в обществе. Понятие “С. Р.” было введено независимо друг от друга американскими социологами Р. Линтоном и Дж. Г. Мидом в 1930-х. Впоследствии оно получило дальнейшую разработку как в западных, так и марксистских социологических и психологических теориях. Общество или социальную группу можно представить как некий набор определенных социальных позиций, т. е. “мест” в социальном пространстве (инженер, ученый, муж, школьник, солдат и т. д.), действуя в рамках которых человек должен выполнять как бы особый “социальный заказ”, т. е. реализовать предписываемую функцию. Следуя этим “правилам игры”, конкретный человек исполняет один из нескольких вариантов С. Р. Вот почему, в сходных обстоятельствах, например, занимая одинаковые должности, совершенно разные люди ведут себя аналогичным образом. В С. Р. отражаются социально-типические аспекты поведения. В то же время каждый человек вносит в ролевое поведение индивидуальные черты через своеобразие восприятия роли применительно к личностному образу. “Личностная окраска”, проявляющаяся в индивидуальном исполнении человеком С. Р., зависит прежде всего от его знания и умения находиться в данной С. Р., от ее значимости для него, от стремления в большей или меньшей степени соответствовать ожиданиям (экспектациям) окружающих. Здесь важен также эффект группового межличностного взаимодействия, в частности, степень идентификации личности с группой. Ролевое поведение — это своеобразное единство, взаимопроникновение С. Р. и индивидуального исполнителя, которое можно представить как функцию двух переменных: первая (С. Р.)

“отвечает” за предзаданность поведения, а вторая (особенности личности) обеспечивает преемственность его. Последняя обозначается как “Я”. Соотношение данных детерминант в крайних своих проявлениях выглядит следующим образом: либо они включаются более или менее полно друг в друга, либо отделены друг от друга, противостоят одна другой. Вторая ситуация ведет к внутриличностному конфликту, суть которого в том, что разные люди по-разному представляют себе одну и ту же роль. Наряду с внутриличностными существуют и межролевые конфликты, обусловленные далеко не идентичными, а подчас и противоречивыми, требованиями, предъявляемыми к исполнению той или иной роли в социальных группах различной специфики и направленности. Указывая на конкретную С. Р., мы относим человека к определенной социальной группе. Диапазон и количество ролей обуславливается многообразием социальных групп, видов деятельности и отношений, в которые включена личность с ее потребностями, интересами, ценностями. Причем ряд С. Р. предписаны человеку от рождения, т. е. определены его полом, возрастом, социальным происхождением и т. п., — это аскритивные (предписанные) С. Р. Другие же приобретаются путем личных усилий человека, благодаря его индивидуальным качествам (занимаемая должность, например) — достижительные С. Р. Однако сама по себе С. Р. не определяет деятельность и поведение каждого конкретного ее носителя в деталях: все зависит от того, насколько индивид усвоит, интернализует С. Р. Акт же интернализации детерминирован целым комплексом индивидуальных психологических особенностей каждого конкретного носителя данной С. Р. Последняя “играется” хорошо, когда требуемые для ее выполнения характерные черты и качества воспринимаются индивидом как личные (интернализация). С. Р. никогда не означают абсолютной заданности шаблонов поведения, поскольку так называемые шаблоны (или модели) корректируются конкретной деятельностью личности и меняются в соответствии с ее социальным опытом и жизненными ценностями. Вот почему любая С. Р. всегда оставляет некоторый “диапазон возможностей” для своего исполнителя, что условно можно назвать “стилем исполнения С. Р.”. Кроме С. Р. (которые стандартизированы и безличны, выступают как бы внешними по отношению к личности и строятся на основе прав и обязанностей, независимо от того, кто является действующим лицом) существуют и межличностные С. Р., в которых права и обязанности целиком зависят от индивидуальных особенностей участников взаимодействия, их чувств и предпочтений. (См. также Программа, Я.)

И. Н. Андреева

СОЦИАЛЬНАЯ СТАТИСТИКА — отрасль (раздел) статистики, изучающая количественно-качественные характеристики массовых социальных явлений и процессов. В исторически первоначальных формах возникла под давлением практических потребностей людей задолго до н. э. в различных цивилизациях Древнего мира. Как отрасль науки относительно оформилась в 19 в. и получила наибольшее распространение в 20 в. Ориентирована на выявление и изучение предпосылок, закономерностей и последствий общественной жизнедеятельности. Основным предметом исследования являются социальная, политическая и духовная сферы общественной жизни. Изучает систему показателей, характеризующих социальные условия жизни людей, образ и уровень их жизни, социальную структуру и устройство общества, различные аспекты социального взаимодействия, численность и состав населения, трудовые ресурсы, уровень образования и культуры, здравоохранения, социального обеспечения и потребления, условия труда и отдыха, проблемы семьи, морали, общественного мнения, права и многое другое. Широко применяет разнообразные математические и статистические методы, вычислительную технику и т. д. Материалы учета и исследований используются в социальной философии, социологии, политологии, других науках и дисциплинах, в практической организации общественной жизнедеятельности.

А. Б. Юрко

СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ — термин, применяемый для обозначения структурированного социального неравенства условий, при которых социальные группы имеют неравный доступ к таким социальным благам, как деньги, власть, престиж, образование, информация, профессиональная карьера, самореализация и т. п. Социальное неравенство может проявляться как неравные возможности (или неравное вознаграждение за одни и те же усилия или достижения) не только для социальных групп, но и для отдельных людей внутри группы. Однако в контексте исследований С. С. рассматривается, главным образом, систематически проявляющееся неравенство между группами людей, возникающее как непреднамеренное следствие социальных отношений и воспроизводящееся в каждом следующем поколении. Таким образом, С. С. является важнейшей категорией макро-социологии, изучающей общество в целом, его стабильность и происходящие с ним изменения. В отличие от социальной структуры, возникающей в связи с общественным разделением труда, С. С. возникает в связи с общественным распределением результатов труда, то есть социальных благ. С. С. подразумевает некоторую упорядоченность членов об-

щества (или социальных групп) на основе определенных критериев. В социологии выделяют три базовых вида С. С. современного общества — экономическую, политическую, социально-профессиональную. Соответственно, основными измерениями (критериями) С. С. являются размеры доходов и собственности, ранги во властной иерархии, статус, определяемый родом занятий и квалификацией (образованием). Социальная страта (слой) обладает определенной качественной однородностью. Она представляет собой совокупность людей, занимающих в иерархии близкое положение и ведущих сходный образ жизни. Принадлежность к страте имеет две составляющие — объективную (наличие объективных показателей, характерных для данного социального слоя) и субъективную (идентификация себя с определенным слоем). В научной традиции существует два основных подхода к исследованию С. С., один из которых — классовый — основан на объективных показателях принадлежности к социальному классу или слою, второй — статусный — на субъективных оценках престижа индивидов, социальных групп, профессий. Первая традиция является, по преимуществу, европейской, вторая — американской. Теория классового строения общества восходит к работам Маркса, который впервые в истории социальной мысли выделил борьбу между соперничающими социальными и экономическими классами в качестве центральной характеристики общества и доминирующего источника социальных изменений. По Марксу, классы возникают на основе различающихся позиций, которые индивиды занимают в системе общественного производства. Ключевыми понятиями в данном случае являются способ производства и производственные отношения. Антагонистические классы формируются по двум объективным критериям — общности экономического положения, обусловленной отношением к средствам производства, и общности властных полномочий по сравнению с государственной властью. Отличительными чертами марксистского подхода к исследованию С. С. являются: 1) признание объективности оснований существования классов и 2) выделение в качестве “базисных” социально-экономических факторов С. С. Маркс утверждал, что при любом типе экономической организации общества существует господствующий класс, который владеет средствами производства и осуществляет над ними контроль. Благодаря экономической власти господствующий класс решает судьбу тех, кто на него работает. Идеология является лишь надстройкой, “надстройкой” общественной системы, история — последовательность времен, при которых одна классовая система преобразуется в другую. Большинство современных запад-

ных концепций С. С. сочетают некоторые аспекты теории Маркса с идеями М. Вебера. К экономическому критерию С. С. (богатству) Вебер добавил два других измерения — престиж и власть. Он рассматривал три этих аспекта, взаимодействующих между собой, в качестве основы, на которой строятся иерархии во всех обществах. Различия в собственности создает классы, различия в престиже — статусные группы (социальные страты), различия во власти — политические партии. В отличие от Маркса, Вебер предполагал, что общности формируются в большей степени на основе статусных групп, выделяемых по критерию социально предписанного престижа. Различия в статусе ведут к различиям в жизненных стилях, составляющих важнейший элемент социальной исключительности статусных групп. Следуя Марксу и Веберу, западноевропейская традиция рассматривает классы в качестве основы стратификационной структуры любого общества и отправной точки всех стратификационных процессов, в частности — мобильности. В настоящее время наиболее убедительной считается классовая схема Д. Голдторпа и Р. Эриксона, валидность которой была подтверждена в ряде работ. Последний вариант схемы строится на таких критериях, как отношения собственности (найма), условия найма (оплаты труда), степень автономности и возможность продвижения по службе: 1. а. Профессионалы, руководители, интеллигенция высшего уровня; б. Крупные работодатели: промышленники, предприниматели, землевладельцы. 2. Профессионалы, руководители, интеллигенция среднего уровня. 3. а. Полупрофессионалы, старшие работники офисов, торговли, сферы обслуживания; б. Работники офисов, торговли, сферы обслуживания нижнего уровня. 4. а. Мелкие работодатели в промышленности, сфере услуг; б. Мелкие работодатели в сельском хозяйстве; с. Самозанятые в промышленности, сфере услуг; д. Самозанятые в сельском хозяйстве. 5. Техники, старшие рабочие (бригадиры и т. п.). 6. Квалифицированные рабочие в промышленности. 7. а. Неквалифицированные рабочие в промышленности; б. Сельскохозяйственные рабочие. Дискуссия в “Европейском социологическом обозрении” в 1990-х показала высокую объясняющую способность различных частных вариантов этой схемы, в том числе для межнациональных сопоставительных исследований (проект CASMIN). Согласно европейской традиции, неравенство, или С. С., рассматривается как результат объективных социальных и экономических условий. Американский подход, основоположником которого можно считать У. Уорнера с его теорией репутаций, базируется на субъективных оценках престижа индивидов, профессий, социальных групп. Многочисленные исследования показали, что

оценки престижа профессий очень похожи во всем мире и мало изменяются с течением времени. Теория Д. Треймана объясняет этот феномен следующим образом: “Во всех обществах существует примерно одинаковое разделение труда. В результате специализированного разделения труда складываются различные степени власти. В любом обществе люди, обладающие властью, имеют политическое влияние и различные привилегии. Поскольку власть и привилегии ценятся повсюду, то и связанные с ними профессии считаются престижными”. Исследования престижности профессий позволяют разработать стандартные шкалы престижа, такие, как шкала Треймана, шкала Сигела (NORC) и т. п., широко используемые в международных сравнительных исследованиях. В подходе, предложенном О. Дунканом, используется высокая корреляционная связь между престижностью профессии, уровнем образования и доходом. Сконструированный им индекс социально-экономического статуса (SES) представляет собой линейную комбинацию образования и дохода и позволяет измерять позицию индивида в социально-экономической иерархии, не прибегая к трудоемким и дорогостоящим измерениям престижа. Социально-экономическая стратификация в американской социологии измеряется посредством группирования шкал престижа или социально-экономического статуса. Различия между такими стратами представляются не столь радикальными, как при классовом подходе. Предполагается, что шкалы престижа измеряют некий континуум престижей или статусов и между стратами не существует строгих границ. Эта особенность американского подхода к С. С. обусловлена тем, что в США исторически не наблюдалось строгого деления на классы, так как прибывшим в страну эмигрантам с самым разным классовым происхождением приходилось начинать практически с нуля и достигать определенного положения на социальной лестнице благодаря не столько своему происхождению, сколько личным достоинствам. По этой причине американское общество всегда считалось более открытым, с точки зрения социальной мобильности, чем европейское. Классовый и статусный подходы не являются взаимоисключающими; оба они нередко применяются на Западе к одним и тем же данным. Совершенно иная картина наблюдается в советском и постсоветском обществе. Она характеризуется, в первую очередь, отсутствием корреляции между основными измерениями С. С. — богатством, престижем и властью. Сегодня большинство исследователей сходится на том, что главным критерием С. С. в советском обществе являлось место во

властной иерархии, которое определялось не только должностью, но и ведомственной принадлежностью. Сложная система льгот и привилегий в значительно большей мере, чем доходы (при фактическом отсутствии частной собственности), определяла материальное благосостояние индивида. Доходы, различия в которых были не особенно велики, также определялись скорее отраслью народного хозяйства, чем образованием и квалификацией работника. Что же касается престижа профессией, он в равной степени определялся идеологическими и материальными факторами. Идеология последовательно поддерживала престиж высокооплачиваемых рабочих профессий (шахтеров, сталеваров), равно как и массовых "интеллигентных" профессий, оплачивавшихся крайне низко (учителей, врачей). Высокий престиж профессий продавца, водителя и т. п. можно объяснить только доступом к дефицитным в то время благам и услугам, позволяющим получать в обмен другие блага и услуги, а также нелегальные доходы. В постсоветском обществе властная иерархия продолжает оставаться ведущим критерием С. С. (Т. Заславская обратила внимание на тот факт, что произошло сращивание политического и экономического капитала социальных групп, которое выражается в контроле над важнейшими экономическими ресурсами и процессах распределения и перераспределения общественного богатства.) Либерализация экономики открыла широкий спектр возможностей (от легитимных до криминальных) использовать такой контроль для личного обогащения. Зависимость уровня доходов от количества и качества работы еще более ослабла. Произошло относительное обесценивание квалифицированного ручного труда, оплата которого теперь не намного превышает традиционно низкую оплату труда в "бюджетных" отраслях, таких, как образование или медицина. Престиж высшего образования приобрел исключительно прагматический характер. Среди профессий, требующих высокого образовательного уровня, престижными являются высокооплачиваемые. Важными факторами С. С. в постсоветском обществе стали возникновение частного сектора экономики и формирование рынка труда. Особый интерес в частном секторе представляет возникновение рынка финансовых и информационных услуг (юридических, маркетинговых, рекламных, коммуникационных и пр.), характеризующегося наиболее высоким уровнем оплаты труда. На рынке труда следует отметить появление новых социальных групп — крупных, средних и мелких частных предпринимателей, а также безработных. Отмеченные тенденции позволяют

говорить о том, что сегодня для анализа С. С. постсоветских стран адекватны скорее европейские, чем американские модели С. С. Американский подход, основанный на шкалах профессионального престижа, не отражает всех различий в уровне и стиле жизни различных социальных групп. Европейская же традиция предполагает многокритериальный подход к выделению социальных классов, групп и групп. Важнейшими из таких критериев сегодня представляются положение на рынке труда, профессионально-должностной статус, позиция во властной иерархии, уровень доходов, наличие собственности, включая собственность на средства производства.

О. В. Терещенко, С. В. Сивуха

СОЦИАЛЬНАЯ УСТАНОВКА — фиксированная в социальном опыте личности (группы) предрасположенность воспринимать и оценивать социально значимые объекты, а также готовность личности (группы) к определенным действиям, ориентированным на социально значимые объекты. Понятие "У." было введено впервые в экспериментальной психологии (Л. Ланге, 1888) при изучении особенностей восприятия и понималось как целостная модификация состояния субъекта, направляющая его реакции и взаимодействие (Олпорт, Ф. Хайдер, С. Аш, Л. Фестингер). Эффекты "У." непосредственно обнаруживаются в согласовании возникающих конфликтных содержаний. В теории Узнадзе "У." — центральный объяснительный принцип, опосредующий процессы идентификации, номинации, логического мышления. Она означает предстательность единого феномена в сфере когнитивного, аффективного и поведенческого. В социологии понятие "С. У." (attitude) используется впервые Томасом и Знанецким для обозначения ориентаций индивида в качестве члена группы относительно ценностей группы. "Определение ситуации" индивидом посредством С. У. и ценностей группы дает представление о степени адаптации индивида. Таким образом, attitude в отличие от "У." в исходном психологическом смысле фиксирует в большей мере ценностное (нормативное) отношение к социальному объекту, указывает и на факт переживания, и на факт разделенности (коммуницируемости). Основным методом измерения С. У. — шкалирование (Р. Ликерт, Л. Терстоун, Л. Гутман, Э. Богардус), распространное в исследованиях массовых информационных процессов. Совокупности У. изображаются в виде иерархии диспозиций (лат. *dispositio* — расположение): элементарная фиксированная У. (ситуационная, *set*), социальная фиксированная У. (обобщенная, *attitude*), общая доминирующая направленность личности. Диспозиционная концепция С. У. устанавливает связи между социологическими,

социально-психологическими и общепсихологическими подходами.

Д. М. Бульинко

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества, его законы, социальные идеалы, генезис и развитие, судьбы и перспективы, логику социальных процессов. Доминантной характеристикой С. Ф. как совокупности социально-нормативных учений можно считать установление норм общественной жизни, а не рассмотрение ее в конкретной действительности. В качестве пограничной дисциплины С. Ф. анализирует общественные проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженных дисциплин (политической экономии, антропологии, культурологии, психологии и др.), — с другой. Родоначальниками этой традиции в 19 в. выступили Сен-Симон, Конт, Маркс и Энгельс, Спенсер, а также представители социологического психофизиологизма. Неомарксизм 20 ст. соединил социологическую парадигму теоретической реконструкции общества с философско-антропологическим и психологическим подходами. (Согласно Хоркхаймеру, С. Ф. — это рефлексия общественной теорией своей собственной социальной обусловленности, что и делает данную теорию "истинно критической".) В современном обществе С. Ф. становится рефлексивным выражением динамики развития современного общества, "в границах" которого она оказывается. С. Ф. наследует классической философии истории, занимаясь проблемами социальной эволюции и направленности общественных процессов. Не постулируя схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов, С. Ф. опирается (прямо или косвенно) на опыт повседневной деятельности людей и результаты исследований социально-гуманитарного плана. Между философией истории и современной С. Ф. отсутствует непосредственная связь: "лакуна" была почти на столетие заполнена позитивистскими схемами исследования и социологией, которая стремилась элиминировать вопрос о философском осмыслении социального бытия и его познания. В середине 20 в. социология была вынуждена отступить перед проблемой "человеческого измерения" процессов трансформации социальных систем и признать вопрос о "возвращении людей в теорию" (Хоманс). С. Ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. В плане динамики и циклического представления социальных процессов мировоззренческая и методологическая функции С. Ф. оказываются взаимообусловленными,

а сама С. Ф. предстает особой формой рационального знания, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей эвристическое понимание его континуальности. В последней четверти 20 в. С. Ф. находит новые импульсы саморазвития в границах радикальной социологии (Гоулднер и др.) и в постструктурализме (Фуко и др.).

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие, используемое для обозначения внутренне единой системы социальных изменений, совершающихся в силу общих принципов (законов) системы и выявляющихся в определенных общезначимых тенденциях, ведущих к тем или иным социальным новообразованиям. С эволюционной точки зрения, общество рассматривается как сложная самоорганизующаяся система, где ведущую роль играют адаптивные процессы, направленные на решение возникающих проблем в ходе взаимодействия элементов системы. При этом предполагается четкое выделение эволюционирующих комплексов, взаимосвязанных цепей событий, а также стадий, этапов изменений в контексте большого интервала времени. В античном мире идея эволюционизма лишь концептуально оформлялась (Демокрит, Аристотель), широкое же распространение он приобретает на основе христианской концепции священной истории (Августин). Статус философского термина понятие “Э.” получает у Николая Кузанского. Мыслители Нового времени обращаются к многостороннему анализу социальных изменений в рамках естественной эволюции мира. С. Э. отождествляется с прогрессом как бесконечным совершенствованием общества на основе духовного развития человека. При этом Э. трактуется в духе преформизма (Гегель, Маркс), т. е. представления, что исторический процесс изначально предопределен его исходной сущностью, которая разворачивается во времени — наподобие роста растения из зерна. Это выливается в идею финализма (например, в утопиях), согласно которому существует некое заранее известное конечное состояние Э. Однако в рамках преформизма и финализма оказывается неразрешимой проблема возникновения нового в социальной жизни. Огромное влияние социальный эволюционизм приобретает в 19 в. под воздействием учения Дарвина. Развернутую теорию С. Э., заложившую основы современного понимания эволюции, создал Спенсер. Согласно Спенсеру, С. Э. есть движение от однородного к разнородному, единство дифференциации и интеграции, достижение социального равновесия в ходе адаптации системы к внешним и внутренним изменениям. Спенсер отказывается от отождествления С. Э. и прогресса; Э. включает различные

формы и направления, подлежащие оценке. С. Э. есть естественный процесс, который нельзя ускорить: человек может только исказить или задержать его ход. В итоге С. Э. начинает рассматриваться как совокупность изначально непредопределенных социальных изменений, когда в ходе взаимодействия элементов начинается действовать “эффект сборки” и возникает новое. Ориентация ранних эволюционистов на раскрытие С. Э. через изменения различных структур вызвала в первой половине 20 в. широкую критику эволюционизма вплоть до отказа от него. В результате в рамках неэволюционизма (Парсонс и др.) С. Э. стала рассматриваться как дифференциация в социокультурном и личностном измерениях, причем эволюционирует не само по себе социальное (это абстракция); эволюционируют действующие в контексте определенной системы ценности индивиды (М. Вебер). На основе данной идеи синтезируются типологический, психологический и культурно-антропологический подходы к С. Э., которая рассматривается как взаимодействие культурной и социальной систем, где культурная система через ценности (образцы) задает структуру мотивации индивидов, а социальная система — условия реализации мотивов. В процессе декодирования культурных матриц и создания новых кодов через движение от одного стационарного состояния к другому общество достигает динамического равновесия. Одновременно на основе общественного разделения труда дифференцируются функции и структуры, увеличивается автономность социальных единиц, развязываются ресурсы. Достаточно сложным является вопрос об источниках (факторах) С. Э., в качестве которых называются самые различные явления (географическая сфера, экономика, классовая борьба и др.). Поскольку социальную жизнь правомерно рассматривать как взаимодействие, т. е. обмен духовным, культурным опытом, то здесь и возможно искать исходный пункт социальных изменений. Источник С. Э. — модели мира, создаваемые людьми и определяющие пути, на которых в социальных действиях индивиды реализуют свои интересы, находя способы решения проблем (спасения) и тем самым вводя инновации, что, естественно, порождает новые проблемы (Конт, М. Вебер, Сорokin). При этом возможен как революционный способ изменений, так и более эффективный реформистский, опирающийся на знание конкретных условий и соответствующий человеческой природе. Недопустимо сводить С. Э. к какой-то одной форме развития, она включает множество как измерений, так и изменений. В зависимости от решаемых задач и уровня исследования могут вычлениваться этапы С. Э. (например, “историческая эпоха”,

“культурный цикл”). Поскольку в силу многообразия изменений С. Э. присущи тенденции конкуренции и дивергенции (особенно в современном обществе), то особое значение имеет нахождение механизмов кооперативности изменений с целью достижения компромиссов и солидарности на основе общих целей в процессе сравнения альтернатив. В качестве таковых механизмов должны прежде всего рассматриваться рынок и правовая демократия. С. Э. современной цивилизации имеет ряд отличительных особенностей в силу радикального изменения способа существования людей, что снижает уровень социальной устойчивости и открывает возможности самых неожиданных результатов. Включение различных народов в общий для всех процесс требует учета многообразных факторов при отказе от единого образца С. Э. Учет того, что человечество в собственной истории неоднократно сталкивалось с множеством опасностей с непредсказуемыми последствиями, возникла задача направляемой С. Э. на основе коллективного разума. Речь идет не об определении однозначного направления С. Э., что невозможно в силу непредсказуемости поведения неустойчивых динамических систем, а о поддержке таких тенденций, которые способствовали бы гуманизации общества. При этом С. Э. через коэволюцию общества с природой должна быть вписана в эволюцию универсума, что выражается в концепции универсального (глобального) эволюционизма. (Пригожин, Н. Моисеев).

Г. Я. Миненков

СОЦИАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ — возникшая в конце 20 в. научная дисциплина, предметом которой является изучение закономерностей воздействия общества на биосферу и тех изменений в ней, которые оказывают влияние на общество в целом и каждого человека в отдельности. Концептуальное содержание С. Э. охватывается такими разделами научного знания, как экология человека, социологическая экология, глобальная экология и др. Наличная разноречивость в понимании сущности С. Э. обусловлена широтой охвата проблем, изучаемых ею. Так, в момент своего возникновения экология человека была ориентирована на выявление биологических и социальных факторов развития человека, установления адаптационных возможностей его существования в условиях интенсивного промышленного развития. Впоследствии задачи экологии человека расширились до изучения отношений человека и среды обитания и даже проблем глобального масштаба. По мнению ряда ученых (М. И. Будыко, С. С. Шварц и др.), предметом экологии человека

является изучение глобальных проблем взаимодействия общества и природы, поиск закономерностей планетарного масштаба. Экология человека изучает развитие и взаимодействие человека (общества) с окружающей средой в различных аспектах (экономическом, техническом, физико-техническом, социально-психологическом) и призвана определить оптимальные условия существования человека, включая допустимые пределы его воздействия на окружающую среду. Такое предельно широкое понимание задач экологии человека сближает ее предметное содержание с глобальной экологией, включающей комплекс глобальных проблем взаимодействия человека и природы (С. С. Шварц). Подобного рода отождествление вряд ли обосновано, поскольку глобальная экология охватывает процессы изменений на уровне биосферы в целом, экология же человека касается места и роли человека в биосфере, рассматривает социально-гигиенические и медико-генетические изменения его здоровья. Сложившаяся расплывчатость в определении предмета этих дисциплин (глобальной экологии и экологии человека) — свидетельство методологической непрозрачности их содержательных аспектов. В этом контексте термин “С. Э.”, четко указывающий на связь и взаимодействие общества с окружающей средой, приобретает в современной науке строгий и однозначный смысл. Главное содержание С. Э. сводится к необходимости создания теории взаимодействия общества и биосферы, поскольку процессы данного взаимодействия включают в себя и биосферу и общество в их взаимовлиянии. Следовательно, законы данного процесса должны быть в известном смысле более общими, чем законы развития каждой из подсистем в отдельности. В С. Э. четко прослеживается основная идея, связанная с изучением закономерностей взаимодействия общества и биосферы. В центре ее внимания поэтому и оказываются закономерности воздействия общества на биосферу и те изменения в ней, которые влияют на общество в целом и каждого человека в отдельности. Одной из важнейших задач С. Э. (и в этом плане она сближается с социологической экологией — О. Н. Яницкий) является изучение способности людей приспосабливаться к происходящим переменам в окружающей среде, выявление недопустимых границ изменений, оказывающих отрицательное воздействие на здоровье людей. Сюда входят проблемы современного урбанизированного общества: отношение людей к требованиям среды и к среде, которую формирует индустрия; вопросы ограничений, которые накладывает эта среда на отношения между людьми (Д. Маркович). Ос-

новной задачей С. Э. является изучение механизмов воздействия человека на окружающую среду и тех преобразований в ней, которые выступают результатом человеческой деятельности. Проблемы С. Э. в основном сводятся к трем группам: планетарного масштаба — глобальный прогноз на население и ресурсы в условиях интенсивного промышленного развития (глобальная экология) и определение путей дальнейшего развития цивилизации; регионального масштаба — изучение состояний отдельных экосистем на уровне регионов и районов (региональная экология); микромасштаба — изучение основных характеристик и параметров городских условий жизни (экология города или социология города).

© П. А. Водопьянов

СОЦИАЛЬНОГО ОБМЕНА КОНЦЕПЦИЯ — (1) — в узком смысле теория, разработанная в американской социологии усилиями Блау, Хоманса, Р. М. Эмерсона и их последователей; (2) — в широком смысле — направление в социальной знании (социологии, социальной антропологии, социальной психологии, а также экономики и политологии), трактующее суть социальной жизни как обмен различными типами деятельности, которая, в свою очередь, понимается как обмен чего-либо на что-либо в актах социального взаимодействия с целью удовлетворения потребностей и интересов социальных субъектов (под которыми в большинстве случаев понимаются атомарные социализированные индивиды). Теоретические основы С. О. К. были заложены в экономическом и этическом утилитаризме Смита, Бентама, Милла и др., закрепившем принцип оценки явлений с точки зрения их полезности и выгоды, возможности служить средством для достижения какой-либо цели. Согласно экономической версии С. О. К., человек рационально стремится максимально увеличить совокупность своих материальных благ в процессах обменных (деловых) операций, осуществляемых в рамках рынка. В рамках этих представлений была выработана модель так называемого “экономического” человека (“калькулирующего” максимализацию выгоды и минимизацию затрат и действующего на основе расчета издержек) и представление о “невидимой руке рынка” (приводящей цели и интересы индивидов, противостоящие друг другу в конкретных экономических ситуациях (микроуровень), к “согласованию” (балансу) в рамках макроструктуры рынка как такового). В этической версии утилитаризма поведение людей трактуется через их естественное стремление (рационализируемое в конкретных действиях и поступках) испытывать наслаждение и избегать страданий. Эти версии и модели, переосмысленные в прагматизме, и яви-

лись отправной точкой анализа в собственно С. О. К., развитие которой шло параллельно и во многом во взаимодействии (с заимствованием ряда идей и методологических принципов исследования) с антропологическими версиями С. О. К. (Малиновский, Мосс, Леви-Стросс и др.). Социальная антропология существенно изменила и усложнила представления о социальных обменах на основе анализа базовых процессов традиционных обществ. Было показано, что: 1) обмены сложно мотивированы; 2) они стремятся к институционализации и закреплению в культурных образцах и моделях; 3) институционализация обменов играет организующую роль в социальных структурах; 4) позиции, статусы и роли в обменах ведут к процессам социальной дифференциации и иерархизации; 5) значительную часть обменов составляют символические интеракции (взаимодействия), формирующие и закрепляющие различные типы социальности; 6) обмены в большинстве случаев осуществляются внутри социальных групп и от их имени в сложных ценностно-нормативно организованных социальных структурах; 7) характер обменов зависит от ценности перераспределяемых в них ресурса и регулирующих их норм взаимности: обоюдные (прямые) обмены и односторонние (косвенные) обмены, в которых баланс интересов достигается лишь в конечном итоге через целую цепочку обменов и в только определенной социальной целостности. Развитие социологической С. О. К. шло под лозунгом возвращения человека в социологический анализ, вызванном во многом неудовлетворенностью схемами анализа социального поведения, предложенного бихевиоризмом, с одной стороны, и необходимостью акцентировать внимание на микросоциологическом уровне анализа социальной реальности — с другой. Однако в отличие от символического интеракционизма, исходного из тех же задач и пошедшего по пути преодоления принципов бихевиоризма и позитивистской методологии анализа, представители С. О. К. предложили по сути их новую реформированную редакцию. Так, вместо концептов пользы (выгоды) и издержек (затрат) были соответственно введены понятия вознаграждения и наказания, что позволило внутри теории обсуждать проблемы мотивированности как отдельных актов, так и обмена в целом, а также принципы выбора тех или иных стратегий поведения. Сохранив исходные положения о рациональности поведения участников и базовости для формирования социальной реальности отношений обмена с целью получения вознаграждений и избегания наказаний, теоретики С. О. К. пошли по пути смягчения исходных посылок анализа. Было признано, что поведение людей далеко не всегда рациональ-

но, они редко действуют по экстремальным моделям (типа “стремления к максимальному увеличению прибыли”), часто избираются не самые эффективные стратегии поведения и т. д. Главное же — была выработана методологическая установка на преодоление бихевиористского редукционизма (в наибольшей степени он присущ внутри С. О. К. Хомансу) макроструктур к микроанализам непосредственного поведения. Основное внимание Блау и Эмерсона было уделено как раз поиску механизмов переходов от микроуровня к макроуровню социальной реальности и адекватных способов их описания (усиление внимания к ценностно-нормативным механизмам; обнаружение “вторичного” подкрепления удачных стратегий поведения (вне самой ситуации обмена); анализ механизмов распределения власти, взаимодействия групп, социальных институтов; учет фактора социокультурной памяти; введение концептов “обменные цепочки”, “сети обмена”, “продуктивный обмен” и т. д.). Многие положения С. О. К. близки концепции социальных ролей (Р. Линтон и др.), однако, в целом, отличаются от нее прежде всего акцентом на исследование процессуальности социальной реальности. Вместе с тем в поздних версиях С. О. К. заметно возрастание интереса к исследованию структур. В значительной мере С. О. К. (как и теория ролей) оказалась интегрирована в структурно-функциональный анализ в социологии. (См. Блау, Хоманс, **Социальная роль, Символический интеракционизм, Бихевиоризм.**)

В. Л. Абушенко

СОЦИАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ — процесс непосредственного или опосредованного воздействия социальных объектов друг на друга, в котором взаимодействующие стороны связаны циклической причинной зависимостью. С. В. как вид связи представляет интегрированность действий, функциональную координацию их следствий, т. е. систему действий. Возникает из совместного участия объектов В. в сложной, подвижной сети социальных отношений, задавая способы реализации совместной деятельности, оказываясь основанием общественной солидарности. Социокультурные опосредования С. В. анализируются в различных моделях, акцентирующих его институциональные или коммуникативные следствия. Для Хоманса диадическое В. (непосредственно личностное) как субстанциальный уровень поведения исследуется с позиции теории обмена, исходя из стремления взаимодействующих индивидов к максимизации выгод и минимизации потерь. Понятие обмена потенциально включает в себя любое действие, характеризуя и процессы, происходящие на институциональном уровне. Функцию приведения системы в равновесное со-

стояние выполняет комплекс институционализированных ожиданий, правил обмена. Парсонс рассматривает социальную систему как созданную В. индивидов, каждый из которых одновременно и деятель, преследующий собственные цели, и объект ориентации для других деятелей. Индивидуальные действия направляются взаимосогласованными ожиданиями. Регулярное и длительное воспроизведение ситуаций В. приводит к стандартизации ожиданий и формированию норм, структурирующих в глазах индивидов модели взаимодействия и задающие обязательства участия в них (социальные роли). Социальное действие и В. оказываются продуктом исполнения ролей, которые деятель получает извне и интернализует. Введение социальных значений как культурных детерминант, критериев С. В., позволяет рассматривать действие как детерминированное характеристиками системы. Эмерджентность социальности, возникающей в ходе В., не существующая до и вне этих В., представлена интеракционистскими концепциями. В символическом интеракционизме акцент переносится со стандартизированного ролевого поведения на процессы выработки значений, интерсубъективного определения и переопределения ситуации в ходе С. В. Социальный мир (единство Я и Другого) актуализируется в виде интерсубъективного мира значений, повседневно конструируемых посредством общих жестов, символов и языка, и интерпретируется в терминах объективированных и осмысленных экспектаций. Социальные структуры как совокупность схем типизаций, на языке которых возможно понимание и общение, определяет ситуацию индивидуального Я через создание способов В. “Я” и социального мира — рутинных процедур его интерпретации и конструирования членами общества как объективного для них (феноменологическая социология, этнометодология).

С. А. Радионова

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) — коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. Наиболее архаические представления о С. В. как мере человеческого существования связаны с онтологически заданными временными параметрами бытия и оформляются на базе ритмичности небесных явлений в силу визуальной очевидности последних и их тесной связи с хозяйственными процессами: лунная система отсчета у пастухов и солнечная у пахарей; фиксация В., благоприятного для сельскохозяйственных инициатив и лодий, в соответствии с расположением звезд — в “Трудах и днях”

Гесиода и др. Типичным для архаических культур является задание определенности временного момента посредством отсылки к звездным конфигурациям (например, “когда покажется палец Иштар”, т. е. когда месяц взойдет рядом с Венерай, — в ассирийских текстах). Становление техники счета позволяет фиксировать на этой основе такой параметр В., как длительность (ср. рецитацию архаического способа задания временного отрезка у Овидия: “слив рог с рогом, луна становилась четырьмя полной”); Осмысление континуальной длительности В. и мерной дискретности временных отрезков — позднее персонифицированное в античной культуре образами всевластного Кроноса и сонмом даймонов (в римском варианте — гениев), т. е. божеств момента — задает в культуре идею календаря как организующей С. В. системы исчисления циклически повторяющихся временных промежутков. (Идея была оценена в свое время И. Ньютоном как пригодная для того, чтобы фиксировать “обыденное” или “неистинное В.: как то год, месяц, час” — в отличие от “истинного математического В.”). Становление календаря инспирирует оформление в мифологическом сознании сюжета о временном начале: становление Космоса совпадает с “началом времен” (Гомер), а до укрепления Одином меток-искр на небосводе “звезды не ведали, где им сиять” (“Старшая Эдда”). Рефлективное осмысление людьми их открытия мирового порядка структурирует мифы о культурных героях, открывших закономерности календаря (например, Прометей в трагедии Эсхила). Для мифологической трактовки В. характерно семантико-социологическое разделение В. сакрального, отраженного в креационных мифах, и эмпирического (профанного), события которого проецируются на В. сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как последовательной цепи сменяющих друг друга циклов: возникающий и оформляющийся Космос, пройдя круг, оказывается перед лицом мировой катастрофы; и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Стык старой и новой эпохи (уходящего и наступающего года) является напряженно сакральным моментом: содержательная исчерпанность совпадает с временным концом мира, Космос распадается в хаос. В более поздних аграрных культурах этот цикл переосмыслен в мифах об умирающем и воскресающем (Осирис в Древнем Египте) или временно отсутствующим (похищение Персефоны Аидом или Аполлон-Солнце, гостящий у гипербореев) боге, чье исчезновение как бы останавливает космические (природные) часы

в ожидании начала нового цикла. Возникновение нового мира, воссоздание распавшегося миропорядка не гарантировано и требует магического ритуала, человеческого усилия по предотвращению временного разрыва: имитативная магия воздвижения ритуального дерева (шеста) как символ оформления мировой вертикали (вплоть до новогодних елок), Аррефории и Фесмофории в рамках культуры Деметры, ритуальный эротизм куцерского действия на Балканах как рецитация брака космических прародителей и т. п. Сакральные даты календарных праздников, осмысленные как периодические космические реконструкции, регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому В. креационного акта, началу времен. В таком контексте временной порядок является для человека сакральным, а его поддержание — сакраментальным, ибо нарушение ритмичности временного порядка является в эсхатологических мифах атрибутивным признаком конца бытия, — в силу этого, как правило, счет В. (“ведение” его) являлся функцией жрецов, а календарь мыслился как земной образцом небесного порядка (клятва фараона при вступлении на трон — не делать поправок в календарь). Циклические представления о В. несут в своей структуре идею повторяющейся последовательности временных циклов, что, в сущности, уже закладывает в культуру вектор линейных представлений о В., ставший доминантным в античной философии истории. Изобретением в Древней Греции водяных часов (клепсидры, достаточно точно отмерявшей временные промежутки) является началом представлений о С. В. как автохтонном по отношению к природным циклам — началом перехода от своего рода материнского В. аграрных практик к отцовскому В. городской цивилизации, однозначно задавшему анизотропную линейную доминанту. Векторная мерность последней противостоит характерной для архаической культуры сопряженности временных отрезков с их содержательно-конкретной характеристикой (ср. “эпохи царств” в Древнем Китае). Осознание в античности необратимости временного движения является основанием конституирования С. В. в качестве ценности: “самое драгоценное достояние — время” (Антифон). Контекстом введения часов была процедура судопроизводства (клепсидра обеспечивала регламентированное равенство В. речей сторон), что задавало в античной культуре ассоциацию объективности “течения” В. (тока воды в клепсидре) с объективностью Фемиды. В рамках античности было осуществлено эксплицитное дистанцирование В. Космоса как порядка природы и социального “времени наших

действий” (Диомед), что находит свое выражение в ведении летоисчисления не “от сотворения мира”, а “от основания Рима”. По формулировке Диомеда, “время — чередование вещей, схваченное в тройкой изменчивости, если только может быть схвачено то, что никогда не останавливается. Само по себе В. не может никоим образом быть разъято, так как оно течет само в себе и вечно едино. Но так как наши действия различны, то мы нераздельному В. назначаем части, не разделяя само В., но обозначая различие наших действий”. Античная философия, остро поставившая проблему В., решает ее, однако, сугубо в натурфилософском ключе: как соотношение “вечного” (aidion) и преходящих миров (aion), — лишь в рамках аристотелевской концепции оформляется так называемый парадокс исчезновения В. (прошлое уже нет, ибо оно уже прошло; будущего еще нет, ибо оно не наступило; настоящее же есть не более чем качественная грань между первым и вторым), имеющий смысл лишь при отнесенности его не ко В. как объективному атрибуту тотальности бытия, но к индивидуально-человеческой системе отсчета. Для античной интерпретации С. В. характерен его обратный аксиологический вектор: от “золотого века” через “серебряный” к современности, далекой от идеала (“землю теперь населяют железные люди” у Гесиода), что конституирует в европейской культуре особый статус такого феномена, как ностальгия. Таким образом, важнейшей характеристикой С. В. в античных трактовках является его семантическая и идеологическая неиндифферентность: “не считать надо дни, а взвешивать” (Плиний Старший). Событийная наполненность характеризует В. и в глазах Августина: “Я вполне осознаю, что если бы ничто не приходило, то не было бы прошедшего; если бы ничто не происходило, то не было бы будущего; и если бы ничто не было действительно сущим, то не было бы и настоящего времени... Истинным ли исповеданием исповедуется тебе душа моя, когда я говорю, что измеряю и самое время? Его ли я измеряю, Боже мой?”. Между тем темпоральная векторность получила в христианской культуре радикальную новую артикуляцию: линейная временная схема приобретает характер жесткой эсхатологической асимметрии, дополняющейся аксиологической асимметрией временности (мига) земного существования и временной бесконечности “жизни вечной”. По оценке Ж. де Витри, рассуждение, “будут ли души проклятых избавлены от адских мук через тысячу лет? — Нет. — А через две тысячи? — Нет. — А через сто тысяч? — Нет. — Может быть, спустя тысячу тысяч лет? — Нет. — А после тысяч лет, кои есть не более как капля в море? — Нет”, — способно подвести к идее обращения любого грешни-

ка. Средневековая культура переживает В. своего бытия как системе выделенных временных локусов, неравнозначных с аксиологической точки зрения: особый статус В. творения, земной жизни Христа и т. п. (ср. со средневековой топологией пространства как системы мест, где каждый топос характеризовался выделенностью и социокультурно артикулированной значимостью: храм, феод, etc.), а идея второго пришествия Мессии задает выраженную векторную ориентацию европейского сознания в будущее, что обуславливает острую артикуляцию в европейской культурной традиции такого феномена, как надежда. В отличие от античности и средневековья, культура Нового времени фактически выпускает проблему С. В. из фокуса значимости, сосредоточившись на естественно-научно ориентированной трактовке В. как объективного параметра процессуальности в рамках философии природы: “абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему” (И. Ньютон), равно приложимое в своих метриках как к природным, так и к социальным процессам, оставаясь индифферентным по отношению к их содержанию (ср. новоевропейскую парадигму трактовки пространства как однородного изотропного вместилища вещей). Наряду с этим, однако, Лейбницем была высказана идея отнесенности В.: “Я неоднократно подчеркивал, — пишет он, — что считаю пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — порядком существования, а время — порядком последовательности”. Трактовка Кантом В. как априорной формы чувственности задает в рамках философской классики вектор осмысления В. как артикулирующего не вне-человеческое объективное бытие, но индивидуально заданный мир субъекта, что является значимым, несмотря на сугубо когнитивную трактовку его. В рамках неклассической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С. В. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего. Так, экзистенциализм противопоставляет темпоральность человеческой экзистенции как глубоко содержательную — внешнему В., предстающему в качестве отчужденного, бескачественного и подавляющего, ибо в темпоральности любая “ситуация — это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принимать которое приходится нам самим” (Сартр). Применительно к индивидуальному человеческому бытию осуществляется постановка данной проблемы и в концепции Хайдеггера: бытие человека в мире, Вот-бытие (Dasein) ха-

рактируется временность присутствия; темпоральность экзистенции организует себя как протекание от рождения к смерти как способу бытия смертного в мире. Временность понимается как смертность, но именно эта векторность человеческого существования является условием возможности предположения экзистенций трансцендентального горизонта мира как "Целого". В современных теориях информации человек-размерный параметр В. рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным В. как параметром развивающейся системы: "очень интересный мысленный эксперимент — вообразить разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени. Для такого существа никакая взаимосвязь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы к нам, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала... Мы можем общаться только с мирами, имеющими такое же направление времени" (Н. Винер). В рамках постнеклассического мышления (см. Постмодернизм) осуществляется своего рода "перезерезкрытие времени" (см. "Перезерезкрытие времени") и переосмысление в этом контексте феномена социальной темпоральности, артикулируемой в современных концептуальных моделях в свете презумпции нелинейности (см. Нелинейных динамик теория, Генеалогия, Постистория, Событийность, Эон).

М. А. Можейко

СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ — единица социальной реальности, выступающая ее конституирующим элементом. Понятие "С. Д." введено М. Вебером: Д. оно является постольку, поскольку действующий индивид (индивиды) связывает с ним субъективный смысл, а С. — поскольку по предполагаемому смыслу соотносится с Д. других людей и ориентируется на них. Субъективный смысл С. Д. в перспективе вызывает проект понимающей социологии и одновременно осуществляет переход от теории рационального деятеля к теории рационального Д. Между Д. как таковым и его результатом допускается существование внутренней связи, определяемой как ментальные состояния, пропозициональные установки (мотивы) и как "социальная перспектива" (нормы), обычно относимые к детерминантам Д. В первом случае концепция С. Д. часто психологизируется: термины должны соответствовать "описаниям", которые производятся в повседневной жизни (Знанецкий, Дэвидсон). С другой стороны, такой подход допускает идеализацию обладающей полной информацией субъекта,

предполагающего сделать выбор в ситуации, когда все причины и следствия эксплицированы. В пределе наличие полного описания ситуации приводит к тому, что рациональное Д. не нуждается в реальном субъекте; то, что мы объясняем, отражает наше словоупотребление и нуждается в семантической интерпретации. Во втором случае используется холистская парадигма (Дюркгейм, Парсонс), рассматривающая подсистему Д. (организм, личность, социум, культура), которые оказывают на него тотальное давление. Дальнейшее развитие этого подхода привело к переформулированию социологии на базе понятия системы вместо понятия Д. (Луман). В некотором роде эта операция выступила процедурой подмены субъекта Д., которым становится не изолированный индивид (методологический индивидуализм, метод робинзоад) и "общественный субъект" (Франкфуртская школа), а общество, понятое как коммуникация (Хабермас). Способность к коммуникации трактовалась как способность готового к взаимопониманию речевого субъекта ставить правильно построенное предложение в определенные соотношения к реальности. Коммуникативными действиями называются "только такие символические выхождения вовне (ausserungen), с помощью которых действующее лицо (Актор)... обретает отношение по крайней мере к одному миру, но постоянно также к объективному миру" (Хабермас). Свойство рациональности коммуникативные Д. приобретают только в рамках общезначимости, вырабатываемой посредством аргументации согласия. Теории С. Д., возникшая в рамках так называемого общего модернистского проекта, предполагали не столько объяснение Д., сколько овладение Д. так же, как и миром.

Д. М. Бульинко

СОЦИАЛЬНОЕ НАСИЛИЕ (агрессивность, деструктивность) — применение или угроза применения силы (в прямой или косвенной форме) с целью принуждения людей к определенному поведению, — господство одной воли над другой, чаще всего связанное с угрозой человеческой жизни. Н. всегда сопровождало человеческую историю. Каких-либо однозначных оценок его истоков, причин и функций в социальном процессе не существует, поскольку всегда необходим анализ конкретной исторической ситуации с учетом того, что в любой культуре есть по крайней мере две ценностные ориентации: первая исходит из стремления подавления противоположной стороны, навязывания ей своей воли через систему власти; вторая опирается на принцип равноправия сторон, стратегию диалога, компромисса, баланса сил, отказа от репрессивных форм власти. Во взаимодействии этих ориентаций и выявляется эволюция форм Н. в истории, причем

налицо две тенденции: движение от явных форм Н. к более скрытым; стремление к ограничению Н. в контексте утверждения неотъемлемых прав человека. В конечном счете основная проблема заключается в том, какую из названных ориентаций с большим правом можно считать фактором эволюции и двигателем прогресса. Ответ на этот вопрос связан с пониманием истоков Н. Эволюция общества свидетельствует о постоянном росте потенциала Н. в социальных отношениях. В традиционных обществах Н. чаще всего выступало в формах непосредственной реакции на "чужого" вплоть до его уничтожения. Индустриальное общество продолжает эту тенденцию, но здесь на передний план выходят формы косвенного, скрытого Н. Многие исследователи рассматривают индустриальную цивилизацию как исключительно агрессивное общество, где инструментом агрессии становится интеллект на основе рационалистического подхода к миру. Если разум установил истинность каких-либо идей, то все остальное — проблема технологии деятельности, задача которой — реализация истины посредством силового давления на объект. Если сначала такой подход распространяется на природу (в чем и заключается истоки экологического кризиса), то со второй половины 18 в. он переносится и на общество, принимая форму идеи насильственной революции как способа ускорения социального процесса посредством сознательной организации жизни общества и насильственного обогащения масс со стороны всезнающего и всевластного меньшинства. Наиболее явно эта логика индустриализма выразилась в марксистской трактовке Н. Маркс, опираясь на реальный исторический материал своего времени, рассматривает Н. как объективный фактор социального прогресса и анализирует его на языке классовых отношений, считая, что Н. имеет только социальные причины и характерно исключительно для эксплуататорских обществ. Соответственно обосновывается идея необходимости и благотворности революционного (прогрессивного) Н. как способа утверждения общества без Н. Практическая реализация подобных идей радикальными движениями 20 в. (особенно большевизмом) показала их ограниченность, неприемлемость логики Н., которое, будучи развязанным и выдвигая даже гуманистические лозунги, в конечном счете выливается в нигилизм, мораль смерти и убийства, террористическую диктатуру. Гигантский всплеск С. Н. и жестокости в 20 в. показал ограниченность его сугубо социально-классовой трактовки и необходимость обращения к более глубинным его причинам, связанным с челове-

ческой природой. Издавна многие мыслители (Гоббс, Гумплович, Ницше, Фрейд и др.) утверждали, что тенденция к С. Н. вытекает из особенностей человека, его психологии. В частности, австрийский эголог и философ Лоренц утверждает, что Н. (агрессивность) имеет инстинктивный характер, будучи защитной реакцией организма на среду. Более объемно проблему рассматривал Фромм, отвергающий как натурализм Фрейда и Лоренца, так и социализм Маркса. Раскрывая “анатомию деструктивности”, Фромм признает наличие внутренней агрессивности человека. Выявление же ее зависит от социальных условий, реализующих внутреннюю противоречивость человека, проживание его сразу в двух мирах. Нарастание С. Н. в историческом процессе связано с преобладанием социальных условий, способствующих агрессивности. Формы агрессивности классифицируются от доброкачественных (естественная агрессивность как защита жизненных интересов индивида) до злокачественных (специфически человеческая форма, зачастую ради получения удовольствия). Для человека, согласно Фромму, характерны две ориентации: биофилия и некрофилия. Биофилия — любовь к жизни, к добру, цельности. Некрофилия — любовь к мертвому, темному, механическому, что особенно ярко проявляется в техницизме современного общества, в стремлении к рационализации, что оборачивается страстью разрушения. Психологическая основа деструктивности — конформизм, а также состояние страха перед сложностью бытия. Исторический опыт показывает, что хотя Н. в ряде случаев оправданно (сопротивление агрессору, угнетателю и т. п.), оно в конечном счете всегда носит разрушительный характер, отбрасывает общество назад, способствует деморализации и росту проявлений негативных сторон человеческой природы. Особенно опасны широкие насильственные действия в современном обществе с его техническими системами и возможностями. Закономерно, что общество выходит к иным технологиям социальных изменений на основе равноправия сторон (естественно, признающих фундаментальные права человека), диалога, компромисса, солидарности, сотрудничества, культурно-морального блокирования деструктивных тенденций человека посредством его внутренних, духовных преобразований, принятия собственной ответственности за зло. При этом нужно видеть особую опасность косвенного, психологического насилия, выражающегося в форме навязывания мифов, искаженной информации, манипулирования человеческим сознанием. Понимание того, что Н. порождает только Н.,

привело к формированию в 20 в. этики и практики ненасильственной борьбы за более справедливое общество (Толстой, М. Ганди, М. Л. Кинг).

Г. Я. Миненков

СОЦИАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО — понятие, обозначающее одинаковое социальное положение людей, принадлежащих к различным социальным классам и группам. Идея С. Р. как принципа организации общества в различные исторические эпохи понималась по-разному. Философия античного мира, начиная с Платона, пыталась разрешить проблему выбора между Р. и сословными привилегиями через формулу “каждому свое”: Р. в рамках каждого сословия и неравенство сословий между собой. В христианской философии средневековой Европы Р. являлось религиозной нормой, определяющей отношение людей к Богу (“перед Богом все равны”) и не имеющей никакого отношения к сословному неравенству в обществе. Все эти философско-этические взгляды на проблему заслуг и вознаграждения отражали социально-политическую специфику сословно-кастовых обществ: 1) наследственность привилегий или бесправия; 2) религиозно-юридический характер общественной дифференциации. Но уже в социальных утопиях Возрождения и в философии Просвещения идея С. Р. приобретает светский характер, ставится вопрос о природном Р. людей. В период становления буржуазного общества этот тезис взяли на вооружение прогрессивные идеологи, и феодально-сословному миропорядку были противопоставлены идеи “свободы, Р. и братства”. Произошла настоящая революция во взглядах людей на содержание принципа “каждому по делам его”: оценка заслуг и, соответственно, распределение благ определялись уже не принадлежностью индивида к той или иной группе, а его личными свойствами и заслугами. Эти идеи отразились в “Декларации прав человека и гражданина” во Франции и в петровской “Табели о рангах” в России. Грань между группами (сословиями и классами) теперь стала только фактической, а не юридической. Главный упор делался на Р. всех граждан перед законом в плане Р. гражданских свобод и формально равных возможностей преуспеть (“идеал Р. шансов”, выдвинутый буржуазными революциями в Европе). Идея С. Р. постепенно приобретает форму принципа “каждому по его капиталу”. Капитал, обладая им становится одновременно и главным условием неравенства, при котором люди имеют неравный доступ к таким социальным благам, как деньги, власть и престиж. В 19 в. многие социальные философы, начиная с Сен-Симона, Токвиля с его знаменитой книгой “Демократия в Америке”, стали указывать на явную тенденцию к значительному возрастанию Р. на более высокие

уровнях индустриального развития. Так, Токвиль писал, что процесс уравнивания идет в Европе уже 700 лет и достижение политического Р. является первой фазой всемирной демократической революции, за которой последует и экономическая революция, когда встанет вопрос о собственности. Он первым обратил внимание на такие дилеммы демократии, как Р. и свобода, Р. и справедливость: “Мы не можем помещать равенство, не от нас зависит, к чему оно приведет — к свободе или рабству, к варварству или просвещению, к нищете или процветанию”. Эту же тенденцию отмечал и Сорokin, указывая, что процесс уравнивания идет в мировом масштабе два последних века, хотя он далеко еще не закончен, и 20 в. выдвинул политические, экономические и социальные теории, проходящие под знаком “трудовых”, где идея С. Р. воплощается в формуле “каждому по степени его личного социально полезного труда”. Современные социальные концепции, затрагивающие проблему С. Р. и неравенства, достаточно условно можно разделить на два направления: 1) концепции, которые отстаивают тезис, что неравенство — естественный способ выживания общества — теории функционализма (Дюркгейм, К. Дэвис, В. Мур и др.), теория-статусных групп М. Вебера и др.; 2) концепции, в которых утверждается, что возможно установить С. Р. и уничтожить или свести к минимуму экономическое неравенство путем социальных революций или на основе реорганизации экономической и социальных систем. К ним относятся теория классов Маркса, различные социал-демократические теории (демократический, этический, кооперативный социализм и т. д.), теории “социального государства”.

Е. М. Прилепко

СОЦИАЛЬНОСТЬ — пакетное понятие, пространство адекватных интерпретаций которого: 1) соотносится по объему с содержательной и функциональной “нагруженностью” терминов “история”, “культура” и т. п.; 2) относится к предметностям классической и неклассической социологии; 3) отражает взаимобусловленность индивидуного (“атомарного”, “ядерного”) бытия людей, с одной стороны, и над-индивидуальных структур социальной статики и социальной динамики, с другой. Неразрывное единство фрагментированных единиц человеческого бытия и коллективных форм их существования (совместное, коллективное по форме воспроизводство дискретной социальной реальности. — А. Г.) конституирует амбивалентность социальнo-гуманитарного познания. В границах последнего различимы познание социального (анализ общественных структур и закономерностей различной степени общности, т. е. опосредованно-общественного)

и гуманитарное познание (конкретно-индивидуальное описание феноменов социальной жизни, т. е. *непосредственно-лично*). В классических своих трактатах С. выступала в качестве структуры: а) внешней для индивидов, б) противостоящей им (как коллективистское начало), в) централизованной на репертуары “стягивающего” взаимодействия людей. Кардинальная историческая трансформация базовых форм С. была зафиксирована посредством ряда совпадающих финальных характеристик в различных языках социальных описаний 20 ст. (постмодернистская философия, интеракционизм, теории коммуникативного действия, социальная феноменология и т. д.) (см. Постистория, “Смерть субъекта”, “Смерть Автора”, Социология).

А. А. Грицанов

СОЦИАЛЬНЫЙ АТОМ (лат. *socialis* — общественный, связанный с жизнью и отношениями людей в обществе и греч. *atomos* — неделимый) — в социометрии Морено — наименьший и неделимый элемент социальной вселенной и структуры отношений, состоящий из совокупности всех отношений между человеком и окружающими его людьми, которые связаны с ним тем или иным образом в данный момент времени. Структурно и схематически (графически) С. А. обычно изображается в виде четырех концентрических кругов, отражающих разные степени родства душ и уровни социо-эмоциональных отношений индивида с другими людьми. Наименьший из них представляет внутреннее ядро С. А. (лиц, с которыми поддерживаются отношения); больший — внутреннее и внешнее ядро отношений, окружающих индивида; следующий — внешнее ядро (лиц, с которыми хотелось бы иметь отношения); наибольший же — объем знакомств (совокупность всех знакомых конкретного человека, в значительной части своей не имеющих личного значения для индивида в тот или иной момент времени, но способных в какой-то ситуации обрести это значение). Разница между людьми, находящимися с индивидом в эмоциональных отношениях и остальными знакомыми его, определялась Морено как “социальный порог” (“порог С. А.”), преодоление которого изнутри или снаружи предполагает необходимость осуществления определенного усилия. К фундаментальным характеристикам С. А. Морено относил их изменчивость и способность к взаимодействию, которые, в частности, выражаются в регенерации, социостазе, “психосоциальных сетях” и смерти С. А. Согласно Морено, с течением времени каждый С. А., в силу изменчивости человеческих отношений (в том числе и их эмоциональных характеристик) и других причин (перемещения партнера в пространстве, смерти и т. д.) изменяет свою конфигурацию, но при

этом он проявляет свойственную ему от природы вещей способность к регенерации, главным образом, посредством включения в себя взамен утраченного партнера по общению какого-то другого (или других). С годами эта способность уменьшается (а иногда и просто утрачивается), но в зрелый период функционирования С. А. они почти постоянно находятся в процессе регенерации и взаимно компенсируют свои потери. Данная тенденция С. А. к взаимной регенерации своих структур и поддержанию равновесия между собой квалифицировалась Морено как социостаз. Морено подчеркивал, что С. А. обладают способностью к соединению в различные агрегаты и образованию “психосоциальных сетей” (т. е. широко разветвленных внутренних психосоциальных структур различных сообществ и общества), в силу чего они и выступают в качестве первичных и существенных оснований социума. На индивидуальном уровне, с течением времени величина и спаянность С. А. уменьшаются из-за утраты способности к регенерации, обусловливаемой, по преимуществу, возрастными факторами. И тогда наступают умирание и смерть С. А. Эта социальная смерть выступает как одна из функций социальной реальности, в пределах которой человек оказывается не в состоянии восполнить всевозрастающие утраты общения с эмоционально значимыми для него людьми.

В. И. Овчаренко

СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ — относительно устойчивая форма организации социальной жизни, обеспечивающая устойчивость связей и отношений в рамках общества. С. И. следует отличать от конкретных организаций и социальных групп. Так, понятие “И. моногамной семьи” подразумевает не отдельную семью, а комплекс норм, реализующийся в бесчисленном множестве семей определенного вида. Основные функции, которые выполняет С. И.: 1) создает возможность членам этого И. удовлетворять свои потребности и интересы; 2) регулирует действия членов общества в рамках социальных отношений; 3) обеспечивает устойчивость общественной жизни; 4) обеспечивает интеграцию стремлений, действий и интересов индивидов; 5) осуществляет социальный контроль. Деятельность С. И. определяется: 1) набором специфических социальных норм, регулирующих соответствующие типы поведения; 2) интеграцией его в социально-политическую, идеологическую, ценностную структуры общества, что позволяет узаконить формально-правовую основу деятельности; 3) наличием материальных средств и условий, обеспечивающих успешное выполнение нормативных предложений и осуществление социального контроля. С. И. могут быть охарактери-

зованы не только с точки зрения их формальной структуры, но и содержательно, с позиции анализа их деятельности. С. И. — это не только совокупность лиц, учреждений, снабженных определенными материальными средствами, системой санкций и осуществляющих конкретную общественную функцию. Успешное функционирование С. И. связано с наличием в рамках И. целостной системы стандартов поведения конкретных лиц в типичных ситуациях. Эти стандарты поведения нормативно урегулированы: они закреплены нормами права и иными социальными нормами. В ходе практики возникают определенные виды социальной активности, причем правовые и социальные нормы, регулирующие эту деятельность, концентрируются в определенной легитимированную и селекционированную систему, обеспечивающую в дальнейшем этот вид социальной деятельности. Такой системой и служит С. И. В зависимости от сферы действия и их функций И. подразделяются на а) реляционные — определяющие ролевую структуру общества в системе отношений; б) регулятивные, определяющие допустимые рамки независимых по отношению к нормам общества действий во имя личных целей и санкции, карающие за выход за эти рамки (сюда относятся все механизмы социального контроля); в) культурные, связанные с идеологией, религией, искусством и т. д.; г) интегративные, связанные с социальными ролями, ответственными за обеспечение интересов социальной общности как целого. Развитие социальной системы сводится к эволюции С. И. Источниками такой эволюции могут быть как эндогенные, т. е. происходящие внутри самой системы, так и экзогенные факторы. Среди экзогенных факторов важнейшими являются воздействия на социальную систему культурных и личностных систем, связанных с накоплением нового знания и т. д. Эндогенные изменения происходят, главным образом, потому, что тот или иной С. И. перестает эффективным образом обслуживать цели и интересы определенных социальных групп. История эволюции социальных систем есть постепенное превращение С. И. традиционного типа в современные С. И. Традиционный С. И. характеризуется прежде всего аскриптивностью и партикуляризмом, т. е. основывается на жестко предписанных ритуалах и обычаях правилах поведения и на родственных связях. В ходе же своего развития С. И. становится более специализированным по своим функциям и менее ригоризированным по правилам и рамкам поведения.

Е. А. Коростелева

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ — механизм саморегуляции системы, обеспечивающий упорядоченное взаимодействие составляющих ее элементов посредством нормативного регулирования. Как часть общей системы согласования взаимодействия индивидов и общества, первичный С. К. задается наличием институциональной организации общества. Социальный институт контролирует поведение, устанавливая образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных направлений. Контролирующий характер институционализации жестко не связан с системой санкций, поддерживающих институт: дополнительные, вторичные механизмы К. требуются в том случае, если процессы институционализации не вполне успешны. Применение санкций как результат категоризации индивидуального или группового акта через отнесение его к определенному типу действий (одобряемому или порицаемому), обеспечивает совпадение или минимизирует расхождение между фактическим и ожидаемым поведением, формируя конформность членов общества. Функционирование санкций охватывает меры стимулирования нормативного — признание, отличие, награда — и репрессирования отклоняющегося поведения — от убеждения и запрета до прямого принуждения и давления. Эффективность С. К. зависит не только от формально созданной системы барьеров, внутри которой может действовать объект К., но и от интериоризации норм С. К. в процессе социализации и индивидуальных особенностей человека, определяющих стремление к признанию и безопасности. Социализованный индивид усваивает образцы деятельности, действия и реакций на действия других (взаимодополнительные экспектации), принятые в рамках общего для данной системы символического контекста, включающего культурную традицию и институциональный порядок во всей его целостности.

С. А. Радионова

СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК — философско-социологическое понятие, представляющее объяснение того, каким образом форма появляется в общественных отношениях, с одной стороны, а с другой — каким образом социальные системы и их элементы связаны во времени и пространстве. В широком смысле концепции “С. П.” призваны ответить на вопрос: “как возможно общество?”. В более узком контексте понятие “С. П.” используется в философии, социологии, политологии и других социальных науках для обозначения установленных образцов, постоянных структур, процессов и изменений, присущих социуму, отражающихся на поведении и взаимодействии ин-

дивидов и на функционировании социальной системы в целом. Часто употребляемыми также являются близкие по смыслу “С. П.” понятия “морального П.” и “нормативного П.”. Последний представляет собой систему правил и разделяемых ожиданий, которые регулируют частные социальные ситуации. Идея существования некоей всеобщей формы — С. П. — бытия социума возникает в философии античности (Платон, Аристотель). Однако в качестве понятия и конструирующих его концепций “С. П.” формулируется только в эпоху Просвещения в теории общественного договора. Наиболее известные социально-философские концепции ее принадлежат Гобсу, Локку и Руссо. По утверждению Гоббса, безопасность и П. в обществе могут быть достигнуты только посредством заключения договора, согласно которому каждый гражданин уступает свою индивидуальную власть в пользу центральной власти (суверена), получая взамен защиту своей жизни и собственности. Альтернативную концепцию предлагал Локк. “Социальный договор”, предложенный им, основывается на “природных законах” — стяжательстве и личном интересе. Руссо представлял “социальный контракт” как основанный на выражении “всеобщей воли” и требующий полного равенства индивидов и возможности демократического участия. Теории “социального договора”, предложенные эпохой Просвещения, оказались достаточно привлекательными и плодотворными, разрабатываясь впоследствии (хотя и в существенно измененном виде) гораздо более поздними авторами. Так, Спенсер трактовал С. П. в индустриальном обществе, как основанный на совместимых личных интересах и договорных отношениях; к анализу проблематики С. П. через условия общественного договора подходили Поппер и Хайек. С некоторой степенью условности можно выделить два классических направления анализа С. П. Первое связывают с именами Дюркгейма, Парсонса и социально-философской традицией функционализма. Дюркгейм исходил из критики утилитаристских концепций, в том числе концепции социального договора. Он постулирует центральность морали и духовности в объяснении процессов социальной интеграции и П. Продолжая данное рассуждение, Парсонс определил С. П. в обществе как основанный на поддержании и принятии социальных норм и ценностей. Различие концепций Парсонса и Дюркгейма в том, что последний не отрицает наличия и необходимости конфликтов и других деструктивных элементов, особенно в периоды быстрых социальных изменений. Парсонс, напротив, ставит во главу угла социальную солидарность и гармонию как необходимое условие С. П. Само понятие “С. П.” в теории Парсонса яв-

ляется антитезой “дезинтеграции”. Последовательная позиция Парсонса в наделении социального консенсуса и солидарности решающим значением в концепции С. П., справедливо подвергалась резкой критике со стороны теоретиков социального конфликта и социальных изменений. Второе направление анализа С. П. развивалось в рамках марксистской традиции. Акцентируя неравенство материального положения и политической власти в капиталистическом обществе как источник постоянного всеобъемлющего конфликта, Маркс определяет С. П. как поддерживаемый насильственно, за счет экономического, политического и правового принуждения в обществе. Впоследствии в данную материалистическую трактовку С. П. привносится и ценностный нормативный элемент — доминирующая идеология. Наиболее интересные современные концепции С. П. не обнаруживают тенденции строгого следования одному из заданных направлений, скорее — напротив. Например, Бурдье основывает теорию С. П. на понятии воспроизводства “современной культуры, которая благоприятствует интересам находящихся у власти через дифференцированную систему дистрибуции знания через образовательные институты”, что, по сути, представляет собой оригинальное соединение классических подходов. С критикой обоих направлений выступает в своей работе “Солидарность и раскол” (1992) Д. Локвуд, демонстрируя, что и Маркс, и Дюркгейм оказались не в состоянии удовлетворительно решить поставленную задачу, поскольку использовали в своих доказательствах категории, дополняющие друг друга. Как правило, концепции С. П. представляют собой теории макроуровня, но существует ряд социально-философских направлений, анализирующих воспроизводство и реализацию С. П. на микроуровне (теория символического интеракционизма, теория социального обмена и т. п.).

Е. А. Угринович

СОЦИАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ — парадигмальная установка социально-исторического познания, основанная на трактовке общества и его исторической эволюции в качестве объективной реальности, внеположенной индивидуальному сознанию в рамках субъектно-объектной оппозиции. Различают наивный С. Р. историко-философской традиции, имплицитно предполагающий объективную данность человеку истории (от заданной богами и не зависящей от человека реальности “золотого”, “серебряного” и т. д. века у Гесиода до рассуждений Гердера об исторических законах, которые могут быть познаны как объективные), и собственно С. Р. как концептуально конституированную методологию. Возникновение такого рефлексивного

С. Р. может быть отнесено к концу 19 в.; С. Р. оформляется в качестве социологизма как остро критическая оппозиция историцизму и связан с дисциплинарным становлением социологии. Необходимость дистанцироваться от других социальных дисциплин, задав собственный предмет и самостоятельный метод исследования, детерминирует оформленные социологизма реально в двух планах: онтологическом (утверждение социальной реальности как собственного предмета, связанное с борьбой против биоограницизма и психологизма и окрашенное антиредукционистским пафосом) и методологическом (артикулируя социальную реальность в качестве онтологически заданной, социологизм характеризуется ориентацией — соответственно — на социологические методы ее познания как исчерпывающе достаточные). Общекультурная установка позитивистского характера, заставлявшая видеть социальное познание по образу и подобию естественных наук, спровоцировала оформление в социологизме педагогической экстраполяции своего метода на историческое познание в целом (“социологический экспансионизм”, “социологический империализм”). Таким образом, в современном контексте С. Р. может быть интерпретирован как онтологический аспект социологизма. Концептуальное оформление С. Р. связано с именем Дюркгейма, который, ориентируясь на критериальные идеалы позитивизма, выдвигает для социального познания требование рационализма и формулирует принципы эмпирической обоснованности теоретических тезисов и доказанности их посредством объективированных методов. В рамках такого подхода общество выступает для человека как внеположенная субъекту вне- и над-индивидуальная реальность, доступная структурному расчленению и функциональной аналитике в рамках субъект-объектной процедуры: знаменита дюркгеймовская формула “социальные факты нужно рассматривать, как вещи”. Трактовка человека в качестве homo duplex, двойственного по своей сущности и характеризующегося как индивидуальными, так и общественными проявлениями, снимает для исторического познания проблему соотношения индивидуального с общим: индивидуальное сознание как факт истории, равно как и индивидуальное поведение, детерминируются отнюдь не личностно артикулированными факторами, но комплексом объективных детерминант, восходящих к функционированию общества как целого (“социальное следует объяснять социальным”). Анализируя эту радикальную установку Дюркгейма против “социального атомизма”, следует помнить, что греч. atomos и лат. individuum синонимично обозначали неделимость финальной (соответственно — для

природы и для общества как семантико-аксиологических центров раннегреческой и латинской культур) единицы и выражали пиетет как натурфилософской, так и социально-политической мысли перед отдельным как исходным и автохтонным (эмпедокловская идея о свободном отклонении атомов — см. Эмпедокл), — радикальная смена позиции по отношению к отдельному, переориентация на радикальный примат абстрактного общего провоцирует идеологический глобализм и утрату значимости приоритетов частной (отдельной) жизни. Этот объяснительный принцип Дюркгейма, выводящего индивидуальные поступки и побуждения из функционирования общества как целого (радикальный социальный холизм) вызвал достаточно резкую критику в адрес его концепции как “религии без Бога”: индивид не обладает свободой воли и служит игрушкой стихийных глобальных процессов (ср. с идеей “свободы воли индивида” как конечной детерминантой поведения в историцизме.) Классическим выражением С. Р. является марксизм с его трактовкой общества как социального (высшего) уровня развития материи как объективной реальности. Артикуляция “основного вопроса философии” (вопроса о соотношении бытия и сознания) применительно к историко-социальной сфере делает его решение неоднозначным, ибо “общественное бытие” имманентно включает в себя “общественное сознание”, а потому его “первичность” не только не очевидна, но и проблематична. Постулирование “производственных отношений” (“базиса общественно-экономической формации”) в качестве объективных (“независимых от человеческого сознания”) фундируется рассмотрением регламентирующих их развитие закономерностей как статистических, а не динамических (правило “параллелограмма сил” и идея “социальной равнодействующей” Энгельса). Это позволяет рассматривать развитие “производственных отношений” как приводящее к нецелесообразному (а значит, “не содержащемуся в сознании”) участию) результату (например, экспрессивная ленинская дескрипция сборов на ярмарку крестьянина, имеющего свои частные цели и неподозревающего, что его деятельность в сочетании с другими аналогичными служит формированию общероссийского национального рынка, а стало быть — развитию капитализма в России). Марксизм формулирует два фундаментальных закона соотношения “общественного бытия” и “общественного сознания”: закон “определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания” и закон “относительной самостоятельности общественного сознания по отношению к общественному бытию”. Последний был призван снять критику марксизма как социального фатализма и допускал

наличие внутренней логики духовной эволюции человечества, проявляющейся в преэмственности развития сознания, возможности несовпадения его экстремумов со взлетами и падениями в развитии общественно-экономических формаций, формировании прогностических моделей (равно как и возможности отставания “общественного сознания” от “общественного бытия”, формирования “пережитков”); допускалась также ситуация “обратного воздействия общественного сознания на общественное бытие”. С. Р. как парадигмальная установка марксизма ярко проявляется в его учении о роли личности в истории: детерминантами социальной эволюции выступают массовые процессы (“классовая борьба как движущая сила истории”, “революция — локомотив истории”), что продолжает дюркгеймовскую традицию истолкования социальных законов как принципиально над-индивидуальных. Однако “выдающаяся личность” способна познать основные тенденции развития социальной реальности (предвосхитить содержание “равнодействующей”) и в соответствии с этим прогностическим знанием может стимулировать реализацию этого прогноза (в случае своей прогрессивности) или — в альтернативном варианте — тормозить. Позиция С. Р. была характерна для философских концепций Гумпловича с его социальным натурализмом и доходящей до фатализма трактовкой истории как “естественно-исторического процесса” и О. Шпанна (1878—1950), разработавшего “универсалистский метод” С. Р. и видевшего смысл индивидуальных проявлений личности в ее включенности в “социально-семантическую тотальность”. С. Р. выступил и как базовая платформа структурно-функционального анализа, хотя следует отметить, что структурно-функциональный анализ Парсона в данном отношении обладает спецификой и большей гибкостью, нежели модели его последователей (в этом смысле в системе отчета С. Р. Парсонс занимает смысловую позицию, практически изоморфную позиции М. Вебера применительно к такой системе отчета, как историцизм: а именно — позицию синтеза наиболее сильных сторон названных направлений). Парсонс выступил с гибкой методологической установкой, поместив в центр своего “нового общего подхода” категорию “ориентации деятеля на ситуацию”, которая задавала интенцию как на признание и исследование “ситуации” в качестве объективно заданных параметров и условий действия, так и на признание и исследование индивидуальных усилий личности (и в интеллектуально-семантическом, и в аксиологически-волевом планах) по ее достаточно свободной артикуляции, во многом детерминирован-

ной внутренними факторами мировоззренческого и личного характера (“когнитивная”, “катектическая” и “оценочная” ориентация деятеля на ситуацию, “система потребностных диспозиций” и мотивационная структура выбора, “типичные переменные действия” и др.). То обстоятельство, что как М. Вебер, так и Парсонс, стремясь синтезировать парадигмальные позиции историцизма и С. Р., фокусируют свое внимание на феномене действия/деятельности как феномене проявления человеком себя в объективно-предметном мире позволяет говорить о продуктивности синтетического подхода, отражающего это обстоятельство включенности имманентного себе сознания в неимманентную для него реальность и позволяющего рассматривать историцизм и С. Р. не в качестве взаимоисключающих, но в качестве взаимодополняющих проекций по принципу дополнительности Н. Бора.

М. А. Можейко

СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС (лат. status — положение) — соотносительное положение индивида или социальной группы в социальной системе, определяемое по ряду признаков, характерных для данной системы. С. С. как элемент социальной организации общества сложно скоординированы и ранжированы относительно господствующей системы ценностей, что придает им особую значимость в общественном мнении. Престиж С. С. зависит от социальных определений реальности в целом и сам является социально определенным, осознается личностью в качестве объекта ориентации социального действия. Каждый С. С. — прежде всего оценка, добываясь которой субъект усваивает социальные нормы и представления, фиксируемые как предписанная данному положению совокупность прав и обязанностей, реализация которых формирует социальную роль (Р. Линтон). Различают прирожденный, или наследуемый С. С. и достигнутый, связанный с активностью субъекта по его обретению; а также личный, определяющий положение субъекта в системе межличностных отношений (особенно в малой группе) в зависимости от признания его личностных качеств. Так как каждый участник социальных взаимодействий вписан в систему многообразных связей и деятельностей по поводу обеспечения социальных функций, то субъект одновременно занимает несколько статусных позиций. Возможное расхождение требует предпочтения одного С. С. другому или приводит к конфликту как между ними, так и между субъективно определенными С. С. и объективно (интерсубъективно) предзаданными (Парсонс).

С. А. Радионова

СОЦИАЛЬНЫЙ СТЕРЕОТИП (греч. stereos — телесный, твердый, объемный, пространственный и typos — отпечаток) — “застывший” образ или представление о социальном объекте различных социальных субъектов, выражающие привычный способ восприятия, действия по отношению к данному объекту. Термин “С. С.” введен У. Липманом в работе “Общественное мнение” (1922) для обозначения как форм общения, организованных по упрощенным (типизированным на уровне повседневной жизни) схемам, так и оснований выносимых социальными субъектами стандартных оценок представителям общественных, профессиональных, этнических групп. С. С. активно разделяются сообществом, исторически и систематически формируются и закрепляются в социальном опыте, отличаются однообразием. Следование С. С. предполагает избегание ситуации выбора, минимизацию риска, распознавание каждой новой ситуации как привычной и непроблемной. В психологии динамический стереотип — фиксированный порядок действий, описываемый по модели условных рефлексов и включаемый в социальную установку. Социальные ярлыки, эталоны массовой культуры, образцы общественного мнения, парадигмы науки, типизирующие схемы повседневной жизни заранее определены, легко идентифицируются, используются для понимания, организации социального мира и взаимодействия до тех пор, пока ситуация не проблематична. Воспроизводя возможные взаимоотношения, С. С. составляют особый тип логики, работающей в разных контекстах, на любом объеме информации за счет неограниченного приписывания известного неизвестному.

Д. М. Бульнюк

СОЦИН (Socino, Sozzini) Фауст (1539—1604) — философ, теолог, гуманист, основатель социнианства. Родился в Сиене (Италия), учился в Лионе (Франция). С 1574 — в Базеле (Швейцария), с 1579 — в Кракове. Активно включился в реформационное движение в Польше и Великом княжестве Литовском (ВКЛ). Антиринитарий, испытал воздействие С. Будного. Написал много сочинений полемического, и, главным образом, этического характера — опубликованы Вишоватым в Амстердаме в “Библиотеке польских братьев” (1665—1668). Исходя из ряда протестантских мировоззренческих принципов, С. разрабатывал самостоятельную концепцию, придающую основное значение свободе индивидуальной воли и стремлению к благой деятельности. Считал, что в человеческой жизни решающее значение имеют моральные принципы, а не религиозные убеждения. Индивидуальные усилия могут обеспечить спасение каждому человеку, руководствующемуся моралью в своей жизни. Мировоззрение С. про-

никнуто рационализмом, гуманизмом и демократизмом, свидетельствует о его движении от религиозной доктрины к философии.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СОЦИНИАНСТВО — религиозно-философское течение антиринитаристского (арианского) толка конца 16—17 вв., связанное с именем Социна. Развитие получило в Польше и Великом княжестве Литовском (ВКЛ), где одержало победу над оппонентами в 1588 на синоде в Бресте. Общий центр С. — г. Раков в Сандомирском воеводстве (Польша), центр белорусского С. — г. Новогрудок. Для этого течения характерно усиление рационалистических моментов антиринитаризма, преодоление религиозно-теологической замкнутости в сторону философской системы. Представители С. требовали веротерпимости, отделения церкви от государства, выступали за развитие образования. Идейную основу для С. заложили труды С. Будного. Кроме Социна, крупными представителями С. в Польше и Великом княжестве Литовском были Лициний Намысловский, Вишоватый, Я. Доманевский, Я. Крель и др. После запрещения в Польше и ВКЛ социниане переместились в Голландию, Германию и другие страны. Поздние социниане поставили под сомнение необходимость откровения, усилили деизм концепции. С. много сделало для автономизации этики и ее секуляризации. С. рассматривают как связующее звено между философией эпохи Возрождения и философией Просвещения. Сочинениями С. были знакомы Локк, И. Ньютон, Лейбниц, Спиноза, Бейль. Под непосредственным влиянием С. написано сочинение Толанда “Христианство без тайн” (1696), его влияние заметно и в других его сочинениях. В свою очередь позднее С. находилось под воздействием идей Гассенди, Спинозы, Декарта. (См. Антиринитаризм.)

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

СОЦИОБИОЛОГИЯ — междисциплинарное научное направление второй половины 20 в., сложившееся, в основном, в США в 1970-е. Основной целью С. является введение в общественные науки методов биологических наук, которые позволили бы с точностью и определенностью получать и прогнозировать результаты социального поведения людей, используя данные генетики, этологии, эволюционной теории, этнографии, социальной психологии и других наук о человеке. Первоначально в С. изучалось поведение животных и их сообществ, затем С. распространила область своих исследований и на анализ различных форм общественного поведения. Основоположником С. считается американский зоолог Э. Уилсон, который в своих работах “Социобиология: новый синтез” (1975), “Биофилия”

(1984) сформулировал основные положения С. на основе данных естественных и гуманитарных наук. Он предпринял попытку анализа некоторых форм социального поведения человека по аналогии с поведением животных. При этом он утверждал, что человеческое поведение обусловлено естественным отбором и предопределено генетически; а основная задача С. состоит в определении генов, влияющих на поведение индивидов. По мнению Уилсона, основной проблемой С. является вопрос о существовании генетической предрасположенности вхождения индивида в тот или иной класс или социальную группу и выполнения им своих социальных ролей. Помимо Уилсона проблемами С. занимаются многие ученые, например, Д. Бэрш, Ч. Ламсден, Дж. Смит, У. Хамилтон и др. При исследовании общественного поведения выделяются такие его формы, как альтруистическое, эгоистическое, агрессивное, половое и др. С. опирается на три основные концепции: 1) концепцию “эволюционно стабильной стратегии” (Смит), основным тезисом которой является положение о том, что преобладающие в популяции линии поведения не могут быть заменены другими, если им следует большая часть особей. Поведение члена популяции, отклоняющееся от общепринятых норм и не имеющее полезных для популяции свойств в популяции не закрепляется; 2) концепцию “совокупной приспособленности” (Хамилтон), суть которой в том, что в каждое последующее поколение вносят вклад не только родительские особи, но и ближайшие родственники, которые способствуют сохранению генотипа популяции; 3) концепцию альтруистического поведения, состоящего в способности особи жертвовать собой в интересах другой особи или вида. При этом отмечается, что альтруистическое поведение может играть важную роль в эволюции, если ему следует значительная часть популяции: в этом случае польза от него перевешивает вред, причиняемый особи-альтруисту (эта концепция не является в С. общепринятой). В целом для социобиологических исследований характерна, с одной стороны, антропоморфизация исследуемых явлений, заключающаяся в использовании социологических категорий для объяснения и анализа биологических явлений, а, с другой стороны, биологизация изучаемых объектов, состоящая в объяснении социальных явлений биологическими методами и понятиями, с генетических позиций, распространение на социальное поведение человека закономерностей существования биологических сообществ.

Е. А. Кечина

СОЦИОГРАММА (лат. *societas* — общество и греч. *gramma* — письменный знак, черта, линия) — специальное графическое (схематическое) изобра-

жение результатов социометрического исследования взаимоотношений людей, проведенного по одному или нескольким тестовым критериям. В общем виде С. как метод, прием и способ обработки и представления результатов социометрического опроса, являет собой карту социометрических выборов, создаваемую на основе социоматрицы посредством использования соответствующих символических обозначений для концентрированного наглядного выражения различных связей и отношений. В качестве графического языка (символических знаков) в С. обычно используются геометрические фигуры (окружности, треугольники, квадраты и пр.) и линии (сплошные и пунктирные; различной толщины, направленности и цветности). Отображение динамических глубинных установок и эмоциональных взаимоотношений людей осуществляется посредством изображения объектов связей (i-членов), субъектов связей (j-членов), объект-субъектного совмещения поведения (ij-членов), положительного выбора, отрицательного выбора, взаимной положительной связи, взаимной отрицательной связи, уровней связи и т. д. В социометрической практике в зависимости от целей и задач исследования обычно используются несколько типов (видов) С.: 1) С. произвольного вида, иллюстрирующие комбинации установок, отношений и связей с наиболее удобным или оптимальным изображением членов группы (в соответствии с результатами выборов); 2) С. круговые (на которых все участники группы изображаются симметрично на одной окружности, а связи между ними отображаются внутри данной окружности); 3) С. концентрические, “мишеневые” (на которых символы всех членов группы располагаются на вписанных друг в друга концентрических окружностях таким образом, чтобы в центре их оказались те, кто обладает более высоким положительным статусом, т. е. “звезды”); 4) С. локограммного (лат. *locus* — место) вида (на которых расположение символов людей отражает их реальное местоположение в той или иной ситуации); 5) Аутосоциогаммы (на которых опрашиваемые, в соответствии с полученными инструкциями, отображают свои представления о собственном статусе, отношении к людям и их отношении к ним) и др. Наглядно представленная в С. структура взаимоотношений людей позволяет осуществить их качественно-количественное описание и выработать адекватные социодиагностические оценки и рекомендации.

В. И. Овчаренко

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОЛОГИЗМ — плюралистическое направление социологии, принимающее в качестве основной предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов, действие и взаимодействие общественных,

групповых и индивидуальных психических факторов. Сциентистские философии и социология как новая наука об обществе были созданы в процессе и результате преодоления кризиса европейской социальной мысли конца 18 — начала 19 в. Создание основ социологии осуществлялось философами, что предопределяло ее сопряженность с философскими традициями, содержание, форму, направленность развития и судьбу. Родоначальники социологии предложили различные версии организации социологического знания, которые условно можно обозначить как физикалистскую (Конт), биологистскую (Спенсер) и философистскую (Маркс, Энгельс). В процессе формирования общих представлений о существовании социологии, ее предмете, методе, целях, задачах, возможностях, статусе и т. д. в структуре социологического знания под влиянием уже имевшихся версий, а также социальной философии, психологии и антропологии, постепенно сложилась обновленческая альтернатива существующим версиям социологии, ориентировавшаяся на социологическое исследование различного рода психических моментов и являвшая собой психологическую версию организации социологического знания. После прохождения латентной фазы развития эта версия сформировалась как социологическое направление, обычно обозначаемое как психологическая школа в социологии, психологизм в социологии, психологические идеи в социологии, психологическая социология, школа психологизма в социологии, психологическое направление в социологии и т. д. Правомерно утверждать, что направление социологии, существенным специфическим признаком которого является наличие атрибутивного комплекса психологических моментов, может быть обозначено как С. П. Эволюция С. П. характеризуется наличием разнокачественных состояний, которые могут интерпретированы как три основных этапа его развития: создание и становление С. П.; утверждение, конституирование и институализация С. П.; формирование социологического неопсихологизма. На этапе создания и становления С. П. (присоходившем преимущественно на региональном уровне усилиями таких мыслителей, как Гумплович, Тард, Лебон, Л. Уорд, Петражицкий, А. Смолл, У. Мак-Дугалл и др.) были определены его основные проблемные поля, разработаны понятийно-проблемные комплексы и собственный категориально-понятийный аппарат, созданы и отсепарированы различные теории. Основные разновидности современного С. П.: бихевиористская и необихевиористская социология (Дж. Уотсон, Хоманс и др.), фрейдистская социология, индивидуальная и аналитическая

психосоциология (Адлер, Юнг), социально-экономическая психосоциология (Райх), неопрейдистская социология (Фромм, Хорни и др.), социометрия (Морено), психосоциология человеческих отношений (Мэйно и др.) и пр. — формировались под определяющим воздействием разнообразных ориентаций бихевиористского, фрейдистского и персонологического толка, а также идей влиятельных философий нашего времени (от прагматизма и экзистенциализма до неомарксизма включительно). В последние десятилетия развитие С. П. определяется усилением его философских, психологических и антропологических компонентов, оперативной адаптацией пограничных идей и концепций, активным использованием феноменологической и этнометодологической социологии, структурного функционализма, экзистенциального психоанализа, экзистенциального анализа, эгопсихологии, трансакционного анализа, медицинской антропологии, психосоматики, психоистории и др. Сопряженные процессы освоения новых проблемных полей, концептуально-методологические новации, расширение категориально-понятийного аппарата при относительной стабилизации его на основе психоаналитических ориентаций и соответствующего им глоссария позволяют полагать, что в настоящее время идет процесс формирования социологического неопсихологизма (Эрикссон, Л. де Моз, Ф. Александер, Ш. Селесник и др.). В ходе формирования социологического неопсихологизма все более определенно проявляется интегральная функция С. П., позволяющая интерпретировать его как интегральную отрасль знания и социальной мысли.

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

СОЦИОЛОГИЯ — совокупность познавательных практик, складывающихся в европейской интеллектуальной традиции с середины 19 в., изначально артикулированная как самостоятельная (отдельная) научная дисциплина, ставящая своей целью дать ответ на вопрос “что такое общество и как оно возможно?” через познание социальной реальности (социума), “природы” и механизмов действия социальности (в различных ее реализациях). (См. Дисциплинарность, Дискурс, Коммуникация.) Такая формулировка цели и постановка задач позволяет охватить сложившиеся внутри С. тенденции как к максимальному расширению своей предметной области до совокупного теоретико-методологического знания (частью и фактологического) знания о жизни общества в целом, об обществе как таковом (совокупного осознания обществом самого себя); так и к редукции своего предмета к той или иной категоризируемой

реализации социальности (при соответствующей трактовке социума — социальной реальности) в рамках конкретных парадигмально-исследовательских стратегий (при осуществлении С. как правило, универсализации собственного видения С. до предельно промываемых ее границ). Соответственно данное понимание С. дает возможность одновременно рефлексировать две ее контр-установки: 1) на открытость по отношению к философским дискурсам, на философско-социологический синтез, на понимание С. как “иного” философии, с одной стороны; 2) на обращение себя в сторону конкретно-научных моделей, на построение себя как строго научной дисциплины с четко обозначенным предметом и методами исследования, вплоть до конституирования себя только как инструментальной инженерно-технологической знающей стратегии (что и способствует порождению восприятия С. в обыденном сознании как техник опроса общественного мнения). Следовательно, С. (как способ мышления, коммуницирования и действия) предполагает вариативность собственного понимания, интерпретации, трактовок — в зависимости от артикулируемых (или латентно присутствующих) теоретических (онтологических, гносеологических, эпистемологических) и методологических парадигмальных позиций (перспектив) и реализуемых исследовательских стратегий. С. есть, скорее, тип знания, задающего предельно возможные горизонты “социологического” (в отличие от философского и частнонаучного) видения (с оговоркой о том, что С. способна “в пределе” редуцировать себя в специальную научную дисциплину или совокупность дисциплин — специальных социологических теорий. Такую максимально объемлющую рамку “социологического” видения задает традиционное понятие общества, содержательно-предметно достаточно бедное (см. Общество) и определяемое через соотнесение с предельными понятиями природы и трансцендентного (божественного) начала. (При этом последние могут втягиваться в конкретные социологические дискурсы: теологически фундированную С., например, “теологию освобождения”, глобалистские экологические проекты, в частном случае — через маргинальный дискурс социобиологии; собственно же сопряжение “божественного”, “социального” и “природного” — задача для дисциплинарных дискурсов философии и теологии). Содержательная конкретизация понятия “общества” осуществляется через его развертывание в три конституирующие общество (в своем соотнесении) рамки: социума, личности и культуры. Акцент на одной из них (с удержанием понятия общества как такового) и позволяет смещать видение в сторону “социологичности”, “антропологичности” или “куль-

турологичности” (при явно обнаруживаемой с 1970-х тенденции к их “синкретизации” в междисциплинарных социогуманитарных дискурсах). Собственно С. кладет (в устанавливаемое взаимоотношением рамок социума — личности — культуры) в пустое пространство ряд категорий-реализаций социальности, репрезентирующих (в той или иной их акцентуализации) определенную картину социального мира в конкретных социологических подходах (см. Подход), предполагающих собственную методологию и стратегии исследований. Тем самым задаются возможные метатеоретические ракурсы описания общества (шире — самоописания культуры в терминах социальности), претендующие на продуцирование методологии социального (а частично и гуманитарного) познания в целом. Базовой для большинства версий С. категорией-реализацией выступает “социальное взаимодействие”, специально специфицируемое в своей универсальности в концепциях “социального действия”. Отсюда попытки в разных социологических подходах задать предмет собственного изучения и рефлексии как организацию совместной общественной жизни (бытия) людей через возникающие и обновляемые в ходе разнообразных социальных взаимодействий социальные формы. В качестве исходных концептуализаций в С. выступают еще как минимум две: 1) “социальная структура” — “стратификация”, 2) “социальная организация” — “институционализация” (см. Социальный институт), порождаемые и, в свою очередь, порождающие (легитимирующие) определенные социальные взаимодействия. В связи с “феноменологическим поворотом” в С. (см. Феноменологическая социология) была конституирована в качестве универсализируемой в различных дискурсах проблематика “мира повседневности”, “повседневной жизни людей”, так или иначе соотносимая с организационно-структурным уровнем анализа социума. Наконец, в разных контекстах в социологических подходах дискутируется также и тематика социализации. При этом сама социализация может трактоваться двояко: 1) как “введение” в социокультурную жизнь новых индивидов, агентов, акторов, субъектов (тогда социологическое видение частично психологизируется и педагогизируется); 2) как легитимация любых инноваций (расширительно-социологическое толкование, по-разному терминологически оформляемое в конкретике той или иной перспективы). Дальнейшая конкретизация социологического знания осуществляется через наложение (внутри подходов) рамок и категоризаций-реализаций на конкретные объекты, деятельности, процессы, области социальной реальности с построением соответствующих специальных социологических теорий изу-

чаемых предметностей. Для концептуализации этого уровня социологического знания ключевую роль сыграло введение Мертоном понятия “теория среднего уровня”, которое позволило: 1) развести метауровень С. (с его открытостью в философское знание и центрированностью на разработку методологии социального познания в целом) и уровень “конкретики” теоретической работы (конфигурировать собственно специальные социологические теории); 2) комплексировать С. с конкретными научными дисциплинами, в чьи объектные области С. “вторгается”, выстраивая в них свои предметы (тип: экономическая С. или С. экономики, политическая С. или С. политики, юридическая С. или С. права и т. д.); 3) непосредственно связать (в идеале) во многом разорванные до этого теоретический и эмпирический уровни С., очертить границы поля прикладных социологических исследований, задать возможные режимы технологизации и контур инструментального применения (“потребления”) социологического знания. В целом “реформа”, предложенная Мертоном, позволила реализовать (“дореализовать”) программные установки на конструирование С. как “строгой” научной дисциплины, провозглашенные еще ее “отцом-основателем” Контом. Однако, начиная с М. Вебера, с последующей переформулировкой в символическом интеракционизме и в феноменологической С. Шюца, в С. были заложены и другие интенции — на “понимание” (в методологическом плане) и на “открытие” социологического знания в социо-культурные контексты, на его “встраивание” в мир повседневной жизни (в эпистемологическом плане). Реализация этих установок привела к 1970-м к замене (точнее — дополнению) “вертикальной” разветки С. прописыванием ее “горизонтали”. С. стала трактоваться не только как замкнутая на себя научная дисциплинарность, но и как совокупность вписанных в различные контексты дискурсов с их “утилизацией” в конкретных жизненных практиках, с одной стороны, и как институционализируемая внутри культуры система специфической коммуникации, обеспечивающая особый тип рефлексии общества, переносащей акцент с вопроса “что такое общество?” на вопрос “как оно возможно?”. Была переосмыслена вся история возникновения и развития С. как целостности познавательных практик, закрепленная в так называемой “социологии С.” (термин предложен Р. Фридриксом). Тем самым вновь был выдвинут и переосмыслен тезис о “родовой травме” С., связанный с ее непростыми и не сколько раз кардинально изменившимися отношениями с философией. Обнаруживается, что в момент своего зарождения и становления С. как минимум трояким образом была связана с философской дисципли-

нарностью. *Во-первых*, ее можно осмысливать как изначально модернистский проект, возникший как продолжение и развитие идей Просвещения, как продукт индустриального общества (с его акцентами на рынке, демократии, гражданском обществе, правах и свободах человека, с его тенденциями к социальной динамике и “ускорению” социокультурных процессов), как инструмент его “доставивания” и “универсализации” через распространение (в пределе) на весь мир. (Показательно здесь размежевание С. с социальной и культурной антропологией в их британо-американской и, частично, французской версиях как изучающими традиционные типы обществ.) В этом отношении С. выступила правопреемницей и наследницей целого круга идей, уже разработанных к этому времени внутри философии (уже — социальной философии и философии истории, с которой были “сняты” схемы линейного, циклического и спиралевидного исторического развития общества). Прежде всего это касается трех групп проблем: 1) проблемы социального порядка (переформулированной как вопрос “что есть общество?”), 2) проблемы автономности и универсальности личности (переосмысленной в терминах отношения общества и личности, индивидуального и надлического идеала (реализуемого в доминирующих социологических практиках как идеал индустриализма и “нетрадиционности”, а в маргинальных практиках — как идеал социализма и коммунизма с определенным учетом “традиционности”: например, в дебатировавшемся в марксистской тезисе о возможности перехода от традиционного общества к социализму, минуя капитализм, т. е. индустриальную фазу развития). Указанный идеал в значительной мере (в “доминанте”) или полностью (в “маргиналии”) выступал как утопичный (первоначальный социологический проект был манифестирован внутри утопического социализма Сен-Симоном, а Контом был, в значимой мере, лишь переинтерпретирован). Осознание своей известной утопичности при “строгой” изначальной установке на научность давалось представителям С. долго и нелегко и было впервые ясно артикулировано лишь в “концепции знания” Манхейма. *Во-вторых*, С. возникла как конфигурировалась как продукт “распада” классической философии, как критический по отношению к последней и дистанцирующий ее от нее уже на уровне установок дискурс (тезис Конта о преодолении философской метафизики позитивной наукой, программа Токвиля, утопия Сен-Симона, известный тезис о практической и действительной природе познания Маркса). Более того, позитивистский социологический проект, взявшись решать философские проблемы нефилософскими

средствами, пришел в конце концов к осознанию себя как проекта единственно возможной научной философии (по сути — С. как философия). Тем самым С. стала первым провозвестником перехода философии в неклассическую фазу ее развития (закладывая при этом фундамент систем взглядов, которые позже были осмыслены как классическая С.). Посыл С. был подержан в других областях социогуманитарного знания — прежде всего в психологии (Дильтей, Брендано, Вундт, О. Кюльпе) и (позднее) в экономике (австрийская школа экономики К. Менгера, У. С. Джевонс, Л. Вальрас). Лишь в лице Ницше переход к неклассической фазе был артикулирован, но долго оставался “неуслышанным” самой философией. Во многом это связано с тем, что именно с “внефилософских” позиций можно было предложить “замену” одному из основных концептов философии — трансцендентальному субъекту с его “чистым сознанием”. Но если психология, вполне естественно, обратилась к проблемам психического характера, то С. апеллировала к контекстуально-социально-исторической обусловленности субъекта. При этом показательно, что: 1) С. и психология выступили как программы конкуренты (концепция социологизма и антипсихологизм Дюркгейма как высшее проявление их противостояния), хотя “психологическая составляющая” всегда присутствовала в С. (см. Социологический психологизм); 2) психология конституировалась первоначально в значительной мере “внутри” и “средствами” философии (что породило затем установку Гуссерля на преодоление психологизма), С. же изначально манифестировала себя как оппонента философии. Позже, провозгласив себя собственно философией, она вобрала “внутри” себя социологические переинтерпретированную философскую антиномичность (натурализм — гуманитарная альтернатива; социальный реализм — номинализм, отчетливо обозначенный Чикагской школой С.; холизм — индивидуализм; становление — ставшее; объяснение — понимание и т. д.), во многом предопределив собственную судьбу. Таким образом, как философия являлась постоянным носителем “вируса” С., так и последняя изначально оказалась “зараженной” философией. *В-третьих*, двойственность отношения С. к философии нашла выражение и в предложенном С. решении проблемы сознания. В С. долгое время сохранялось представление о “точечном” (лишенном тела) познающем субъекте, а сама социальная реальность во многом (чаще имплицитно, чем эксплицитно) понималась как результат объективаций сознания действующих субъектов, собственно и подлежащий анализу

без обращения к проблеме сознания как таковой. Лишь в феноменологической С., в ином ракурсе этно-методологии, в С. знания Шелера, в немецкой философии антропологии (сближающейся с С. в работах Шелера, Плеснера, Гелена, Х. Шельски) и некоторых иных версиях субъекту было возвращено “тело”, а миру — телесность. (См. Тело, Телесность.) В традиции же, идущей от понимающей С., в социологический дискурс и рефлексия стала возвращаться проблема смысла как скрывающегося за внешне явленными объективациями. Данное понимание стало доминирующим в культур-С., особенно после ее “герменевтического поворота”, освоения круга идей Рикёра и семиотики, а также социологической переинтерпретации диалогической философии. Радикальным разрывом с предшествующей традицией в этом отношении явилась и “археология знания” Фуко. Тем самым произошло (и происходит) “возвращение” к философии в современных типах теоретического социологического дискурса. Социальный мир перестал быть плоскостью объективаций, приобрел глубину и многомерность, оформленность в актах сознания, закрепленных в слове (см. Плоскость). (Показательно, что само возникновение С. было связано с обнаружением “вертикали” — распределения неравенства — в обществе, изменчивости социальной реальности и возможности влиять на эти изменения, т. е. как минимум “двумерности” социального, что не рефлексировалось в традиционных обществах). Сознание стало присутствовать в этом мире через свою интенциональность, задавая способы бытия событий и вещей, связывая их с внутренним опытом субъектов, подрывая унаследованную от классической философии и долго господствовавшую в классических и неклассических типах “социологизирования” обращенность к исследованию “логики вещей”. Социальность подлежит “расколдовыванию” (термин-метафора принадлежит М. Веберу) в социологической рефлексии, место “объективности” в которой все больше стала занимать “субъективность”. Подытоживая, можно зафиксировать, что взаимопроникновения и взаимовлияния философии и С. сопровождали всю историю последней. С. и философия выступали друг для друга своего рода “своим иным”, что можно проследить (в дополнение к трем обозначенным аспектам их взаимоотношений) в реконструкции логики формирования социологического знания с позиций рефлексии “социологии С.”. Можно выделить три основных этапа развития С., соответствующие в целом логике становления как философии, так и большинства социогуманитарных дисциплин, но каждый раз имею-

щих свои “хронотопные” отличия. Это этапы классики, неклассики (она же в значительной мере неоклассика в лице структурно-функционального анализа (см.) и постклассики (постне-нео-классики). В С. период классики связан с конституированием и институционализацией самой дисциплины, выведением ее из латентного существования “внутри” философии в эксплицитное “вовне”, что неизбежно провоцировало установку на резкий разрыв с последней. Решить этот комплекс задач в середине—конце 19 в. (подпериод “становления” и поиска своей аутентичности-идентичности, т. е. оснований классики) можно было только через обращение к системе образцов естественного научного знания (и/или через построение “научной — позитивной — философии”), что потребовало от С. не менее резкого разрыва со схематизмами обыденного знания, с миром повседневности в целом (при латентно закладываемой в саму С. программы ее собственной технологизации, выведения ее в область прикладных исследований). При этом, пытаясь найти соизмеримость трансцендентальным субъектам классической философии в реальном обществе, С. совершила “жесткую” редукцию по отношению к последней в пользу единой “научной картины мира”, а затем неоднократно повторяла редукционные процедуры внутри себя самой в поисках собственных содержаний. Последнее с неизбежностью вело в перспективе: 1) к плюрализации подходов внутри социологического видения; 2) к возникновению альтернативных трактовок самого этого видения; 3) к возникновению в С. (как результата предельных редукций) того, что в ней самой, в других социогуманитарных дисциплинах и в философии схватывалось термином “вульгарный социализм”. На нереализуемость первоначальной формулировки социологического проекта обратила внимание философия в лице Дильтея и Ницше. Однако если первый искал выход из заданного С. “тупика” в предметном разделении знания на “науки о природе” и “науки о духе” и отводил доминирующую роль в последних психологии, то второй настаивал на невозможности решить философские проблемы “нефилософскими” (в том числе социологическими) средствами и по сути концептуализировал первый проект философской неклассики. Дополнительный импульс “расщеплению” единого социологического проекта придали неокантианцы Баденской школы (Виндельбанд и Риккерт) своим смещением фокуса от обсуждения специфики типов знания на методологический дуализм номотетических и индивидуализирующих, генерализирующих и идиографических методов “наук о природе” и “наук о культуре”. На эти новые интенции в философии достаточно оперативно отреагировала С. В программе понимающей С. М. Вебера

и в социологических концепциях русского неокантианства были предложены пути преодоления возникшего методологического дуализма, а осознание ситуации возникающего социологического “тупика” в какой-то мере повлияло на уход Зиммеля из С. в последний период его творчества. Тем самым декларированный “разрыв” с философией в период становления С. оказался нереализованным. Более того, второй подпериод первого этапа развития С., который можно обозначить как подпериод формулировки основных социологических подходов, наглядно демонстрирует, что последние есть не что иное, как “социологическое прочтение” (или “социологический ответ”) философии, инициированное конкретно-историческими задачами, с необходимостью решения которых столкнулось индустриальное общество. Этот подпериод, охватывающий в С. конец 19 в. — начало 1920-х, завершает собой период социологической классики и связан с многовекторной С. Дюркгейма (прежде всего с его программным социологизмом, понимающей С. М. Вебера, культур-С. Зиммеля, формальной С. Тённиса (как реализацией в значительной мере интенции того же Зиммеля), развертыванием проекта марксистски ориентированной С., становления бихевиористски ориентированного социологического психологизма (прежде всего в американской традиции, фундированной комплексом идей прагматизма). В российской С. это период господства социологизированного неокантианства, плюралистической С. Ковалевского, развертывания программы “легального марксизма”, этико-субъективной школы в С. (Лавров, Михайловский, Кареев, С. Н. Южаков) — провозвестницы “методологического индивидуализма” западной С. В компаративистской перспективе период оформления социологической классики совпал со становлением неклассической философии, а его завершение — с началом развертывания основных неклассических философских концепций. Тем самым логика формирования С. шла по модели ускоренного развития (сжимания времени развертывания содержаний) и была векторно направлена на синхронизацию себя с логикой концептуализации философских доктрин. Однако период неклассики закончился в философии еще в 1940-е, а в С. — лишь в 1970-е, что породило в ней глубокий теоретико-методологический кризис, неизбежный в периоды “ломки традиций”. Завершение классики в С. совпало во времени с событиями Первой мировой войны, революцией и гражданской войной в России, революционными выступлениями в ряде стран Европы. Оно отмечено ростом “кризисного сознания” как в философии, так и в С. (поздний Зиммель, Зомбарт, А. Вебер, западный марксизм и др.; и — центральная фигура в филосо-

фии того времени — Шпенглер). Собственно в С. в это время нарастает волна эмпиризма, инструментализма и операционализма (У. Томас, Кули, П. Лазарсфельд, “гиперэмпиризм” Гурвич и др.). В США оформляется Чикагская школа С., в Европе развивается сеть подобных исследовательских структур. В философской и методологической рефлексиях вновь ставится под вопрос сама возможность С. как научной дисциплины, осознаются новые “тупики” и “ловушки”, в которые попала С. С этих позиций наиболее развернутую критику социологического проекта дали русские мыслители (Бердяев и особенно Франк). Значительное место отвоёвывают себе теории социологического психоанализа, конфигурируются бихевиористская по своим основаниям концепция социального обмена (Блау, Хоманс), возникает психоаналитическая традиция в С. Происходит заметная переориентация на проблемы человека, С. “антропологизируется”: в Великобритании и частично во Франции происходит “отказ” от С. в пользу антропологии; в Германии конституируется философская антропология, акцентирующая первоначально лишь на философской проблематике. Возрастает интерес к проблематике культуры: А. Вебер, неомарксизм (Лукач, особенно Грамши, позднее — французские неомарксисты), Франкфуртская школа, интегральная С. Сорокина. Шелер провозглашает, а затем Манхейм и его последователи реализуют программу С. знания (см. Социология знания). Через “прививку” гуссерлианства возникают два принципиально новых подхода: феноменологический и символическо-интеракционистский (Дж. Г. Мид, Блумер, Гофман). От Веблена берет начало линия технократизма в С. (В СССР период неклассики — это период ликвидации С. как науки и отсутствия социологического дискурса как такового.) Таким образом, происходит “размывание” принципов социологизма в период “становления” неклассики (ее первый подпериод). Однако дальнейшее развитие С. в период неклассики, связанное со становлением так называемого “стабилизационного сознания” (второй подпериод — после Второй мировой войны), было отмечено возвратом к обновленным принципам социологизма, что может быть осмыслено как попытка переоформления неклассики в неоклассику. В С. происходит институционализация структурализма (Левин-Стросс, генетический структурализм Гольдмана и др.) и различных вариантов структурно-функционального анализа (основные версии — Парсонс и Мертон), постепенно занимающего доминирующие позиции в теоретической С. При этом методология структурно-функционального анализа чуть ли не отождествляется с “социологичностью” вообще настолько, что кризис этой методологии в 1960-е был воспринят как про-

возвестник очередного кризиса в С. как таковой. Конкуренция этому подходу пыталась составить С. конфликта (Дарендорф, Козер), но, хотя ее истоки и восходят к Зиммелю, “пик” ее популярности пришелся на более позднее время — период постклассики. Основные импульсы критики вновь пришли “извне” — из философии. Это прежде всего программа критики “историцизма” (а через него и социологизма) Поппера и программа Мерло-Понти, постулировавшая необходимость и неизбежность философско-социологического синтеза. Согласно Мерло-Понти, понимая и интерпретируя факты, социолог неизбежно становится философом, также как и когда он, обращаясь к истокам знания, начинает специально работать с языком. С. нельзя отсечь от философского опыта, но точно также и философия может терять свой смысл, если не судит о “настоящем”. Если критика Поппера была направлена прежде всего на тотальность и идеологизированность социологического дискурса, была основанием выработки новой методологии социального познания, которую, с его точки зрения, так и не смогла предложить С., — то Мерло-Понти обращает внимание прежде всего на “разорванность” философского и социологического дискурсов, на невозможность решить социологические задачи метатеоретического уровня исключительно социологическими средствами. В этом отношении он отразил стремление С. периода неклассики опираться преимущественно на собственную методологическую базу, на замыкание социологического дискурса внутри самого себя. Так, господствующий в послевоенное время структурно-функциональный подход и был, по преимуществу, собственным детищем С. (частично — британской антропологии: Радклиф-Браун, Малиновский и др.). Более того, он активно проникал практически во все области социогуманитарного знания, подменяя собой традиционные для последнего философские рефлексии. Исчерпанность не-нео-классического проекта в С., зафиксированная философией с разных сторон в лице Поппера и Мерло-Понти еще в 1940—1950-е (в компаративистской перспективе — время перехода в философии от неклассики к постклассике), был осознан в С. к 1970-м. (Примечательно, что в переломные точки развития философии — переходы от классики к неклассике и от неклассики к постклассике — отмечены обращением к тематизмам С.) Переход к постклассике в С. отмечен пиком популярности “критической теории” Франкфуртской школы (в лице позднего Адорно и раннего Хабермаса она “перетекала” и в следующий этап сближенного развития), проектами “радикальной” и “альтернативной” С. Миллса и Гоулднера. Последние трансформировались в С. контркультуры и “социологии С.”

как глобальной методологической рефлексии С. над собственными основаниями, привели к радикальной критике структурализмом самого себя (в социологической перспективе это прежде всего работы Бодрийяра, Р. Барта, а особенно Фуко), возникновением социологического дискурса (в последующем так дисциплинарно — “школьно” — и не оформленного “новых левых”. В компаративистской перспективе впервые за время сосуществования С. и философии достигается эффект взаимного резонанса — синхронизация обоих типов дискурса, фиксируемая через переход от модерна к постмодерну, от “современности” к “постсовременности” с ее радикальным переосмыслением понятий субъекта и объекта, реальности (в том числе — социальной), основных европейских познавательных практик, самих понятий знания и научного знания, поставившем под вопрос (в очередной раз, но впервые столь радикально) саму возможность С. как научной дисциплины и, более того, как самостоятельного дискурса и типа коммуникации. Именно в это время происходит осознание С. не просто как проекта модерна, а как незавершенного, но исчерпанного проекта модерна, порожденного распадом классической философии. Если в неклассике шла борьба за доминирование между различными социологическими подходами, школами, концепциями, стратегиями, практиками (выигранная в целом структурно-функциональным анализом в разных его версиях), то в постклассике возобладали установка на принципиальный плюрализм С., на снятие “проникших” в С. уже в момент ее возникновения, философских антиномий через философско-социологический синтез и выработку единой (в смысле внедисциплинарной) методологии познания, на рефлексию выбора подходов, стратегий, практик дискурса, способных взаимозаменять друг друга, на акцентирование рамочности социологического знания. Наиболее сильные позиции в постклассике С. заняли постструктуралистские версии Гидденса (теория структурации), Бурдье (теория социального поля), Лумана (теория референции), теория конструирования реальности Бергера и Лукмана, концепция коммуникативного действия Хабермаса, трансцендентальный реализм Бхаскара, Аутвейта и М. Арчер, динамическая С. или С. социальных изменений (Турен, Ж. Баландье, П. Штомпка), постмарксистский дискурс (А. Лефевр, И. Валлерстайн — мир-системный подход), методологический индивидуализм (Р. Будон), этнометодология и когнитивная С. (Гарфинкель, А. Сикурел), социологизированные версии немецкой философской антропологии (Х. Шельски, Гелен, Плеснер),

культур-социологическая концепция “вовлеченности и отстранения” Н. Элиаса, постмодернистские дискурсы, берущие начало у Деррида, Делёза, Кристевой, Р. Барта, Бодрийяра, Фуко, радикальный феминистический социологический дискурс, проект постмодернистской С. Баумана. (В СССР в это время происходит возрождение С. через усвоение — достаточно избирательное — социологической неклассики.) Доминирующие социологические стратегии так или иначе опираются на практики деконструкции и конструирования, снятия тотальности и установки на универсализм, акцентирование ситуативного, “здесь-и-сейчас” происходящих событий. При этом основные социологические версии делают упор на “конструктивных” задачах, на удержании социальности в структурационных, коммуникативных и дискурсионных практиках. Предлагаемые стратегии пытаются снять (преодолеть) сложившийся в С. дуализм индивидуального и надиндивидуального, личности и социума, организационно-институционального и деятельностно-поведенческого понимания С., микро- и макро-уровней исследования, глобального и локального, статики и динамики через совмещаемые диахронно-синхронные срезы, через хронопное видение реальности. Другая линия “разлома” в современной С. — акцент или на тезисе о “смерти субъекта”, или на тезисе о “возвращении человека, личности-индивидуальности” в социологические дискурсы. В этом случае доминирует проблематика “возвращения”, всесторонне обсуждаются механизмы удержания идентичности и аутентичности личности в бесперывном потоке различий современного мира (методологический индивидуализм, этнометодология, Элиас и др.), тема тела и телесности (философская антропология). Этот поворот был подготовлен еще в С. неклассики (особенно в символическом интеракционизме) введением в С. дискурса Другого (см. Дискурс, Другой), а также усвоением диалогических концепций (М. Бахтина, Бубера, Розенштока-Хюсси) в культур-С., в том числе и в культурологических повернутой немецкой философской антропологии (Ротхакер, М. Ландман). Третья доминантная тематика постклассики — также начавшийся в предшествующем периоде дискурс повседневности. В этом случае акцент делается на стирании граней между миром повседневности и иными областями социальной жизни, вплоть до понимания С. как развернутого нарративного комментария к повседневности (Бауман). В значительной мере синтетические задачи решаются постклассической С. за счет поворота к культуре, подготовленного в том числе и выходом на доминирующие

позиции культур-С. (истоки которой восходят к позднему Дюркгейму, М. Веберу, а особенно — к Зиммелю, позднему Кассиреру и А. Веберу). Культур-С. внутри познавательных социологических практик всегда была той метаобластью, где не только “сходились” часто конфликтующие между собой социологические дискурсы, но и синтетически усваивались подходы из иных областей социогуманитарного и философского знания (в частности, диалогической философии, семиотики, герменевтики, лингвистики), что позволило выделиться в самостоятельные познавательные стратегии социопсихо-лингвистике и социосемиотике, а также практике дискурсивных анализов Ван Дейка. Более того, постклассическая С. в значительной мере может быть проинтерпретирована в терминах культур-С., а частично таковой она (по сути) и является. Еще один центр стягивания социологических дискурсов — С. знания, особенно в ее поздних постпозитивистских и феноменологических версиях, соотносимая и в значительной мере перекрывающая в постклассике культур-С., превращающая С. (как совокупность познавательных практик-дискурсов, особого типа коммуникации, прикладных практик и технологий манипулирования, при одновременной локализации С. как научной дисциплины в стенах университетов) в мощное средство самоописания и саморефлексии “пост-современного” общества, механизм порождения смыслов, стратегии “проверки” социума на “вменяемость”. Мощный импульс этим ориентациям придал разработанный Фуко комплекс представлений о власти-знании, опирающийся на его более ранние идеи эпистемного анализа и археологии знания, истоки которого восходят еще к идее практической природы знания и концепции “ложного сознания” Маркса и тезису о “воле к власти” Ницше (близкий круг идей разработали Хоркхаймер и Адорно в “Диалектике просвещения”, а также Хабермас). Власть здесь понимается как осуществление знания, а знание — как упорядочивание власти, через власть-знание социальность связывается с архивом (фиксирующим накопленные культурные содержания). С. и есть, с этих позиций, такой комплекс власти-знания, что еще раз актуализирует конституционную для постклассической (пост-не-нео-классической) С. (а через нее и для всей С.) проблему “природы” социальной реальности. Радикально она формулируется как проблема “утраты” С. своей реальности, “потери” своих референтов и виртуализации социальности, т. е. своего “предметного поля”, что ставит под вопрос возможность самой С. или, по крайней мере, требует ее переопределения в системе социогуманитарного и философского знания. Предложенные ответы как на первый (что есть социальная реаль-

ность как эпифеномен нетранзитивных порождающих механизмов, как “квазизнаковая”, гипертекстовая, интертекстовая, ризомная реальность, как непрерывно структурирующее и самонаблюдающее себя системное целое, как постоянно натурализирующая себя виртуальность, как непрерывное воспроизводство и порождение коммуникативных и дискурсивных практик), так и на второй вопрос (что есть С.?) по-прежнему остаются дискуссионными и “стягивающими” на себя социогуманитарный, а в значительной мере и философский дискурсы. (См. также Вихевиоризм, Социологический психологизм, Формальная школа в социологии, Понимающая социология, Феноменологическая социология, Структурно-функциональный анализ, Символический интеракционизм, Социального обмена концепция, Этнометодология, Социальность, Социология знания, Социальный реализм, Постистория.)

© В. Л. Абушенко

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — мета-теоретическая область социологии, анализирующая с различных теоретико-методологических позиций проблематику: социальной природы знания (С. З. в узком смысле); мышления во всей качественной специфике его исторического становления (социология мышления); концептуализации когнитивных систем в конкретных социокультурных контекстах и сферах познавательной деятельности общества (социология познания); парадигмальные, теоретико-методологические и эпистемологические основания самой социологии и ее место и возможность (ограничения) в социогуманитарном знании (социология социологии). Термин “С. З.” введен Шелером в 1920-е. Генезис С. З. (в широком смысле) происходил одновременно с анализом внутри нее и параллельно с ней проблематики, которая конституировалась позднее в социологию науки. В настоящее время происходит аналогичное конституирование и отделение от С. З. теории (социологии) идеологий. Кроме того, идеи С. З. активно ассимилируются социологией образования и рядом направлений современной педагогики, кладутся в основу разработки конкретных образовательных, воспитательных, социализационных технологий. С. З. тесно переплетается с проблематикой, принципами подхода и методологией такого направления социологического анализа, как культур-социология (социология культуры). С. З. и культур-социология во многом взаимно фундируют друг друга и в целом определяют лицо неклассической социологии (хотя и исходят из различных целевых установок). При этом культур-социология движется от переинтерпретации социокультурной реальности и необходимости анализа ее знакового и когнитивного оформления, фиксации способов ее

описания и самоописания, а С. З., идя от анализа систем знания, приходит к анализу конституирования реальности через объективирование их в культуре, а через последнюю — также и в схемах, моделях, стратегиях, организующих социальную жизнь. В постструктуралистских и постмодернистских социологических проектах по сути происходит их синтез на основе введения представления о знаковой (текстовой) реальности как единственно подлинной или о социальной реальности как квазизнаковой. Во многом этот синтез можно рассматривать как экстраполяционное завершение тенденций, предзаданных в понимающей и продолженных в феноменологической социологии. Таким образом, о С. З. следует говорить не столько как об особом направлении или совокупности определенных теорий, сколько как об особой метатеоретической области, не укладывающейся в традиционную социологическую дисциплинарность. Более того, интенции к оформлению С. З. в особую исследовательскую область шли не только как об собственно социологии (Дюркгейм, М. Вебер, Сорокин, Мертон и др.), но и из философии (философская антропология, прежде всего Шелера как одного из основоположников совместно С. З.; неомарксизм, начиная с Лукача; проект социологизации проблематики мышления Мегрелидзе и др.). С. З. вписывается в общую ориентацию на преодоление классической философской проблематики и способов философствования, но отличается от предлагаемых внутри этой ориентации проектов именно привлечением внефилософских средств. С другой стороны, в этой области анализа и социология не может обойтись только имманентно социологическими средствами. Выход на метатеоретическую С. З. был в целом подготовлен ходом общефилософского развития второй половины 19 — начала 20 в., кризисом классического европейского рационализма, исходившего в той или иной мере из модели чистого сознания и положившего в свою основу гносеологическую схему субъект-объектного отношения. Одна из первых попыток переосмысления классического наследия — позитивизм — связана в том числе и с конституированием социологии как самостоятельной дисциплины (Конт, Спенсер, Милль и др.). Оставаясь в целом в кругу традиционных методологических установок эмпирической ориентации в философии, позитивизм интересен в данном случае противопоставлением философского и позитивного знания, которое может быть получено лишь отдельными специальными науками, особая роль среди которых принадлежит социологии, и также лозунгом разрыва с “метафизической” (философской) традицией и собственной претензией на статус “философии науки”. Однако роль первого позити-

визма в становлении проблематики С. З. изначально невелика. Непосредственное влияние на круг идей уже конституировавшейся С. З. позднее оказал неопозитивизм (прежде всего через анализ знаково-символических средств научного мышления), а ряд положений постпозитивизма (Кун, Лакатос, Фейерабенд, Тулмин) непосредственно может быть рассмотрен в терминах С. З. Прямое значение для становления идеи С. З. имело наследие неокантианства (особенно Баденской школы), переосмысленное в понимающей культур-социологии М. Вебера. Неокантианство важно в данном случае своей концепцией особой природы и методологии социогуманитарного знания, выводящей на анализ принципов конструирования объектов когнитивных систем и их связанность с точками зрения (видением) познающих субъектов. Традиция философии жизни, аранжированная Зиммелем в его варианте понимающей и формальной социологии (формальная социология Зиммеля ретроспективно — уже исходя из ставшего круга идей С. З. — может быть представлена как первый проект концептуализации когнитивной системы социологии), оказала прямое влияние на Шелера. Философия жизни показала через противопоставление “жизни” и “разума” (“жизни” и “культуры”, плюралистических “форм видения” у Зиммеля) несводимость человека к познающему субъекту и вскрыла властные императивы, заключенные в системах знания, например, используемых для реализации “воли к власти” (Ницше). Кроме того, разрабатывая свое “искусство подозрения”, Ницше дал образцы (с ретроспективной точки зрения С. З.) анализа таких феноменов, как обман, самообман, иллюзия и т. д. От Дильтея идет методология “понимающего” герменевтического анализа (переживания) событий через истолкование их внутренних значений и смыслов. Не менее важна для С. З. оказалась и дильтеевская концепция историцизма (в частности и для Шелера и для Манхейма — второго основоположника С. З.). Согласно Дильтею, любая перспектива “жизненного опыта” относительна, а человеческое мышление неизбежно исторично. Для утверждения исторической постановки вопроса о природе мышления, знания и познания много сделал и марксизм — как в лице самого Маркса, так и в неомарксистских версиях Лукача и Грамши (взгляды последнего, правда, долгое время, до 1940-х, оставались малоизвестны и могут быть учтены только в ретроспективном взгляде на проблему). Общественное сознание и его формы рассматривались в марксизме как зависимые от структур общественного бытия и как выражающие реальную расстановку социальных сил в социуме, изменяющегося в исторической перспективе; в вулгаризированных социологизированных

версиях они становились в прямую зависимость от экономических факторов и (или) непосредственных социальных (классовых) интересов. Учение о классовой природе сознания и его “продуктов” — систем знания — было развито (с привлечением иных, помимо марксизма, теоретико-методологических оснований) Лукачем, специально анализирующим как природу антиномичности сознания, так и связанную с ней его фетишизацию. Переинтерпретация же марксовой концепции идеологии была осуществлена Грамши, также акцентировавшим внимание на автономности и определяющей роли духовных образований в жизни общества и (в связи с этим) анализирующим роль интеллектуалов в социокультурной жизни. Анализ роли интеллектуалов есть фактически одна из получивших широкое хождение в 20 в. (и не только в рамках С. З.) версий идеи Маркса о субъекте развития в социокультурной жизни. (Впервые подобный подход — без его социологической предметизации — был артикулирован Гегелем в негативной форме, т. е. как представление о субъекте, берущем на себя реализацию той или иной возможности развития.) Для самого Маркса в таком качестве выступал пролетариат (в дальнейшем на аналогичную роль “пробовались” в других концепциях также различного рода элиты, менеджеры, молодежь и т. д.). Новая переинтерпретация этого круга идей Маркса, Лукача, Грамши и др. произошла в рамках “негативной диалектики” Франкфуртской школы. Особо следует отметить значимую в данном контексте идею Маркса о “ложном сознании” (близкую идеям классовой природы сознания и учению об идеологии), которая была развита в С. З. прежде всего усилиями Манхейма, и его же концепт “превращенная форма”. Анализ последнего (прежде всего в работах Мамардашвили) способствовал в СССР преодолению традиций философствования и социологизирования в рамках ортодоксального марксизма-ленинизма. Еще одной плодотворной для С. З. идеей Маркса и неомарксизма явилась идея практического использования знания как средства преобразования социального мира, породившая не только революционный активизм, но и различные варианты “философии практики”, ставшие неотъемлемой частью интеллектуальной истории Западной Европы. Таким образом, воздействие марксизма на С. З. осуществлялось в основном в “снятом” виде: он включен в проблематику С. З. через влияние, оказанное на большинство конституировавшихся С. З. теорий, или специально реконструируется в С. З. как “аутентичное” прочтение. Большое воздействие на формулировку ряда традиционных для С. З. тем и проблем

оказала и критика марксизма и историзма в целом, данная в этом контексте прежде всего Поппером. Важную роль в становлении С. З. сыграли также фрейдизм и психоаналитическая традиция в целом, а также феноменология. Относительно первой ориентации необходимо предварительно отметить, что это чуть ли не единственная линия в психологическом анализе, ассимилированная (и то по преимуществу в своих методологических основаниях и через заимствование ряда концептов: “бессознательное”, “ментальность”, “архетип” и т. д.) в С. З., принципиально противопоставляющей себя психолигузму (в идущем еще от Дюркгейма смысле). Например, существенной для конституирования ряда идей С. З. оказалась критика принципов психофизического параллелизма и “экономии мышления” Маха и его последователей в психологии. Примечательно и стремление к преодолению схемы бихевиоризма при трактовке социальных взаимодействий в символическом интеракционизме с привлечением идей по сути соотносимых с С. З. (символическая природа социальной реальности, познание как созидание мира, принятие роли “обобщенного другого”, а также идущая еще от Кули и У. Томаса концепция определения ситуации и др.). Что же касается психоаналитической традиции, то отсюда в С. З. проникли идеи индивидуального и коллективного бессознательного, личностных и ментальных компонентов в любой знающей системе, иррационального “остатка”, который не может быть полностью поглощен ни одной рационализированной (формализованной) теорией и т. д. В собственно С. З. идеи психоаналитической традиции, как и идеи марксизма, во многом пришли в препарированном в конкретных концепциях (Манхейм, постструктурализм и т. д.) виде. Влияние же феноменологии на С. З. может быть прослежено и как опосредованное (через Шелера, например, или через постоянную актуализацию наследия Гуссерля на разных этапах развития С. З.), и как непосредственное — через феноменологическую социологию Шюца и выросшие из нее этнометодологию Гарфинкеля, близкий к ней проект “когнитивной социологии” А. Сикурелла и собственно феноменологическую концепцию С. З. у Бергера и Лукмана. С. З. восприняла из феноменологии: установку на исследование становления объективности в ходе процессов, происходящих в жизненном мире как предельном и “порождающем” основании; идею естественного отношения к миру и его преобразования в рефлексивных практиках; понимание жизненного мира как “горизонта” целей, проектов, интересов социальных субъек-

тов, трактовки его как целостной практики и акцентирования его смысловой природы и др. Феноменологическая С. З. (как проект уже собственно внутри С. З.) исходила из тезиса о тождественности процессов познания и процессов созидания мира, сформулировав свою задачу как выяснение того, как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека. Тем самым речь идет о социальном конструировании реальности в ходе знаковых практик, дающих уверенность в том, что феномены нашего мира являются реальными. В результате интерес С. З. смещается с анализа многообразия существующих “знаний” к процессам, с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”. Такая постановка вопроса принципиально снимает основную логическую опозицию “истинность — ложность” и проблему обоснованности знания, заменяя их анализом факторов, делающих ситуацию социального взаимодействия воспринимаемой участниками в качестве “объективной реальности”. Показательна и постулируемая в феноменологической С. З. установка на “выведение” за ее границы эпистемологической и методологической проблематики (конституированной Шелером и Манхеймом) и оппонирование ее неопозитивистским “междисциплинарным” версиям с целью утвердить С. З. как собственно социологическую теорию. В этом стремлении еще дальше продвинулся опять же феноменологически ориентированный проект С. З., предложенный в рамках этнометодологии, которая разработала ряд методик для “провоцирования” мира повседневности с целью обнаружения “исходных” содержаний и форм обыденных идей и представлений, не схватываемых в “нормальном” течении жизни. Проблематизация (в “провокациях”) жизненных ситуаций нарушает или (в пределе) разрушает логику повседневности, т. е. усвоенные типологические интерпретационные схемы, области “предельных значений”, т. е. замкнутые на себя миры опыта, требуя интерпретации вторгающихся (через знаково-символические и прежде всего языковые структуры) новых смысловых содержаний внутри накопленного опыта. Примечательно, что дальнейшая проработка проектов феноменологической С. З. и этнометодологии привела к неожиданному по отношению к изначальной установке на формирование собственно социологической теории, но закономерным с точки зрения исходных принципов С. З. результатам — через “прививку” ряда герменевтических и постструктуралистских идей произошло их синтезирование с культур-социологией в единую область неклассических социологических анализов, а в критическом взаимодействии с постпозитивистскими

концепциями — оформление социологии социологии как отдельной области С. З. Эти возможности были заложены уже в первых, сделанных в ключе собственно С. З. проектах Шелера и Манхейма (конец 1920 — начало 1930-х). С. З. встраивалась Шелером в общий контекст создания философской антропологии, выступая лишь инструментом, позволяющим преодолеть “историю идей” и вписать человеческое сознание и мышление в социокультурный контекст, в рамках которого они только и реализуются. Показательно, что сам Шелер выступал против социологического редукционизма и строил свою С. З. как негативный метод (в этом отношении интересны параллели с Мерло-Понти или Франком, много сделавшим для становления современного социологического мышления, но выступивших с анти-социологических позиций). В своем проекте С. З. Шелер исходил из идущего от Маркса соотношения “субструктуры” (“базиса”, “социума”) и “суперструктуры” (“надстройки”, “культуры”), имеющих разную онтологическую природу (“реальные” и “идеальные” “факторы”), но берущихся с точки зрения их регулятивных возможностей. Соединение одних факторов с другими происходит в актах человеческих действий. При этом “реальные факторы” (социум) определяют (регулируют) возможные появления определенных “идеальных факторов” в истории, но не предопределяют их природу и содержание (что и определяет их недоступными социологическому анализу, а, следовательно, делает невозможным и любой проект построения позитивной С. З.). Знание дано индивиду в силу его членства в обществе а priori, гарантируя ему смысловой порядок, кажущийся индивиду естественным способом видения мира. Отсюда тезис о том, что нет “Я” без “Мы” (“Мы” всегда раньше “Я”), и концепт “относительно-естественное мировоззрение” (включает в себя признаваемое социальной группой как данное, не требующее обоснования и не могущее быть ею обоснованным), с помощью которого происходит задание рамок для специально разрабатываемых форм знания, одновременно сосуществующих в культуре (прежде всего, это религиозное, метафизическое и научное знания, хотя отдельно можно говорить и о мифологическом, мистическом, технологическом и других типах знания). Вырастающее из “относительно-естественного мировоззрения” многообразие когнитивных практик образует суперструктуру как предмет социологии культуры, в которой С. З. является лишь “негативной” ее частью, устанавливающей зависимость “духовных структур” от социальных факторов (последовательно меняющих друг друга в истории факторов родства, политики и экономики), а также фиксирующей возможности преодоления восприятия

“Другого” как “чужого” и утверждения “понимающего взаимодействия”. В отличие от Шелера, Манхейм изначально пытался строить С. З. как чисто социологический проект, позволяющий внутри себя позитивно рассмотреть практически любой аспект человеческого мышления, так как социокультурная детерминация знания распространяется им с процессов возникновения, актуализации и распространения идей и представлений на их содержание (за исключением, возможно, области естественнонаучного и математического знания). Более того, системы знания, оформляемые в идеологии, рассматриваются Манхеймом как инструменты коллективных действий, обеспечивающие реализацию тех или иных социальных интересов. Важную роль в истории С. З. сыграли его идеи об “экзистенциальной детерминации” знания, о “коллективном подсознательном” в основании знаевых систем, о реляционизме множественности перспектив видения реальности, о соотношении науки и идеологии, партикулярных и тотальной идеологий, идеологии и утопии, о роли интеллектуалов в синтезе “перспектив” видения. Однако и Манхейм при всем радикализме своей установки на создание строгой социологической теории заложил основы метатеоретических анализов в С. З. Исходя из установки на то, что “социальная позиция не может быть описана в терминах, которые лишены социальных значений”, он выдвинул проект создания всеобщей интеллектуальной истории, преодолевающей понимание последней как филиации идей с позиций перестроенной в свете С. З. эпистемологии. Он же попытался перестроить в свете С. З. и социологию образования (не случайно обратившись к педагогическим проблемам в период своей эмиграции в Великобританию). Он же, введя разделение тотальной идеологии на специальную (не способную критически отнестись к самой себе) и всеобщую, предложил трактовку последней как критического осознания себя определенной эпохой и культурой. Таким образом, и Манхейм не удалось освободиться от философской нагруженности своей версии С. З., хотя она и была наиболее продвинута именно как социологический проект (что, в частности, приводит иногда к апеллированию именно к нему как основоположнику теории). Показательно, что к близким итогам пришла и другая (достаточно автономная и самостоятельная по отношению к рассмотренным выше) линия развертывания С. З., исходящая из классических представлений о сути знания, предзаданных позитивизмом, и возникающая внутри собственно социологии, а не привносимая в нее извне. Речь идет об идеях позднего Дюркгейма, Сорокина, Парсонса, Мертон, Р. Старка и их последователей. (В смысле методо-

логических приоритетов можно определить эту линию как традицию структурно-функционального анализа в социологии — в противоположность “понимающей ориентации”). С именем Дюркгейма в С. З. соотносят идею связи сознания в каждый исторический период с задающим структурой социальности и стратегии социального взаимодействия сложившимся разделением труда; идею производности категорий мышления (время, пространство, число, причина и т. д.) от непосредственных условий существования (развитую учениками и последователями Дюркгейма — Моссом, Леви-Брюлем, М. Хальбваксом, Леви-Строссом и др.); идею принципиального различия коллективного и индивидуального сознания о “коллективных представлениях” как выражающих собою прежде всего те или другие состояния социальности (концепт, многократно переинтерпретировавшийся в С. З. в том числе, например, и Манхеймом). Концепция Сорокина интересна в этой традиции радикальным разделением социальности и культуры и связыванием с последней определенных типов мышления. Культура (а через нее и социальность) оказывается у Сорокина базирующейся на глубинных мировоззренческих установках относительно природы реальности, характера основополагающих потребностей и приемлемых способов их удовлетворения. Парсонс в С. З. известен своей критикой линии М. Вебера — Шелера — Манхейма в С. З., которая, в свою очередь, выводилась им из марксизма, и попыткой снять заложенную в этой С. З. антиномию “реальных” и “идеальных” факторов. Он поддержал идею Сорокина о роли разделения социальной и культурной систем для понимания природы и места знания в социальном действии и сохранении интегративной целостности общества (институционализации культурной системы в социальную). Отсюда — концепция регулятивно-нормативной природы знания и основная антиномия, которую должна разрешить С. З., — ценностей и научного знания. Парсонс предлагает концепцию совместимости институционализированных (нормированных, легитимизированных, санкционированных) ценностей с научным знанием в рамках “ценностно-научной деятельности” (концептуальных “идей” как основы для интерпретации эмпирически фиксируемых состояний общества) — этот тип ценностей выполняет функцию отбора проблем, подлежащих исследованию и разрешению. Неинституционализированные ценности формируют “идеологии” (как системы искаженного и необъективного знания). Два типа ценностей (формируя разные модусы сознания) закрепляются соответственно за занимающими разное место в социуме субъектами. Мертон, продолжая и корректируя

(через понятия дисфункциональности и латентности) анализ Парсонса, сместил рассматриваемую линию в С. З. в область социологии науки. Р. Старк акцентировал внимание на взаимной детерминации социальных условий и “идей”, однако “субструктуры”, по Старку, легче понимаются, чем “суперструктура”, и в этом отношении выступают основанием для анализа “идей”. С. З. призвана установить отношения между материалом познания (“вещи в себе”), объектами познания (феномены), аксиологическим слоем мышления (социальное *a priori*), физическим аппаратом восприятия (чувственное познание), категориальным слоем мышления (логическое *a priori*). Вторая ее задача — обеспечить согласование плюрализма возможных в данной аксиологической системе ценностей истин. Необходимо отдать должное и попыткам выхода структурно-функционального направления в С. З. на уровень микросоциологии (Знаецкий, Д. Сильвермен и др.). Дальнейшее развитие данной линии в С. З. связано с ассимиляцией ряда идей постпозитивистской и аналитической философии в целом. Это идея Куна о консенсусе научного сообщества относительно принимаемой парадигмы и гипотеза “революционного” развития знания; “методологический анархизм” Фейерабенда; концепция “личностного” (неявного) знания Полани; “экология интеллекта” Тулмина; идея ядерно-периферийного структурирования знания Лакатоса; идея “сильной программы” Д. Блур; тезис о логико-семантической несоизмеримости теорий (семантическая эпистемология Айдукевича, формальная семантика Тарского, программа “реизма” Котарбинского, фундировавшая идеи его праксеологии как общей теории рациональной деятельности, и др.); программа “лингвистического поворота” в философии, идущая от Витгенштейна (теория значения, логические структуры языка, языковые игры, лингвистическое сообщество и т. д.); концепция “возможных миров” (Хияттикка и др.), критическая программа Поппера и др. В целом данная линия анализа в С. З. остается относительно автономной, сосредоточивает свое внимание прежде всего именно на научном знании, в целом эволюционируя в направлении социологии науки. В отличие от “понимающей” ориентации в С. З. она сохраняет известную дихотомичность социума и культуры, культуры и знания, научного и иных типов знания. В центре ее интересов — социокультурная обусловленность и процессы институционализации знания, концептуальный анализ последнего, актуализация проблематики социологии социологии. В последнее время в связи с ассимиляцией в С. З. ряда но-

вых философских идей становится отчетливое расщепление структурно-функционалистской ориентации на проблематику, выводящую за пределы собственно С. З. (в социологию науки, например), и усвоением “остатка” “понимающей” ориентацией в С. З., что еще больше усиливает ее метатеоретичность и невписываемость в предметную дисциплинарность. Новые перспективы для развития С. З. задают в настоящее время переинтерпретации идей герменевтики (прежде всего — “конфликта интерпретаций” Рикёра), археологии знания Фуко, идей деконструктивизма Деррида, концепции чтения-письма Р. Барта и др., ризомного анализа (см. Ризома) и шизоанализа Делёза и Гваттари, дискурсивных анализов (Ван Дейк, различные их варианты в постструктурализме), постструктуралистской концепции гипертекста (см. Нарратив) и т. д. Перспективными могут оказаться попытки интеграции в С. З. идей СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Ряд интересных в этом отношении проектов оформился в самой социологии: теория коммуникативного действия Хабермаса, теория поля Бурдьё, теория референций Лумана и др. Все эти тенденции подтверждают общую тенденцию С. З. на синтезирование с культур-социологией в единую область неклассического социологизирования, тесно переплетающегося с философской проблематикой. (См. также Социология, Манхейм, Шелер, Мертон, Мегрелидзе, Бергер П., Этнометодология.)

В. Л. Абушенко

СОЦИОМАТРИЦА (лат. *societas* — общество и лат. *matrix* — источник, начало, матка) — специальная социометрическая таблица, в которой в математической и наглядной форме фиксируются результаты научных исследований взаимоотношений людей. С. как метод, прием и способ регистрации, классификации и представления информации отражает коммуникации, установки, отношения и статус людей в микрогруппах и малых группах, а также статус различных групп и взаимоотношения между ними. В общем виде С., как способ обработки результатов социометрического опроса, представляет собой многорядную таблицу, отражающую взаимоотношения людей в группе численностью в N -членов, в вертикальных столбцах которой указываются: порядковые номера опрошенных, кто выбирает (фамилии или условные обозначения фамилий опрошенных, j -члены), кого выбирают (i -члены), в котором знаком “плюс” обозначается положительный выбор, знаком “минус” — отрицательный выбор (отвержение) и знаком “0” — нулевой выбор (безразличие), сделанные

выборы и общее число отданных выборов; а в горизонтальных столбцах — число полученных выборов и общий итог выборов. В зависимости от предмета научного исследования, его целей и задач С. могут быть построены по одному или нескольким критериям. При наличии больших объемов информации обычно создаются промежуточные и суммарные С. Современная социометрическая техника исследований предполагает использование разнообразных С. и их многочисленных модификаций. При этом все они ориентированы на применение современных математических и статистических методов и методик обработки информации и использование компьютерной техники. С. используется для построения социограмм, графиков, расчета различных индексов, коэффициентов и т. д. С. широко применяются в различных социометрических, социологических, социально-психологических и психолого-педагогических исследованиях и активно используются в ряде специальных областей: космической психологии, военной психологии, психологии спорта и пр.

В. И. Овчаренко

СОЦИОМЕТРИЧЕСКИЙ ТЕСТ (социометрия и англ. *test* — испытание, исследование) — специальный социометрический метод, прием и способ фиксации, измерения и исследования установок, оценок, предпочтений и желаний людей, проявляемых ими в отношении других людей или групп в процессе социометрического опроса (тестирования). В зависимости от предмета, целей и задач научного исследования, С. Т. проводится по одному или нескольким критериям (в том числе по различным разновидностям коммуникативных критериев), посредством которых при анализе ответов на стандартизированные вопросы о желании, предпочтении и возможности взаимодействия с теми или иными людьми устанавливаются сопоставимые выборы людьми друг друга, выражающиеся в форме положительного выбора (“плюс”), отрицательного выбора (отвержения) и нулевого выбора (безразличия, 0). При этом особое значение придается диалогическому (альтернативному) параметру (критерию) “выбор — отвержение”, поскольку считается, что именно он позволяет сфокусировать исследование на изучении динамических глубинных социоэмоциональных структур, т. е. в конечном счете на выявлении и диагностике социоэмоциональной напряженности и ее последствий. С. Т. позволяет также установить величину социодинамического расхождения между официальной (формальной, явной) и неофициальной (неформальной, неявной) социометрическими структурами. В качестве основных требований к проведению С. Т. выдвигаются: рациональное определение

целей, задач и возможностей исследования; четкое определение изучаемой совокупности, проблемы, критерия (критериев), форм и вариантов выборов, корректное использование полученной информации и др. Данные С. Т. обрабатываются и выражаются посредством использования различных матричных (социоматрица), графических (социограмма), индексных и статистических методов. Результаты С. Т. выступают в качестве предпосылки и основы для социометрического изменения существующих отношений, в том числе и посредством использования, в случае необходимости, соответствующих терапевтических средств.

В. И. Овчаренко

СОЦИОМЕТРИЯ, микросоциология (лат. *societas* — общество и греч. *metreo* — измеряю) — социологическая дисциплина, основанная на совокупности методов и приемов, направленных на получение и анализ количественных данных о межличностных отношениях людей, структуре и функционировании малых групп, ориентированных на регуляцию человеческих взаимоотношений и решение конкретных практических задач. В настоящее время понимается преимущественно как междисциплинарная отрасль социологии, социальной психологии и групповой психотерапии, обеспечивающая изучение и гармонизацию межличностных отношений в малых группах с использованием различных количественных методов и инструментальных методик. При социометрических исследованиях особое внимание обращается на эмоциональные моменты взаимоотношений людей (их самооценки и оценки других, симпатии и антипатии, место и роль человека в формальной и неформальной структуре группы и т. д.). Обобщенные данные позволяют установить реальные характеристики членов группы, их действительные формальные и неформальные взаимоотношения, основные параметры группы и т. д., а также воздействовать на них в желательном направлении. Для решения исследовательских, организационных и психотерапевтических задач в С. активно используются анкетирование, интервьюирование, тестирование, индексация, социоматрицы, социограммы, различные модифицированные методики групповых дискуссий, разнообразные ролевые и деловые игры, психодрама, социодрама и пр., а также гамма специальных и адаптированных математических методов, позволяющих осуществлять конкретные социальные исследования с недостижимой ранее точностью и использованием современной компьютерной техники. Попытки создания С. как науки или дисциплины, осуществляющей исследование социальных фактов посредством применения количественных (математических) методов предпринимались

неоднократно, и само понятие “С.” было введено в научный оборот в 19 в. Современное значение этому понятию придал создатель С. — Морено. В качестве теоретических и методологических оснований С. выступают концепции, модели, различные познавательные средства и законы, сформулированные Морено в связи с установленными им новыми социальными фактами. Сосредоточив внимание на исследовании малых групп и межличностных отношениях их членов, Морено установил, что положение (статус) личности в группе и состояние самой группы определяются неявными эмоциональными связями и отношениями людей, выражающимися в форме симпатии (притяжения), антипатии (отталкивания) и относительного безразличия, и разработал специальные (социометрические) количественные методы изучения социоземotionalных отношений, имеющие исследовательское, диагностическое и коррекционное значение. Было установлено существование закономерности неравномерного распределения эмоциональных предпочтений людей, в силу действия которой в любой группе большая часть положительных выборов приходится на немногих членов ее (“звезд”), в то время как большинство участников группы выбирается редко и оказывается в положении “эмоционально обездоленных” париев. Это явление объяснялось Морено, по преимуществу, движением “социоземotionalных сил” притяжения и отталкивания, существование и функционирование которых обуславливается тремя типами (модусами) межчеловеческих отношений: 1) чувствованием (эмпатией); 2) переносом (бессознательным перенесением на личность каких-то уже имеющихся представлений, желаний, воспоминаний и ожиданий), зачастую детерминирующим необоснованные страхи и ложные ожидания; 3) “теле” (суммой способностей к оперативному взаимному пониманию людей, жизненных ситуаций и своего собственного актуального положения), являющим собой двусторонний здоровый модус межчеловеческих отношений, обеспечивающий реалистическую оценку индивидами друг друга. В качестве наименьшего элемента и “ядра” структуры отношений Морено принимал “социальный атом”, состоящий из совокупности всех отношений между человеком и окружающими его людьми, которые связаны с ним тем или иным образом в данный момент. Взаимодействие “социальных атомов” порождает “социостаз” (ограничивающий или устраняющий неблагоприятные внутренние или внешние воздействия) и социоземotionalную внутреннюю структуру группы. Сцепление этих структур в социальные агрегаты влечет за собой возникновение “психосоциальных сетей” — широко развитой внутренней структуры об-

щества. С. утверждает, что наряду с внешними (формальными, официальными) структурами групп и общества существуют внутренние (неформальные, неофициальные) структуры, играющие значительную роль в жизнедеятельности любых сообществ. Исследование неформальных структур и их взаимодействия с формальными структурами является одной из важнейших задач С. Согласно фундаментальному положению С., процессы, происходящие в группах и обществе, могут быть правильно поняты лишь при учете существования микроструктур (совокупности психических отношений людей, их желаний, чувств, представлений и т. д.) и макроструктур (пространственного взаимоположения и взаимоотношений людей при выполнении ими различных функций). Несоответствие микро- и макроструктур групп и общества считается основным источником напряженности и социальных конфликтов. Согласно “универсальному микрозакоу” С., социальное напряжение и конфликты увеличиваются прямо пропорционально социодинамической разнице между микро- и макроструктурами. В силу этого, основным путем и способом ликвидации напряженности и конфликтов считаются приведение в соответствие микро- и макроструктур. В качестве других законов С. Морено называл “социогенетический закон” (согласно которому онтогенетическое развитие малых групп аналогично исторической эволюции общественных форм, высшие конфигурации которых развиваются из простейших форм) и основывающийся на социодинамическом эффекте (неравномерном распределении выборов участников социометрического тестирования) “социодинамический закон” (согласно которому эмоциональные выборы людей в различных группах распределяются неравномерно и при увеличении вариантов выбора наибольшее количество их приходится на многократно выбранных звезд и прямо пропорциональной зависимости от размеров группы и вариантов выбора, приходящихся на одного индивида) и др. Наличие таких закономерностей в целом подтверждается независимыми исследованиями. Идеи, концепции и методы С. получили значительное распространение, эффективно используются при решении различных научных и практических задач и активно влияют на развитие пограничных наук и дисциплин.

В. И. Овчаренко

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820—1903) — британский философ и социолог. С. отличался необыкновенной эрудицией и работоспособностью. Оставленное им наследие огромно. Фундаментальный десяти томный труд, задуманный как энциклопедический синтез всех наук на принципах эволюционизма, был опублико-

ван в 1862—1896. Этот труд включал: “Основные начала” (1862), “Основания биологии” (1864—1867), “Основания психологии” (1870—1872), трехтомный труд “Основания социологии” (1876—1896), “Социология как предмет изучения” (1903), “Основания этики” (1879—1893). Творчество С. с наибольшей полнотой воплотило основные идеи эволюционизма, оказало большое влияние на интеллектуальную атмосферу своей эпохи. Теоретические взгляды С. формировались главным образом под влиянием достижений естественных наук, все чаще обращавшихся к идее эволюции. Так, в частности, С. высоко оценил “Происхождение видов” Дарвина. Большое влияние на С. оказали также труды Смита и Мальтуса, английских утилитаристов, проповедовавших идеи радикального буржуазного либерализма и индивидуализма. Придерживаясь крайней версии либерализма, С. горячо защищал принципы индивидуальной и свободы конкуренции. Всякое вмешательство в естественный ход событий, тем более социалистическое планирование, по мнению С., приводит к биологическому вырождению, поощрению “худших за счет лучших”. С. выступал за ограничение роли государства в общественной жизни вплоть до отказа бедным в помощи или заботе о воспитании детей. Критиковал колониальную экспансию, поскольку она ведет к усилению государственной бюрократии. Основные идеи “синтетической философии” С. звучат в конце 20 в. как анахронизм, но в свое время они были популярны. Идея всеобщей эволюции — центральный пункт мировоззрения С. С. предлагает следующее определение центрального понятия своей философской системы: “Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состоянии определенной, связанной разнородности, а сохраненное вещество переходит претерпевает аналогичное превращение”. Предел, за который эволюция не может перейти, — равновесие системы. В случае нарушения равновесия начинается распад, который со временем переходит в новый эволюционный процесс. Все, что существует, проходит через этот цикл развития и распада. С. выделяет три вида эволюционных процессов: неорганический, органический и надорганический. Все они подчиняются общим законам. Однако специфические законы высших фаз не могут быть сведены к законам низших фаз. Так, в надорганической эволюции выступают явления, которые не встречаются в неорганическом и органическом мире. Общество — часть природы, и в этом смысле такой же

естественный объект, как и любой другой, оно не создано искусственно, в результате “общественного договора” или божественной воли. На этой основе С. переходит от общего рассмотрения идеи эволюции к характеристике общественного развития. Социология завершает философскую систему С. Программа социологии изложена С. в “Основаниях социологии”. Здесь впервые дано систематическое изложение предмета, задач и проблематики социологии. Эта книга была переведена на многие языки, способствовала не только разработке, но и пропаганде социологии. С. опровергал не только теологические представления об обществе, но и теоретиков “свободной воли”, философов, приписывающих решающую роль в истории “выдающимся мыслителям”, “общественному договору”, выдвигавших на первый план действие субъективных факторов или указывавших на отсутствие повторяемости в общественной жизни. История, по мнению С., не является продуктом сознательного творчества социальных групп или отдельных личностей, напротив, сама деятельность, ее цели и намерения должны получить естественное обоснование в законах социальной эволюции. Социальные факты для С. — это такие явления, в которых проявляются эволюционные процессы, например дифференциация структуры и функций, усложнение политической организации и т. д. Для понимания спенсеровского определения предмета социологии большое значение имеет его концепция социальных институтов. С. не дает строгого определения этого центрального понятия своей теоретической системы. Но из контекста его работ следует, что социальные институты — это механизмы самоорганизации совместной жизни людей. Социальные институты обеспечивают превращение асоциального по природе человека в социальное существо, способное к совместным коллективным действиям. Институты возникают в ходе эволюции помимо сознательных намерений или “общественного договора”, но как ответ на рост численности популяции, и, согласно общему закону, — прирост массы приводит к усложнению структуры и дифференциации функций”. Социальные институты, по С., — органы самоорганизации и управления. Как и Конт, С. начинает с семьи, брака, проблем воспитания (домашние институты), воспроизводит этапы эволюции семьи. Следующий тип социальных институтов С. обозначил как обрядовые, или церемониальные. Последние призваны регулировать повседневное поведение людей, устанавливая обычаи, обряды, этикет и т. п. Третий этап институтов — политические. Их появление С. связывал с переносом внутригрупповых

конфликтов на сферу конфликтов между группами. Он был убежден в том, что конфликты и войны сыграли решающую роль в становлении политической и классовой структуры общества. Война и труд, по С., — те силы, которые создают государство, причем на начальных этапах роль насилия и военных конфликтов была решающей, так как потребность обороны или завоевания больше всего сплачивают и дисциплинируют общество. В последующем объединяющей силой становится общественное производство, разделение труда, прямое насилие уступает место внутреннему самоограничению. По С., сильное государство неизбежно ведет к ограничению индивидуальной свободы. Еще в своей ранней работе “Социальная статика” он сформулировал закон “равной свободы”, согласно которому каждый человек свободен делать все, что он хочет, если он не нарушает равной свободы другого человека. Свобода, по С., ограничивается не государственным принуждением, а свободой другого человека. Следующий тип — церковные институты, обеспечивающие интеграцию общества. Завершают типологию профессиональные и промышленные институты, возникающие на основе разделения труда. Первые (гильдии, цеха, профессиональные союзы) консолидируют группы людей по профессиональным занятиям, вторые поддерживают производственную структуру общества. Значение этих институтов возрастает по мере перехода от военизированных обществ к индустриальным. Промышленные институты принимают на себя все большую часть общественных функций, регулируют трудовые отношения. С. был воинствующим противником социализма. Попытки глобального планирования он называл “социалистической химерой”. Теория социальных институтов С. представляла попытку системного исследования общества. Концепция институтов воспроизводит образ общества по аналогии с биологическими организмами: “кровяные частицы уподобляются деньгам”. С. не только уподоблял общество организму, но и свою биологию наполнял социологическими аналогиями. Пытаясь избежать грубого редукционизма, к которому так склонны были многие эволюционисты, С. использует термин “надорганизм”, подчеркивая автономию индивида (в отличие от Конта или Дюркгейма). С. располагает все общества по шкале сложности структуры и функциональной организации от “малого простого агрегата” до “большого агрегата”. С. выделяет два типа обществ: военные и промышленные. Военный и промышленный типы общества С. характеризует прямо противоположными социальными свойствами. Разработанная С. типология обществ менее известна, чем его теория эволюции. Между тем в творчес-

ком наследии С. она представляет наибольший исторический интерес. Содержание исторического процесса описывается как постепенный переход от механического принуждения к органическому объединению на основе общности интересов. С. рисует картину будущего индустриального общества, впечатляющую глубиной научного предвидения. В новом обществе управление децентрализовано и строится на принципах самоорганизации и самоуправления, широкое распространение получают различные неформальные объединения, подчинение индивида господству заменяется охраной прав человека, единство идеологии сменяется плюрализмом, общества станут открытыми для международного сотрудничества, восприимчивыми к инновациям и др. В своих попытках раскрыть движущие силы социальной эволюции С. так и не смог преодолеть дилемму номинализма и реализма. С одной стороны, он постоянно подчеркивал важную роль “человеческой природы”, с другой — так же ссылаясь на действие надиндивидуальных сил, “социального организма”, “искусственной среды”. В итоге концепция факторов эволюции С. отличалась крайним эклектизмом и послужила источником развития прямо противоположных социологических направлений. Философская система С. оказалась слишком тесно связанной с духовной и интеллектуальной атмосферой викторианской эпохи. Другой причиной падения популярности С. явилось то, что созданная им интеллектуальная конструкция была последней попыткой создания всеохватывающей философской системы. Эта форма интеллектуального творчества окончательно изжила себя к концу 19 в. Тем не менее, стремление С. выйти за рамки абстрактных рассуждений по поводу общества, широко использовать данные общественных и естественных наук способствовали формированию новых стандартов научной деятельности в социологии. Начиная с 1950-х, вместе с развитием системных методов и возникновением неозволюционизма, интерес к творчеству С. и других эволюционистов стал возрастать.

А. П. Лимаренко

СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ. Родился в Амстердаме в семье купца, принадлежавшего к еврейской общине. Первое образование получил в духовном училище, готовившем раввинов. За увлечение светскими науками и современной ему философией в 1656 на С. руководителями общины было наложено “херем” (великое отлучение и проклятие). С. вынужден был покинуть Амстердам. Основные сочинения: “Основы философии Декарта” (1663), “Богословско-политический трактат” (1670), “Этика, до-

казанная в геометрическом порядке” (1677) и “Трактат об усовершенствовании разума” (1677). В своей онтологии, следуя традиции пантеизма, С. провозглашает единство Бога и природы, что было им выражено в идее единой, вечной и бесконечной субстанции. Эта субстанция является причиной самой себя (*causa sui*), т. е. она, во-первых, существует сама в себе и, во-вторых, представляется сама через себя. Качественные характеристики субстанции, когда ум представляет себе нечто как ее необъемленное свойство, как сущность субстанции, называются атрибутами. Атрибут имеет с субстанцией одно общее и одно отличное свойство. Общее свойство состоит в том, что атрибут существует сам в себе (по существу есть сама субстанция), а отличное — то, что атрибут представляется через другое (через ум). Хотя число атрибутов бесконечно, человеческому уму открываются только два из них — протяженность и мышление. Если Декарт дуалистически противопоставлял протяжение и мышление как две самостоятельные субстанции, то С. монистически усматривает в них два атрибута одной субстанции. Бесконечно многообразные вещи чувственного и умопостигаемого мира суть модусы — различные состояния единой субстанции. Модус существует в другом и представляется через другое. Бесконечное множество модусов возникает из необходимости божественной природы. Бог является имманентной причиной модусов как атрибута протяжения, т. е. вещей чувственного мира, так и атрибуты мышления — вещей умопостигаемого мира. Так что любой модус заключает в себе сущность Бога. Познавая модусы, мы познаем субстанцию. Среди прочих С. выделяет бесконечные модусы. Бесконечный модус движения и покоя связывает другие модусы атрибута протяжения с субстанцией, мыслимой в этом атрибуте; бесконечный модус беспредельного разума (*intellectus infinitus*) связывает другие модусы атрибута мышления с субстанцией, мыслимой через этот атрибут. В гносеологии С. выделяет три рода познания. Первый род познания есть познание чувственное, называемое также мнением, или воображением. Этот вид знания дает смутные идеи и зачастую приводит к заблуждению. Второй род познания составляет понимание (*intellectio*), дающее уже отчетливое представление модусов. К пониманию относится деятельность рассудка (*ratio*) и разума (*intellectus*). Третий и высший род — это интеллектуальная интуиция, или непосредственное усмотрение истины. Благодаря интуиции можно постигать вещи под углом зрения вечности, т. е. рассматривать модусы как формы единой субстанции. Разделяя позиции математического естествознания и рационалистского метода Декарта, С. выступает сторонником

детерминизма и противником телеологии. Так, признание “конечных причин” наравне с необходимостью С. называет предрассудком. Ведь если существуют “конечные причины”, то, как отмечает С., Бог имел бы стремление к тому, чего у него нет, тогда субстанция оказывается несовершенной. В антропологии С. отвергает идею свободы воли. Свободной следует считать такую вещь, которая из одной необходимости своей собственной природы определяется сама собой к действию. Но такой, по определению, является лишь субстанция. Отождествляя свободу с познанием, С. соотносит с понятием субстанции идею “свободной необходимости”, совмещающей в себе необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании. Этика С. строится на том, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом. С. заложил основы научной критики Библии и выдвинул идею интеллектуальной любви к Богу: “познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога”. По утверждению Гегеля, учение С. является “существенным началом” всякого философствования.

А. Н. Шуман

СПИРИТУАЛИЗМ (лат. *spiritualis* — духовный, *spiritus* — душа, дух) — философское воззрение, противоположное как материалистической, так и позитивистской концепциям сущего. Главный тезис С. — несводимость человека к природе. С. рассматривает дух в качестве первоосновы действительности, как особую бестелесную, “тонкую” субстанцию, существующую внеположенно материи и независимо от нее. Как философский термин “С.” был введен в употребление Кузеном (начало 19 в.); в дальнейшем С. стали называть ряд французских и итальянских философских школ 19—20 вв. (Бутру, Ренувье, Бергсон и др.). Концепция философского С. постулировала следующие основания: философия не может терять собственные исследовательские процедуры и проблемные поля, — наука и естествознание, структура и границы которых нуждаются в постоянном уточнении, не в состоянии заменить ее; человек, обладающий рефлексией, сознанием и свободой, — уникальный природный феномен; без возвращения “души к себе самой” немислимо постижение человека как объект, могущий быть познанным лишь с помощью нетрадиционного инструментария; в контексте веры в трансцендентность и абсолютность Бога С. не допускал возможности Его отождествления с конечным. По существу спиритуалистическими являются все религиозные верования в бытие Бога и бессмертие души. Согласно утверждению Блаватской, сущность религий суть теософия — доктрина, уацающая, что все существующее ожив-

лено или наполнено Всемирной Душой или Духом и что ни один атом Вселенной не может пребывать вне этого вездесущего Принципа — есть “чистый С.” В философии С. синтезируются самые разнообразные культурные феномены древности (магия, мистика, теургия, астрология и др.) и Нового времени (месмеризм, гипнотизм, экстрасенсорика, парапсихология и др.), утверждающие субстанциональность духовного начала и занимающихся практическим изучением психических, астральных, ментальных явлений. Редукция концептуального С. при аппликации его на массовое сознание проявляется в спиритических сеансах, среди экстрасенсов, занимающихся “контактами с астральными планами бытия” и т. п.

А. А. Грицанов, В. В. Лобач

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — качественно своеобразный этап в истории философии. Хронологические рамки С. Ф. определяются, естественно, временной протяженностью самой эпохи средних веков. По этому вопросу в медиэвистике до сих пор высказываются разные точки зрения. Начало средневековья относят к то 2—4 вв., то к 7—8 вв., а то и к 10 в.; соответственно завершение средних веков падает то на рубеж 14/15 вв., то даже на 18/19 вв. (концепция “большого времени средневековья”). Формальными датами начала средних веков обычно признаются перенос столицы Римской империи в Константинополь в 330, раздел империи на Западную и Восточную в 395, разграбление Рима Аларихом в 410, окончательное падение Рима и гибель последнего римского императора, малолетнего Ромула Августула в 476. Стандартная периодизация — 5—15 вв., тысяча лет существования средневековой культуры. Данный вопрос — когда и с чего начинается средневековье — значим и для историков философии. Например, Ю. А. Шичалин полагает, что эта эпоха начинается тогда, когда корпус текстов Ветхого и Нового Завета обретает статус единственно безусловного текста. И в таком случае логично отнести завершение средних веков к тому времени, когда этот корпус перестает быть единственно безусловным и авторитетным. Но именно библейский корпус и корпус ассимилированных христианством платоновских текстов можно рассматривать как два краеугольных камня средневековой рациональности. Первый этап средневековой христианской философии (наряду с христианской существовала арабская, т. е. мусульманская, и еврейская С. Ф.) — патристика 2—8 вв. Иногда различают апологетическую и систематическую патристику. Апологетический период, идущий вслед за апостольским, дает нам целый ряд

известных христианских писателей и мыслителей (Юстин Философ, Татиан, Тертуллиан и др.). Апологеты вели борьбу с расцветшим к середине 2 в. гностицизмом (Василид, Валентин, Марнион), который Р. Гарнак характеризовал как “острую эллинизацию христианства”. Близко к гностицизму стояло манихейство (3 в.), отбрасывавшее Ветхий Завет и предписывавшее человеку самому реализовать свое искупление. Рубеж 2/3 вв. — момент самого зарождения систематического богословия. В центре этой богословской жизни стояла знаменитая Александрийская школа (Климент Александрийский, Ориген). В значительной мере это богословствование определялось “встречей” библеизма и эллинизма. С деятельностью этой школы и в особенности Оригена, связан переход к углубленным философско-теологическим построениям. Разрабатывается концепция посредствующего между Богом и миром Логоса; расширяются и углубляются эзегетические исследования (концепция “трех смыслов”, созданная в противовес Антиохийской богословской школе с ее методом буквального понимания Священного писания); сама философия рассматривается как предуготовительное учение, “пролагающее и выравнивающее путь по Христу”. 3—4 вв. — эпоха ярких тринитарных и христологических споров, борьбы с арианством, отстаивавшим концепцию “подобосущие” (Бог-Сын имеет другую сущность и является лишь образом Бога-Отца). В этот период особенно выдвигается Афанасий Великий и Каппадокийская школа. Последнюю представляет Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский. Им принадлежит существенный вклад в обоснование догмата Святой Троицы, суть которого можно передать формулой: “общая сущность (усия), природа и воля, но три разных божественных лица (ипостаси)”. Большая заслуга принадлежит им в выработке “халкидонской формулы”, смысл которой можно передать словами: “Христос, едиnorodный Сын Божий, который имеет две природы (человеческую и божественную. — *Н. С.*), неслиянные и нераздельные, так что ни одна не нарушается и не препятствует их абсолютному единству”. В целом каппадокийцы склонялись к признанию согласия между откровением и философией. Одним из крупнейших представителей восточной патристики, оказавшим к тому же огромное влияние на западную мысль, является Псевдо-Дионисий Ареопагит (до сих пор идут споры о том, кто же в действительности скрывается за этим именем). Пытаясь дать глубинный синтез христианства и неоплатонизма, он в своих трудах (“Об именах Божиих”, “О мистической теологии”, “О небесной иерархии”,

“О церковной иерархии”) выдвигает два способа познания Абсолюта, катафатический и апофатический, высший. Дело в том, что божественное бытие трактуется Дионисием как Ничто (но это ничто не есть небытие). Особенно много внимания уделяется разработке учения о небесной и отражающей ее земной иерархиях. Наиболее же крупным представителем западной патристики, безусловно, следует признать Аврелия Августина. В своих многочисленных произведениях он выдвигает ряд идей, надолго определивших пути развития западного богословия и философии. “Бог и моя собственная душа” — вот две темы, которые экзистенциально интересовали его. Основой духовной жизни он считает скорее волю, чем разум. Напряженное звучание придает он и теме теодицеи, считая, однако, что зло не есть природа, а продукт свободного творчества; не сущность, а недостаток добра; в конце концов зло просто необходимо для гармонии мира. Очень много Августин писал против манихейства (одно время он сам был манихеем) и других еретических учений. Его спор с Пелагием о соотношении Божественной Благодати и свободы воли человека склонил его к учению о предистинации (предопределении). Однако его тезис о том, что спасает Божественная Благодать (поскольку первородный грех отвергает человеческую волю в рабство), поднимает, как ни странно, проблему религиозной ценности греха и философскую проблему — соотношения свободы и зла. С теологической точки зрения важно то, что грех не преодолим чисто моральным путем. Громадное воздействие на последующую мысль оказало и его учение о двух Градах: небесном и земном. По существу, это была первая развитая христианская историософия. Постепенное усиление Града Божиего (а на земле его репрезентирует Церковь) и ослабление града земного (Государство) выстраивалось как внутренняя телеология исторического процесса, обусловленная христианской эсхатологией. Последующие века патристики (5—8 ст.) уже не дали столь значительных и оригинальных умов, но породили богатую комментаторскую и компиляторскую литературу (Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и др., вплоть до Алкуина). Что касается Боззия, то это фигура, скорее относящаяся уже к “зачинателям” схоластики. В целом заслуга патристики, синтезировавшей неоплатонизм с христианством, заключается не только в создании самой модели теологического знания, но и позднее, в культивировании комментаторско-энциклопедической традиции. Патристика участвовала в закладывании самих основ символического менталитета средневековья. Вероятно, дух этой эпохи, о которой столь сурово писал О. Мандельштам (“Эллинизм, оплодотво-

ренное смертью, и есть христианство”), можно выразить и так: удивись всему и испытай страх и благоговение. Удивись каждому в отдельности, но в первую очередь — тому, что над всем вообще. Уникальное есть вместе с тем и всеобщезначимое — но лишь в полноте божественного творения из ничего. На основе патристики в 9 в. начинает складываться схоластика, которая обращается к рациональным методам знания при рассмотрении сверхрациональных “предметов”. Она же в лице своих крупнейших представителей проявляет удивительную волю ко всеохватывающим систематикам, в рамках которых была развита культура изолированных дистрикций. Но этот средневековой рационализм соседствует с мистикой и завершается своеобразным эмпиризмом, выдвигавшим идею опытного (хотя и непременно согласуемого с теологией) познания. Высказываются идеи импетуса, относительности движения, множественности миров, реконструируется даже атомическая онтология. В определенном смысле принцип “ничего лишнего” (“брита Оккама”) прямо противоположен духу бесконечных и тончайших схоластических различий. Схоластика доходит до самоотрицания. Одновременно нарастает критика институциональных форм христианства, а такая, например, фигура, как Джон Уиклиф (14 в.), уже прямо может рассматриваться как предвосхищение Реформации. Схоластику отличает прежде всего ее метод. Усиление аристотелевской логики унифицировало его, и его структура обрела следующий вид: постановка вопроса; разъяснение оснований как “за”, так и “против”; решение, предлагаемое и разъясняемое категорически; его обоснование посредством силлогизмов; заключение, способное служить опровержением всех возражений против данного решения. Главное устремление схоластики, по крайней мере, ее доминирующих течений, заключалось в том, чтобы показать: между разумом и откровением нет действительного противоречия. С этим контрастировала позиция арабских аристотеликов, которые считали, что верное с точки зрения философии может оказаться ложным с точки зрения религии, и наоборот. Крупнейшим схоластом эпохи формирования самой схоластики можно считать Иоанна Скота Эриугену. Но это схоласт-еретик, ибо его труды (“О разделении природы”, “О Божественном предопределении” и др.) были осуждены Церковью. В самом деле, у этого схоласта ирландского происхождения очень сильна тенденция к пантеизму. Фактически Бог не рассматривался им как абсолютная Личность. В абстрактном смысле Божество отождествлялось с четвероюкой природой: творящей и несотворенной, от которой все исходит; творящей и сотворенной, опосредующей процесс нисхожде-

ния и восхождения; сотворенной и нетворящей, низшая из природ; не творящая и не сотворенная, к которой все восходит. По вопросу о предопределении Эриугена рассуждал следующим образом: Бог есть первичное бытие, зло же — небытие. Следовательно, Бог не ведает зла и не может предназначать к нему людей. Он предопределил человека к свободе, а человек уже сам выбирает между добром и злом. Как и Ориген, Скотт Эриугена признавал бессмысленным учение о вечном наказании грешников. Крупнейшим схоластом 11 в. является Ансельм Кентерберийский, получивший прозвище “Второго Августина”. Занимал позицию умеренного реализма, хотя в некоторых рассуждениях (например, попытка чисто логически доказать необходимость Воплощения) доходил до крайнего теологического рационализма. Выдвинул онтологическое доказательство бытия Бога. Именно Ансельма можно рассматривать как одного из основателей схоластической теологии и самого метода схоластики. Своеобразное место в истории схоластики занимает Петр Абеляр. Разрабатывая диалектику как искусство отличения истины от лжи, Абеляр пытался обойти крайности как реализма, так и номинализма. Его собственная позиция по этому вопросу получила название концептуализма. Диалектика Абеляра также внесла вклад в разработку диалектического метода. Значительное место отводит он и проблемам этики. Здесь в центре его рассмотрения — сущность греха. Абеляр различил склонность к дурному и сознательное согласие воли ко злу. Грех только в последнем. Тем самым оправдывается возможность прощения язычников, которые не ведают, что творят зло. Наиболее значительной фигурой в схоластике следует признать создателя томизма — Фому Аквинского. В своих огромных трактатах “Сумма теологии” и “Сумма против язычников” этот схоласт предложил свою версию “примирения” Аристотеля с христианством. Всякое сущее есть определенное единство эссенции и экзистенции. Сущность Фома Аквинский трактует как то, благодаря чему вещь становится тем, что она есть. Но только в Боге сущность и существование тождественны; следовательно, только Бог является абсолютно простым существом. Это акт чистого Бытия. Все другие существа являются сложными и сотворенными, т. е. зависимыми по своему бытию. Любимой индивидуум “слагается” из материи и формы. Материя включает в себя как отрицание всякой определенности, так и потенцию к определенности. Что касается формы, то Аквинат различает субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и материальную форму (имеет бытие лишь в материи). В другом аспекте это различие акцидентальных и суб-

систентных форм. Духовные существа (ангелы, человеческие души) являются субсистентными формами, т. е. имеющими собственное бытие и деятельными без всякой материи. Однако хотя человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, она нужна им для завершенности специфического для них рода бытия. Поэтому человек — это вдвойне сложное существо, предполагающее объединение не только сущности и существования, но также формы и материи. Великий оппонент Фомы Аквинского — Иоанн Дунс Скотт отвергал возможность полной гармонии между верой и разумом и, возвращаясь к августианскому примату божественной воли, разрабатывал концепцию своего рода онтологического индивидуализма. Соответственно одна из ключевых у него — проблема индивидуации. С одной стороны (если следовать, например, Фоме Аквинскому), субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов. С другой — сущность каждого из них. Как же это возможно? По Дунсу Скоту, материя сама неопределенна и неразличима, а потому не может быть причиной и началом индивидуализации. Она также объединяет отдельные формы не внутренне, а лишь внешне. Индивид же обладает более совершенным единством, чем вид, поскольку вид делим по своему объему. Поэтому надо признать, что вещь (индивид) “состоит” из материи, формы (общей природы) и еще особого начала, делающего ее отличной от всего другого. Подобные начала индивидуализации Дунс Скотт и назвал “эгостью”, придавая ей фундаментальное значение. Что касается схоластики, то не может не броситься в глаза неразрывная связь схоластического знания со словесной формой. Схоласт обращает равное внимание и на содержание, значение и на само слово. Не случайно сложилось устойчивое мнение, что мир схоластической философии — это мир, увиденный сквозь призму языка. Впрочем, это едва ли не общая черта средневекового мышления. Ведь с точки зрения средневекового символизма, весь мир был наполнен некими таинственными знаками; его следовало не исследовать, а “читать”. Эта “экзегетическая установка” проникала во все и вся. Культура средневековья — культура, чрезвычайно чтившая Текст, но при этом не авторская, а “анонимная”. Однако эта “анонимность” парадоксально сочеталась с исповедальностью. В силу напряженного переживания трансцендентности Бытия и неокончательной реальности этого мира, рождалось не только чувство священного страха, но и его коррелята, каковым и была вся смеховая культура средневековья; из предельного сближения страха и смеха, возможно, и возникает специфически средневековой гротеск и мистериальность. Рождалось

так называемое “вертикальное мышление”, интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, “координатами” абсолютного верха и низа. В целом, в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектурно и иерархически — и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью. Особое место в структуре С. Ф. занимала средневековая мистика. Если схоласт мыслит о Боге, то мистик “мыслит” Бога. Они, таким образом, противостоят. Не случайно поэту Ортега-и-Гасет, характеризующему мистика как “губку, впитывающую Бога”, далее писал: мистики “благоклонны ко всему живому именно потому, что в глубине души ко всему равнодушны. Они транзитом спешат — к своему”. Витгенштейн же относил к области мистического невыразимое; то, что мы каким-то образом даем понять, но что не может быть высказано. Как бы там ни было, мистики действительно делают упор на не-объективируемый духовный опыт; их общим девизом следовало бы признать слова, приписываемые умирающему Плотину: “стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем”. Тем не менее, мистика дает нам достаточно богатое разнообразие своих типов. Это и гнозис; и индивидуальный личный путь души к Богу; и пророчески-мессианский, сверхисторически-эсхатологический мистицизм; и специфический мистицизм Каббалы; и разного рода софиологические построения. В средние века мистика распадалась на ортодоксальное, допускаемое Церковью, и множество еретических течений. Не будет преувеличением сказать, что одним из основателей средневековой христианской мистики являлся Бернар Клервосский. Основа мистического вдохновения, по Бернару, — смирение. У него же описываются 12 ступеней мистического восхождения. Любовь — лучший плод смирения. На основе смирения и любви достигается молитвенное созерцание Истины. Вершина его — состояние экстаза и обожения. Один из крупнейших мистиков всего средневековья — Иоанн Фиданца (Бонавентура). Представляя августианизм 13 в., Бонавентура разрабатывал так называемую “метафизику света” и теорию “зародышевых доказательств”. Согласно последней, в каждом предмете с самого начала скрыт “логос-зародыш”, содержащийся в божественном разуме и непосредственно втекающий в вещь. Бонавентура признавал материю не только в телесных, но и в духовных существах. Телесная и духовная материя едины, но не тождественны. Например, материя в духовных су-

щества не подлежит процессу возникновения и уничтожения, а также принципу количественности. Тем не менее, сама по себе материя не вечна, как не вечен и мир, ибо и то, и другое сотворено. Бонавентура описывал шесть ступеней созерцания, условиями которого были божественная Благодать, а со стороны человека — святая жизнь и молитва. Начиная с усмотрения “следа” Бога в телесном мире, мистик переходил к созерцанию образа Бога в собственной душе и, затем, непосредственно к Богу. Бонавентуре принадлежит специальный трактат “Восхождение ума к Богу”. Все шесть ступеней восхождения есть одновременно и шесть ступеней возрастающего изумления перед Богом. На последней ступени ум целиком бездействует, мыслить молчит, человек теряет свою партикулярность и целиком сливается умом и сердцем с предметом своего созерцания. В этом состоянии он с помощью Бога достигает совершенного просвещения. Огромное влияние на ряд последующих западных мыслителей оказал немецкий мистик Мейстер Экхарт. Его философия есть философия Единого — Единственного, а не христианская теология, в центре которой стоит ипостасный Бог. Это пантеистический неоплатонизм — и, однако, имеющий особенность. Она заключается в попытке соединить теорию эманации с теорией творения из ничего. Прежде всего, мистическая философия Экхарта выдвигает идею Божества, рождающего саму Святую Троицу. Божественность есть изначальный Абсолют, понимаемый как полное бездействие, неизменность, бездонная глубина, пустыня, вечное молчание, безымянная и безличная тьма, не осознающая самое себя. Принцип перехода от единого к иному — суть принцип познания, в процессе которого и возникают ипостасные определения Божественного. Однако этот переход от Единого к Ипостасям — не сотворение, ибо бездействующая вечная Божественность (Gottheit) ничего не творит. Творец мира — ипостасный Бог, но этот Бог не может быть, по Экхарту, самим собой до появления мира. Выходит, что Бог порождает мир по необходимости быть Богом. Суть учения Экхарта — в тезисе о единстве человеческой души и Абсолюта. Собственно, и само творение нужно лишь для того, чтобы Бог родился в душе человека, а душа — в Нем. Но для возвращения к такому единению человек должен отказаться от самого себя, погрузиться в духовное убожество, внутреннюю пустыню и нищету. Человек превращается в ничто, зато душа теперь — некий светлый след, оставшийся после исчезновения человека. Это “ничто” есть основная категория человеческого бытия. К нему приходят через убо-

жество, а из него исходят свободой. Отречение от всего оказывается высшим благом, смирение и пустота человеческого бытия — самой большой силой. И Бог не может не войти в очищенную опустошенную душу. Однако и этого, по Экхарту, еще не достаточно. Человек должен отречься не только от самого себя и мира, но преодолеть свою связь также и с ипостасным Богом. Подлинная свобода есть свобода от мира, от себя и от Бога. И только тогда душа сливается с неизреченной Божественностью. Таким образом, у человека совершенно особая миссия. Человек замыкает собой круг, начало и конец которого в Абсолюте. Ступени “саморазрушения” человека суть ступени исполнения им миссии человеческого бытия. Можно, конечно, называть С. Ф. и “псевдофилософией”, и “парафилософией”, которая-де занималась псевдопроблемами. Но даже отказывая ей в какой-либо оригинальности, такого рода критики вынуждены были признавать наличие в эпоху средневековья крупных и свободных умов. На самом деле за каждой великой богословской темой скрывается целый узел сложных философских проблем. Одна из ключевых и сквозных проблем С. Ф., буквально ее экзистенциальный нерв (ибо за этим стоял вопрос о ее самоопределении, о самом праве на существование) — проблема соотношения веры и разума. Уже у апологетов мы можем выделить два крайних крыла, дающих противоположное решение этой проблемы. По Юстину Философу, философия (платонизм) буквально направлена ко Христу и ведет нас к христианству. Напротив, Тертуллиан утверждал, что между Христом и Дионисом, между “Иерусалимом и Афинами”, нет ничего общего. Приписываемое ему выражение гласит: “верую, ибо абсурдно”, *credo quia absurdum est*. Гораздо более взвешенную позицию занимал Августин; хотя вера есть высший акт воли, а воля имеет известное первенство перед разумом, тем не менее Августин склонен был настаивать на единстве веры и познания. “Разумей, чтобы мог верить, и верь, чтобы разуметь, — писал он. Отсюда в общем-то и выростала позиция схоластика, которая уже у Ансельма Кентерберийского получила четкую форму: *credo ut intelligam* (верь, чтобы понимать). Вера есть исток и цель мышления, но отнюдь не аргумент в его операциях. В пределах догматов разум свободен и самостоятелен: “вера ищет разум”. Впрочем, еще у “первого схоласта” — Эриугены, подлинная религия есть и подлинная философия, равно как и наоборот. Но рационализация богословия неизбежно вела к тому, что авторитет начинал основываться на истинах разума. Фактически, Эриугена подчеркивал зависимость теологов от диалектических рассуждений, а не от веры. Отличную от Ансельма позицию занимает Петр Абеляр.

Не столько “верую, чтобы понимать”, сколько “понимаю, чтобы верить” — так можно передать суть этой позиции. А это значит, что, по крайней мере, авторитет церковного предания, да и догматика церковного учения, должны быть удостоверены разумом. Но наиболее разработанное и впечатляющее решение проблемы соотношения веры и разума предложил все тот же Фома Аквинский. Отдавая, в отличие от Августина, приоритет не воле, а разуму, Аквинат выдвинул концепцию “гармонии веры и разума”. Хотя область основных таинств лежит вне философского познания, ибо Христианская Истина выше разума, однако, она не может и противоречить последнему. Используя понятие “естественного света разума” Фома Аквинский полагал, что он находится в определенном необходимом соответствии с богооткровенным, т. е. сверхразумным, которое никак не тождественно неразумному. Кризис схоластики к концу Средневековья, рост влияния номинализма в лице таких его представителей, как Уильям Оккам, вел к подрыву самой идеи возможности естественного знания о Боге. По словам Жильсона, “следствием оккамизма была замена позитивного сотрудничества веры и разума, имевшего место в золотой век схоластики, новой и гораздо более рыхлой системой, в которой абсолютная и самодостаточная несомненность веры поддерживалась только философской вероятностью”. Можно сказать, что в социальном, историко-социальном и политическом планах эта тема соотношения веры и разума преломлялась как тема соотношения духовного и светского, града небесного и земного, церкви и государя. Еще одной ключевой проблемой С. Ф. являлась проблема универсалий, которую особенно актуализировала тринитарная проблема, парадокс единой сущности и трех различных ипостасей Святой Троицы. В зависимости от позиции, занятой в вопросе об универсалиях, т. е. о статусе общих понятий, схоластик разделялся на два течения — номинализм и реализм. В каждом были умеренное и крайнее крыло. Реалисты признавали универсалии идеями или типами, существующими до вещей (*universalia ante rem*) или существующими в самих вещах (*universalia in re*) как объективные умственные сущности, субстанции. Номиналисты (к примеру, Росцелин) считали их всего лишь понятиями нашего ума, существующими “после вещей” (*universalia post rem*). Крайние номиналисты вообще полагали их пустой знаковой стороной или оболочкой слова. Однако в применении к богословским проблемам это вело к неприемлемым для официального христианства выводам. Например, божественное триединство грозило переродиться в триестическую доктрину. Ведь если отрицается реаль-

ность общей сущности, то три ипостаси превращаются в трех самостоятельных богов. Важной проблемой являлось и доказательство бытия Божия. Схоластика разработала целую систему таких “доказательств”. Уже Ансельм Кентерберийский предложил апостериорные и априорное доказательство. Апостериорные исходят из опыта, восходя, например, от случайного к необходимому. В самом деле, любая вещь может как быть, так и не быть. В таком случае либо весь мир есть мираж, либо мы принуждены будем допустить нечто вечное и необходимое, на чем он держится. Априорное доказательство исходит из того, что в нашем уме есть объект, выше и совершеннее которого нельзя ничего помыслить. Поскольку он обладает полнотой совершенства, то должен обладать и предикатом существования. В целом католическая Церковь не приняла “онтологического доказательства”. И не только потому, что мы каким-то странным образом можем мыслить и несуществующее. Важнее было то, что здесь логика обретала неприемлемый приоритет перед онтологией. Бытие же — не одна мысль; для бытия необходим акт божественной воли, акт творения. Не приняв онтологического доказательства и Фома Аквинский. Вместо этого он на основе своего метода аналогии выдвинул систему пяти апостериорных доказательств (от наличия движения к неподвижному перво двигателю, от причинности к первопричине, от случайности к необходимости, от относительных степеней совершенства к абсолютной, телеологическое доказательство). Впоследствии Кант оспорил трактовку бытия как предиката и, сокрушив онтологическое доказательство, показал, что вслед за ним падают и все остальные. (См. также Схоластика.)

Н. С. Семенов

СРЕДНИЙ КЛАСС (англ. middle class — средний класс, франц. аналог — bourgeoisie от позднелат. burgus — укрепленный город) — социолого-политологическое понятие для обозначения промежуточных социальных слоев, располагающихся между элитой, господствующей в обществе, с одной стороны, и пролетариатом вкупе с маргинальными социальными группами, — с другой. Традиционно предполагается, что удельный вес и влияние С. К. в обществе любого типа обусловливают как присущий последнему диапазон возможных общественных противоречий, так и адаптационный потенциал этого общества. В статусе термина, фиксирующего само наличие феномена С. К. в социальной структуре, понятие “С. К.” было известно уже римским сборщикам налогов эпохи Империи. Легитимировано в интеллектуальном обороте в начале 19 в. Социально-философское измерение и полемическую заострен-

ность понятие “С. К.” приобретает в контексте дискуссий (Западная Европа середины 19 в.) о трансформации буржуазии как С. К. эпохи феодализма в правящий класс капитализма. Согласно версии Маркса — Энгельса, рудиментные представители С. К. буржуазного общества (крестьяне, мелкие буржуа и т. п.) обречены самим ходом осуществления исторического процесса на гибель, тем самым превращая социально-классовую схему индустриального общества в исключительно оппозицию относительно немногочисленной буржуазии, с одной стороны, и пролетариата, с другой. (Пафос работ Маркса “Классовая борьба во Франции 1848—1850” и “Гражданская война во Франции. Воззвание Генерального Совета Международного Товарищества Рабочих” сводит к проблеме осуществимости пролетарской революции в случае оптимального поведения основной массы С. К. в ситуации революционного конфликта.) Современное для 20 в. содержание понятия “С. К.” сформировалось как итог осмысления обществоведами преимущественно социал-демократического толка (Каутский, Бернштейн) процессов превращения служащих (наемных работников нефизического труда) в численно значимый фрагмент общественной структуры капитализма. По версии Каутского — Бернштейна, данный социально-структурный сдвиг необходимо влечет за собой коренную трансформацию буржуазного общества: неконформизм “нового С. К.” оказывается в состоянии смягчить антагонизмы капитализма, будучи сопряжен с процедурами “обуржуазивания” пролетариата. Резкое сокращение доли немущих слоев населения в схеме распределения национального богатства развитых государств во второй половине 20 в. (как итог разворачивания НТР, диффузии собственности в ходе реформ по репертуарам “нового курса” в США и т. д.) трансформировали идею С. К. в наиболее распространенную для западной социологии. Сопоставимый для основной массы населения уровень доходов, возрастающая и постоянно модернизирующаяся структура удовлетворяемых потребностей людей, реформистские по типу основания социальных ожиданий, демократические политические предпочтения, акцентированно “непролетарская” классовая самооценка современных представителей С. К. на Западе являют собой один из ведущих аргументов в пользу тезиса о стабилизирующем воздействии процессов становления постиндустриализма на капиталистическое общество. Идея и концепция С. К. как гаранта общественной стабильности оказали определенное влияние также и на парадигму Конституции СССР (1977): смысл провозглашения неизбежности и желательности достижения советским обществом на этапе “зрелого социализма” состоя-

ния социально-классовой однородности выглядел явным парафразом концепции С. К. (См. также Буржуазия, Демократический капитализм, Открытое общество).

А. А. Грицанов

СТАЛИН (ДЖУГАШВИЛИ) Иосиф Виссарионович (1879—1953) — идеолог, теоретик и практик процесса построения социализма в СССР. Учился в духовной семинарии. В 1922—1952 — генеральный секретарь партии большевиков, в 1952—1953 — первый секретарь ЦК КПСС. Сохранив в качестве обязательной цели утопический и антигосударственный идеал коммунизма, обосновывающий историческую легитимность советской диктатуры идеократического типа, С. сумел подчинить деструктивный потенциал коммунистической идеологии великодержавным интересам: “окончательное” построение коммунизма в СССР постоянно откладывалось. С. заместил динамику революционистски-тоталитарного российского большевизма Ленина — Троцкого — Бухарина процедурами построения стабильного тоталитарного государства. С. преодолел большевистскую трактовку разрушения общества, человека и экономики как неизбежной платы за “социалистический прогресс”. (Ср. идею Бухарина о “законе” падения производительных сил вплоть до формирования новой структуры общества.) Всеобъемлющий государственный контроль оттеснил на второй план экстремистские программы формирования “нового человека”. С. выступал приверженцем идеи насильственного коммунистического преобразования мира в планетарном масштабе как результата геополитической экспансии сверхиндустриализованного и милитаризованного Советского Союза. Явился создателем системы социалистического лагеря. По указаниям С. был написан раздел “О диалектическом и историческом материализме” (1938) для “Краткого курса истории ВКП(б)”. Эта работа в популярной, схематичной и сжатой форме содержала основы философской теории марксизма-ленинизма, предназначенные для читателя-неофита. Будучи канонизированным при жизни С., очерк позднее был подвергнут критике в официальной советской философии. (Отмечалось игнорирование С. диалектической сущности закона отрицания отрицания, недооценка проблемы единства противоположностей, схематичное изложение процесса взаимосвязи и взаимодействия философии, теории и практики, поспешный вывод об отмирании надстройки вследствие трансформации экономического базиса.) Высокая степень искусственности и схоластичности, присущая этой полемике даже в ее заочном воплощении, сделала еще более очевидной

реальную роль С. для судеб отечественной философской культуры. Пролетарская линия Ленина на превращение философии в политизированный феномен — орудие тоталитарного режима, С. создал и институализировал устойчивую систему генерирования, отбора, вертикальной ротации и воспроизведения ангажированных властью идеологических кадров, тем самым надолго трансформировав официально-государственную философскую мысль в СССР в агрессивную духовную субстанцию реакционно-религиозного характера.

А. А. Грицанов

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (1813—1840) — русский философ. В 1830—1834 учился на словесном отделении Московского университета, жил в доме известного русского шеллингианца профессора М. Г. Павлова. Находился в кругу идей немецкой трансцендентально-критической философии и немецкого романтизма. Через изучение систем (последовательно) Шеллинга, Канта, Фихте пришел к идеализму Гегеля (во многом под воздействием Бакунина), но в ряде моментов пытался синтезировать гегельянство с шеллингианством и фихтеанством. Один из основных идеологов западничества, благодаря коему оно обрело и свою первую организационную форму — “кружок Станкевича”, основанный в 1832. Наряду со С., в кружок входили: Белинский, Грановский, В. П. Боткин, М. Н. Катков, Кавелин, К. С. Аксаков и др. В 1837 С. уехал из-за плохого здоровья на лечение за границу. Слушал лекции в Берлинском университете. Последние годы жизни провел в Италии. Писал мало, специальных работ по философии не создал. Круг идей С. реконструируется из его статей, а главным образом — из обширной переписки. В 1914 была издана его переписка, в 1982 вышел том избранных сочинений. Конкретным деятельностным началом бытия, согласно С., выступает Дух. Автономного человеческого разума оказывается недостаточно для его выражения. Поэтому необходимо религиозное начало, понимаемое как всеобщая любовь, составляющая сущность человеческой жизни, в которой разум — лишь одна из ее составляющих. Упрочить религиозное начало и определить место разума может только философия. Конкретным деятелем в мире является нравственно совершенная личность, укорененная через этическое должностное и единение с другими людьми через любовь в трансцендентальной сфере. Нравственные ориентиры позволяют избежать или преодолеть разобщенность людей. Действительность как внешнее бытие, по С., — царство случайности. Действительность в ее истинности есть царство духа. Отсю-

да философия истории С., рассматривающая человеческий род как единое целое и исторический процесс — как закономерное проявление этого целостного единства. Основные идеи философской истории С. были развиты в работах Грановского.

В. Л. Абушенко

СТАРОГОРОДСКИЙ Сергей (1867—1944) — православный религиозный деятель, философ, богослов. В 1895 защитил магистерскую диссертацию по богословию на тему “Православное учение о спасении”. Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, затем — епископ Финляндский, с 1918 — один из заместителей местоблюстителя патриаршего престола, после смерти патриарха Тихона (1925) и ареста митрополитов Петра и Агафангела — местоблюститель патриаршего престола, митрополит Московский; в 1927 подписал Декларацию о лояльности Советской власти, что послужило поводом к окончательному оформлению Карловацкого раскола и конституированию Русской Православной Церкви Заграницей, которая возглавлялась митрополитом Храповицким), с 1943 по 1944 — патриарх Московский и всяя Руси. Магистерская диссертация С. в 1895 году вышла отдельной книгой и выдержала четыре дореволюционных переиздания. В подзаголовке она называется “Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Святого писания и творений свято-отеческих”. “Нравственно-субъективная сторона” предмета является определяющей для богословия С. Догматическое учение Церкви рассматривается им в категориях нравственности. Богословская система строится не “от Бога”, а “от религиозного опыта человека”. По С., вечная жизнь и есть благо, спасение есть нравственное совершенство, блаженство есть добродетель. Награда за добродетель содержится в самой добродетели, вынесение ее за пределы земной жизни человека неправомерно. Система С. построена как антитеза католическому учению о спасении, где последнее рассматривается в юридических терминах небесной награды, платы за добродетельную жизнь на земле (ср. учение “об удовлетворении” Ансельма Кентерберийского). С. считает, что для спасения необходимо прежде всего волевое усилие человека, направленное к нравственному совершенствованию; это волевое усилие “закрепляется” благодатью, которая и есть Божественное участие в спасении человека. Такой подход снижает роль таинств в христианской жизни: спасенным можно быть и без крещения при условии, что человек твердо желает царства Божия. Так же крещение может быть заменено “бескровным мученичеством”, которое по внутреннему смыслу самоотречения тождественно крещению. На односторонность работы С. указывали

еще его оппоненты во время защиты магистерской диссертации. С. настолько увлечен личным нравственным выбором человека, что воплотение и крестная смерть Христа в его системе перестают быть необходимыми. Если нравственное совершенство и спасение совпадает, то Бог нужен человеку лишь как этический ориентир; понятие “искупительной жертвы Христовой” при такой постановке вопроса теряет свой смысл. Однако С. не развил в своей работе эту логику “нравственного монизма”: высказавшись он определенной, его неминуемо обвинили бы в ереси. Но благодаря тому, что все догматически неверные места диссертации были растворены в строго-православном контексте, работа заслужила высокое признание. Акцент на нравственно-субъективной стороне спасения, сделанный в “Православном учении о спасении”, ближе всего к богословским воззрениям Храповицкого, который был первым оппонентом на защите диссертации. Несмотря на близость взглядов, Храповицкий вынужден был указать в частной беседе на слишкомвольное понимание С. Церковных таинств, но на публичном выступлении он оценил работу как “блестящую”. Будучи ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии, С. председательствовал на религиозно-философских собраниях 1901—1903, которые считаются одним из самых ярких событий русского религиозного возрождения. По словам современников, это была “встреча интеллигенции с Церковью”. Главным мотивом, определившим тематику собраний, было желание соединить веру и разум. Церковь должна была освятить интеллектуальную деятельность интеллигенции, а интеллигенция оживить церковную жизнь. Все состоялось 22 собрания, на них обсуждались религиозно-философские проблемы власти, формирования религиозной общественности, проблема “Нового Откровения” и современного истолкования догматов, религиозно-философское истолкование брака в связи с концепцией Розанова о “святой плоти”, обсуждалась священство, ставился вопрос о церковных реформах. В Собрании принимали участие Мережковский, Минский, Розанов, Тернавцев, Соллертинский и др. В 1903 собрания были запрещены властями.

И. А. Воробьева

СТАРООБРЯДЧЕСТВО — религиозное движение в русском православии, вылившееся в церковный раскол, начавшийся в 1650-е и в известной степени продолжающийся до наших дней. С. впервые обнаружило себя в виде протеста против обрядовых реформ патриарха Московского и всея Руси Никона (1652—1657). Целью реформ Никона было исправление ошибок в текстах богослужебных книг и приведение русского богослужебного обряда в соответствие

с практикой, принятой в греческих и южнославянских церквях (Константинопольская, Антиохийская, Александрийская, Иерусалимская, Сербская) и на Западной Руси (Киевская митрополия). Однако глубинные истоки С. можно обнаружить в эсхатологических идеях, укоренившихся в русском религиозном сознании еще в середине 15 в. Религиозная уния с римо-католиками, которую заключили константинопольский патриарх и император Византии во Флоренции в 1439, и впоследствии за тем падение Константинополя (1453) было воспринято русскими учеными монахами как знамение грядущего конца мира. Православная Русь остается после этих событий единственной в мире христианской страной, где истинная вера не искажена ересями и не подавлена иноверными владычеством. Так возникает учение о “Москве — Третьем Риме” или теория об особом избрании Богом русского народа и русского царя для сохранения и защиты этой истинной веры. Составленная новгородскими книжниками 1480—1490 “Повесть о Белом Клобуке” утверждала, что “ныне православная вера там (на Руси) почитается и прославляется больше, чем где-либо на земле”. Воспитанное на этих представлениях чувство национальной религиозной гордости, уверенности в том, что русское православие самое чистое и святое, выразилось в постановлениях Собора русской церкви 1551 (“Стоглавого”) по вопросу богослужебного обряда. Собор утвердил двуперстное крестное знамение “яко древнее” и под страхом церковного отлучения (анафемы) запретил употреблять “новое”, введенное в греческих и балканских церквях только в 13—14 вв. и начавшее распространяться в то время и в России. Таким же образом утверждена была практика пения “Аллилуйи” дважды (“сугубая аллилуйя”), а не трижды (“Трегубая аллилуйя”), как принято у греков. Причиной нового всплеска апокалиптических настроений в русском церковном сознании стали Брестская уния 1596, воспринятая в его рамках как измена иерархии Киевской митрополии православию и гонения на православных, развернувшиеся на Украине и Беларуси в первой трети 17 в., а также потрясения, пережитые русским народом в эпоху “Смутного времени” и польско-шведской интервенции (1604—1618). Московской церковной мыслью в 1630—1640-х было воспринято учение о многоступенчатом “отпадении” христиан от истинной веры, разработанное киевскими православными книжниками — борцами против униатства — архимандритом Захарией Копыстьянским, монахом и учителем Иоанном Вышенским и учителем братской школы Стефаном Зизанием. В соответствии с указанием Откровения Иоанна Богослова о том, что сатана был скван на

тысячу лет “после же сего ему должно быть освобожденным на малое время” (Откр. 20, 3), эти книжники полагали, что по истечении тысячи лет от воплощения Сына Божиего произошло отпадение от истинной веры Рима, по прошествии еще 600 лет произошло отпадение от нее Киева — матери городов русских, а когда исполнится 1666 лет, наступит “царство двора”. Сочинения в апокалиптическом духе, созданные киевскими и продолжавших их традиции московскими книжниками вошли в изданный в Москве в 1644 сборник, ставший известным под названием “Кириллова книга”, центральным произведением которого было толкование Стефана Зизания на “Слово” Св. Кирилла Иерусалимского о последних временах. В свете этих апокалиптических настроений осознавалась необходимость исправления ошибок в богослужебных книгах и упорядочения всего строя богослужебного обихода рядом видных деятелей, образовавшим так называемый “кружок ревнителей благочестия или “боголюбцев” (протопопы Иван Неронов, Стефан Воиофатов, Аввакум, архимандрит Никон и др.), в известной степени под воздействием этих апокалиптических настроений. Когда один из членов этого кружка, Никон, стал патриархом Московским и всея Руси (1652), он начал решительные преобразования богослужебного обряда, взяв за образец изданные в Италии греческие богослужебные книги. С целью унификации русской богослужебной практики с обрядовой практикой, принятой у греков и балканских славян, им были изменены как раз те обрядовые формы, которые закрепились постановлениями “Стоглавого” собора 1551 (двуперстное крестное знамение, “сугубая аллилуйя” и др.) в качестве неизменных “правил веры”. Это и послужило поводом старообрядческого раскола. Одним из первых литературных произведений, четко выражающих идеи С., является сочинение монаха Спиридона Потемкина “Слова на еретики”, написанное в конце 1650. Спиридон, в отличие от многих других противников обрядовых реформ патриарха Никона, перенес полемику с деталей обряда и личных выпадов на строго богословскую почву. По его мнению, нововведения Никона неправильны и бессмысленны потому, что жизнь церкви не требует никакого исправления, поскольку церковь “погрешить не может от святых догмат ни во едином слове”. Из этого делается вывод, что богослужебные тексты, обряды и обычаи столь же святы и неизменяемы, как догматы, и их исправление есть не что иное, как искажение, осуществляемое злыми силами для подрыва основ веры. Спиридон Потемкин развивает учение об “отпадении” и значении числа 1666 и предсказывает, что начиная через 60 лет после Брестской унии реформы Никона приведут че-

рез 6 лет к воцарению антихриста. Церковный собор (Большой Московский), осудивший С., состоялся именно в 1666 — т. е. не через 66, а через 70 лет после Брестской унии 1596, но, несмотря на это, мистическое восприятие даты официального начала раскола сыграла огромную роль в развитии идеологии С. Отождествление обряда и догматов веры легло в основу всех течений С. Это отождествление является по сути новым богословским положением, которое отличает С. от вероучения вселенского православия. Принятие всей высшей иерархией Православной церкви постановлений Большого Московского Собора 1666—1667, утвердившего обрядовую реформу, лишил С. епископата, который, согласно учению Церкви, хранит и передает благодать апостольского преемства. Без епископов старообрядцы не могли иметь священников, освященных церковью и полноты всех таинств Церкви. В связи с этим сторонникам С. пришлось приспособиться к новым условиям, создавать новую эклессиологию. Сохраняя “старую веру” в виде внешних деталей богослужебного обряда, они были вынуждены изменять самую сущность как обрядов, так и вероучение в целом. Уже в самый ранний период существования С. в нем выделяются два течения, в соответствии с различием эклессиологического осмысления новых условий церковной жизни. Одно из них, берущее начало от учения протопопа Аввакума, было более оптимистичным. Аввакум не полностью принимал учение о “конецном отступлении”, погубили русского православного царства и воцарение антихриста. Он рассматривал существующую церковную и светскую власть, как “еретическую”, но надеялся, что с приходом нового “благоверного” царя старая вера восторжествует на Руси. Настаивая на сохранении по возможности традиционных форм церковной жизни, Аввакум допускал принятие в старообрядцы священников “никонианского” рукоположения, тем самым признавая действительность его и немалые благодати в “никонианской” церкви. Эти идеи Аввакума нашла развитие в “беглопоповском” толке С. Основателем более радикального, “беспоповского” С. можно считать сподвижника Аввакума диакона Федора. Согласно его учению, антихрист воцарился в 1666, все духовенство изменило Христу и лишилось благодати. Признание беспоповцами торжества антихриста в земном мире представляло собой выдвигание нового догмата, из которого вытекало учение, во-первых, о безблагодатности церкви и священства и, во-вторых, об учительской власти мирян, на основании последнего утверждения возник институт беспоповских “наставников”, в-третьих, представ-

ление о порочности всего мира и невозможности в нем таинства евхаристии, священства и брака, в-четвертых, о необходимости для сторонников С. отказа от тех форм христианской жизни, которые овящены таинствами — от брака и продолжения человеческого рода. В зависимости от вырабатываемых в связи с этими богословскими положениями новых форм обряда и организации общественной жизни, С. беспоповского направления раздробилось в конце 17—19 вв. на множество согласий и толков.

И. А. Воробьева

СТАТУС СОЦИАЛЬНЫЙ — см. СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС.

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. 1934) — российско-белорусский философ и организатор науки. Доктор философских наук (1976). Профессор (1979), зав. кафедрой философии Белгосуниверситета (1981—1987), директор Института истории естествознания и техники (Москва) (1987—1988), чл.-корр. АН СССР (1987), директор Института философии АН СССР (с 1988). Академик РАН (1994). Иностраный член Академии наук Беларуси (1995). Почетный академик Международной академии науки, образования и технологического трансфера (ФРГ) (1992), почетный профессор-консультант Международного Института права и экономического исследований (Гонконг). Награжден орденом Дружбы народов (1986). Автор более 220 работ по философии и методологии науки. Основные труды: “Современный позитивизм и частные науки” (1963), “Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики” (совместно с Л. М. Томилычком, 1970), “Становление научной теории” (1976), “Природа научного познания” (редактор-составитель и соавтор, 1979), “Идеалы и нормы научного исследования” (редактор-составитель и соавтор, 1981), “Формирование научных теорий” (на финском языке, 1983), “Научные революции в динамике культуры” (редактор-составитель и соавтор, 1987), “Философская антропология и философия науки” (1992), “Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации” (совместно с Л. Ф. Кузнецовой, 1994), “Философия науки и техники” (1995), “Эпоха перемен и сценарии будущего” (1996) и др. Переводы работ С. издавались в Англии, США, Франции, ФРГ, Китае, Финляндии, Польше. С. — автор оригинальной философско-методологической концепции, раскрывающей механизм функционирования науки в социокультурном контексте — от анализа закономерностей становления конкретно-научной теории до исследования природы метатеоретических оснований

науки (картины мира, идеалов и норм исследования, стиля научного мышления). С. осуществлен анализ процесса формирования научного знания как феномена культуры, эксплицированы процедуры функционирования и взаимодействия научных теорий, закономерности динамики оснований научного познания и механизмы семантического развития категориального аппарата науки. В философской концепции С. разработана системная модель социокультурной детерминации науки и, в частности, смены парадигм научного поиска. С. — основатель Минской школы методологии, ориентирующейся на анализ социокультурных факторов развития философии и науки. Работает также в области культурологии и социальной философии. Разработал концепцию типов цивилизационного развития, проанализировал роль универсалий культуры в воспроизводстве основных структур социальной жизни.

А. А. Грицанов

СТЕПУН Федор Августович (1884—1965) — русский философ, культуролог, историк, писатель. Учился философии в Гейдельбергском университете у Виндельбанда (1902—1910). В 1910 защитил докторскую диссертацию по историософии В. С. Соловьева. Один из редакторов журнала “Логос”, выходявшего в России в 1910—1914. Выступал как литературный и театральный критик. Во время войны был мобилизован в армию. После Февральской революции занялся политической и журналистской деятельностью, работал во Временном правительстве. После Октября сотрудничал в газетах правых эсеров, был призван в Красную Армию. Участвовал в работе созданной Бердяевым Вольной академии духовной культуры, работал в театре. В 1922 выслан из России, обосновался в Дрездене, занимался преподаванием. В 1937 на его преподавательскую и публицистическую деятельность был наложен запрет. С 1931 по 1939 — член редакции журнала “Новый град”. Один из идеологов “новгородства” — формы христианского социализма. В 1944, в результате бомбардировки Дрездена, погибли его архив и библиотека. С 1946 преподавал историю русской философии в Мюнхенском университете (заведовал кафедрой русской культуры). Активно включился в жизнь русской эмиграции второй волны. Публиковался в журналах: “Новый путь”, “Грани”, “Мосты”, “Опыты” и др. Основные работы — статьи в “Логосе”: “Трагедия творчества” (1910), “Трагедия мистического сознания” (1911) и др.; “Жизнь и творчество” (1923, заглавие по названию статьи в “Логосе”); “Основные проблемы театра” (1923); “Бывшее и несбывшееся” (т. 1—2, 1956); “Достоевский и Толстой; христианство и социальная революция” (1961); “Встречи” (1962); “Большевизм

и христианское существование” (1962); “Мистическое мировоззрение” (1964) и др. С. считается представителем чистого трансцендентализма (вместе с Яковенко). В середине 1920-х пережил серьезный духовный кризис, приведший к пересмотру взглядов на основе религиозного мировоззрения. Если в первый период творчества С. отстаивал религиозно-реалистический символизм, понимая искусство как обозначение мира невидимого, и отстаивал автономность философского знания, то теперь он стал осмысливать христианство в “духе религиозно-символического означивания глубинных судеб мира” и пришел к осуждению “философствующего христианства” и к “религиозному переживанию Бога”. В основе философских построений С. — синтез неокантианства с идеями феноменологии, от которых он двигался к философии жизни и религиозному мировосприятию. В своей исходной установке С. видел задачу философии в “узрении” Абсолюта, понимаемого в традиции В. Соловьева как положительное всеединство. “Узрение” возможно в переживании как первичной реальности душевно-духовного бытия личности. По мысли С., возможны два типа переживания (опыта): опыты творчества, подчиненные дуализму субъект-объектного отношения (содержание переживаний в них дифференцируется), задающие полюс культуры; и опыты жизни, подчиненные идее положительного всеединства (содержание переживаний в них “свертывается”, становится “непрозрачным”), задающие полюс Абсолюта. Движение в глубины переживания (к Абсолюту) вовне проявляется в создании культурных ценностей (движение к полюсу культуры). Тем самым, по С., задается антиномизм жизни и творчества, сознания и бытия, двойственность человека: он как то, что он есть (дан как хаос), и он как идеал (задан себе как космос). Отсюда трагедийность (жертвенность) творчества как особой формы объективации, наиболее полно реализуемой в искусстве. Согласно С., творческий акт разрушает органическую целостность души, ее религиозную природу, удаляет творца от Бога, замыкая его в культуре, вырождающейся в цивилизацию, односторонне выражающую положительное всеединство. Однако непосредственное же постижение Бога “запрещает творческий жест” — непосредственное знание Бога исключает культуру. Вся жизнь человек обречен решать эту дилемму: пытаться удержать свою целостность (единодушие) и выражать ее в многообразии ее проявлений (многодушие); осознавать себя и как факт (данность), и как задание. В зависимости от варианта решения, С. выделяет три типа души (личностей): 1) мещанскую (выбор в пользу удобства жизни как данности); 2) мистическую (выбор в пользу непосредственного слияния с Бо-

гом); 3) артистическую (равное утверждение обоих полюсов жизни и творчества, единодушия и многодушия). Творчество создает: а) ценности состояния, организующие и упорядочивающие жизнь (личность, любовь, нация, семья) и б) предметные ценности (блага науки, научной философии, нравственности, права, искусства). В культуре привилегированное положение занимает искусство (благодаря единству содержания и формы), в искусстве — театр (благодаря единству актера и зрителя). Искусство символично, оно выражает идею не однозначно, а многозначно. Постигая символику, художник в художественных образах “выкликает” и “высветляет” заложенные в ней идеи, “возвращая” конкретность мира Богу. Человеку нужны не “точки зрения”, а “видение мира”, объемлющее мир в целостности (“сочувствующее видение”). Видение, с точки зрения С., дает христианство как духовный опыт веры, любви и свободы. Особое место в творчестве С. занимает осмысление событий 1917 и последующих лет. Он склонен считать большевизм “почвенным” и первичным, а не случайным и “наносным” явлением русской культуры. Большевики, по С., являются одновременно “ставленниками народной стихии” и “имитаторами народной правды”. При всем своем лично негативном отношении к революции, С. считает, что революции (и иные крупные потрясения), разрушая национальное сознание, обнажают невидимые основания культуры. Катастрофические эпохи прерывают иллюзорное бытие, порождают “религиозный дух” катастрофического искусства, задают импульсы движению к Абсолюту.

В. Л. Абушенко

СТИЛЬ НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ — исторически сложившаяся совокупность методологических регулятивов, идеалов и норм науки, философских принципов, определяющих содержание и направленность изменений науки на исторически-конкретном этапе ее развития. Понятие С. Н. М. (СНМ), наряду с понятиями “парадигма”, “научно-исследовательская программа”, “тема”, “философские основания науки”, “базовые модели знания” и др., относится к ряду средств метатеоретического исследования структуры и динамики науки. Первоначально понятие СНМ было связано с вопросом об особенностях фундаментальных исследований: предполагалось, что господствующая наука или лидирующая фундаментальная теория определенной эпохи полностью определяли СНМ этой эпохи (а именно: категориальный состав знания, определенный тип логической организации знания). В ходе исследования феномена СНМ были уточнены представления о его сложной гетерогенной природе. СНМ является и социокультурным, и внутринаучным феноменом и формиру-

ется под их воздействием. Основной механизм социокультурной детерминации СНМ связан с системой конкретно-исторических норм и идеалов науки, уходящих корнями в культуру эпохи. Нормы и идеалы науки, воплощаясь в фундаментальную лидирующую теорию, задают направленность иным теориям данной научной дисциплины, ряда дисциплин, науки в целом. Например, в период становления опытного естествознания классическая механика определяла “видение”, объяснение, описание, структуру строения теории не только всей механики, но и физики, химии, биологии, социальной философии. Философские представления, идеи в структуре СНМ участвуют в процессе осмысления пределов эвристичности старых идеалов научности и формировании новых. Через философскую составляющую СНМ происходит соотношение идеалов и норм науки, методологических установок с особенностями изучаемого данной наукой объекта. Так было в период перехода во второй половине 19 в. ряда наук — биологии, физики, психологии, социологии — к изучению системных статистических объектов — газов, демографических объектов — систем и процессов, сложных органических объектов и т. д. — потребовало переосмысления старых и выработки новых философских понятий: случайность, вероятность, возможность, историзм, эволюция и др. С одной стороны, в этих философских категориях отразилось новое понимание строения материального мира и его объектов. С другой стороны, в них в отретектированном, объективированном виде выразились основные ценностные предпочтения этого исторического периода. Основу философских представлений СНМ составляют детерминистские категории: обусловленность, связь, причина, следствие, необходимость, случайность, возможность, действительность и др. Именно через них с наибольшей полнотой “просвечивает” характер организации объектов науки и особенности взаимодействия между феноменами материального мира. Анализ объектной детерминации СНМ выявляет теснейшую связь СНМ с научной картиной мира (НКМ), поскольку именно НКМ формирует базовые знания о системно-структурных особенностях изучаемых наукой объектов, об их пространственно-временных характеристиках, особенностях взаимодействия материальных объектов. Взаимная согласованность СНМ и НКМ особенно отчетливо проявляется в переломные моменты развития науки: при смене лидирующих теорий, научной революции и т. д. В конце 19 — начале 20 в. выход на арену биологии популяционной генетики, возникновение системного и кибернетического подходов обнаружили ограниченность дарвиновской картины биологичес-

кой реальности и ее операциональной составляющей — вероятностного стиля мышления в биологии. Становление синтетической теории эволюции ориентировалось на новую картину мира и новое понимание объекта. Биообъект стал представляться как сложная самоуправляемая и саморазвивающаяся система. Сформировались адекватные философские и методологические познавательные понятия и принципы: информация, саморегуляция, саморазвитие, целесообразность, прямая и обратная связь, автономность, эволюция и др., которые объективировали новый кибернетический СНМ в биологии. СНМ имеет сложную структуру. В нем можно, как базовые, выделить несколько уровней. Первый включает идеалы и нормы, выражающие специфику научной деятельности в целом: направленность на объективное знание, субъект-объектная расчлененность познавательной структуры и пр. Другой уровень содержит философские представления, методологические предписания, нормы познания, общие для всех конкретных наук. Например, требования лапласовского детерминизма для наук конца 18 — первой половины 19 в. Следующий уровень конкретизирует первые два применительно к специфике предметной области науки и особенностям исторического развития самой данной науки. Например, французский биолог 18 в. Ламарк, реализуя лапласовские механистические принципы, принял образ “лестницы существ” в качестве объяснительной схемы взаимодействия живых объектов. Это было относительно прямолинейное изображение ряда или цепи независимых групп организмов (биовидов). На этом уровне нормы и идеалы объяснения, описания, доказательства, обоснования, строения научной теории, составляющие основу структуры СНМ, приобретают адекватное конкретно научное звучание и оформление. СНМ выполняет по отношению к формирующемуся научному знанию многообразные функции. СНМ выполняет интегрирующую роль по отношению к разнородным компонентам научно-теоретического знания: НКМ, философским основаниям науки, массиву конкретно-теоретического знания. СНМ регулирует и ориентирует научное исследование в определенном, заданном социумом и внутринаучными реалиями направлении. СНМ выступает также как механизм, обеспечивающий диалог, связь между целями и потребностями науки и требованиями и возможностями социокультурного целого, запросами исторического времени. Например, особенностью современного, только формирующегося экологического СНМ можно считать призна-

ти ценностной основы познания. В экологическом стиле мышления в биологии обретают теоретический статус моральные экологические императивы, принцип коэволюции мира человека и мира природы. Человеческое измерение в современной физике, химии отражено в активной разработке и освоении антропоного космологического принципа, идей неравновесности, концепции глобального эволюционизма. Перспектива современных исследований феномена СНМ определяется не только когнитивно-методологической, но и социологической и психологической направленностью его разработки.

И. А. Медведева

СТИЛЬ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ (греч. *stylos* — палочка для письма) — эстетическая категория, отражающая определенный способ восприятия и интерпретации человеком мира, что проявляется в конкретном соотношении содержания и формы, результата и процесса творческой деятельности. Проявляясь наиболее полно в художественном творчестве, С. Х. принадлежит сфере эстетического, фиксируя момент самовыражения человека, действующего в контексте конкретного пространства и времени. Будучи своеобразным проявлением особой меры субъективности, С. несет на себе печать этой субъективности и одновременно вбирает в себя бесконечное разнообразие элементов реальной действительности, образуя некую целостность со множеством красок и оттенков. С. Х. выступает конкретным проявлением идеалов и вкусов субъекта в продуктах его творческой деятельности. Категория “С. Х.” имеет многовековую историю, восходящую еще к античности. Как понятие “С. Х.” чаще всего использовался применительно к художественной практике конкретным искусствоведением. В ранг эстетической категории С. Х. был возведен Гегелем. И если в молодом, по тем временам, искусствоведении господствовали лишь общие рассуждения о С. Х. и его типологии, то после Гегеля возобладало стремление построить теорию С. Х. на известных к тому времени теоретических и методологических основаниях. Однако проблема категориального статуса С. Х., а также создание его целостной теории остается актуальной и для современной эстетики. В историко-философском контексте становление и развитие понятия “С. Х.” неразрывно связано с основными этапами реализации самовыражения и самосознания индивидуума, с различными типами отношения человека к предметному миру и миру собственных чувств и мыслей. Динамика С. Х. есть движение от отражения внешних реалий мира к воспроизведению внутреннего мира человека,

а затем — к осознанию отношения внутреннего человеческого Я к внешнему миру и самому себе. Поэтому не случайно категория “С. Х.” выступает как конкретная мера и одновременно результат эстетического отношения. С. Х. фиксирует основные моменты изменения и развития эстетического отношения в пространственно-временном измерении, благодаря чему в С. Х. отражается конкретный способ эстетического освоения человеком реальной действительности. С. Х. возникает на основе мирозерцания человека как выражение его внутренней духовной сущности, как тот внутренний взгляд на мир, при помощи которого человек “созерцает тайну бытия всего сущего” (Белинский). В свою очередь, мирозерцание требует своего деятельного воплощения через практическое освоение “всего сущего”. Результатом такого освоения внешнего мира сквозь призму субъективности, личного начала и выступает феномен С. Х. Однако мирозерцание есть лишь предпосылка возникновения стиля, сам же С. Х. формируется в процессе реализации этого мирозерцания в конкретных актах человеческой деятельности. Два названных аспекта человеческого бытия: созерцательный и деятельностный — позволяют выделить С. Х. как процесс и С. Х. как результат, в которых (с различной степенью интенсивности) находят свое воплощение субъективность, благодаря чему предметы и явления реального мира превращаются в ценности, зависящие от того, какое значение им придает сам человек, окутывая их особым вейнием своего чувства и фантазии.

А. Ю. Карачун

СТИХИЙНОЕ И СОЗНАТЕЛЬНОЕ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ — категории социального познания, с помощью которых раскрывается характер протекания процессов общественной жизни как деятельности людей, степень совпадения целей и результатов деятельности. Ядром вопроса о соотношении стихийности и сознательности в историческом процессе является проблема рациональности и ее границ применительно к особенностям индустриальной цивилизации. В качестве исходного пункта представлений о возможности полностью сознательной (рациональной) организации социальной жизни можно рассматривать учение Платона об идеальном государстве. Однако наиболее объемно проблема обсуждается в Новое время в условиях становления и развития индустриального общества. В духе рационализма и просвещения обосновывается идея о возможности рациональной организации общества и исключения в нем какой-либо стихийности (случайности) на основе научного предвидения, в чем и выражается общественный прогресс (Декарт и др.). Идеальное общество есть рационально организованное общество, где ве-

дущую роль выполняют носители знаний, из единого центра планирующие будущее (позитивизм, марксизм). Предельной формой данного подхода выступила теория и практика коммунистических режимов, исходивших из идеи абсолютной рационализированности всех сторон жизни общества и человека (ленинизм). Исторический процесс трактуется здесь как закономерный переход от стихийности к сознательности общественной жизни под руководством знающего будущее организаций и вождей. Высший критерий сознательности — совпадение деятельности с требованиями объективных социальных законов. Стихийность же исходит из иллюзий, ненаучных представлений об обществе. Поэтому хотя каждый человек в досоциалистических обществах действует в своей повседневной жизни сознательно, социальный процесс в целом стихичен, разрушителен. Необходим переход к сознательному творчеству истории, где сознательность тождественна планомерности, и достигается совпадение целей и результатов деятельности. Другой версией решения проблемы является технократизм, хотя и отвергающий идеи коммунизма, но опирающийся на ту же логику социального консерватизма. Практический опыт сознательной (планомерной) организации общественной жизни показал, что такой подход неминуемо перерастает в тоталитаризм, в кризис и угрозу гибели цивилизации. Тоталитаризм выступает при этом чаще всего как результат самих возвышенных устремлений: для этого достаточно поставить себе целью организовать жизнь общества по единому плану и последовательно стремиться к реализации этой цели на практике. Итогом является то, что не предусмотрелось в благородных планах: лишение людей свободы выбора, контроль над всеми сторонами их жизни, нивелировка личности, превращение ее в средство общественных целей, постоянное снижение квалификации управляющих, система деспотизма и насилия, исходящая из догмата непогрешимости правящих структур. За этим скрыт парадокс рациональности: чем больше мы стремимся рационализировать общество, тем больше в нем подавление человека и фактическое торжество иррационального (М. Вебер). В итоге, в социально-философской мысли формируются качественно иные подходы к проблеме стихийности и сознательности в историческом процессе. В основе их лежат следующие идеи: 1) наличие в силу социокультурных особенностей множества рациональностей, которые недопустимо сводить только к науке; 2) многонаправленность социальных процессов, развитие философии нестабильности и т. п., что делает невозможным однозначное историческое предсказание будущего и соответственно его планирова-

ние; 3) наличие в деятельности человека взаимодополняющих рациональных и иррациональных начал (Хайек, Поппер, Франк и др.). На передний план выходит идея открытой рациональности, т. е. рациональности критической, способной к выходу за пределы готовых схем и жестких конструкций, ибо реальность всегда шире, богаче, полнее любых человеческих представлений о ней, а потому недопустима канонизация содержания любой картины мира. При всей роли сознательности в основе исторического процесса лежат “спонтанные порядки”, которые складываются не по чьему-то замыслу, а стихийно в ходе социальной эволюции, где координация социальных действий достигается за счет соблюдения универсальных правил поведения. В результате утверждается расширенный порядок человеческого сотрудничества на основе рассеянного в обществе знания, чего не может обеспечить ни один планирующий центр (Хайек). Тем самым ограничивается монополизм в любых его формах, особенно монополия на истину, поскольку в силу разрозненности и противоречивости человеческих устремлений никто не имеет права претендовать на владение абсолютной истиной. Стихийность, таким образом, соответствует человеческой природе, что вовсе не исключает элементов организации, но на основе конкуренции и согласования различных подходов, отказа от опеки над людьми, децентрализации принятия решений, демократической организации общества. Формируется не единый план на всех, а социальная политика, постоянно корректируемая обстоятельствами, конкретные социальные технологии в духе социальной инженерии (Поппер). И хотя тем самым усложняется принятие решений, при этом блокируется волюнтаризм, а принимаемые решения оказываются действительно эффективными. В итоге обеспечивается действительная сознательность, особенно необходимая в условиях обострения глобальных проблем, когда требуется сознательно направляемое развитие человечества в целом — на основе ноосферного подхода, принципа коэволюции природы и общества, что невозможно без вмешательства планетарного Разума.

Г. Я. Миненков

СТОИЦИЗМ — одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 — начале 3 в. до н. э. Название получила от имени зала Стоя Печиле, в котором Зенон впервые выступил в качестве самостоятельного оратора. К числу стоиков относятся также Клеанфа — ученика Зенона и его преемника в Стое, и Христиппа — ученика Клеанфа. К более поздней Стое принято относить Диогена из Селевкии (город

в Вавилонии), ставшего впоследствии афинским послом в Риме и познавшим философию; Панетия — учителя Цицерона, Посидония, также жившего в Риме одновременно с Цицероном во 2—1 вв. до н. э. Перейдя к римлянам, стоическая философия приобретает здесь все более риторический и назидательно-этический характер, теряя собственно физическую часть учения своих древнегреческих предшественников. Среди римских стоиков следует отметить Сенеку, Эпиктета, Антонина, Ариана, Марка Аврелия, Цицерона, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского и др. В виде полных книг до нас дошли лишь произведения римских стоиков — главным образом Сенеки, Марка Аврелия и Эпиктета, по которым, а также по отдельным сохранившимся фрагментам ранних стоиков, можно составить представления о философских взглядах этой школы. Философия стоиков подразделяется на три основные части: физику (философию природы), логику и этику (философию духа). Физика стоиков составлена главным образом из учений их философских предшественников (Гераклита и др.) и потому не отличается особой оригинальностью. В ее основе лежит идея о Логосе как все определяющей, всепорождающей, во всем распространенной субстанции — разумной мировой душе или Боге. Вся природа есть воплощение всеобщего закона, изучение которого крайне важно и необходимо, ибо это одновременно и закон для человека, в соответствии с которым ему следует жить. В телесном мире стоики различали два начала — деятельный разум (он же Логос, Бог) и разум пассивный (или бескачественная субстанция, материя). Под влиянием идей Гераклита стоики отводят роль активного, всепроизводящего начала огню, постепенно переходящему во все остальные стихии — воздух, воду, землю (как в свои формы). Причем это саморазвитие мира осуществляется циклически, т. е. в начале каждого нового цикла огонь (он же Бог и Логос) вновь и вновь порождает другие первоначала, которые в конце цикла превращаются в огонь. Рано или поздно, таким образом, совершится космический пожар, все станет огнем; “весь процесс будет повторяться опять и опять, до бесконечности. Все, что случается в этом мире, случилось и раньше и случится вновь бесчисленное число раз”. Из мирового Логоса каждый раз изливаются так называемые “осеменяющие логосы”, которые и определяют природу всех единичных тел. Таким образом, Логос пронизывает собой весь этот мир и управляет его телом, являясь тем самым не только промыслом, но и судьбой, своего рода необходимой цепью всех причин всего существующего. Речь идет о космическом детерминизме, в соответствии с которым направление всех

природных процессов оказывается строго определено естественными законами. Каждое тело жестко включено во всеобщую природу благодаря “его собственной природе”, т. е. все вещи суть части единой системы. Надо сказать, что только ранние стоики обращали внимание на этот отдел в своей философии; римские их последователи гораздо больше акцентировали роль логики и этики. В логике стоиков речь шла по преимуществу о проблемах теории познания — разуме, истине, ее источниках, а также о собственно логических вопросах. Говоря о единстве постигающего мышления и бытия, они отводили решающую роль в познании не чувственному представлению, а “представлению постигнутому”, т. е. “ушедшему назад в мысль и ставшему присущим сознанию”. Чтобы быть истинным, представление должно быть постигнуто посредством мышления. Разум при этом как бы дает свое согласие на такое представление, признавая его истинным. Стоики много занимались разработкой формальной логики, изучали формы мышления в качестве “неподвижных положенных форм”, уделяя особое внимание простым и сложным высказываниям, теории вывода и т. д. Однако главной частью их учения, сделавшей их известными в истории философии и культуры, была их этика, центральным понятием которой стало понятие добродетели. Как и все в этом мире, человеческая жизнь также рассматривается как часть единой системы природы, так как в каждом из людей содержится крупица божественного огня. В этом смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, она такова, какой ее сделали законы природы. Жить согласно природе и Логосу — основное назначение человека. Только такую жизнь, направленную к целям, являющимся также и природными целями, можно назвать добродетельной. Добродетель — это и есть воля. Находящаяся в согласии с природой добродетель становится единственным человеческим благом, а так как она всецело заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в человеческой жизни зависит исключительно от самого человека, который может быть добродетельным при любых условиях: в бедности, в темнице, будучи приговоренным к смерти и т. д. Более того, каждый человек оказывается еще и совершенно свободным, если только он смог освободиться от мирских желаний. Этическим идеалом стоиков становится мудрец как истинный хозяин своей судьбы, достигший полной добродетели и безстраший, ибо никакая внешняя сила не способна лишить его добродетели в силу независимости его от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Он действует в гармонии

с природой, добровольно следуя судьбе. В этике стоиков мы встречаем элементы формализма, напоминающие этический формализм Канта. Так как все возможные благодеяния не являются таковыми на самом деле, ничто не имеет истинного значения кроме нашей собственной добродетели. Добродетельным же следует быть вовсе не для того, чтобы делать добро, а наоборот, делать добро надо для того, чтобы быть добродетельным. Большой интерес и сегодня вызывают идеи поздних стоиков — Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и др., из которых первый был важным сановником и воспитателем будущего императора Нерона, второй — рабом, а третий — самим императором, оставившим нам интереснейшие размышления “Наедине с собой”, пронизанные идеей терпения и необходимости сопротивляться земным желаниям. Рассел говорил, что этика стоиков чем-то напоминает ему “зеленый виноград”: “мы не можем быть счастливы, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что пока мы добры, неважно, что мы несчастливы”. С., особенно в его римской версии, оказал большое влияние своими религиозными тенденциями на возникшие тогда неоплатонизм и христианскую философию, а его этика оказалась удивительно актуальной в Новое время, привлекая к себе внимание идей о внутренней свободе человеческой личности и естественном законе.

Т. Г. Румянцева

СТОРГЕ (греч. *storge* — привязанность) — одна из разновидностей любви в античной ее классификации, означающая любовь-привязанность, особенно семейно-родственного типа. Если *филия* (см. *Филия*) предполагает в качестве своего исходного шага индивидуальный выбор предмета любви, то С. возникает (или не возникает) в контексте уже имеющих место быть коммуникативных отношений, сложившихся в силу объективной необходимости вне свободного и сознательного выбора. Традиционной античной моделью С. служили отношения родительской или — соответственно — детской любви, — именно в том плане, что родителей, как и детей, не выбирают. В ситуации С. вначале обретается (посредством детерминации извне) система общения, и лишь затем внутри нее конституируется то или иное отношение к партнеру: он как бы эксплицируется из коммуникативного контекста, осознается как личность, достойная любви (как ребенку, инстинктивно привязанному к матери, требуется время, чтобы осознать, что (как) он ее любит). С. не предполагает ни сходства, ни ответственности, — вплоть до того, что может быть адресована и не челове-

ку даже, но домашнему животному, например. Если же таковое сходство есть, то С. между родителями и детьми может перерасти в дружбу (любовь как *филия*). Однако и *филия* и *эрос* (как бы он ни был горяч), чтобы стать основой многолетнего общения или семейного счастья, должны перерасти в мягкое тепло С. В отличие от взыскательной *филии*, требовательного *эроса* (см. *Эрос*) и обязующей *агапе* (см. *Агапе*), любовь-С. позволяет человеку быть таким, каков он есть наедине с самим собой, очерчивая тем самым ареал сугубо приватного человеческого существования. Именно эта, создаваемая С. и оставляющая ощущение жизненного уюта и принятия, укорененность человека в бытие, превращенное усилием С. в пригодный для жизни быт, окрашенный очарованием повседневности, — и вызвала ее неприятие со стороны христианства. Нормативная “любовь к ближнему” не предполагает и — более того — не допускает особо выделенной, подчеркнута акцентированной или доминирующей любви к “своему” ближнему, что аксиологически исчерпывающе и предельно точно выражено Петром Дамиани: “Ты спешишь оставить отца во плоти, // Горнего Отца в небесах взыскаю” (ср. с характерным для христианской парадигмы отказом, которым Бернар Клервоский ответил на просьбу о встрече отцу, принесшему ему в монастырь весть о смерти матери). В 20 в. любовь-С. была положена К. С. Льюисом — в рамках его классификации видов любви — в основу любви-привязанности, которая, по его оценке, будучи “самой скромной” из возможных форм любви, являет свое величие в том, что раскрывает горизонт людской приемлемости, предоставляя человеку возможность любить другого в его автохтонности — вне своих пристрастий и вкусов, “ценить добро как таковое, а не только нашу излюбленную его разновидность”. По формулировке Льюиса, “привязанность смиренна... Мы гордимся влюбленностью или дружбой... У привязанности — простое, неприметное лицо; и те, кто ее вызывает, часто просты и неприметны. Наша любовь к ним не свидетельствует о нашем вкусе или уме”, но факт ее наличия, способность к ней свидетельствуют о подлинной человечности: “привязанность соединяет не созданных друг для друга, до умиления, до смеха непохожих людей... Привязанность учит нас сначала замечать, потом терпеть, потом — привечать и, наконец, ценить тех, кто оказался рядом. Созданы они для нас? Слава Богу, нет! Но это они и есть, чудовищные, нелепые, куда более ценные, чем казались нам сначала”. Фундаментальным свойством С. является ее перцептивная изначальность: человек не способен рефлексивно установить, когда возникла та или иная привязанность (в отличие

от памятного первого ожога зрота или дня обретения дружбы), — не случайно во всех языках существует выходящее за рамки лексического значение слова “старик”, обозначающее предмет С. Это обстоятельство придает привязанности глубинную и незыблемую фундаментальность: в контексте С. нет необходимости нравиться или заслуживать любовь, ибо ты принят изначально и навсегда, принят с открытыми глазами — ты, именно такой, каков ты есть, со всеми своими недостатками, которые давно известны и прощены. А потому сила С. в том, что она — по определению — не знает разочарований и гарантирует от них как одну, так и другую сторону, даруя человеку благословение уверенности, ощущение надежности и “свободу, известную лишь ей да одиночеству” (Льюис). — Не фейерверк, не праздник, но дом как психологическое пространство, где ждут и не взыскают, где, по формулировке Льюиса, “не надо беседовать, не надо целоваться, ничего не надо, разве что чай поставить”.

М. А. Можейко

СТРАТА (лат. *stratum* — слой, пласт) — элемент социальной структуры, конструируемый на основании многомерной классификации и организуемый в иерархический порядок. Стратификация представляет множество признаков, а также структуру позиций и групп (классов) как конкретное наполнение С. Критерии классификации используются для социологического диагностирования общества и натурализации определенных статусных групп в зависимости от того, что считается существенным в системе различий. Рассматриваются номинальные показатели и сопутствующие социально-демографические факторы, строятся статистические модели, но “оценка репутации” субъектами может отличаться от моделируемой. Веберовский *Stand* (С.) — общность, объединяемая единым стилем жизни, — не имеет принудительной силы в процессах идентификации, но фиксирует внутреннюю целостность и внешне разнообразие С. В современном обществе количество классификационных критериев возрастает, классификации переплетаются, взаимодействуют, образуют сложные структуры.

Д. М. Бульнюк

СТРАТИФИКАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ**.

СТРАХОВ Николай Николаевич (1828—1896) — русский философ, литературный критик и публицист. Окончил Главный педагогический институт (1851). Член-корреспондент Петербургской Академии наук (1890). Один из ведущих идеологов почвенничества. Близкий друг Л. Н. Толстого и Достоевского, био-

граф последнего. Находился под влиянием идей Гегеля, позже — Шопенгауэра, Григорьева, Л. Н. Толстого, Данилевского. Наследие С. весьма разнообразно по тематике (естествознание, психология, философская антропология, философия истории и многое другое). Основные работы С.: “Письма об органической жизни” (1859), “Значение гегелевской философии в настоящее время” (1860), “Метод естественных наук” (1865), “Мир как целое” (1872), “Борьба с Западом в нашей литературе” (в 3-х т.: 1882, 1883, 1895), “О вечных истинах” (1887), “Из истории литературного нигилизма” (1892) и др. Переводил на русский язык работы Шеллинга, Фишера, Ф. Ланге и др. Из философских идей С., прежде всего, следует выделить его антропоцентристскую космологию и гносеологию. В работе “Мир как целое” С. писал: “Мир есть связанное целое, — в нем нет ничего “самого по себе существующего”, он функционирует как “иерархия существ и явлений”, являющихся различными степенями воплощающегося духа. “Вещественная” сторона мира подчиняется и осваивается духовной составляющей (духом). Центр мира, вершина его иерархии — человек (“узел мироздания”). Через человека духовное начало овладевает веществом; человек познает мир и пытается раскрыть его загадку, что возможно только на пути к Абсолюту, на пути разрыва связей с этим миром. “В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором — корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается”. Антропоцентризм, по С., должен осознаваться только как сфера религиозного состояния, без которого сущность человека — постижение мира и Абсолюта — превращается всего лишь в подобие игры воображения, в одностороннюю плоскую познавательность — рационализм. За такой рационализм, который привел к секуляризму, С. и критикует западную культуру: “Европейское просвещение — это могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мысли”, породившей позитивизм, материализм и нигилизм как симптомы упадка духовности, как доктрины, отрицающие высшие духовные сферы. По мысли С., “никакого выхода из рационализма не может существовать внутри самого рационализма”. В отличие от старших славянофилов (Хомякова и Киреевского, в частности) С. не выступал за “исправление” западноевропейского рационализма ценностями восточноправославной культуры. Будучи сторонником теории культурно-исторических типов Данилевского, С. считал, что нельзя говорить об общекультурной миссии славянства — славянские идеалы и ценности значимы только для славянского этноса (как отдельного культурно-исторического типа) и их ненавязывание

другим народам как общечеловеческих и общеобязательных свидетельствует только в пользу миролюбия и терпимости славянства. В вопросах взаимоотношения России и Европы С. выступал ярким критиком В. С. Соловьева, утверждая, что его исследования “Из истории русского сознания” “плодят” “поклонников Конта и Спенсера” и выражают мысль об отсутствии самобытности и самостоятельности русского национального сознания. Самобытность России С. видит, в первую очередь, в возможности отказаться от панрационализма, который проник уже в русское просвещение: “Требуется... изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух” из “некоторой духовной области”, в которой “русский народ постоянно жил и живет”, “в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес”. Флоровский взгляды С. называл антропологическим национализмом, в котором базой самобытности является “особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний”.

Д. К. Безнюк

СТРУВЕ Петр Бернгардович (1870—1944) — российский мыслитель, философ, экономист, правовед, историк. Студент юридического факультета Петербургского университета (с 1890), стажировался у Гумпловича в г. Граце, Австрия (1892). Сдал экстерном экзамены за университетский курс (1895). Преподавал политэкономии в Петербургском политехническом институте (1906—1917). Магистр (1913), доктор наук (1917, тема диссертации — “Хозяйство и цена”). Почетный доктор права Кембриджского университета (1916). Редактор эмигрантского журнала “Освобождение” (1902—1905). Член ЦК партии кадетов (с 1906). Депутат второй Государственной думы (с 1907). Автор концепции “Великой России” (1908). Основатель “Лиги Русской Культуры” (1917). Соавтор сборника *Вехи* (1909), соавтор и инициатор сборника “Из глубины” (1918). Член правительства у П. Н. Врангеля. С 1920 в эмиграции. В молодости — представитель “легального марксизма” (соавтор Манифеста первого съезда РСДРП), позже — приверженец идеологии либерального консерватизма. Основные работы: “Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России” (1894), “Свобода и историческая необходимость” (1897), “Марксовская теория социального развития” (1900), “К характеристике нашего философского развития” (1902), “Вехи и Письма” А. И. Эртеля (1909), “Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет (1905—1910)” (1911), “Заметки к плюрализму” (1923), “Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии” (1935) и др. (Книга С. “Социальная и экономиче-

ская история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности” осталась незавершенной; рукопись работы “Система критической философии” пропала.) Исходной посылкой творчества С. выступила полемика против идеологии народничества как “социальной утопии, углублявшей русскую некультурность”. Отвергая общинный идеал русского социализма, С. отводил особую роль в грядущей коммунистической революции пролетариату, признавая при этом прогрессивность западной модели буржуазной цивилизованности по сравнению с укладом российского общества рубежа 19—20 вв. “Капитализм не только зло, но и могущественный фактор культурного прогресса, — фактор не только разрушающий, но и созидющий... Вся современная материальная и духовная культура тесно связана с капитализмом”, — утверждал он. Государство, по мнению С., может выступать не только как “аппарат принуждения”, но и как над- и внеклассовая “организация порядка”. В рамках осознания процесса “создания культуры в общественной форме” посредством усилий государства С. подчеркивал, что “культура универсальнее государственности, национальности мягче ее”. Патриотизм С. выступал в благородной ипостаси философски осмысленного национализма: “Мы любим наш народ, но не поклоняемся ему. Так можно любить человека, относясь свободно к его личности, видя ее несовершенство и боля ее ими. Вообще... не следует поклоняться личностям, ни индивидуальным, ни собирательным. Их следует только любить. Наш идеализм поклоняется только идее личности, ценности бестелесной”. Патриотизм, осмысленный С. в духе философии В. Соловьева, лишился пороков национального эгоизма и национальной исключительности, либерализм же, к вящей радости русских прогрессистов, приобрел иное, не космополитическое измерение. (“Либерализм в его чистой форме, т. е. как признание неотъемлемых прав личности... и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа...”). “Я западник и потому — националист”, — подчеркивал С. “Национальный дух” у С. — это “идея-форма”, в которой и возможно культурное творчество личности. Культура, по С., — это то поле, причастность к которому обеспечивает созвучие человека, наделенного “личной годностью”, мирозданию. Через активность личности мир идеалов может быть объективирован в мире действительности. “Праведная общественная деятельность” же должна служить для человека императивом личного подвига. Воспринимая существо государства

как религиозное по сути, отстаивая тезис о бесличной природе всякой власти, С. утверждал, что «вне отношения к Абсолютному началу человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил». С. усматривал в интеллектуальной гипотезе о религиозности грядущей русской революции (В. Соловьев, Бердяев, Мережковский и др.) отражение «богоматериализма», в значительной степени характерного для православного христианского философского мировосприятия. Последовательный выбор между «гуманистическим идеализмом» и «космическим материализмом», присущими христианству, был, согласно С., осуществлен лишь протестантизмом — определено в пользу первого. В Европе «крушение богоматериализма» сопровождалось «крушением эсхатологии», и, по С., теперь в России «все усилия богоматериалистов направлены на возрождение эсхатологической веры, которая протестантизмом преодолена». Трактую собственные взгляды как «критический позитивизм», отвергающий «мнимую непобедимую» диалектику в философии и «решительный, хотя не правоверный», марксизм в социологии и политической экономии, С. не считал возможным разделять марксистские мифы о позитивности социалистической революции вообще и ее принципиальной осуществимости с пользой для народа России, в частности. Идея революции самой по себе, вне духовно-нравственного идеала, основанного на вне-научном фундаменте, не вызывала у С. исторического оптимизма. (По мысли С., «беда русской интеллигенции: рационалистический утопизм, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от объективных начал истории, от органических основ общественного порядка, от святынь народного бытия».) Революционистское истолкование гегелевской диалектики, понимание революции как «скачка из царства необходимости в царство свободы», попытки придать этому тезису статус теоретического положения, необходимо вытекающего из научных посылок и оснований, отвергались С. категорически. «Диктатура пролетариата» — «якобински-бланкистское понятие», является, по С., не чем иным, как «орудием мнимого реалистического объяснения недоступного понимания социального чуда». В контексте атрибутивных для него идей революции и диктатуры пролетариата марксизм, согласно С., — это всего лишь «чрезвычайно оригинальная форма утопизма». По схеме С., «ахиллесовой пятой» русского марксизма является «его философия»: «Маркс был вовсе не тот имеющий внутреннее родство с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем философ критического духа... ; это был догматический материалист, вышедший

из школы Фейербаха, но более решительно, чем последний, примкнувший к французскому материализму 18 в. Он в этом отношении прямой продолжатель французских социалистов и коммунистов, философии отпавшихся... от материализма и сенсуализма». Марксизм, по С., вырос из несомнимых источников: а) рационализма Просвещения, стремившегося перестроить историческую действительность на основании конструкций отвлеченного разума; б) теоретической реакции отторжения и преодоления просвещенческого рационализма, результатом ставшей в облике концепций общества и его форм как органического продукта стихийного, иррационального творчества, у Шеллинга, Гегеля, Сен-Симона, Конта, Дарвина и др. В итоге, по мнению С., в марксизме механический рационализм 18 в. слился с органическим историзмом 19 в., и в этом слиянии окончательно потонула идея личной ответственности человека за себя и за мир. Социализм — в лице марксизма — «отказался от морали и разума». В основе социализма лежит идея полной рационализации всех процессов, совершающихся в обществе. «Ни индивидуальный, ни коллективный разум не способен охватить такое обширное поле и не способен все происходящее в нем процессы подчинить единому плану» (С.). Искание правды было для С. безусловно выше изживов и цинизма партийной тактики. Теоретическим фундаментом такого мировоззрения С. явился его активный и творческий интерес к ценностям философского идеализма и его метафизики. «Философ в политике» (по определению Б. Николаевского), С. возвел собственный мировоззренческий оппортунизм, убежденность в идеалах «перевоспитания общества» в ранг философского кредо. Политика как процесс воспитания, а не принуждения, как «школа компромиссов» — такое миропонимание С. неизбежно результативалось в его обращении к «культу силы», характерному для российской социал-демократии. С. отверг теорию и практику большевизма: «Революция, низвергнувшая «режим», оголила и разнуздала гоголевскую Русь, обрядив ее в красный колпак, и советская власть есть, по существу, николаевский городничий, возведенный в верховную власть великого государства». При этом С. стоял на том, что России всегда будут необходимы «прочное огражденная свобода лица и сильная правящая власть». С его точки зрения революция 1905—1907 привела к крушению мирозерцания, основанного на идеях личной безответственности и социального равенства. Эпоха же возрождения России — «возрождения духовного, социального и государственного, должна начаться под знаком Силы и Ясности, Меры и Мерности...».

А. А. Грицанов

СТРУГАЦКИЕ, Аркадий Натанович (1925—1991) и Борис Натанович (р. 1933) — российские писатели. Братья. А. Н. — японист, Б. Н. — звездный астроном (Пулково). Авторы ряда утопий и антиутопий, написанных в единственно возможном в СССР в 1960—1980-х жанре «научной фантастики». Тираж книг С. в СССР к концу 1980-х превысил один миллион, а количество зарубежных изданий превысило 300. Основные произведения: «Извне» (1958), «Страна багровых туч» (1959), «Путь на Амальтею» (1960), «Стажеры» (1962), «Полдень, XXII век» (1962), «Попытка к бегству» (1962), «Далекая Радуга» (1963), «Трудно быть Богом» (1964), «Хищные вещи века» (1965), «Понедельник начинается в субботу» (1965), «Сказка о Тройке» (1968 — сильно сокращенная версия, 1987), «Улитка на склоне» (1966, 1968), «Второе нашествие марсиан: записки здравомыслящего» (1967), «Отель «У Погибшего Альпиниста» (1970), «Обитаемый остров» (написан в 1968), «Пикник на обочине» (1972), «Парень из преисподней» (1974), «За миллиард лет до конца света» (1976), «Повесть о дружбе и недружбе» (1980), «Град обреченный» (1988, 1989), «Хромая судьба» (1986, 1987), «Жук в муравейнике» (написан в 1979), «Волны гасят ветер» (написан в 1984), «Отягощенные злом» (1988), «Жиды города Питера, или Невеселые беседы при свечах» (1990) и др. Большинство сюжетов книг С. было посвящено проблематике не столько установления контакта с внеземными гуманоидными сообществами, сколько рассмотрению вопроса о допустимости и оправданности вмешательства либо невмешательства в естественную эволюцию цивилизаций любых типов. С. не только жестко обозначили всю неоднозначность возможных последствий подобных социальных экспериментов, но и особо отметили те сложнейшие и трагичные общественно-нравственные коллизии, которые неизбежно сопряжены с деятельностью исполнителей этих процедур — «прогрессоров». (Образ дона Руматы или Антона в романе «Трудно быть Богом» был изоморфен тому типу личности, в облике которой воспринимали себя — как актуально, так и потенциально — большинство диссидентов и «внутренних эмигрантов» СССР в 1960—1980-х.) Убежденность С. в пагубности конформизма, а также редуцирования духовности к стандартизированному потреблению препарированных властью идей дополнялась ими акцентированно деидеологизированными размышлениями о характере природно-социальных закономерностей, их нелинейности и асимметричности, о неправомерности их объяснения посредством одной концептуальной описательной схемы. Осмысливая доминирующие идеологии «развитого социализма» (модель «Града обреченного» как осуществленного

коммунизма), а также неоднозначность и многомерность схем деятельности людей (“Улитка на склоне” — потери, обретения и колебания Кандида), С. также адекватно оценивали и реальную значимость поисков представителей передовой науки того времени (“Отягощенный злом” как модель деятельности Московского методологического кружка — см. СМД-методология). Особую предсказательно-эвристическую силу имеют предположения С. о потенциальном облике социальной структуры цивилизаций, оказавшихся в состоянии управлять не только направленно, но и темпами собственных изменений. Обозначая такой тип социума самыми разнообразными рабочими определениями, С. не только высказали ряд предположений о принципиальной невозможности их существования вне контекста перманентной геополитической и “геокосмической” агрессивной экспансии, но и постулировали необходимость создания в их рамках сопряженных механизмов социального контроля, неумолимых в своем принципиальном имморализме и негуманизме. С. сформулировали идею о возможности существования “действительного” (в гегелевском смысле) общества будущего (мир “Островной империи”) исключительно как совокупности ряда концентрически выстроенных, самодостаточных и замкнутых общественных страт, включающих в себя людей одного социального типа. Распределение индивидов (каждый из которых в любом качестве остается полноправным и уважаемым гражданином всего социума в целом) по иерархии этих слоев осуществляется принципиально безличными и предельно жесткими управленческими структурами. Диапазон базовых типов личности, репрезентирующих полный спектр каст общества в целом, варьируется от прирожденных, подлинных преступников, палачей, убийц, садистов (периферийный слой — слой, “контактирующий” с внешним миром) — до высоко нравственных, дружелюбных интеллектуалов и “аристократов духа”, образующих “мини-социум”, где оказался наконец в состоянии восторжествовать гуманизм во всех его проявлениях. Данная модель может трактоваться как своеобразное полемическое преодоление и творческая переработка предшествующей политолого-социологической традиции (как коммунистического, так и либерального толка). Статус данной прогностической социально-философской схемы С. в современной культуре потенциально сопоставим с платоновской моделью государства в культуре традиционной. Творчество С. сыграло заметную роль в формировании массового инкомыслия в среде интеллигенции СССР 1970—1980-х.

А. А. Грицанов

СТРУКТУРА (лат. *structura* — строение, расположение, порядок) — совокупность внутренних связей, строение, внутреннее устройство объекта. Иногда в определении понятия “С.” добавляют, что указанные внутренние связи устойчивы и что они обеспечивают целостность объекта и его тождественность самому себе. Подобное ограничение излишне, так как в некоторых отраслях знания рассматриваются объекты с переменной, нестационарной и т. п. С. Понятие “С.” и родственные ему (такие, как связь, отношение, взаимодействие) играют важную роль в общей теории систем и при использовании системного подхода в различных областях деятельности; понятие “С.” тесно связано с понятием “функция”. В современной постнеклассической философии происходит переориентация с понятия “С.” на понятие нон-финальной “структуриации” (Р. Барт). (См. Ризома, Номадология, Игра структуры, Система, Структурно-функциональный анализ.)

Н. Н. Леонов

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет “Курса общей лингвистики” Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто — только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить “конкретные языковые сущности”, элементарные единицы значения, из которых складывается язык, так и эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в “Курсе...” было выдвинуто стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей “материи” языка, а с парами взаимодействующих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием. Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимались и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюрианства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит

“Морфология сказки” В. Проппа, положившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х работы Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода — собственно С. (наличие философских импликаций) или “французский С.” — основные представители: Р. Барт, Фуко, Лакан. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к “аутентичному” С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т. д. И Фуко, и Р. Барт, и Лакан работают в стороне от проекта “материализации” гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Р. Барт ищет структурно-семиотические закономерности в “языках” различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т. п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях. Лакан, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательно и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. В общем, С. может быть предстать как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий: 1) деструктуризация традиционной метафизики, систематически начатой еще Кантом и наиболее драматично продолженной Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую “вещь-в-себе”. Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские декларации смерти Бога трансформируются в С. в констатации “конца Человека”, “смерти Автора”, неадекватности понятий “произведение”, “творчество” и т. д.; 2) экспликация вразумных оснований разума, веками развития которой стали работы Маркса и Фрейда. Различные понятийные конструкции — “ментальные структуры” Ле-

ви-Стросса, “эпистема” Фуко, “символический порядок” Лакана — претендуют на формализацию, развитие, прояснение взглядов на природу и функции бессознательного; 3) неорационализма, полемизирующего с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями. Доминантой структуралистского мышления выступает рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означения в противоположность англо-саксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Пирс). В 1970—1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его аисторичностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования становится отправным пунктом так называемой “философии тела”. Положения “поднедо” Р. Барта, Фуко периода “генеалогии власти”, Деррида, Эко, Делёза, Бодрийяра и других об “открытости произведения”, социально-политических контекстах “структур”, переносе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбоя — определяют характер “второй волны” С. или постструктурализма. (См. также *Означивание*, “Смерть Автора”, “Смерть субъекта”, *Тело, Телесность, Скриптор, Конструкция*.)

А. А. Горных

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ — один из наиболее развитых и детально (от метатеории до эмпирических исследований) разработанных подходов в социогуманитарном знании 20 в., задающий принципы исследования социокультурных явлений и процессов (на уровнях общества, социума и культуры, личности, любого социального “объекта” — группы, общности, института, организации) как системно-организованной структурной целостности, в которой каждый элемент имеет определенное функциональное значение (функцию внутри этой целостности). Соотносится со структурным подходом (структурализмом), имеет с ним общие “генетические” корни и теоретико-методологические основания. В середине 20 в. структурный и функциональный анализы были переосмыслены в рамках “объединяющего” их системного подхода как два различных аспекта системного анализа, т. е. исследования систем как целостных единств, и две взаимодополняющие и взаимопроникающие друг в друга (пересе-

кающиеся) стратегии их исследования. Это дало основания универсализировать функциональный и структурный подходы как воплощающие всеобщие принципы любого научного познания, однако релевантной им областью остается все же социогуманитарное знание. При этом если структурный анализ в различных своих версиях активно проникал в гуманитарное знание (а во многом и зарождался в нем) — прежде всего в лингвистике и литературоведении, то собственно С.-Ф. А. и возник, и локализовался прежде всего в социальном знании (главным образом, в социологии и британо-американской антропологии). В социологии структурный подход акцентирует аспект социальной структуры (целостность взаимосвязанных элементов, процессы воспроизводства), а функциональный — аспект социальной организации (принципы соотношения и функционирования элементов) социума, общества как системы в целом. Центральным для С.-Ф. А. является понятие функции, которая рассматривается в нем в двух аспектах: 1) как “назначение” (“роль”) “одного” из элементов некоторой целостности по отношению к “другому” или к целостности (системе) в целом; 2) как такая зависимость в рамках данной целостности (системы), при которой изменения “одного” оказываются производными (функцией) от изменений “другого” (на уровне прикладных и (или) статистических анализов эта зависимость описывается через взаимоотношения зависимой и независимой переменных). В этом (втором) случае вводится понятие функциональных (функционально-организационных) связей (отношений, зависимостей) в ряду причинных, структурных, генетических связей внутри системы (а также между системами, системой и средой). Соответственно выделяются и процессы функционирования (поддержания организации-организованности, порядка) наряду с процессами производства (ресурсов), воспроизводства (структуры), совокупности обеспечивающие стабильное существование системы (целостности) и соотносимые с процессами ее изменения и развития (как в результате “естественной” эволюции, так и вследствие специально предпринимаемых (“искусственных”) усилий. В своем развитии С.-Ф. А. прошел ряд этапов становления и представлен несколькими основными версиями: 1) предисторию С.-Ф. А. связывают с идеями органицизма в социологии, прежде всего с именем Спенсера; 2) основы С.-Ф. А., его исходные методологические принципы заложил Дюркгейм и его школа; 3) так называемый “ранний” функционализм представлен Британской школой антропологии (прежде всего Радклифф-Брауном и Малиновским); 4) собственно классический американский структурный функционализм стал формироваться с 1930-х под влияни-

ем круга идей Сорокина (прежде всего Парсонсом); в это же время конституируются методологически близкие ему статусно-ролевые теории личности; 5) в конце 1940-х основные идеи С.-Ф. А. были переинтерпретированы в терминах системного подхода; 6) 1950—1960-е — время доминирования С.-Ф. А. в социологии в виде двух его основных версий: функционального императивизма Парсонса и функционального структурализма Мертона; в это же время происходит экспансия методологии С.-Ф. А. далеко за пределы социологии и антропологии, она начинает трактоваться не только как “подлинно” социологическая, но и как общенаучная методология (например, Хоманс рассматривал ее как новый язык описания в социогуманитарном знании, а Гемпель трактовал ее как широкую исследовательскую программу); основное оппонирование С.-Ф. А. встретил в это время со стороны социологии конфликта (Козер, Дарендорф) и “критической теории” Франкфуртской школы; 7) со второй половины 1960-х нарастает критика С.-Ф. А. с разных теоретико-методологических позиций как внутри социологии (в меньшей мере — в антропологии), так и в общенаучной методологии. Особенно характерно в этом отношении возникновение различных версий “альтернативной” и “радикальной” социологии (Миллс, Гоулднер, социология контркультуры, “новые левые”), а прежде всего усиление тенденций к конституированию методологических разработок внутри так называемой “гуманистической перспективы” (концепция конструирования реальности Бергера и Лукмана, этнометодология, когнитивная социология и т. д.); условно этот период можно назвать “фальсификационным” по отношению к версиям классического С.-Ф. А.; 8) в эти же годы (с середины 1960-х) происходит кардинальное переосмысление основ С.-Ф. А. с позиций социологии социальных изменений (Турен, П. Штомпка и др.), что привело к замене системно-организационных моделей описания социума системно-процессуальными, влиятельными в 1970—1980-е не только внутри социологического знания, но и пытавшимися предложить новую методологию социального познания в целом; потенциально возможность “процессуального” прочтения функционализма была предзадана еще в интегральной социологии Сорокина и в теории социального действия Парсонса; 9) в постклассической перспективе (особенно с 1980-х) установки С.-Ф. А. оказались в целом “сняты” в различных версиях постструктуралистски ориентированной социологии (Фуко, Бурдьё, Гидденс и др.), методологического индивидуализма (Р. Будон), теории коммуникативного действия (Хабермас), поздней философской антропологии (в этом отношении показательна творческая

эволюция Х. Шельски; наиболее же адекватно ряд принципиальных положений С.-Ф. А. воплотился в перспективе постклассической социологии в концепции референции Лумана, которую иногда трактуя как особую разновидность функционализма; однако если в теоретических курсах С.-Ф. А. (во всяком случае в своем классическом виде) утратил к настоящему времени сколь-нибудь заметное влияние, то прикладная методология, разработанная в его рамках, продолжает занимать доминирующие позиции в конкретных эмпирически ориентированных социологических исследованиях (успешно конкурируя с методами качественного анализа и методическими разработками, конституированными в традиции этнометодологии и близких ей направлений). В историко-социологической ретроспективе, восстанавливая определенные “линии” преемственности (точнее — наследования), можно с достаточным на то основанием утверждать, что “линия С.-Ф. А.” является в социологии фактически дисциплинообразующей. Она охватывает (в неэксплицитном виде) весь период классической социологии (от Спенсера до Дюркгейма), эсплицитно — весь период неклассической социологии (от Радклиф-Брауна и Малиновского через Сорокина к Парсонсу и Мертону), а частично “проникает” и в постклассический период ее развития (системо-процессуальные модели, концепция Лумана). Она наиболее адекватно воплотила в себе конституирующий принцип социологии (см. Социология) принцип социологизма, впервые отчетливо артикулированный Дюркгеймом, и в этом отношении иные теоретико-методологические версии социологии могут быть осмыслены как в разном отношении и с разной степенью последовательности оппонирующие ей (вплоть до наиболее радикального противостояния ей, задаваемого “линией” понимающей, а затем и феноменологической социологии). Это положение сохранялось вплоть до перехода социологии в постклассическую фазу ее развития. Более того, теоретико-методологические кризисы, которые переживала эта “линия” развития социологии воспринималась как изнутри, так и вне социологии как кризис социологии как таковой, вплоть до постановки под вопрос самой возможности ее конституирования как отдельной научной дисциплинарности (кризис классической позитивистско-дюркгеймовски ориентированной социологии в 1920-х; кризис собственно С.-Ф. А. в конце 1960-х — 1970-е, которая воспринималась как неоклассика в рамках неклассической социологии). При этом социологизм в целом и С.-Ф. А., в частности, в историко-социологической ретроспективе воспринимаются как дискурсы “стабилизационного”, а не “кризисного” сознания. О роли и “весе” С.-Ф. А. в истории социологической мысли

свидетельствует и то, что он стал чуть ли не основным “мальчиком для битья” в постклассической перспективе со стороны современных социологически ориентированных дискурсов (будучи в этом качестве мифологизирован наряду с “позитивизмом” и “натурализмом” и встроен в единый с ними ряд, презентирующий то, как не должна строиться современная теоретическая социология). Здесь собственно содержательный анализ С.-Ф. А. отходит на второй план и в “пылу” полемики часто забывается, что и для современных теоретических дискурсов С.-Ф. А. (при его расширительном понимании как “звена в цепи” “линии” социологизма) является “родовым пятном” в смысле конституирования основных концептов социологических дискурсов как таковых, что можно обнаружить именно (и только) в содержательных анализах. В этом случае обнаруживается, что “ведущаяся уже в течение века дискуссия по поводу функционализма уходит корнями в неявный органицизм, сопутствовавший этой концептуальной перспективе. Количество неявных организационных допущений зависело лишь от того, чья схема подвергалась рассмотрению” (Дж. Тернер). Согласно Тернеру, из органицизма С.-Ф. А. наследовал представления об обществе как: 1) органической саморегулирующейся системе, стремящейся к гомеостазису и равновесию; 2) аналогичной организму самообеспечивающейся системе, обладающей определенными базисными потребностями и нуждами, без удовлетворения которых невозможно его выживание, сохранение гомеостаза или равновесия; 3) целостности, пребывающей в состоянии постепенного (и непрерывного) наращивания своей сложности и дифференциации своих частей (и функций); 4) состоящем из взаимозависимых частей, когда изменения в одной части влекут за собой изменения в других частях. Эти теоретические допущения Спенсера были переинтерпретированы Дюркгеймом в духе социального реализма о приоритете целого над его частями и дополнены тезисом о “нормальных” и “патологических” (аномических) состояниях целостностей с точки зрения их “функциональных потребностей”, что предполагает введение допущения о наличии точек равновесия в системах, вокруг которых и осуществляется их нормальное функционирование. (Согласно С.-Ф. А., “объясняя социальный феномен, мы должны отличать порождающую его причину от выполняемой им функции”.) Тезис функционализма был дополнен Дюркгеймом тезисом социологизма, требовавшим объяснять социальное, исходя из самого социального (по типу функциональных зависимостей), не прибегая к “внешним” причинам (и к редукции социального к психологическому или индивидуальному), а также концепцией органичес-

кой и механистической солидарности (вводящей представление о разных типах самих функциональных связей). Лидером функционального анализа в антропологии явился Радклиф-Браун, стремившийся преодолеть телеологизм предшествовавших анализов смещением их акцентов на аспект структурности общества (он ввел сам термин “социальная структура”). Функциональные отношения трактовались им как направленные на поддержание необходимой минимальной интеграции частей общества, обеспечение отношений солидарности внутри целостностей (тезис функциональной совместимости элементов в системе или же постулат универсальной функциональности). Жизнь общества (“социальной системы”, замененной в его более поздних работах понятием “культура”) в ее динамике трактовалась Радклиф-Брауном как результат взаимосотнесения взаимодействий индивидов (уровень “социальной структуры”) и взаимодействий деятельностей (уровень “социальной организации”), порождающий импульс к развитию общества (как смене им своего типа). Другой основоположник Британской антропологической школы — Малиновский — ввел в оборот сам термин “функционализм” и сместил фокус анализа с собственно социума на культуру. Сама культура при этом трактовалась как собрание артефактов (продуктов деятельности) и организующих социальную жизнь традиций (предписывающих адаптивные нормативные образцы поведения), формирующих индивидов и позволяющих группам поддерживать интегрированность и преемственность, т. е. целостность общественной жизни. По сути, работы Дюркгейма, Радклиф-Брауна и Малиновского обозначили основные рамки и перспективы (видения и их горизонты) всего функционализма 20 в., акцентировав проблематику поддержания равновесия в устойчивых системах (и задав, тем самым, “дискурс стабилизационного сознания”). Однако классический американский С.-Ф. А. не может быть адекватно понят без еще одной “прививки”, сделанной Сорокиным, детально проанализировавшим в их соотношении и конституирующей роли по отношению к обществу три его системообразующие составляющие, — социум и личность, соотносимые “внутри” определенной культуры (хотя впервые в своем различении они были проанализированы все же Малиновским), презентирующей ту или иную суперсистему (“чувственную”, “умозрительную” или “идеалистическую”), находящуюся в определенной фазе своего развития (но всегда соотносящую в себе в конкретном единстве язык, этику, религию, искусство и науку). Однако если Сорокин в своем проекте интег-

ративной социологии двигался в сторону культур-социологии (“объективно” выведившей за рамку социологизма и неоклассической социологии вообще), то Парсонс, исходивший из аналогичных методологических установок и не без влияния первого, акцентировал аспект социальности, собственно и оформил неоклассический курс С.-Ф. А. Парсонс в своем функциональном империализме исходил из того, что любая система имеет две оси ориентации: 1) ось различения внутреннего-внешнего (акцентирование либо своих собственных проблем, либо событий окружающей среды); 2) ось различения инструментально-консумматорно (акцентирование либо сиюминутных “средств”, либо долгосрочных (“самодостаточных”) потребностей-целей). Ориентация по этим осям порождает адаптацию и целодостижение (ориентация “вовне”), интеграцию и регуляцию как поддержание образца взаимодействия (ориентация “вовнутрь”) как функциональные императивы, характеризующие любые системы на любых уровнях их существования, как и их подсистемы, специализирующиеся на обеспечении одной из этих четырех функций и имеющие также свои собственные императивы. Социум (социальная система) может быть охарактеризован как система функционально взаимосвязанных переменных, исходно задающихся на уровне потребностей личности (система личности) и обеспечиваемых нормативно-ценностной системой культуры, обеспечивающей акторов средствами и технологиями поддержания социального порядка, т. е. поддержания равновесия, устойчивости и консенсуса внутри общества в целом и на каждом уровне и в каждой подсистеме его организации. Непосредственными механизмами усвоения норм и интернализации ценностей выступают стабилизирующие целостности всех типов, способы социализации и социального контроля, легитимированные в организации деятельности и в институционализации социальных процессов. Любая система есть устойчивый комплекс повторяющихся и взаимосвязанных действий, а анализ любого процесса должен проводиться, соответственно, как часть исследования некоторой системы с “сохраняющимися границами”. Социальный нормативный порядок есть, следовательно, результирующая тенденция любых целостностей к самосохранению (через поддержание собственной структуры по определенным образцам действия, независимо от колебаний в отношениях системы со внешней средой) и к сохранению границы и постоянства по отношению к внешней среде (сохранение гомеостаза), поддерживаемых в системности социального действия. Последнее разворачивается

между личностью и социальной системой в пространстве (поле выбора) между организмически генетически предзаданным и символическими образцами культуры; оно понимается как открытая система, реализующая четыре системные потребности: адаптацию, целологаение, интеграцию и регуляцию — латентное поддержание образца. “Поле выбора” для действующего актора задается как многомерно простроенное по координатам: 1) универсализм — партикуляризм, 2) эмоциональность — нейтральность, 3) достижение — предписывание, 4) диффузность — специфичность, но закрепляемое в своей неизменности во времени как “сеть позиций” — “ролевых статусов”. Каждому из последних предписывается определенное ожидаемое поведение по культурой закрепленным, обеспеченным системой санкций, легитимированным нормативным образцом. В результате С.-Ф. А. должны быть: 1) получена разветвленная и сложноподчиненная типология связей частей и элементов друг с другом и с целым, 2) прописаны возможные и допустимые (в смысле сохранения стабильности) состояния социальной системы (системы систем) в целом, 3) определены репертуарные наборы функций (подлежащих реализации через системы действий), 4) осуществлен вывод полученных результатов на уровень исследования переменных в конкретных исследованиях. На методологическом уровне основная проблематика С.-Ф. А. была осознана как изучение отношений между классом структур и классом функций. Она конкретизировалась, в свою очередь, в проблемы функциональной необходимости и функциональных альтернатив действия. Понятие функциональной необходимости исходит из представления о том, что возможно определить минимум функциональных требований, которым должна удовлетворять система (общество), чтобы стабильно функционировать в “нормативном” режиме. Понятие функциональных альтернатив, введенное Мертоном (в иных версиях — функциональные эквиваленты, функциональные субституты, функциональные аналоги), схватывает “поле” возможных вариантов исполнения действия при данном наборе структурных элементов. В этом контексте Мертон различил функциональные потребности и структурные альтернативы, которые могут удовлетворить эти потребности, и снял требование однозначного соответствия функций структурной единице, в целом смещая при этом проблематику С.-Ф. А. в область исследования социальной структуры и ее влияния (через структурные регулятивы) на социальное действие (отсюда и определение его концепции как функционального структурализма). Полное “функциональное единство”, с его точки зрения, — недостижимый ни в одной системе идеал, так как в ней всегда присутству-

ет диссонирующее ей начало, которое он обозначил через понятие дисфункции (то, что функционально для одной части системы, может быть дисфункционально для другой, и наоборот). В этом же ключе Мертон подверг критике тезис об “универсальности функционализма”, показывая, что в реальности каждый образец в системе не является исключительно функциональным, а есть, скорее, институционализированное выражение достигнутого в деятельности функционально-дисфункционального баланса. Еще одно важное уточнение классического функционализма, осуществленное Мертоном, — введение разграничения “явных” и “латентных” функций (последние суть неинтенциональные и неосознаваемые социальными акторами объективные для системы следствия их действий). Внося эти изменения в С.-Ф. А., Мертон стремился, с одной стороны, “снять” критику в адрес классического функционализма, а с другой — вывести его на уровень теории среднего уровня, позволяющей непосредственно выходить на анализ эмпирических фактов. “Латентно” Мертон задал дополнительный импульс уже обозначившейся тенденции к переинтерпретации теоретико-методологических основ С.-Ф. А. в терминах системно-процессуальных моделей (предполагающих в том числе и “втягивание” внутрь себя абсорбированной проблематики социологии конфликта; сам Мертон “вернул” в традицию С.-Ф. А. специфически им переинтерпретированное понятие аномии, изгнанное из него под воздействием установки на “интегративно-равновесный” характер социальной системы и общества в целом). Таким образом, уже в поздних версиях самого С.-Ф. А. наметилась тенденция к интеграции его с другими парадигмальными разработками в постклассической перспективе социологии (в этом смысле примечательно замечание Мертона о том, что любой социолог в определенной мере структурный функционалист, коль скоро он социолог). Однако, с другой стороны, в этой же перспективе была осознана вся пагубность “замыкания” дисциплинарного дискурса на одну, пусть и “детально” простроенную, теоретико-методологическую парадигмальность (другой пример такого “замыкания” — марксистская ориентация советской социологии). Тем не менее, в истории социологической мысли С.-Ф. А. остается примером чуть ли не единственной эффективной разработки универсалистски-экспансионистски (по отношению к другим социально-дисциплинарным дискурсам) ориентированной методологии, возникшей на собственном теоретическом основании (более того, при последовательном оппонировании философскому знанию). (См. также Структура, Функция, Социология, Социальная роль, Парсонс, Мертон.)

В. Л. Абушенко

СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548—1617) — испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии. В 1564 становится членом ордена иезуитов и получает образование в иезуитской коллегии. Изучает философию. Позже — богословские дисциплины в университете г. Саламанка. Читал курсы лекций в испанских университетах. Под давлением местных властей был вынужден уехать в Рим. Там С. высоко оценили и предоставили право читать лекции в знаменитой Римской коллегии. С 1597 С. заведует кафедрой теологии в Коимбрском университете. Главное философское сочинение С.: “Метафизические рассуждения” (1597). С. переосмыслил многие положения философии Фомы Аквинского. Он несколько видоизменяет его в двух центральных моментах: вслед за Уильямом Оккамом упраздняет различия между сущностью и существованием, а также делает вывод, что неправильно считать, будто вещь состоит из материи и формы (“эйдос”). Вещь, согласно С., не есть ни материя, ни форма, она первична по отношению к ним. После С. многие философы отказались от гилеморфизма. Другим важным вопросом для С. выступила проблема соотношения свободной воли у человека и божественного предвидения. По мнению С., Бог все предвидит, но все же окончательный выбор остается за человеком. Это по сей день остается доктриной католической Церкви. С. оказал большое влияние на богословие, оставшись во многих вопросах большим авторитетом для идеологии и мировоззрения Ватикана.

И. А. Нестерович

СУБКУЛЬТУРА — система норм и ценностей, отличающих группу от большинства общества. С. (подкультура) — понятие, характеризующее культуру группы или класса, которая отличается от господствующей культуры или же является враждебной этой культуре (контркультура). Современное общество, базирующееся на разделении труда и социальной стратификации, представляет собой систему многообразных групп и С., находящихся в весьма различном отношении друг к другу (например, молодежная С., различные профессиональные С. и др.). Под С. понимают также: 1) совокупность некоторых негативно интерпретированных норм и ценностей традиционной культуры, функционирующих в качестве культуры преступного слоя общества (делинквентная подкультура); 2) особая форма организации людей (чаще всего молодежи) — автономное целостное образование внутри господствующей культуры, определяющее стиль жизни и мышления ее носителей, отличающееся своими обычаями, нормами, комплексами ценностей и даже институтами (М. Брейк, Р. Швендтер); 3) транс-

формированная профессиональным мышлением система ценностей традиционной культуры, получившая своеобразную мировоззренческую окраску. Д. Даунс различает С., возникающие как позитивная реакция на социальные и культурные потребности общества (профессиональные С.), и С., являющиеся негативной реакцией на существующую социальную структуру и господствующую в обществе культуру (делинквентные и некоторые молодежные С.). В целом современные С. представляют собой специфический способ дифференциации развитых национальных и региональных культур, в которых наряду с основной классической тенденцией существует ряд своеобразных культурных образований, как по форме, так и по содержанию отличающихся от ведущей культурной традиции, но являющихся в то же время прямым генетическим порождением последней. С. формируется под влиянием таких факторов, как социальный класс, этническое происхождение, религия и место жительства. Социальной базой формирования С. могут быть возрастные группы, социальные слои, крупные неформальные объединения. Различают официальные и неофициальные С. С. характеризуются обязательными попытками формирования собственных мировоззрений, оппозиционных (не обязательно враждебных) мировоззрениям других социальных групп или поколений, и своеобразными манерами поведения, стилями одежды и причёски, формами проведения досуга и т. д. Использование этого термина не предполагает, что группа культур непременно конфликтует с господствующей в обществе культурой. С. призвана держать социокультурные признаки в определенной изоляции от “иного” культурного слоя. Во многих случаях большинство общества относится к С. с неодобрением или недоверием. Эта проблема может возникнуть даже по отношению к уважаемым С. врачей или учителей. Но иногда группа активно стремится выработать нормы или ценности, которые противоречат основным аспектам господствующей культуры. На основе таких норм и ценностей формируется контркультура. Ценности контркультуры могут быть причиной длительных и неразрешимых конфликтов в обществе. Однако иногда они проникают в саму господствующую культуру — главным образом через СМИ, где эти ценности стали менее вызывающими, поэтому менее привлекательными для контркультуры и, соответственно, менее угрожающими для культуры господствующей (например, распространение элементов С. хиппи в доминирующей культуре в США). В ряде случаев, однако, группы, поставленные в невыгодное, неравноправное положение в обществе или временно лишенные свободного доступа к культурному наследию и возможно-

стей для саморазвития, развивают упрощенные формы культуры, заменяющие ее нормальные, естественные формы и в той или иной степени противостоящие культуре как целому. Таковы например, С. преступных групп и организаций типа мафии, С. религиозных сект и изолированных утопических коммун. Молодежь развивает собственную С., в частности, создает свой жаргонный язык, моду, музыку, нравственный климат — более богатую в некоторых случаях, чем культура взрослых. Ее особенности объясняются, с одной стороны, избытком жизненной энергии, богатством воображения у молодежи, а с другой — отсутствием у большинства экономической и социальной самостоятельности. Важным принципом структурализации культуры является деление на столицу и провинцию (или периферию), которое в значительной степени сказывается в жизни всякого общества, где существует сильная централизация политической и культурной регуляции. Большей частью провинциальная культура рассматривается как второстепенная, зависимая от столицы веяний и неполноценная, от которой активные элементы стремятся уйти в столицу. Особое внимание среди С. вызывают различные неконформистские типы отношений молодежи к обществу, диссидентские или альтернативные движения. Эти движения могут различаться как по классовому признаку (рабочая молодежь или “богема”), так и по отношению к перспективам общественного развития (“движение зеленых”). К разряду С. следует причислить и миграционные группы из инородной этнической среды, нетрадиционные религиозные группы и т. д. За последние десятилетия в развитых индустриальных странах Запада устойчивое признание получили феминистские движения. Эти движения не ограничиваются социальными или политическими требованиями. Они выдвигают и требования изменения обихотного типа культуры, в котором, по их мнению, преобладают “патриархальная” и “мужская” С., способствующие доминированию соответствующих эмоций и ориентаций, а в результате приводят к поощрению насилия, разладу в отношениях между людьми. Особую С. образует жизнь улицы, толпы, трупп, криминальной среды и т. п. Именно в этой сфере проводятся исследования интереса людей к бульварной литературе, вульгарному языку, заборным надписям и рисункам. Некоторые из наиболее интересных исследований С. посвящены языку. Например, У. Лавов (1970) старался доказать, что употребление нестандартного английского языка детьми из негритянского гетто не свидетельствует об их “языковой неполноценности”. Лавов считает, что негритян-

ские дети не лишены способности общаться, как белые, просто они употребляют иную систему грамматических правил, укоренившихся в С. негров. Проблему С. возможно рассмотреть в рамках концепции социализации. Предполагается, что приобщение к культурным стандартам, вхождение в мир господствующей культуры — процесс сложный и противоречивый. Он постоянно наталкивается на психологические и иные трудности. Это порождает особые жизненные устремления, например, молодежи, которая из духовного фонда присваивает себе то, что отвечает ее жизненному порыву. Манхейм констатировал, что С., хотя и возобновляются постоянно в истории, выражают процесс приспособления к господствующей культуре. В такой системе рассуждений С. лишаются своего преобразовательного статуса. Они являются эпизодом в историческом становлении культуры и интересны тем, что выражают некое переходящее отклонение от главного пути. Понятие “С.” помогает изучению процессов дифференциации и интеграции культуры, происходящих под воздействием урбанизации, профессионализации ряда социальных групп, усиления социальной мобильности, приводящей к отрыву от культурных традиций.

И. Н. Красавцева

СУБЛИМАЦИЯ (сублимирование) — процесс и механизм преобразования энергии сексуального влечения, характеризующийся заменой сексуальной цели на цель более отдаленную и более ценную в социальном отношении. С. — процесс, происходящий с объектом либидо, и состоит в том, что влечение переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения; суть при этом заключается в отвлечении от сексуального. По Фрейдю, способностью к С. обладают все люди. Но при этом многие люди обладают ей лишь в незначительной степени.

В. И. Овчаренко

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia — сущность, нечто, лежащее в основе) — философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития. С. неизменна в отличие от перманентно меняющихся свойств и состояний: она есть то, что существует в себе самом и благодаря самому себе, а не в другом и не благодаря другому. В античной философии С. трактовалась как субстрат, первооснова всех вещей (например “вода” Фалеса, “огонь” Гераклита). В средние века вопрос о С. решался прежде всего в споре о субстанциальных формах (номинализм, реализм). В философии Нового времени категория С. трактовалась достаточно

широко; можно выделить две точки зрения. Первая связана с онтологическим пониманием С. как предельного основания бытия (Ф. Бэкон, Спиноза, Лейбниц). Вторая точка зрения на С. — гносеологическое осмысление этого понятия, его возможности и необходимости для научного знания (Локк, Юм). Кант полагал, что закон, согласно которому при любой смене явлений С. сохраняется и количество ее в природе остается неизменным, может быть отнесен к “аналогиям опыта”. Гегель определял С. как целостность изменяющихся, переходящих сторон вещей, как “существенную ступень в процессе развития идеи”. Для Шопенгауэра С. — материя, для Юма — фикция, сосуществование свойств. Марксистская философия трактовала С. как “материю” и одновременно как субъект всех изменений. В современной философии, в целом, преобладает антисубстанциалистская позиция.

А. Н. Леванюк

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ (лат. *subjectus* — лежащий внизу, находящийся в основе и *objectum* — предмет) — фундаментальные категории философии. С. — носитель субстанциальных свойств и характеристик, определяющих качественные особенности О. Соответственно О. — то, что находится в зависимости от С. и лишено самостоятельной сущности. Понятия “С. и О.” не стоит ассоциировать с производными от них категориями “субъективного” и “объективного”. В данной связке более самодовлеющей природу имеет “объективное”, в то время как О., напротив, вторичен по сравнению с проецированными на него онтологическими, гносеологическими или праксеологическими характеристиками С. Понятия С. и О. имели различную интерпретацию в историко-философской традиции. В античной философии понятие “С.” преимущественно использовалось как одно из обозначений материальной субстанции, субстрата, тогда как О. соотносился с конкретным видимым предметом. Средневековая схоластика во многом воспроизвела античную трактовку С. и О., признав за С. онтологические параметры материальных вещей, а за О. — производные человеческие образы С. Своеобразная гносеологизация С. осуществляется в философии Нового времени. Декартовское “мыслю, следовательно, существую” в качестве наиболее безусловного и достоверного начала бытия провозгласило *cogito*, рациональное мышление. Именно разум выступает здесь в качестве гаранта внешней действительности, ее сущностных характеристик и объективности. При этом О. задан через представление, в контексте которого С. наделяется безусловными полномочиями “ставить перед собой” те феномены бытия, которые он считает безусловно истинными и которые могут выступать отправными точками для последую-

щего философского или научного анализа. Особый онтологический и гносеологический статус С. в новейшей европейской философии, тем не менее, был сопряжен с рядом парадоксов, обусловленных пониманием С. как конкретного, эмпирического начала. Если человеческий разум субстанциален по отношению к эмпирической действительности, а человек как носитель разума — всего лишь ее отдельный фрагмент, то где же искать критерии его истинности? Если же разум, также как и сам человек, произведен от опыта, то каким образом можно объяснить его всеобщий характер и тождество познающей личности (единство С. и О. в самосознании)? Попытку решения этих вопросов предпринял Кант, введя понятие “трансцендентального С.”, воплощающего в себе чистые, внеопытные формы познания и обуславливающие содержание знания отдельных эмпирических С. При этом трансцендентальный С. изначально задан как единство апперцепции (самосознание), где тождество С. и О. обуславливает одновременно и его творческие возможности в познании, в общезначимость диктуемых им истин. Проблему С. и О. по-новому рассматривал Гегель, который показал их культурно-историческую динамику, их процессуальность и взаимозависимость в познавательной деятельности. Основной лейтмотив неклассической философии связан в акцентировкой творческого статуса С., детерминирующего соответствующей структуры объективной действительности. При этом С. выступает в качестве носителя сознания, познавательных способностей и творческой деятельности. В марксистском понимании С. предполагает прежде всего социально-исторического С. практической деятельности, которая опосредует его отношения с объективной реальностью и в которой воплощается искомое тождество С. и О. Для феноменологической традиции С. выступает как “чистое сознание” в единстве его рефлексивных и дорефлексивных процессов, интенциональные установки которого вносят индивидуальный смысл в бытие объектов. И, наконец, своеобразие С. познания в неклассической философии связано с представлением об его детерминированности целым рядом вневрациональных и некогнитивных факторов (например, идеологии, языка, бессознательного и т. п.). Если неклассическая философия некоторым образом абсолютизирует творческие возможности С., то постклассика и постмодерн предпринимают своеобразную попытку теоретической реабилитации О. Провозглашая “смерть С.”, постструктурализм характеризует его не столько как творца, сколько как комбинатора отдельных объективных элементов, растворяющего себя в контексте их процессов и соединений. (См. также **Бинаризм**, “Смерть субъекта”, **Тело**, **Ацентризм**.)

Е. В. Хомич

СУВОРОВ Виктор (настоящее имя — Резун Владимир Богданович) (р. 1950) — русский историк, мыслитель и писатель. Окончил Харьковское танковое училище. Офицер Советской Армии, позже капитан ГРУ. Осознанно (1978) перешел на Запад. Основные сочинения: “Аквариум”, “Освободитель” (1981), “Ледокол” (1968—1981), “День-М” (1968—1993), “Контроль” (1981), “Последняя республика: почему Советский Союз проиграл Вторую мировую войну” (1995), “Выбор” (1997), “Очищение” (1997—1998), “Самобийство” (2000) и др. Историко-литературное творчество С. изначально центрировано на задаче системного преодоления большевистско-советского исторического и идеологического дискурсов. В контексте фундирования С. собственных исследований не столько цитированием закрытых документов, сколько детальнейшим системным анализом открытых мемуарных материалов и опубликованных исторических комментариев, его правомерно рассматривать в качестве основателя принципиально нового метода исторического познания — ретроспективно-логической реконструкции. Достоинством этого подхода, основанного на достижениях психистории, социальной логики, контент-анализа, программ интерпретации текстов, etc, справедливо полагать возможность адекватного анализа течения исторического процесса в условиях безвозвратной (осуществленной осмысленно и целенаправленно) ликвидации большинства значимых архивных документов. (Вариант: их принципиальной недоступности для исследователя. — А. Г., О. Г.) Высокая степень полемической защищенности концепции С. (полемика с рядом публикаций о “мифах” “Ледокола” и “Дня-М”, написанных ангажированными профессиональными журналистами) в значительной степени обусловлена организацией соответствующих текстов в форме мысленного полилога, субъектами которого одновременно выступают Автор, его теоретические оппоненты, независимые эксперты, а также “озвученные” фрагменты исторической реальности во всей ее противоречивости, неоднозначности и многомерности. Итогом мышления и сопряженного с ним историко-литературного творчества С. к концу 20 ст. выступили: 1) корректное описание сценария обоюдо-осознанного разворачивания и разрешения глобального конфликта между коммунизмом и фашизмом (центральная идея — тезис о готовности СССР к опережающей планетарной агрессии с целью реализации задач “мировой революции”); 2) перспективная интерпретация истории СССР как закономерного следствия изначального противоречия между “государственниками” во главе со Сталиным и группы международных террористов — большевиков-космополитов (в частности, Ленина — Троцкого — Бухарина); 3) опровержение ряда

значимых мифологем советской истории (уничтожение армии в 1937, неготовность СССР ко Второй мировой войне, роль Хрущева как ниспровергателя режима культа личности и т. п.). В контексте существования взаимоисключающих оценок исторического творчества С. выйдут не подлежащим сомнению то, что даже в рамках истолкования его моделей в статусе определенных интеллектуальных гипотез, этот аналитический метод правомерно считать единственным перспективно возможным для исследования эволюции тоталитарных общественных систем коммунистического типа.

А. А. Грицанов, О. А. Грицанов

СУДИЛОВСКИЙ (Руссель) Николай Константинович (1850—1930) — белорусский мыслитель, публицист, этнограф, энтомолог, химик, биолог, первый и последний энциклопедист 20 в. Владел 8 европейскими, китайским и японским языками. Первый президент Сената Гавайских островов (1900). Член Американского общества генетиков, ряда научных обществ Японии и Китая. Как врач С. известен работами в области хирургии, методов лечения туберкулеза, теории глазных болезней. Как географ С. открыл ряд островов центральной части Тихого океана. Его географические описания Гавайев и Филиппин, опубликованные в 1890-х, вошли в хрестоматию и учебники для школ и вузов. Как мыслитель и политический деятель С. прошел сложную творческую эволюцию. Юношей он придерживался позиций нигилизма, который составил впоследствии значимый элемент народнической идеологии. Литературный кружок, созданный студентом С., пропагандировал социалистический идеал, усматривая пути его реализации в нравственном совершенствовании человека (1870). Пытаясь практически его осуществить, С. создал общину, построенную на этих принципах (Киевская община). В 1873 С. с группой единомышленников (В. Дебогорий-Мокриевич, В. Донецкий) отправляется в Цюрих с целью организовать поездку в Северную Америку для создания там коммун. Знакомится с идеями Бакунина и Лавровым, полностью их не разделяя. Отсутствие средств вынудило группу вернуться в Россию. С. продолжает учебу на медицинском факультете Киевского университета, затем активно участвует в политические дискуссии и практические акции народников (“хождение в народ”, “Киевская община”). После процесса против участников “хождения в народ” (1877—1878) С. нелегально покидает Россию и отправляется в Лондон, где знакомится с функционерами Первого Интернационала (Марксом, Энгельсом, В. Врубельским, Лавровым). Затем он уезжает на Балканы, заканчивает образование в Бухарестском университете и организовывает “книжную экспедицию”.

В Болгарии С. вместе с Х. Ботевым принимает активное участие в организации крестьянских восстаний. Анализируя причины поражения восстания, С. приходит к выводу, что бакунинский тезис о готовности народа к социалистической революции не только не приложим к России 1870-х, но и в принципе неверен. 1870—1880-е — новый этап творческой эволюции и практической деятельности С., связанный с Румынией. Народническая идеология, составляющая основу его мировоззрения, претерпевает существенную трансформацию. По мнению С., социальная революция — это революция народная, а народу не могут быть навязаны революционные идеи, революция наступает тогда, когда налицо определенная совокупность материальных и нравственных условий, а истинное подталкивание ситуации может привести лишь к отсрочке революции и гибели передовых деятелей (как это случилось в Болгарии). (По мнению С., “...если общество хочет сохранить способность к историческому обществу и прогрессу, ему нужно ориентировать психическую конституцию своих членов на нормы поведения в границах демократии и свободного выбора”.) В 1877 С. защищает докторскую диссертацию об антисептическом методе лечения в хирургии. На докторском дипломе впервые появилась двойная фамилия (С.-Руссель). Это было вызвано тем, что Россия включилась в войну против Турции и по территории Румынии проходили русские войска, а он по-прежнему находился в списке особо опасных государственных преступников под № 10. С. активно сочетал врачебную практику с революционной деятельностью. За лечение раненых С. был награжден золотой медалью, а за политические идеи — выслан в провинцию (1879). За организацию гражданских похорон румынского революционера Зубку-Кодряна С. высылают в Яссы, где он вступает в социалистический кружок и становится идеологом и одним из редакторов социалистической газеты “Бессарабия”. 18 марта 1881 в Галаце отмечался день Парижской коммуны с митингами, за организацию этих мероприятий С. был арестован и приговорен к высылке в Турцию. С. с женой и с П. Аксельродом удалось сбежать в Париж. С. разъезжает по Европе, сочетая научные исследования с революционной деятельностью, работает в группе “Освобождение труда”, но полностью с народничеством не порывает. 1883 — год потерь для С.: жена с дочерьми возвращаются в Россию, умирает горячо любимый отец, родное имение разорено, революционное движение в Европе затухает. С. впадает в сильную депрессию, из которой он выходит только после переезда в США.

В 1887 С. открывает частное лечебное заведение, становится вице-президентом Греко-русско-славянского общества, участвует в работе русско-го общества самообразования (преобразованное в 1890 в Русское социал-демократическое общество). Активно занимается публицистикой: “В океанской деревне”, “Письмо из Америки”, “О роли православной церкви в России”, “Письма с Сандвичевых островов”, “Как жить на Гавайских островах?” и др. Революционер не на словах, а на деле — С. первым развенчал колониаторскую политику США на Гавайских островах и стал настоящим защитником гавайского народа. С. создает партию “гомрулеров” и в 1890 избирается сенатором от канаков (коренные жители Гавайев), а в 1891 становится президентом Гавайской республики. Началось время бурных реформ, тревог, интриг и предательств, которые он переживал очень болезненно. Когда в очередной раз его сторонники (канаки), получив взятки, проголосовали против его законопроекта, который мог бы улучшить жизнь самим канакам, С. не выдержал и подал в отставку. В мае 1905 С. обращается к генеральному японскому консулу с просьбой дать ему рекомендацию для поездки в Японию для посещения лагерей русских пленников, просьба была удовлетворена. В Японии С. занимается активной пропагандой среди солдат, сочетая это с их лечением. Организовал отправку группы русских военнопленных в Россию и написал для них специальную брошюру “В плену. Сборник на память о войне и плене”, которая представляла собой программу борьбы за социальное и национальное освобождение. В апреле 1906 в Нагасаки было создано “Восточно-азиатское отделение русской революционной партии” и газета “Воля”, за два года работы в этой газете С. написал более 50 статей. Происходило размежевание революционно-демократических сил, которое С. не мог осознать и принять: он попытался объединить все революционные силы в своей партии “Союз помощи народному освобождению”, попытка провалилась. С. отошел от практической революционной деятельности в 1908: сужается и его публицистическая деятельность, стали сказываться разочарования, годы и болезни. С. публикует следующие труды: “Мысли вслух” (1910), “Восток и Запад” (1916), “Откровенные слова” (1917), Февральскую революцию С. воспринял восторженно, а октябрьский большевистский переворот категорически отверг как “зигзаг истории” — данная работа направлена против последнего), “Немецкая культура в России”, “Два века немецкой культуры в России”. После гражданской войны взгляды С. на социалистическую революцию изменились,

он заявляет об этом в прессе, в результате вынужден уехать в Китай. В Китае С. создает в 1921 “Комитет помощи голодающим России” — первый в Азии. В сентябре 1923 С. получает документы о назначении ему персональной пенсии как ветерану революции — это единственное признание заслуг, которое оказал ему советский режим. 30 марта 1930 С. умирает от воспаления легких. Р. Тагор называл его самым интересным славянским писателем 20 в. На родине С., в Беларуси, исследованию его жизни и творчества была посвящена монографическая работа М. И. Иосько; был издан ряд исследований за рубежом (в частности, двухтомное издание на японском языке).

Т. К. Кандричина, Н. А. Кандричин

СУДЗУКИ (Suzuki) Дайсецу (1870—1966) — японский философ. Один из ведущих специалистов по дзен-буддизму. Профессор философии университета Отани в Киото. Член Японской академии наук. В молодости был мирским учеником буддизма в Энгакуее, большом монастыре Камакуры. После получения образования преподавал в университетах Японии. В 1936 в качестве преподавателя по обмену посетил Великобританию, где начал чтение лекций о буддизме. В дальнейшем читал такие лекции и курсы лекций в различных университетах Европы и Америки. Исследовал, популяризировал и пропагандировал монашеский дзен-буддизм. Стремился к “наведению мостов” между западной и восточной философией и психологией. Заинтересовал идеями дзен-буддизма Юнга (написавшего предисловие к одной из книг С.), Хорни, Фромма и др. После личного знакомства с Хорни и Фроммом в 1940-х на семинарах по дзен-буддизму в Колумбийском университете Нью-Йорка поддерживал с ними профессиональные отношения. В 1951 в целях лучшего знакомства с дзен-буддизмом Хорни посетила Японию, а Фромм в 1957 организовал в своем доме в Куернаваке специальный семинар по дзен-буддизму и психоанализу, ориентированный на изучение их внутреннего родства и возможностей взаимодополнения. Материалы этого семинара, проходившего под руководством С. и Фромма, впоследствии были положены в основу их совместной книги “Дзен-буддизм и психоанализ” (1960, в соавторстве с Р. Де Мартино). Автор книг “Эссе о дзен-буддизме” (1927), “Дзен-буддизм и его влияние на японскую культуру” (1938) и др.

В. И. Овчаренко

СУДЬБА — 1) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры), фиксирующая представления о событийной наполненности времени конкретного бытия, характеризующейся телеологически артикулиро-

ванной целостностью и законченностью; 2) философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом экспликации и рефлексивного осмысления названной универсалии; 3) философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирования событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерминизма, понятого в качестве принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней детерминанты любого процесса, артикулируемой в традиционной культуре в качестве субъекта соответствующего действия “причинения” (см. Автор, Неодетерминизм, “Смерть Бога”). В рамках данной семантики, однако, европейская культура конституирует аксиологически противоположные версии интерпретации С. В рамках одной из них последняя понимается как фатум (рок), внешний по отношению к индивиду или Космосу: от античных мойр (выражение “такую уж, видно, мощную выпряла долю судьба, как его я рождала” вложено Гомером даже в уста богини) до современного теистического провиденциализма. В другой интерпретации внешней по отношению к С. детерминантой (автором С.) выступает сам субъект, — С. мыслится как продукт сознательного ее созидания: от архаических представлений, отраженных в многочисленных пословицах типа “посеешь поступок — пожнешь привычку, посеешь привычку — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу”, характерных практически для всех без исключения национальных культур, до марксистского “человек — творец и хозяин своей судьбы”. Точкой семантического соприкосновения двух названных версий трактовки С. выступает в европейской культуре идея о необходимости достойного исполнения предначертания: от древнегреческой презумпции исполнения рока до протестантской концепции “призыва”. Сопряженность идеи С. с презумпцией финальной завершенности того или иного целостного процесса в приложении к мирозданию в целом позволяет дифференцировать аіоп как “век”, т. е. свершенную С. Космоса (один из возможных циклов его бытия или один из возможных вариантов космологии хаоса) и аідиоп как “вечность”, понятую в своей всеохватной и бесконечной целостности — вне фокусировки внимания на плюральности преходящих “веков”-судеб. Применительно к индивидуальному субъекту понимание С. как законченной целостности бытия фундирует собою особую оценку статуса смерти в контексте представлений о С.: именно и только применительно к закончившему земной путь возможно говорить о С. как о свершившейся или исполненной — от архаичной интерпретации (в древнеегипетской “Пес-

не арфиста” умерший обозначается как человек “на своем месте”; греч. *heros* — герой — исходно означало на языке надгробных надписей просто умершего и вплоть до современной (известный афоризм В. М. Шукшина “о человеке нужно знать только, где родился, на ком женился и как умер”). Рефлективное осмысление такой универсалии культуры, как С., сыграло существенную роль в формировании стиля мышления западного образца. Так, древнейшим античным смыслообразом, фиксирующим данную универсалию культуры, выступает смыслообраз “мойры” (греч. *moira* — часть, надел, жребий, — от *moiraō* — разделять и *metromai* — получать по жребию), что соответствует принятой в условиях неписаного закона практике распределения земельных наделов и других благ посредством жеребьевки, чей исход предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно человеку. С. выступает в данном контексте как ничем не обусловленное предопределение, которое абсолютно объективно и не только безразлично в своих проявлениях по отношению к людям, но и не допускает аппликации на него человеческих аксиологических мерок (так, в аксиологической системе античной этики фигурирующая в мифе об Эдипе С. могла бы быть оценена в качестве не только жестокой, но и аморальной, — однако подобная оценка С. не встречается в соответствующих текстах). Применительно к конкретному человеческому существованию С.-мойра выступает в качестве “айсы” (греч. *aisa* — доля, участь): если мойра конституируется в античной культуре как персонафикация объективной космической С., то айса — как безличное обозначение С., выпавшей на долю индивиду в результате реализации его права на участие в жизненной жеребьевке. Реализация предначертанной мойрой/мойрами С., конкретизированной применительно к индивиду в качестве айсы, обеспечивается, согласно античной мифологии, посредством института Эриний — чудовищ, в функции которых входило поддержание всеобщей закономерности и наказание тех, кто пытается нарушить ее ход неисполнением своего предначертания. — Вместе с тем, античное понимание айсы не лишено и такого измерения, как его имманентность индивидуальному существованию: именно “этос” индивида как совокупность атрибутивных для него качеств, делающая его именно этим субъектом (см. *Этика*), выступает в качестве “даймона” его С. С точки зрения античной культуры, предопределенное С. можно узнать (мантика, прорицания, обращения к оракулу, после Посидония — астрология), но нельзя ни предотвратить, ни изменить. Однако в античной культуре с ее идеалом деятельной личности даже такая ориентирующая на пассивность ситуация обра-

чивается своей противоположностью: знание роковых последствий того или иного шага и, тем не менее, осуществление этих шагов делает человека героем в новом понимании этого слова, а именно — сознательным исполнителем воли рока. В этой системе отсчета если С.-мойра выступает по отношению к индивиду как нечто внешнее, то на уровне С.-айсы он становится причастен к С. мира, достойно неся свой жребий и исполняя предназначение. В отличие от богов, человек смертен, и именно конечность его существования придает специфику его жизни как законченному целому: мифологема “мороса” (греч. *moros* — участь, С., смерть) выражает в античной культуре С., понятую как мера индивидуального существования. В этом отношении С. понимается античной культурой в качестве фатально действующей необходимости. С другой стороны, С. понимается в качестве индетерминированной игры случая (греч. *tuhe* — попадание, случайность, успех, беда, С.), и в этом контексте С. артикулируется как лишенная каких бы то ни было рациональных оснований: она не только безразлична к последствиям своего влияния на индивидуальные жизни людей, но и вообще лишена какой бы то ни было разумной основы своего проявления. Однако разворачивающаяся в ней открытость возможностей позволяет человеку артикулировать для себя *tuhe* в качестве позитивной (в римской традиции *tuhe* обозначается как “фортуна”, т. е. “добрая удача”). В социальном контексте С. артикулируется античной культурой как ананке (греч. *ananke* — необходимость, неизбежность, принуждение). В условиях полиса именно социальная необходимость выступает на передний план: у Платона, например, уже именно Ананке держит на коленях веретено С., а мойры — Лахесис (определявшая жребий человека), Клото (выпрядавшая нить индивидуальной С.) и Атропос (неотвратно приближавшая будущее и перерезавшая нить С. в момент смерти) — трактуются как ее дочери (о сопряженности персонафикаций С. с символами прядения и ткачества — см. Ананке). С развитием полиса в античной культуре формируется тенденция истолкования социально артикулированной С. не столько в качестве связанной с подневольностью и насилием Ананке, сколько с качестве олицетворяющей справедливость и законность Дике (греч. *dike* — право, законность, справедливость, обычай). В отличие от названных выше мифологем, Дике мыслится уже не как слепая сила, чуждая каким бы то ни было разумным основаниям, но как С., понятая с точки зрения внутренней рациональной обоснованности всех ее акций по отношению к человеку (в свое время при родовом строе аттическое слово *dike* означало возмездие за убийство; Гомер использует это сло-

во для обозначения кары по приговору). В “Теогонии” Гесиода запечатлена как прежняя трактовка С. (мойры рождаются от Ночи — в самом начале теогонического процесса), так и тенденция нового видения С. как Дике (мойры и Дике изображаются как сестры, рожденные Зевсом и богиней правосудия Фемидой). В поздней эпической мифологии персонафицированной Дике занимает место среди Гор, персонафицирующих атрибуты полисной организации (Эвномия — благозаконие, Эйрена — мир, Дике — справедливость). Образ Дике тесно связан в античной культуре с понятием “номоса”, которое также обозначало долю, удел, но при этом не ассоциировалось со жребием: греч. *meto* (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, которое находилось в собственности общины, и потому пользование им регулировалось не посредством жребия, но с помощью жестко фиксированного обычая, претендовавшего на реализацию рационально обоснованной социальной справедливости (греч. *nomos* имеет два значения: с одной стороны, это обычай, установление, законположение, с другой — пастбище, выпас). Таким образом, в эпоху Солона в содержании такой универсалии культуры, как С., фиксировались уже не представления о неразумной слепой силе, но идея пронизывающей природный и социальный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к человеку характеризуются правомерностью и справедливостью. В соответствии с этой установкой в рамках античной натурфилософии упорядоченность космически организованного мироздания (см. *Космос*) осмысливается как легитимность, а закономерность — как законность (см. *Анаксимандр*: “солнце не переступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут”; *Гераклит*: “Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей” и т. п.). Подобная трансформация данной универсалии культуры существенно сказалась на развитии всей европейской ментальной традиции. Прежде всего, она фундировала собой конституирование в культуре западного образца такого феномена, как логоцентризм. Кроме того, поскольку эксплицированное содержание универсалии античной культуры выступило исходным материалом становления категориальных средств древнегреческой философии, постольку обрисованные семантические сдвиги в интерпретации С. оказались существенно значимыми в контексте формирования понятия закономерности (см. табл. 2 к статье *Античная философия*). Таким образом, по оценке Рассела, “идея Судьбы... была, возможно, одним из источников, из ко-

торых наука извлекла свою веру в естественный закон". В контексте вероучений теистического толка феномен С. подвергается существенно-му переосмыслению и реинтерпретации: в системе отсчета субъекта можно говорить о С. лишь как о семантической целостности индивидуального существования либо как о метафорическом выражении неукошительной для него воли Божией (см. *Предопределение, Провиденциализм*), однако в системе отсчета Абсолюта понятие "С." теряет свой смысл. — Мировой процесс предстает как принципиально незамкнутый диалог Творца с тварным миром, не несущий на себе следов каких бы то ни было ограничений: ни со стороны естественного закона, ибо Господу открыто творение чуда, ни со стороны правил рациональности, ибо Бог творит мир абсолютно свободно, т. е. не "по разуму своему", но исключительно "по воле своей" (значимость этого момента для средневековой схоластики обнаруживает себя в развернутых дискуссиях по поводу данного аспекта творения). В данном контексте теизм радикально оппозиционен идее С. в традиционном ее понимании (резкое осуждение веры в С. в Талмуде; раннехристианская трактовка воды крещения как смывающей "печать созвездий" — знак С.; раннехристианские запреты астрологии и мантики; противопоставленность библейского сюжета о рождении Исаака как начале становления народа, избранного для провозглашения истинной веры, архаической легенде о том, что, согласно гороскопу, Авраам умрет бездетным, и т. п.). Таким образом, в контексте теистической трактовки С. существенно остро артикулируется проблема свободы, порождая веер различных своих интерпретаций: так, например, в семантическом контексте христианства если протестантизм интерпретирует С. остро фаталистически (по Лютеру, даже вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда "Бог избрал ко спасению"), то православие и католицизм атрибутируют индивидуальную свободу воли, находящейся в сложных отношениях с феноменом предопределения (см. *Свобода воли*). Собственно, именно в предоставлении свободы воли, сопряженной с правом морального выбора, и проявляется, согласно христианским мыслителям, максимально любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность ответной любви — см., например, В. Н. Лосский; применительно же к Абсолюту абсолютной оказывается и свобода (см. *Абсолют*). Соответственно этому, проблема познаваемости С., в практическом своем приложении оборачивающаяся проблемой прогнозности — предвидения и предсказания. В зависимости от интерпретации сущности С. как таковой, в культурной традиции мо-

гут быть выделены следующие варианты разрешения этой проблемы: 1) в рамках традиционного представления о С. как иррациональной ("темной" и "слепой") силе постижение ее предначертаний мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и т. п. — не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась "самой благородной — за исключением игры в кости", ибо в последнем случае партнером-противником выступает не со-игрок, но сама С.), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального "вслушивания" в "голос С.": согласно Платону, "божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы" (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции); 2) в рамках теистического представления о С. как воле Божией ее постижение возможно посредством механизма Откровения как открытия Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога, ты должен вылить вон и выбросить тварей"), — но, в отличие от ситуации пифии, предполагает специальную подготовленность субъекта к восприятию Откровения. В истории философии понятие "С." обретает реактуализацию в контексте традиции иррационализма и в неклассической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философия жизни и др. В противоположность традиционному пониманию феномена С., интерпретация С. в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом неосмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерминизма в более широком ключе, нежели традиционная каузальность (см. *Неодетерминизм*), ибо интерпретирует феномен С. в качестве механизма детерминации, не укладывающегося в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера ("причинность есть... ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба" у Шпенглера). В постнеклассическом варианте философствования идея С. претерпевает существенные трансформации. — В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен "кризиса С.", теснейшим образом связанный с "кризисом идентификации" (Дж. Уард).

Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис С. как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности онтологической как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная С. представляла собой, по оценке А. П. Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый — как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, — в диапазоне от текста Р. Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р. Барта "Ролан Барт о Ролане Барте", а также книг "Антониони об Антониони", "Луис Бунюэль, фильмы, кино по Бунюэлю". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, "из исследований феномена автобиографии широко известно, что любая история жизни обычно охватывает несколько историй, которые, к тому же, изменяют сам ход жизни". Признавая нарративный характер типовой для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как "кризис С.": индивидуальная биография превращается из "С." как целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Р. Барту, *History of Love* превращается в *Story of Love*, а затем и в *Love Story*), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя "кризис С." как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта", опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца 20 в. традицию "диалогической философии", что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме (см. *Другой, After-postmodernism*). (См. также *Карма, Сансара, Реинкарнация, Метемпсихоза.*)

М. А. Можейко, С. Я. Балцевич

СУЖДЕНИЕ — продукт и результат мыслительного процесса, предполагающего, что субъект, констатируя некоторое положение дел, выражает свое отношение к содержанию высказанной мысли в форме знания, убеждения, сомнения, веры. Это отношение либо подразумевается, либо выражается явно с помощью различного рода оценочных предикатов типа “верно”, “необходимо”, “возможно”, “хорошо”, “плохо”, “допустимо”, “запрещено” и др. Любое знание человека, любой его поступок можно подвести под такой предикат как критерий оценки. По определению Канта, способность С. состоит в способности применять свой рассудок в конкретных обстоятельствах. Отсутствие способности С. он называл глупостью: “против этого недостатка нет лекарства, тупой и ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности С., то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток”. Связи между С. как средством выражения оценочных отношений мыслящего субъекта к высказываемому содержанию исследуются в модальной логике, вместе с тем, в логический науке сложилось иное, более узкое понимание С. — как предложения (высказывания), выражающего мысль, которая лишь фиксирует некоторое положение дел и характеризуется в связи с этим истинностным значением (“истинно”, “ложно”, “неопределенно” и др.). Фундамент теории С. (в этом смысле) заложен в логике Аристотеля, его заслуга состоит прежде всего в том, что он обстоятельно исследовал связи и отношения между С. вида “Все А суть В”, “Некоторые А суть В”, “Ни одно А не есть В”, “Некоторые А не есть В”, принимающих два истинностных значения — “истинно” и “ложно”. На основе этого он создал логическое учение, вошедшее в науку под названием аристотелевской силлогистики. Свое завершение — на базе применения математических методов — двузначная теория С. получила в классической логике. С., характеризующиеся более чем двумя истинностными значениями, изучаются в неклассических (многозначных) системах логики. (См. также **Априорные синтетические суждения**.)

В. Ф. Берков

СУФИЗМ (арабск. *suf* — грубая шерстяная ткань в значении “рубище”) — мистическое направление в развитии ислама; исламский вариант мистической формы религиозного опыта. Территория распространения — от северо-западной Африки до Индии и Северного Китая, включая Индонезию. На уровне предцен-

та возникает в 8 в.; основы учения заложены в 9 в. египтянином Зу-л-Нуном ал-Мисри (умер в 850) и основоположником багдадской школы С. — Абу Абдаллахом ал-Мухасибом (умер в 857). Констатируется как противовес ортодоксальному формализованному исламу, провозглашая в качестве программного принципа принцип так называемой сердечной веры (“место сердца в знающем и совершенном человеке словно гнездо камня в перстне” у Ибн Араби; “Кто правдивый мурид? — Тот, кто говорит слово из сердца” у Абу-л-Хасана Харакани), что соответствует аксиологической ориентации мистики в целом. Исходно С. представлял собой специфическое течение подвижничества в рамках классического ислама, развитое на основе местной традиции захидов, генетически исходящей к манихейству, гностицизму, зороастризму и включающее в себя элементы византийской и халдейской магии, предполагающей сакральные возможности взаимодействия со сверхъестественной сферой и требующей в связи с этим специальной аскетической практики. К 10 в. С. оформляется как типично мистическое учение, основанное на идее открытия и фундированное эксплицитно выраженными принципами классической мистики (см. Абу Хамид ал-Газали: “мелочные споры о богословских и юридических тонкостях надо заменить любовью к Богу”). Для позднего (после Абу Хамида ал-Газали, ум. 1111) С. характерна тенденция к концептуализации (аналогично христианской версии мистики: ср. с исторической динамикой францисканства, например). В своем развитии испытал значительное содержательное влияние христианства — как в области становления мистической доктрины, так и в плане оформления аскетической парадигмы культурных практик (со 2 в. христианство было широко распространено на Ближнем Востоке; на арабский были переведены не только Ветхий и Новый Заветы, но и произведения патристики и постановления Соборов; в рамках восточных христианских школ создавались оригинальные сочинения Отцов Церкви (например, Св. Ефрем); с 5 в. в Эдессе активно функционировала христианская Академия; в рамках дисциплинарной истории христианства в начале 20 в. была даже сформулирована гипотеза о принадлежности текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту, перу сирийца Стефана бар Судаили; Бируни в свое время этимологически возводил термин “С.” к греч. *sophos* — мудрец; ранние представители С. были тесно связаны с Иерусалимом, как, например, Раби а ал-’Адавия с его фундаментальным для С. тезисом “пыл любви к Богу сжигает сердце”, очевидно несущим следы христианского влияния как в своей семантике, так в эмоциональной окрашенности. Может быть зафиксировано

также влияние на ранний С. философии веданты, буддизма, индуизма, а также методик и психотехник, характерных для восточной мистики и отчасти тантризма (ритмическое пение; танцы дервишей с резкими альтернативными наклонными и вращениями, вызывающими перепады внутричерепного давления, приводящие к галлюцинациям и др.). Фундирующей С. философской концепцией является “ворхад-и-вуджун” — учение о неподлинности бытия объекта, модусы существования которого исчерпываются становлением и исчезновением, — атрибутом же подлинного существования обладает лишь Бог. Человек в этой системе отсчета может реализовать себя (в содержательно экстремальных стратегиях) либо как материальное тело, переходящее в своей неподлинности, либо как мурид (ученик, приобщенный), стремящийся к единению с Богом через освобождение от пут материальной множественности. Ядром суфийской концепции является, таким образом, учение об откровении, трактуемом как слияние души с Абсолютом и являющемся целью и итогом восхождения мистика к Богу по ступеням совершенствования. Классический С. выделяет следующие стадии подъема мистика к Абсолюту: шариат (закон) — ревностное исполнение предписания ислама, которое, собственно, обязательно для любого правоверного вообще и еще не делает суфием; тарикат (путь) — послушничество у наставника, носителя традиции (пира) и аскеза, мыслимая как очищение души постоянными мыслями о Боге и отказом от суетных вожделений; марифат (познание) — постижение сердцем единства себя, мира и Бога; хакыкат (истина) — ощущение непосредственного чувственно данного единства с Богом. Исходной отправной точкой мистического пути суфия выступает особое состояние духа, сосредоточенное на Боге и нацеленное на постижение его, т. е. истины. Эта особая духовная настроенность суфия на восприятие гармонии Абсолюта предполагает, прежде всего, способность к своего рода абстрагированию от феноменальных структур (рид): “Я сказал: “О Боже, мне надо тебя!” И услышал в тайне своей: “Если хочешь меня, будь чист, ибо я чист, не нуждайся в тварях, ибо я не нуждаюсь!” (Абу-л-Хасан Харакани в “Свете наук”). Отрешенность от внешнего мира — необходимое, но недостаточное условие для постижения божественной истины: от суфия требуется также особая способность усмотрения за пестрым покровом переходящего бытия свет абсолютного бытия, способность “сквозь земные вещи заглянуть // В нетленный свет, божественную суть” (Омар Ибн ал-Фарид). Фактически нормативный статус обретает

в суфийских текстах метафора внутреннего зрения: “глаза его стали лицом, и все тело стало глазами и обращено к... образу Его” (Ахмад ал-Газали). В этом контексте важнейшее значение имеет в С. принцип бескорыстия, незаинтересованности: к Богу нельзя обращаться мольбы о ниспослании благ, — любовь к нему не должна иметь внешней, отличной от него цели, причем ригоризм этого требования достигает в С. пределов, не подвластных логике: на восклицание мурида “Я хочу не хотеть” Абу-л-Хасан Харакани отреагировал укоризненно: “Но этого он все-таки хотел!”. Не типичные для ислама в целом, но характерные для С. мотивы аскезы детерминированы именно этой установкой: внутренний голос (хизр) может быть услышан лишь в том случае, если не заглушен голосом земных страстей. В этой системе отсчета особое место занимает в С. понятие смерти как символа отказа от личной индивидуальности: “тем, что внешне, не насытиться, и в собственном существовании видится одно только мучение” (Ахмад ал-Газали). Смерть как сбрашивание внешнего Я только и означает собственно рождение, обретение духом подлинного бытия: “тебе подобает освободиться от покрова, о обладающий сердцевиной. Избери смерть и разорви покрывало. Но не такую смерть, чтобы сойти в могилу, а смерть, ведущую к духовному обновлению, дабы войти в Свет” (Джелал ад-Дин Руми). Состояние выхода из собственного сознания, преодоления рамок личной индивидуальности (шатх) тождественно идентификации с Богом: “Мой дух — всеобщий дух, и красота // Моей души в любую вещь влита... // Разрушил дом и выскользнул из стен, // Чтوب получить вселенную взамен. // В моей груди, внутри меня живет // Вся глубина и весь небесный свод” (Омар Ибн ал-Фарид). Суфийская метафора о капле, растворенной в океане и ставшей им, совершенно параллельна в этом отношении метафоре Бернара Клервоского о капле воды, растворенной в вине и ставшей вином: именно в единении с Богом человек истинно обретает себя, ибо, неся в своей душе отблеск божественной сущности, он изначально имеет своей целью возвращение к Богу (ср. аналоги в христианской мистике и хасидизме — см. Мистика). Смерть выступает в С. и символом недостижимых пределов познания. На пути постижения истины С. выделяет три ступени: “илм ал-йакин” (уверенное знание), “айн ал-йакин” (полная уверенность) и “хакк ал-йакин” (истинная уверенность). В традиционной для С. световой символике, характерной также как для ортодоксального калама, так и для христианства и восходящей к неоплатонизму, который был с 6 в. ши-

роко распространен в Сирии (ср. ишракийя или так называемое направление иллюминатов: от “ишрак” — сияние), познание мыслится в С. как приближение к светосному огню (“войти в Свет” у Джелал ад-Дина Руми), а момент слияния экстазирующего суфия с Богом передается посредством метафоры мотылька, сгорающего в пламени свечи. В контексте характерного для С. синтетизма в кульминационный момент (таухид) познание человеком Бога выступает постижением своей подлинной сути (“искры Божественного света”, аналогичной “искре Божественного огня” как подлинной сути и залога стремления человека к Богу в христианском амальриканстве: устремленность к Богу семантически трансформируется в С. в интенцию на обнаружение Бога в себе, открытие “хаджи и святыни” в собственной душе (“я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу. Я заглянул в свою суть и... О, стал Им!” у Баязида Бакстами). Знаменитая формула “Ана-л-Хакк” (“Аз емь истинный”, т. е. Бог), за которую был казнен Абу Абдаллах Хусейн Ибн Мансур ал-Халладж (857—922), исходно фундировалась именно таким образом: Бог трансцендентен, до творения он беседовал сам с собою, созерцая величие собственной субстанции, — так возникла любовь, Бог желал созерцать свою любовь, он извлек из предвечности свое подобие, несущего в себе “все божественные атрибуты и имена” — человека, откуда ал-Халладж заключает “хуваху” (он — это Он). В этом контексте момент таухид есть апофеоз синтетизма: “Моя любовь, мой Бог — душа моя. // С самим собой соединился я” (Омар Ибн ал-Фарид). Вместе с тем, с другой стороны, человеческое богопознание оборачивается Божественным самопознанием: “человек для Бога — зрачок глаза, ибо им Бог созерцает свое творение” (Ибн ал-Араби), — микро- и макрокосм сливаются в одну божественную целостность. В этом контексте метафора смерти точно схватывает ситуацию несовместимости постижения истины и сохранения феноменологически артикулированного существования: при сохранении самости познание конституируется как принципиально асимптотическое, что эксплицитно формулируется Абу Хамидом ал-Газали (“бессилие до конца познать есть познание, слава тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его”), а в момент утраты самости Я (вливании капли в океан или сгорании мотылька в пламени) сдвигается сама система отсчета, и речь может идти только о Божественном самопознании. Как и в любой форме мистического опыта, постигнутая истина мыслится в С. как неинтерсубъективная и не могущая быть адекватно выраженной в вербальной форме. Единственно возможной формой выражения истины,

открывшейся суфию на путях любви к Аллаху, выступает зикр: согласно суфийскому учению, когда правоверный мурид мысленно произносит слово или имя Божие, благая мысль переполняет его сердце, и давление ее требует разрешения, — это соединение сердца с языком и именуется зикром. Последний имеет две формы реализации: одна из них — молчание (так называемый тайный зикр: “Ты говоришь: “Как странно суфий молчит!” // Он отвечает: “Как странно, что у тебя нет ушей!” у Джелал ад-Дина Руми); другая — специфическая ритуально-экстазическая практика, включающая в себя пляски под пение специальных гимнов, передающих мистический опыт суфия, который в этой связи должен быть некоторым образом вербализован, причем в поэтической форме. Далеко не эффективным, и уж совсем не адекватным, но все же единственно возможным способом передачи состояния единения с Богом (таухид) признается в С. система символов, намекающих посредством иносказаний на неизреченную тайну и дающих простор воображению. Неортодоксальный статус С. в исламской культуре (особенно до Абу Хамида ал-Газали) и официальные тонии на суфиев также сыграли достаточно серьезную роль в оформлении интенции на эзотерическую иносказательность суфийских текстов, — в раннем С. оформляется тенденция кодирования мистических текстов. Традиционно в С. используются два кодово-аллегорических ряда, центрированных — соответственно — вокруг культурных символов любви и вина. Можно говорить о достаточно широком наборе константных семиотических структур, составляющих знаковый арсенал суфийских текстов: суфий обозначается как ашик (влюбленный) или ринд (винопиец), Бог передается посредством терминов дурст или хуммар (соответственно — возлюбленная или опьяняющая), духовный наставник — пир — обозначается как виночерпий и т. п. Специальный словарь Махмуда Шабистари (14 в.) дает толкование таким терминам суфийских трактатов, как глаза, губы, локоны, пушок, родинка, свеча, пояс, вино и др. Так, если лик возлюбленной символизирует собою подлинную реальность бытия Абсолюта, то скрывающие его локоны — преходящую телесность временного бытия (эманации) Бога: длина локонов фактически означает бесконечность форм проявления божественной эманации; кольца кудрей, в которых, как в силках, запутывается сердце влюбленного, есть знаковое обозначение соблазнов внешнего мира, пути которых должна сбросить душа, устремленная к Богу; чернота кудрей по контрасту с белым ликом передает аксиологическую антитезу мрака существующей множественности мира и света подлинно сущего един-

ства Божиего; локоны, закрывающие лицо возлюбленной, символизируют собой сокрытость абсолютного божественного бытия за преходящим бвением его эманаций; кудри, колеблемые ветром, то открывающие, то закрывающие лицо, означают повседневную скрытость божественной истины, могущей быть явленной в откровении (ср. с мотивом мелкания Христа сквозь оконные створы у Хильдегарды Бингенской); мотив стрижки знаменует собой состояние аскезы, а влюбленный, отводящий локоны с лица подруги, фактически символизирует таухид и достижение лицезрения абсолютного света. Состояние суфия в момент затуманивающего видение внешнего мира (фана) экстаического единения с Абсолютом (халь) фиксируется посредством метафор пика опьянения и оргазма. Широко распространенные в суфийских текстах мотивы, извне оцениваемые как мотивы хмелья и эротики, выступают сложными семиотическими системами для вербализации мистического опыта откровения (суфийская поэма Омара Ибн ал-Фарида “Винная касыда”, трактат Ахмада ал-Газали “Приключения любви” и др.); часто эротические и хмельные мотивы в суфийской литературе теснейшим образом переплетены между собой (“Любовь моя, я лишь тобою пьян” у Омара Ибн ал-Фарида; “Мне сказали, что пейть только грешники. Нет! // Грешник тот, кто не пьет этот лучющийся свет... // Вот вино. Пей его! Если хочешь смешай // С поцелуем любви, — пусть течет через край!... // Трезвый вовсе не жил — смысл вселенной протек // Мимо губ у того, кто напиться не смог” у Ибн ал-Араби). Организационно С. конституируется в институте “ханакх”, являющемся собой специфический аналог христианского монастыря, имеющий, однако, также и военный аспект своего функционирования, связанный со своего рода “рыцарским” измерением С., распространенного, как правило, среди младших сыновей феодальных родов (система футтувата), чей социальный статус примерно соответствовал статусу рыцарей-министерялов в Европе (кызылбаши в Иране в 16 в., мурид Шамля на Северном Кавказе в 19 в. и др.). В контексте классического мусульманства как “мягкого ханифства” (Мухаммаду приписывается тезис “Нет монашества в исламе”) С. с его парадигмой дервишества и аскетическими практиками изначально воспринимался как неортодоксальное течение; на ранних стадиях своего развития — в связи с культивацией идеи о возможности в акте откровения единения с Абсолютом, понятого как конгруэнтное слияние и достижение тождественности — преследовался в качестве ереси; в настоящее время официально признан во многих мусульманских странах. С. оказал значительное влияние на развитие не только ислама, но и восточной культуры в це-

лом: открывая широчайший простор для философских исканий (темы соотношения микро- и макрокосма, подлинности человеческого существования, цели и смысла жизни, предпосылок и пределов познания и другие грани спектра метафизической, гносеологической, антропологической и этической проблематики), С. фундаментализировал мировоззрение интеллектуалов, ориентированных на неортодоксальный стиль мышления С. (вне его ритуальной реализации культурных практик); в конфессиональном своем статусе С. на протяжении 11—20 вв. проявил себя в качестве политической силы исламского мира; символическая система С. оказала значительное влияние на аллегоризм восточной поэзии как в собственно суфийском (Хафиз), так и в светски-философском (Хайям) и светски-лирическом (Андалусская куртуазная традиция) ее вариантах. В качестве религиозного течения существует до настоящего времени.

М. А. Можейко

СУЩНОСТЬ (лат. haecceitas — это-вость и quidditas — что-ность) и **ЯВЛЕНИЕ** — философские категории, обозначающие: С. — совокупность существенных свойств и качеств вещи, субстанциональное ядро самостоятельного сущего; Я. — чувственно воспринимаемую характеристику вещи, выражение наличия сенсорно не заданной С. В ряде философских систем С. (“сущее-в-себе”) и Я. жестко противопоставляются (например, в учении Шанкары). В христианстве противоположность посто- (“Я.”) и потустороннего (“С.”) начал — несущая конструкция модели мировосприятия. По Канту, Я. — понятие коррелят “вещи-в-себе”, посредством Я. последняя предстает познающему субъекту (Я. как представление, порожденное С. в трансцендентальном субъекте). С. у Канта объективна (как “вещь-сама-по-себе”) и неисчерпаема в собственном самобытном существовании. Кант был убежден в том, что то, чем вещь является для нас, (“феномен”) и то, что она представляет собой на самом деле (“ноумен”), — это принципиально различные характеристики мира. Н. Гартман трактовал взаимосвязь С. и Я. следующим образом: сущее в себе есть являющееся в Я. В противном случае Я. было бы правоммерно сводимо к простой “видимости”. Я. же вещей — атрибут процесса познания человеком окружающего мира. В современных философских системах “С.” и “Я.” как понятийные средства отображения мира постепенно вытесняются такими категориями, как “Смысл” и “Текст” (герменевтика и феноменология) либо “Структура” (структуралистские учения).

А. А. Грицанов

СФЕРА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ — в СМД-методологии — 1) онтологически артикулируемая картина деятельности как таковой; 2) типологическая

единица (или тип организации), обладающая свойством системной полноты. В онтологическом плане утверждается, что Д. образует С. или целостность органического типа, исторически вычленившуюся из синкретической социо-техно-природной морфологии и являющуюся на сегодняшний день формирующейся исторической реальностью. С. Д. может быть описана как популятивный объект, объединяющий множество разнородных и автономных единиц, включенных в определенные массовые процессы, связь которых и конституирует соцелостность. Сам набор сферных процессов варьируется у разных методологов, однако всегда выделяются процессы, связанные с репродукцией и нормальным функционированием единиц Д.; продуцированием; организационно-управленческими надстройками, целедетерминированными техническими организованными инновациями и историческими трансформациями эволюционного характера. В этом ряду необходимо назвать: 1) воспроизводство социально-деятельностных отношений, включающее трансляцию культурных норм и их социальную реализацию; 2) бесплодное, циклическое, машинно-организованное функционирование; 3) производство продуктов, с соответствующими механизмами социально-производительной кооперации и продуктивного обмена; 4) процессы организации, руководства и управления; 5) социо-техническое развитие и естественно-историческую эволюцию. Генезис С. Д. сопряжен с множеством социокультурных факторов: а) относительной автономизацией систем культуры и институтов, обеспечивающих воспроизводство социальных отношений на основе семиотических комплексов и программ; б) исторической трансформацией мега-машинной социотехники, описанной Мэмфордом; в) процессами разделения труда и механизмами кооперации, эволюционной дифференциации видов Д., становлении профессиональной организации; г) развитием эффективных форм организации знания (прежде всего, научных предметов и инженерно-технических дисциплин) и способов употребления знания в социальном и техническом действии; д) рационализацией властных отношений и систем принятия решений, описываемой в терминах веберовской “бюрократии” и гелбрэйтвской “техноструктуры”; е) становлением синтетических форм проективно-ориентированного мышления и Д. (прогноз, планирование, проектно-программные формы организации, инноватика и социальные технологии) и др. Связь сферных процессов обеспечивает системную полноту социума, его жизнеспособность и потенциал развития. Методологическая проблема состоит

в описании механизма соорганизации процессов. В целом С. Д. оканчивается неоднородной полисистемой, не имеющей единого закона или набора правил. Каждый процесс накладывает свой масштаб и организацию на захватываемую им морфологию, благодаря чему все морфологические организованности С. Д. (люди, знаки, машины и др.) обретают множественное существование: как “живущие” в различных сферных процессах и конституируемые ими и как автономные образования, обладающие собственным бытием. В качестве таких оформленных и относительно автономных образований в С. Д. выделяются: технологические, знаковые и сигнальные системы; предметно и дисциплинарно организованные знания; профессиональные и социально-стративные “позиции”; функционально-ролевые структуры (учреждения, институты и т. п.) и др. Сложность исследования и организации С. Д. состоит в том, что каждому из сферных процессов соответствуют свои строго определенные структуры, логики и языки описания, тогда как при переходе к морфологии принцип соответствия перестает срабатывать: каждая организованность Д. реально и потенциально несет множество функций и способов утолщений относительно различных процессов и структур, а поэтому требует своей, экземплифицированной содержательно-генетической логики. Понятием, связывающим процессы и организованности, оказывается “сферная организация”, которое фиксирует исторический способ дифференциации и реализации конгломерата С. Д. Общий механизм состоит в обособлении и автономизации различных С. профессиональной Д. Каждая такая С. формируется вокруг некоторой ядерной структуры за счет замыкания на эту структуру всех остальных сферных процессов. Так выделились и оформились: наука, инженерия, образование, право, медицина и др. Сложившаяся С. Д. предполагает оформленное, функционирующее ядро и множество социотехнических надстроек над ним, обеспечивающих сферную полноту: воспроизводство, кооперацию, управление, развитие. Основная специфика “сферной организации” состоит в том, что эта форма замкнута относительно профессионального мышления. Все критерии должного, полезного, истинного и т. п. имманентны ей. Каждая С. по существу рефлексивно замкнутый организм (монада), поэтому на уровне ядерных процессов взаимодействие сфер невозможно. Однако такое взаимодействие всегда осуществляется на социотехническом уровне, через представленность в организационных и сервисных надстройках каждой из сфер других профессиональных “позиций”. Картина

современного социума представляется с этой точки зрения как социотехнически организованное взаимодействие таких автономных организмов или С. Онтология С. Д. носит чисто методологический характер, она используется в качестве идеального типа, на основе которого формулируются проблемы, организуются конкретные исследования, проектируются новые С. Д. Разработка сферных представлений в Московском методологическом кружке была вызвана, с одной стороны, проективной рефлексией обособления ряда новых сфер — проектирования (дизайна), физкультуры и спорта, и др., с другой стороны, поиском способов оформления самого методологического мышления. Онтология С. Д. позволила сформулировать ряд проблемных гипотез: 1) механизмы социокультурных кризисов лежат в области сферной организации Д.; 2) развитие различных С., а также их взаимодействие в социуме в целом, входит в противоречие с преобладающими формами профессионального мышления и организации Д.; 3) необходимыми новыми интегрирующими механизмы организации сферных процессов, более гибкие, нежели традиционные. В качестве последних предлагается разработка методологического мышления, методологизация различных С. Д., наконец, оформление методологии в самостоятельную С.

А. Ю. Бабайцев

СХЕМА — знаковая форма представления и отображения содержания мышления или объективного содержания. Простейшая С. задается в виде взаимосвязи, где второй элемент (знак) по определенным законам (посредством отношения значения) замещает или изображает первый (означаемое). Простейшая С. представляет собой атомарный простой знак, который визуализирован (или доступен другим органам чувств), а первый предполагается (реконструируется, воображается и т. д.) через отношение значения. Развернутой С. становится, когда второй элемент выражен группой знаков, связанных между собой по определенным правилам. Дальнейшее усложнение С. встречается тогда, когда в качестве означаемого выступают не объекты действительности или непосредственно содержание мышления, а означаемое присутствует в С. уже в виде С. или знакового комплекса. Так уравнения волновых процессов могут выступать развернутой С. такого объекта как свет, но это будет упрощенная С., поскольку не учитывает корпускулярных описаний света. Значит при построении теории света приходится прибегать к сложной С., где свет, как объективное содержание означаемого в С., присутствует опосредованно, как элемент двух разных знаковых комплексов, связанных между собой принципом до-

полнительности. Схематизация в мышлении в определенном смысле противостоит языковому мышлению, по крайней мере мышлению с помощью естественного языка. К схематизации прибегают в тех случаях, когда знаковых и символических средств естественного языка недостаточно для замещения содержания мысли, и приходится изобретать искусственные знаки или даже языки. Отношение значения раскладывается на две составляющие: от знака к означаемому — отношение номинации, от означаемого к знаку — отношение референции. Или иначе, всякому знаку должна соответствовать некоторая организованность содержания мышления (объект), всякий объект может иметь своего референта в мире знаков (знак или С.). Между номинацией и референцией нет изоморфизма, они не взаимнообратимы. Именно поэтому возможны заблуждения и ложь. (Ничто не мешает на клетке со слоном написать — буйвол.) Всякому означаемому (объективному содержанию мышления) может быть поставлено в соответствие произвольное число референтов-знаков. Так же и любой знак может быть использован для номинации произвольного множества объектов. Поэтому схематизация возможна только в рамках онтологической критики, контролирующей обоснованность отношений номинации и референции между означаемым и знаком. Правила, по которым из знаков строится собственно С. (семиотические техники, синтаксис, синтагма) представляют собой самостоятельную область исследования и проектирования. Мы оперируем в мышлении знаками и знаковыми формами с допущением, что эти операции так же соответствуют отношениям между частями и элементами в содержании мысли, как сами элементы содержания соответствуют референтным им простым знакам. Оперирование со С. и семиотические техники возможны только в рамках эпистемологической критики, контролирующей правомерность допущений о соответствии отношений между знаками отношениям в мире объектов. С. пользовались всегда, но только в 20 в. они стали предметом рефлексии и исследовательского интереса. Наибольший интерес к С. проявляет СМД (системно-мыследеятельностная) методология, в которой им придают особое значение. СМД-методология в первую очередь выделяет два типа С.: объектно-онтологические С. (изображения объектов деятельности и мышления), и организационно-деятельностные (представления самой деятельности и мышления). Типы С. определяются не самой знаковой формой, а характером деятельности со С. С. выступает как объектно-онтологическая, если мы читаем ее как изображение объекта, но она же становится организационно-деятельностной, если мы усматриваем в ней

руководство или программу действий, трактуем и понимаем элементы схемы как цели или принципы деятельности, как законы или предписания при работе с объектом. Методология и критика требуют различия С. и знания. С. не представляет собой эксплицированного знания объекта или знания об объекте, который мыслится как означаемое в С. С. выступает средством экспликации знания. В С. присутствует только функциональное место объекта, знание рассматривается как наполнение этого функционального места. Причем в С. может быть введено функциональное место для самого знания. Использование в С. различных функциональных мест для объектов и знаний, позволяет схематизировать как объекты деятельности и мышления, так и саму деятельность и мышление. Таким образом знание эксплицируется в схематизации по-разному: 1. Как наполнение функциональных мест, специально вводимых в С. для изображения знания. 2. Как наполнение всех функциональных мест и знаков на С. в отношениях значения (если каждый знак что-то значит/означает, то содержанием этого значения/означения выступает не что иное, как знание). Различение в С. и в каждом отдельном элементе (знаке) схемы функционального места и наполнения этого места содержанием (значением) делает С. не только средством экспликации знания, но и средством познания. В качестве содержания (значения) в С. может быть эксплицировано знание о незнании (“ученое незнание” Николая Кузанского), что направляет и программирует познание. Назначение С. (способность или свойство ей присущее) для экспликации знания используется в практике СМД-методологии для организации мыследеятельности (коллективной мыследеятельности) и организационно-деятельностных игр. С. в этой практике — не инструмент объяснения или обучения, а средство экспликации знаний всех участников мыследеятельности. С. в мыследеятельности вводится как принципиально пустое функциональное место или система функциональных мест, как вызов и предложение наполнять эти функциональные места тем содержанием, которым располагает весь коллектив, принимающий в этом участие. Рефлексия и критика как рамки существования С. контролируют функциональность и содержательность наполнения, уместность привлекаемых знаний и значений в каждом конкретном случае. (О постмодернистской трактовке проблемы С. см. также *Означивание*, “Пустой знак”, *Симулякр*, *Симуляция*.)

В. В. Мацкевич

СХОЛАСТИКА (греч. *schola* — ученая беседа, школа и лат. *scholastica* — ученый) — интеллектуальный феномен средневековой и постсред-

невековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западнохристианского вероучения. С. проходит в своем развитии следующие *периоды*: 1. Классическая (средневековая) С., в свою очередь распадающаяся на этапы: 1) ранняя С. (11—12 вв.); представители: Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (ок. 1000—1088), Иоанн Росцелин (ок. 1050—1122), Гийом из Шампо (ок. 1068—1121), Петр Абельяр, Гийом из Конша (ок. 1060 — ок. 1154), Жильбер Порретанский (1080—1154), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский (ок. 1115—1180) и др.; 2) зрелая или поздняя С. (13—14 вв.); представители: Альберт фон Бальштетт (ок. 1200—1280), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура; Сигер Брантанский (ок. 1240 — ок. 1281), Николай Орем (ок. 1320—1382), Уильям Оккам, Жан Буридан, Раймунд Луллий (1235—1315) и др. 2. Неосхоластика, или “вторая С.” — ряд течений католической философской мысли, ориентированных на возрождение С., осуществляемое в рамках: 1) контрреформации (15—16 вв.); представители: Томмазо де Вио Гаэтанский (1469—1534), Франческо де Сильвестри Феррарский (1474—1528), Франческо де Виттория (1483—1515), Суарес, Габриэль Васкес (1550—1604) и др.; 2) отчасти “католической реставрации” (18—19 вв.) и 3) неомизма. Теоретическими *источниками формирования* С. выступают: византийская теология и патристика (прежде всего, сочинения Августина Блаженного), от которых была воспринята С. основная проблематика; античная философия, прежде всего, неоплатонизм в христианской переработке (“Ареопагитики” и августиновская редакция Прокла), от которых С. унаследовала мировоззренческую ориентацию на соединение иррационально-мистических предпосылок с рассудочностью выводов и методологическую установку на герменевтическую работу с текстом как типовую познавательную процедуру: “вычитывание” ответов на все вопросы из соответствующих базовых текстов (Платон — для Прокла, Священного писание — для С.), воспринятых как замкнутый канон; а также в равной мере — аристотелизм (сначала в изложении: “Введение” Порфирия к “Категориям”, латинский перевод с комментарием Боэция Датского и арабский перевод Ибн Рушда, затем — позднее — на базе знакомства с греческими оригиналами аристотелевских работ логико-метафизического цикла, во многом определивших системность и логицизм схоластического стиля мышления; христианская теологическая традиция раннего средневековья, иногда рассматриваемая в качестве предсхоластики, своего рода нулево-

го цикла культурных усилий по концептуализации христианской веры, в рамках которого были сделаны первые шаги по направлению к систематизации и философскому обоснованию теологии: систематизация патристики Иоанном Дамаскиным (ок. 675 — до 753), энциклопедическая системность произведений Иоанна Скота Эриугены, глобальные работы “Источники, или Этимология” Исидора Севильского (ок. 560—636) и “О природе вещей” Беда Достопочтенного (672—735), аналог “О мире, или о природе вещей” Рабана Мавра (ок. 780—856) и “Диалектика” его учителя Алкуина (ок. 735—804), главы сыгравшей значительную роль в истории средневековой образованности школы при дворе Карла Великого. — От этой традиции С. наследует основной жанр масштабных компилятивно-энциклопедических компендиумов-систематизаций, впоследствии развившийся в характерные для С. “Суммы” (глобальная “Сумма теологии” Фомы Аквинского, грандиозный логический трактат Н. Николетты Венецианского “Великая логика” объемом — по современному меркам — более 90 авт. л. и др.). Эволюция С. органично связана с эволюцией в средневековой культуре образования и образованности (равно как античная философия в своем возникновении сопряжена с формированием в европейской культуре института обучения как такового в рамках универсально-логического типа социализации, ориентировавшегося на возникновение рефлексии над культурными основаниями и формирования мета-культуры). Если оформление ранней С. связано с возникновением городских школ как центров образованности, то зрелая С. связана с университетским образованием (прежде всего, Парижским и Оксфордским университетами). Понятая одновременно и как принадлежность к интеллектуальной элите (“ученость”), и как принадлежность к определенной интеллектуальной традиции (“выучка”), С. предполагает специальную подготовку (школу), необходимо предвещающую самостоятельные занятия теологией, а именно — изучение “семи свободных искусств”, состоящих из первой ступени, тривиума (лат. *trivium* — тропутье), включающего в себя освоение грамматики (предполагающей не только овладение латинским правописанием, но и чтение античных авторов), диалектикой (основами формальной логики) и риторикой (красноречием и стилистикой), и второй степени, квадриума (лат. *quadrivium* — четверопутье), охватывающего такие дисциплины, как геометрия (с включением элементов географии и космографии), арифметика, астрономия и музыка (главным образом — пение церковных гимнов). Развитие С. осу-

ществлялось на основе и в рамках концепции “двойственной истины”, предполагающей непротиворечивое и независимое сосуществование истины знания и истины веры при неспоримом примате веры. В этой связи с точки зрения содержания С. представляет собой интеллектуальное движение в сфере, которую можно обозначить как классический тезис, естественно подразумевающий креационизм и провиденциализм. Эта основополагающая принадлежность С. обуславливает и характерную для нее проблематику, которая неизменно связана с христианским вероучением: предметом постоянного внимания в С. выступают догматы о троицности Бога, о предопределении, о сотворении мира из ничего, о первородном грехе и воздаянии, о воскресении, о преосуществлении и т. д. Однако, несмотря на внешнюю заданность неизменно канонической проблематики, внутри С. оформляются вариативные и зачастую глубоко оригинальные и яркие модели видения последней, порождая достаточно острые противостояния различных схоластических учений. Примером может служить обсуждение проблемы, совершаются ли деяния Божии на основе его свободной воли или на основе божественного разума, подчиняющего себе божественную волю. Последняя точка зрения при кажущейся ортодоксальности содержит неочевидную интенцию на толкование божественных деяний как сугубо рациональных, а потому вполне доступных человеческому разумению. Дискуссия, таким образом, не только приходит в противоречие с каноническим тезисом о “неисповедимости путей Господних”, но и инспирирует оформление в контексте С. глубоко оригинального выражения идей волюнтаризма в концепции Иоанна Дунса Скота, построенной в форме традиционно схоластической системы. При проявлении подобных противоречий в глобальном для С. масштабе они задают своего рода *базовые парадигматические оппозиции*, детерминирующие основные тенденции развития С. на том или ином этапе ее истории. Так, центральной для ранней С. была оппозиция “реализм — номинализм”, оформившаяся в ходе схоластического обсуждения проблемы природы универсалий. Наряду с реализмом (Ансельм Кентерберийский, Гийом из Шампо и др.) и номинализмом (Беренгар Турский, Иоанн Росцелин, Уильям Оккам, Николай Орем, Жан Буридан и др.) как экстремальными позициями в споре об универсалиях может быть выделен концептуализм как более умеренная промежуточная интерпретация данного вопроса (Петр Абеляр). Иоанн Дунс Скот продвигается до интерпретации общего как имеющего основу в единичных ве-

щах. Основным камнем преткновения в споре реализма, номинализма и концептуализма выступала проблема индивидуации, т. е. проявления бытия как множества сходных в основе, но не тождественных индивидов (равно как индивидуальных предметов, так и человеческих индивидуальностей). Генетически идея индивидуации восходит еще к стоикам, но в рамках С. приобретает критериальную остроту: реализм видел основу качественной индивидуации в форме как источнике “определенности” и “отделенности” вещи (предвосхищение кантовских “определенности” и “границы” как проявлений качества); концептуализм основывался на тезисе, что типологические различия вещей создает форма, а индивидуальные — материя; номинализм же все сущее (имеющее онтологический статус существования) полагает единичным и индивидуальным. Применительно к зрелой С. можно выделить две пары парадигмальных оппозиций, соотносящихся между собой по гегелевскому принципу “разломанной середины”: исходно — оппозиция “августинизм — аристотелизм”, затем, после установления доминанты последнего, оппозиция аверроистского и томистского его толкований. Формирование оппозиции “августинизм — аристотелизм” связано с деятельностью соборной школы в Шартре (зрелый период), мыслители которой, ориентируясь (с позиций реализма) на онтологически данное общее, стремились возродить платоновскую концепцию в ее исходном, нехристианизированном виде (с опорой на “Тимея”, известного в латинском переводе Халкидия). В этом контексте Шартрской школой (прежде всего, Тьерри и Гийомом из Конша) была актуализирована платоновская идея о самосущем бытии аморфной материи, пластическое преобразование которой Демиургом обеспечивает космоизацию и оформление мира (классическая античная формула, развитая в контексте техноморфной модели космогенеза); шартрская идентификация Духа Святого с платоновской “мировой душой” деформировала понимание триединства божественных ипостасей и пришла в противоречие с христианским Символом Веры, задав пантеистическую и натуралистическую направленность С. Борьба с пантеизмом и натурализмом отстроилась в С. как борьба с платонизмом, а следовательно, с августинизмом. Платформой, с которой велась эта борьба, выступил аристотелизм, который сначала сам был воспринят ортодоксией в штыки (борьба с идеями Давида Динанского и Сигера Брабантского), однако после его фундаментальной христианской переработки Альбертом фон Больштедтом и особенно Фомой Аквинским, аристотелизм не только был ассимилирован С., но и вытеснил августино-платоновскую парадигму. Ожесточенная борьба с мыслителя-

ми Шартрской школы (требование Бернара Клервоского публичного осуждения Гийома из Конша вынудили последнего отречься от своих взглядов) привела к практически тотальной переориентации С. с неоплатонической на аристотелевскую платформу. Однако становление ее завершилось развитием двух противоположных друг другу ее интерпретаций: версий аверроизма и томизма. Аверроизм воспринял от арабского перевода и комментариев Ибн Рушдом Аристотеля идею вечности (и, следовательно, несотворенности) мира; понимание души не как индивидуальной, но как единой безличной интеллектуальной, “явленной в яви явлений”. Сигер Брабантский, интерпретируя с позиции аверроизма индивидуальную душу как функцию тела, истолковал ее в качестве смертной, а человечество — как несотворенное. Развитие аверроизма вызвало резкую критику со стороны ортодоксальной церкви. В 1270 парижский епископ Тамье предал анафеме 12 аверроистских тезисов, в 1277 — по указанию папы Иоанна XXI совет theologов во главе с тем же Тамье осудил еще 219 тезисов, большая часть которых носила аверроистский характер. Сигер Брабантский был предан суду инквизиции; вызванный для следствия к папскому двору, был убит своим секретарем. Стремясь противопоставить аверроистскому отдалению Бога от мира и человека реанимированный канон, Фома Аквинский разрабатывает свое учение о Боге как первопричине, действующей посредством вторичных причин в мире и в миру. Томизм (лат. Thomas — Фома) становится для С. абсолютно доминирующей парадигмальной установкой, вытеснив иные (аверроизм, окканизм, и др.) за пределы легитимности и презентировав отныне единично позицию ортодоксальной церкви; Фома Аквинский не только получает титул “Ангельского Доктора”, но и официально признается “князем схоластов”, а в 1322 канонизируется. Если в 14—15 вв. томизму как официальной доктрине доминиканского ордена противопоставит скотизм как францисканское направление в С., расходясь с ним в истолковании проблемы индивидуации (Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн Рединский, Иоанн Рипский, Александр Александрийский), то позднее, в 1567 Фома признается одним из “Учителей Церкви”, томизм не только выступает основой неосхоластики, но и официально признан (энциклика папы Льва XIII “Отцу вечному”, 1879) “единственно истинной философией католицизма”, выступающей как неотомизм. *С точки зрения формы*, С. демонстрирует выраженную интенцию к логичизму: как доктринальную, так и внешнюю. В рамках реализма, например, осуществляется основополагающая фундаментальная экстраполяция логической структуры

высказывания (в частности, субъект-предикатное его членение) на онтологическую сферу, выделение в ней первичных непредикативных сущностей (универсалий) и вторичных индивидуальных (предикативных) сущностей. Огромное внимание отводится в С. и логической форме рассуждения, изложения и выводов, задавая возможность рассматривать эволюцию С. в ракурсе дисциплинарного развития логики. С. в целом демонстрирует очевидную общедедуктивную ориентацию и исходит из принципа жесткой определенности понятий, что соответствует общехристианскому нормативному требованию определенности (ср. православный принцип акривии — решения фундаментальных вопросов, касающихся догматической системы вероучения, с позиции строгой определенности и точности смысла, — в отличие от принципа икономии — снисхождения и практической пользы при решении неdogматических вопросов, допускающих не подрывающие вероучения отклонения). Тонкий медиевист, Эко устами ортодоксального Хорхе дает следующую формулировку этой особенности средневековой С.: “Иисусом положено говорить либо да, либо нет, а прочее от лукавого. И... следует называть рыбку рыбкой, не затуманивая понятия блудливыми словесами”. И, что особенно интересно, эта установка реализуется на основе естественного языка, ибо С. строит свою логическую систему на базе неформализованных языковых средств (латыни), что позволяет ей учесть и использовать все богатство семантических и синтаксических аспектов естественного языка при неукоснительном соблюдении требований жесткой определенности объема и содержания понятий. Эволюция логических изысканий в рамках С. позволяет отнестись к последней как к значимому этапу исторического развития логики. Это совпадает и с рефлексивной самооценкой С. своих логических штудий: в зрелой С. была принята следующая периодизация развития схоластической логики: 1) “древняя логика” (*vetus logica*), основанная на переводах и комментариях “Категорий” Аристотеля Порфирием и Бозцием, — до середины 12 в.; 2) “новая логика” (*logica nova*), основанная на знакомстве с такими работами Аристотеля, как “Аналитика”, “Топика”, “О софистических определениях”, — конец 12 — конец 13 в.; 3) так называемая “современная логика” (*logica modernorum*), связанная с систематической разработкой логической проблематики и созданием масштабных логических компендиумов — “Суммул” (Раймунд Луллий, Н. Николетта Венецианский, Петр Испанский и др.), — главным образом, 14 в. В рамках схоластической логики 2-го и 3-го периода были подняты и зачастую разрешены многие классические логические проблемы, фак-

тически заложены теоретические и операциональные основания математической логики, внесен вклад в развитие логики высказываний. В целом, в рамках С. осуществлен значительный сдвиг в дисциплинарном развитии логики: это и учение о синкатегоремах (логических категориях); и теория логического следования Иоанна Дунса Скота; и основы теории импликации Раймунда Луллия; и теория субпозиции (допустимых подстановок значения терминов); и теория семантических парадоксов Альберта Саксонского; и анализ роли функторов в формальной структуре высказывания; и вопросы силлогистики и аксиоматики (в частности, фундаментальное исследование аксиоматическо-дедуктивной процедуры); и теория беспредпосылочности (“независимости”) предположений как “обстоятельств” (*obligatio*), т. е. сознательных формулировок аксиом апологетизируемой системы таким образом, чтобы из них не вывелись противоречащие системы исследования; и методология сопоставления взаимоисключающих высказываний (идуища от “да и нет” Петра Абеляра); и анализ Раймундом Луллием логического характера вопросительных предложений и соотношений конъюнктивных и дизъюнктивных логических констант. Раймундом Луллием предложен метод изображения логического характера вопросительных операций посредством системы кругов, каждый из которых репрезентирует определенную группу понятий (вошел в культуру под названием “кругов Эйлера”), изобретена первая “логическая машина” для такого моделирования, высказан ряд идей, впоследствии легших в основу комбинаторных методов в логике. В *общекультурном плане* феномен С. является уникальным продуктом равно глубинных и альтернативных друг другу установок европейской культуры: христианской системы с презумпцией веры как аксиологического максимума, с одной стороны, и базисного инструментализма, операционализма мышления — с другой. И если патристика демонстрирует первую попытку систематизации христианства, то С. представляет собой попытку его рационализации и концептуализации. Воплощая своим возникновением концепцию “двойственной истины”, параллелизма разума и веры, реально С. культивирует спекулятивное рассуждение как доминантный стиль мышления, в рамках которого таинство веры и апостольская кериגма выступают предметом формально-рассудочных умозаключений. В схоластических опориях (может ли Бог убить самого себя или сформулировать для себя неразрешимую задачу?) происходит практически тотальная десакрализация содержания веры. Однако еще меньше сакральной трепетности в тех, казалось бы фиксированно проортодоксальных схоластических рассужде-

ниях, которые ставят своей целью именно обоснование Божией сакральности. Например, у Иоанна Дунса Скота: знание не есть ни чистая активность (от субъекта к объекту), ни чистая восприимчивость (от объекта к субъекту), но возникает на стыке их взаимодействия и зависит как от субъекта, так и от объекта, — однако пропорция этой зависимости не всегда одинакова: так, при богопознании посредством открывения зависимость знания от познаваемого объекта наиболее велика. В *теистском* контексте описание видения Бога, которое в силу остро личностной его персонализации есть не что иное, как “взгляд в очи Божии”, встреча с его “взыскающим и огненным взором” — в категориях субъект-объектной процедуры не может не выглядеть кощунственно. Строго говоря, при наличии эксплицитно презентированной установки С. на использование философии в целях теологических концептуализаций (знаменитое “философия есть служанка теологии”, предложенное еще в рамках патристики), в контексте С., тем не менее, практически невозможно дистанцировать между собою философию и теологию, поскольку ни один общепризнанный критерий их дифференциации применительно к С. вообще не срabатывает. Прокламируя примат богооткровенной истины над истиной позитивного знания и непререкаемый авторитет Священного писания и Священного предания, в своем реальном интеллектуальном усилии С. по всем параметрам фактически остается чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана, а тезис о “богодухновенности” Священного писания и конституирование последнего в качестве канона остро прорезонировали в С. с трактовкой логики как “каноники”. Кроме того, по отношению к феномену веры С. демонстрирует сколь не сформулированную эксплицитно, столь же и ощутимую презумпцию “понимаю, дабы уверовать” (позиция, в сущности, кощунственная для вероучения теистического типа с их идеей безусловного доверия к Богу и однозначно оцененная ортодоксией в качестве еретичной). Иначе говоря, формально выступая официально признанным институтом ортодоксии, С. на деле фундируется методологическим принципом, к которому ортодоксальная церковь всегда относилась чрезвычайно острожно. В данном аспекте С. лишь репрезентирует общую для теологии амбивалентность оснований, выражающуюся в установке на концептуализацию принципиально иррационального. В качестве типовой познавательной процедуры для С. выступает работа с текстом; теория “двойственной истины” задает параллелизм текстов-репрезентатов: Священных писания

и предания (истина веры), с одной стороны, и Аристотеля с сопровождающим массивом комментариев (истина знания) — с другой. Феномен веры оказывается практически выведенным за пределы процесса богопознания: вечная истина уже представлена в текстах (как в тех, так и в других) — нужно лишь интерпретировать, раскрыть герметичный текст, сделать явленным его содержание, что осуществимо на основе чисто логических процедур, ибо актуализация истины предполагает силлогистическое выведение из текста всей полноты его содержания, т. е. всех возможных следствий с последующей их интерпретацией. В этой системе отсчета вера как принципиально алогичный, не рационализируемый и не могущий быть формализованным в тексте феномен фактически не дается С. в качестве объекта. Парадокс и трагедия С. заключается в том, что признание этого обстоятельства столь же губительно для нее, как и его отрицание (подобно абеляровскому тезису о рациональной доказуемости догматов). На протяжении всей своей истории С. подвергалась нападкам со стороны поборников “чистой веры” (Лафранк, Бернар Клервоский), и на протяжении всей ее истории каждая усмотренная в ее разнообразии ересь были ни чем иным, как чуть более сильным или — чаще! — чуть более явным креном в рационализм. Так, например, Уильям Оккам, высказывавший в духе номиналистической критики реализма четкие логико-рациональные требования к теоретическому рассуждению (известный принцип “бритвы Оккама”: не множь сущности сверх необходимого) приходит на этом основании к выводу о противоразумности догматов (при канонической томистской “сверхразумности”), за что и был привлечен к суду папской курии по обвинению в ереси, четыре года провел в заточении в Авиньоне; окканизм, распространивший требования логической безупречности на канонические доказательства бытия Божиего (в частности, телеологическое и космологическое), неоднократно осуждался папством (1339, 1340, 1346, 1474). Таким образом, не одобряя “книжников”, христианство породило традицию книжной учености, спохватившись лишь в 13 в. — в лице Франциска Ассизского, вновь выступившего против книжников, живущих ради книжной мудрости, а не любви Божией. Неспроста Эко задает монастырское пространство как пространство “людей, живущих среди книг, в книгах, ради книг”. — Для христианского средневековья в целом характерен образ мира как книги Божией, общая напряженная семиотизация мировосприятия: Божественные знаки, знамения, предзнаменования (ср. более поздние от-

голоски у Симеона Полоцкого: “Мир сей приукрашенный книга есть великая”). Описанная ситуация дает основания для сформулированной в рамках неотоцизма идеи, что христианской философии как таковой никогда не существовало, что само понятие христианской философии является внутренне противоречивым, ибо его объем и содержание принципиально несопоставимы, — правомерно говорить лишь о философиях-христианах (Ф. Ван Стеенберген). Относительно роли и места С. в традиции европейской ментальности можно сказать, что С. в полной мере заслуживает право на апологию ее как культурного феномена. От эпохи Возрождения, выступившего с резкой критикой средневековых традиций, само слово “С.” стало использоваться в качестве инвективы, приобретая значение пустого умствования, бессодержательной словесной игры (между тем как именно языковые игры сделала Европу Европой: см. “Игру в бисер” Гессе). Классическая западная культура немислима вне схоластического средневековья по меньшей мере по трем причинам: во-первых, благодаря С. в истории европейской культуры не “первалась связь времен”: именно она явилась звеном преемственности, сохранив и транслировав в средневековой культуре на фоне аксиологического акцентированного иррационализма интеллектуальные навыки рационального мышления и многие аспекты содержания античного философского наследия; во-вторых, заданная С. традиция понимания школы, канона как ценности явилась необходимым противовесом (вектором здорового консерватизма и эволюционизма) для новоевропейской установки на тотальную оригинальность и безудержное ниспровержение основ; в-третьих, С. внесла серьезный содержательный вклад в развитие европейской интеллектуальной традиции как в области логики (становление европейского стиля мышления), так и содержательно: вплоть до эпохи Просвещения и немецкой философской классики философия пользовалась категориальным аппаратом, во многом разработанным именно в рамках и усилиями С., многие схоластические термины вошли в обиход в неклассических формах современного философствования, как, например, понятие интенциональности (через Brentano). (См. также Реализм, Номинализм, Концептуализм, Терминизм, Томизм, Скотизм, Средневековая философия.)

М. А. Можейко

СЧАСТЬЕ — см. ЭВДЕМОНИЗМ.

СЮЖЕТ — способ организации классически понятого произведения, моделируемая в котором событийность выстраивается линейно, т. е. разворачивается из прошлого через настоящее в будущее (при воз-

можных ретроспективах) и характеризуется наличием имманентной логики, находящей свое выражение в так называемом “развитии С.”. В этом отношении линейный С. может быть понят как способ игнорирования (посредством нормативной единственности “авторского голоса” — см. Автор) всех иных “альтернативных голосов” (Дж. А. Хьюдлес). В отличие от классической традиции, в современном литературном искусстве произведение уступает место конструкции (см. Конструкция), гештальтно-организационные характеристики которой принципиально отличаются от традиционных и не предполагают сюжетности, что соответствует общей постмодернистской установке на отказ от идеи имманентности смысла тексту, объекту и миру в целом (Логоцентризм, Постметафизическое мышление). Уже у предшествующих постмодернизму авторов обнаруживает себя интенция трактовки текстовой семантики в качестве принципиально нелинейной: “сопоставление множества различных обличий, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи, по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но, кроме того, и в определенной специфике самого произведения” (Ингарден). С точки зрения своих гештальтно-организационных характеристик конструкция в постмодернистском ее понимании трактуется как ризоморфная (см. Ризома), т. е. процессуально реализующаяся посредством перманентной версификации смысла. Важнейшим источником постмодернистского отказа от фигуры С. выступает осмысление Борхесом пространства событийности как “сада расходящихся тропок”: “скажем, Фаф владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего (подчеркнуто мной. — М. М.)” (см. Хора). Таким образом, если классический текст, по оценке Р. Барта, фундирован своего рода “принципом необратимости”, согласно которому линейное построение повествования (т. е. сюжетный “код загадки”, ведущий фабулу “от вопроса к ответу”) задает фундаментальную и неизбежную “необратимость рассказа” (Р. Барт), то постмодернистское видение текста

фундировано признанием принципиально нелинейного его характера: согласно Д. Лоджу, атрибутивной характеристикой постмодернистских текстов является их способность вызывать у читателя чувство “неуверенности” в отношении развития повествования (см. Нарратив). В текстологической концепции постмодернизма моделируется бифуркационный по своей природе механизм смыслообразования. Так, Р. Барт, двигаясь в парадигме понимания смысла как результата осознания текста в процессе чтения, полагает, что “важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты”. Эти “отправные точки”, по Р. Барту, выступают своего рода “пунктами двусмысленности” или “двузначностями” текста, — “текст... согнан из двусмысленных слов, которые каждое из действующих лиц понимает по-своему...; однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц...; этот “некто” — читатель”. В системе отсчета последнего, слышащего всю полифонию вариативных смыслов, задается такой контекст восприятия, когда, “строго говоря, у смысла может быть только противоположный смысл, то есть не отсутствие смысла, а именно обратный смысл” (Р. Барт). — Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычленена отдельная (одна из многих возможных) версий прочтения: “в каждой узловой точке повествовательной синтагмы героя (или читателю, это не важно) говорится: если ты поступишь так-то, если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот это с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее не теряют своей действительности)” (Р. Барт). По оценке Р. Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автоскаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституируемый этим актом смысловый вектор прочтения текста оказывается уже необратимым, — таким образом, для того, “чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор”. Однако эта ситуация выбора оборачивается далеко не тривиальной при учете кодовой (семиотической) гетерогенности текста. Согласно Р. Барту, текст, реализующий себя одновременно во множестве различных культурных кодов, принципиально нестабилен, что каждая фраза может относиться к любому коду. Иначе говоря, исходным состоянием текста выступают потенциально возможные различные порядки (упорядочивания) текста в конкретных кодах, избираемые из беспорядка всех всевозможных кодов. Для текста, таким образом, характерна неконстантная ризоморфная или, по Р. Барту, “плаваю-

щая микроструктура”, фактически представляющая собой этап процессуальной “структуризации”, итогом которой является “не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания” (см. Текстовый анализ). Это “ожидание” (или “напряженность текста”) порождается тем обстоятельством, что “одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них “истинный”. Отсутствие избранного (“истинного” или “правильного”) кода делает различные типы кодирования текста равными и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию “неразрешимого выбора между кодами”. Таким образом, “необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, что он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами” (Р. Барт). — Ключевой “метафорой” текста служит не линейная причинная цепочка, но — “сеть” (Р. Барт). Идея ветвления процесса смыслогенеза находит свое развитие в концепции “логики смысла” Делёза (см. “Слова-бумажки”). Рефлексивно осмысленное постмодернизмом видение текста как принципиально плюрального и потенциально несущего в себе возможность ветвления событийности и соответствующего ей смысла характерно для современной культуры как в ее литературной (идея лабиринта в основе романа Эко “Имя розы”), так и кинематографической (фабульно двойщийся С. фильма П. Хоуэтта “Осторожно! Двери закрываются”, построенный на идее бифуркационной точки, — Великобритания, 1998) версиях. В целом, фигура ветвления обретает в постмодернизме фундаментальный статус (“сеть” и “ветвящиеся расширения” ризомы у Делёза и Гваттари, “решетка” и “перекрестки бесконечности” у Фуко, смысловые перекрестки “выбора” у Р. Барта, “перекресток”, “хиазм” и “развилка” у Деррида, “лабиринт” у Эко и Делёза и т. п.). Так, согласно позиции Деррида, “все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено — практика. Форма хиазма, этого Х, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... родвилки, развилки (это серия перекресток, *carrefour* от лат. *quadrifurcum* — двойная развилка, *grille* — решетка, *claire* — плетенка, *cle* — ключ)”. Данная установка постмодернизма находит свое выражение также в фигуре “хоры”, которая “бросает вызов... непротиворечивой логике” и задает не подчиненную линейным закономерностям “пара-” или “металогикой”, — своего рода “развернутое рассуждение (*logismo polho*)” (Деррида), на основе которого невозможно ни “логика разворачивания” С., ни прогноз относительно нее (см. Хора). Нелинейное разворачивание событийности моделируется Фуко в контексте анализа такого феномена, как безумие.

Так, динамика безумия трактуется Фуко как реализующаяся посредством “амбивалентности” (в этом контексте *“logismo polho”* у Деррида может быть сопоставлен с “амбивалентной логикой безумия” у Фуко): “безумец... всецело во власти реки с тысячью ее рукавов, моря с тысячью его путей... Он накрепко прикован к открытому во все концы света *перекрестку* (подчеркнуто мной. — М. М.). Он — Пассажир (*Passager*) в высшем смысле слова, иными словами, узник перехода (*passage*)”. Выбор пути на “перекрестке бесконечности” трактуется Фуко в качестве “великой переменчивости, неподдающейся ничему” (см. Неодетерминизм). В номадологическом проекте постмодернизма, (см. Номадология) также фиксируется феномен “расхождения” серий сингулярностей: “точки расхождения серий” (Делёз, Гваттари) или “двусмысленные знаки” (Делёз), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делёзу, “есть условия, необходимым образом включающие в себя “двусмысленные знаки” или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию”. Важнейшим следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности, принимающей “различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения” (Делёз, Гваттари). В контексте анализа этого ветвления номадологией дается новое толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров — равно-возможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: “там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым” (см. Невозможность). Согласно Делёзу, при линейном варианте эволюции роль случайности ограничена со стороны зон действия линейной понятой детерминизма: “в знакомых нам играх случай фиксируется в определенных точках: точках, где независимые каузальные серии встречаются друг с другом — например, вращение рукоятки и бег шарика. Как только встреча происходит, смешавшиеся серии следуют единым путем, они защищены от каких-либо новых влияний”. В противоположность этому, в нелинейных динамиках дело обстоит гораздо сложнее. Речь идет о том, что-

бы не только учитывать случайное разветвление, но “разветвлять случай” (см. *Нелинейных динамик теория*). Для иллюстрации этой презумпции Делёз использует слова Борхеса: “число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они *разветвляются, порождая другие* (подчеркнуто мною. — М. М.)”. Таким образом, не только постмодернистская текстология осуществляет последовательную деконструкцию понятия “С.”, но и, в целом, парадигмальные установки постмодернистской философии позволяют говорить о присутствии ей нелинейном, т. е. принципиально “несюжетном” и “внесюжетном” видении мира. (См. также *Лабиринт, Ризома*.)

М. А. Можейко, В. А. Можейко

СЮРРЕАЛИЗМ (франц. *surrealite* — сверхреальность) — художественное течение в рамках модернизма, продолжающее — вслед за экспрессионизмом, кубизмом, дадаизмом и футуризмом — тенденцию поиска “подлинной реальности” и открывающее таковую в личностно-чувственной сфере субъективности. Основные представители: Бретон, Ф. Супо, А. Массон, Х. Миро, М. Эрнст, С. Дали, Р. Магритт, И. Голль, Р. М. Эчаурен, И. Танги и др. Термин “С.” был впервые употреблен не принадлежащим к С. Г. Аполлинером в 1917. Культурным прецедентом, оцениваемым в ретроспективе как предтеча С., выступает французский журнал “Литература”, возглавляемый Бретоном, Супо и Л. Арагоном. Первое произведение С. — роман Бретоны и Супо “Магнитные поля”. В 1924 выходит первый номер журнала “Сюрреалистическая революция” и первый “Манифест С.”, написанный Бретоном. Как и предшествующие направления модернизма, С. центрирован на проблеме подлинности бытия в противовес мнимому бытию. Экспрессионизм и кубизм искали его в моделях альтернативных миров и структурных единицах мироустройства, фиксирующих бытие, “как оно должно быть” (П. Пикассо); футуризм — в динамиче движении; искусство “новой вещественности” — в достоверности обыденной повседневности (“магический реализм” как программа преодоления быта посредством “заговаривания его любовью”; А. Канольд, Г. Шримпф, К. Гросберг, К. Мензе), риджонализм — в этнически окрашенных социокультурных средах (Т. Х. Бентон, Г. Вуд, Дж. С. Кэри). В отличие от этого, С. ориентирует поиск подлинной реальности на принципиально иную сферу. Прежде всего он фиксирует подлинность как свободу: “единственное, что еще может меня вдохновить, так это слово “свобода” (Бретон). По самоопределению, С. “возвещает о... абсолют-

ном конформизме с такой силой, что отпадает сам вопрос о возможности его привлечения — в качестве свидетеля защиты — к судебному процессу над реальным миром” (Первый “Манифест С.”). В рамках С. подлинная реальность возможна как реальность свободы, и обретение подлинности мыслится С. как “прорыв свободы”. Оформление стратегии С. знаменует собою радикальный поворот в модернистских поисках подлинного бытия, локализуя их не в онтолого-метафизической (“возможные миры” кубизма, например, или футуристические модели будущего), но в психологической сфере. По формулировке Бретоны, С. “дошел до психологии, а на сей счет — шутки в сторону”. Философскими основаниями сюрреалистической концепции свободы выступают: интуитивизм Бергсона (прежде всего идея внедискурсивности подлинного познания), теория творчества Дильтея (в частности, трактовка роли фантазии в художественном постижении истины), психоаналитическая концепция классического Фрейда (в первую очередь, трактовка подсознания как сферы реализации подлинной свободы вне диктата “супер-Эго”), а также традиционная для модернизма программная парадигма инфантилизма, основанная на презумпции “непосредственной детской гениальности” (начиная от экспрессионистской установки на “варварскую непосредственность” и тезис Кандинского о “бессознательной гениальности” ребенка), и унаследованный от дадаизма негативизм в отношении диктата языка над сознанием (Т. Тцара). Зоны подлинного бытия или зоны свободы эстетическая концепция С. усматривает в таких феноменах, как: 1) детство: “именно в детстве, в силу отсутствия всякого принуждения, перед человеком открывается возможность прожить несколько жизней одновременно... Каждое утро дети просыпаются в полной безмятежности. Им все доступно, самые скверные материальные условия кажутся им превосходными. Леса светлы...” (Бретон); 2) сон: “Когда же придет время логиков и философов-сновидцев? Я хотел бы находиться в состоянии сна, чтобы ввериться другим спящим, подобно тому, как я веряюсь всем, кто читает меня бодрствуя, затем, чтобы закончить в этой стихии с господством сознательных ритмов собственной мысли” (Бретон); 3) интуиция: “Как вы хотите понять мои картины, если я сам не понимаю их, когда создаю? Тот факт, что я в этот момент, когда пишу, не понимаю свои картины, не означает, что эти картины не имеют никакого смысла, напротив, их смысл настолько глубок, сложен, связан, непроизволен, что ускользает от простого логического анализа” (Дали). Фундаментальным критерием свободы детства, сна и интуиции является их свобода от любых видов дискурса, в том числе —

от языкового: “мы все еще живем под бременем логики... Абсолютный рационализм, по-прежнему остающийся в моде, позволяет нам рассмотреть только те факты, которые непосредственно связаны с нашим опытом... Он мечется в клетке, и освободить его становится все труднее” (Бретон). В силу этого, по формулировке Голля, сюрреалистическое искусство сознательно и программно “выражает себя непосредственно, интенсивно”, С. “отвергает средства, опирающиеся на абстрактные понятия из вторых рук: логику, эстетику, грамматическую эффективность, игру слов... С. вновь открывает природу, изначальные ощущения”. Говорить должно непосредственно чувство: “я хочу, чтобы человек молчал, когда он перестает чувствовать” (Бретон). В этой связи базовым художественным методом С. выступает метод свободной ассоциативности: по оценке Голля, “быстрота ассоциаций в промежуток между первым впечатлением и окончательным его выражением определяет качество образа”. В раннем С. (“эпоха снов”) использовался метод случайного столкновения слов и обыгрывание оговорок в духе классического психоанализа (поэзия), техника *frottage*, *decollage* и *fumage* (живопись); однако уже Эрнст в книге “По ту сторону живописи” постулирует необходимость “полуавтоматических процессов” в художественной технике, которые “околдовывают волю, разум, вкус художника” и способны создать “ошеломляющие воспроизведения мыслей и желаний”, устраняя “власть так называемых сознательных трудностей”. Дали артикулирует этот метод как “стихийный метод сознательной иррациональности, которая базируется на систематизированной и критической объективации проявлений безумия” (организуемое для себя Дали внезапные пробуждения для фиксации содержания сновидений, аутопсихоанализ как рефлексивное наблюдение над собственным ассоциативным рядом и др.: по самооценке Дали, “мое отличие от сумасшедшего состоит в том, что я-то не сумасшедший”). Бретон называет метод С. “методом свободных ассоциаций” и “методом психического автоматизма”: “С. основывается на вере в высшую реальность определенных ассоциативных форм, которыми до него пренебрегали, на вере во всемогущество грез, в бескорыстную игру мысли. Он стремится бесповоротно разрушить все иные психологические механизмы и занять их место при решении главных проблем жизни”. Первый “Манифест С.” содержит собственное эксплицитное определение, данное именно на основании методологического критерия: С. есть “чистый психический автоматизм, имеющий целью выразить, или устно, или письменно, или любым другим способом, реальное функционирование мысли. Диктовка мысли вне всякого

контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений". Включенный в "Манифест" так называемый "первый и последний черновик", раскрывающий технологические "тайны магического сюрреалистического искусства", описывает творческий процесс С. следующим образом: "Устроившись в каком-нибудь уголке, где вашей мысли будет легче всего сосредоточиться на себе самой, велите принести, чем писать. Расслабьтесь, насколько это в ваших силах, приведите себя в состояние наибольшей восприимчивости. Забудьте о своей гениальности и о своих талантах, равно как и о талантах всех прочих людей... Первая фраза придет сама собой — вот до чего верен тот факт, что в любой момент внутри нас существует какая-нибудь фраза, совершенно чуждая нашей сознательной мысли и лишь нуждающаяся во внешнем выявлении... Продолжайте в том же духе, сколько вам вздумается. Положитесь на то, что шепот, который вы слышите, никогда не может прекратиться". В данном контексте предшественниками С. в сфере художественной техники могут считаться А. Гауди и "метафизическая живопись" Дж. де Кирико, ставившего своей целью раскрыть — сквозь изобразительный ряд реальности — потаенный и истинный ("магический") смысл жизненных явлений: "не надо забывать, что картина должна быть всегда отражением глубокого ощущения и что глубокое означает странное, а странное означает неизвестное и неведомое. Для того, чтобы произведение искусства было бессмертным, необходимо, чтобы оно вышло за пределы человеческого, туда, где отсутствуют здравый смысл и логика. Таким образом оно приближается к сну и детской мечтательности". И, по формулировке Бретона, "наше дело — стремиться к этому пределу". В полемике с Батаем Бретон жестко оговаривает, однако, что подобная "сюрреалистическая операция возможна лишь в условиях полной моральной асептики" (фактически солидаризируясь с Батаем в признании необходимости исследовать экстремальные состояния человеческого сознания или духа на пределе возможного, — С. программно ориентирован на анализ пиков взлета, а не глубин падения). Художественная эволюция С. приводит к оформлению неосюрреализма (американская версия С.); "магического С." (амортизирующего те аспекты бессознательного, которые связаны с либидо: Л. Фини, Ф. Лабисс); "католического С." (Второй "Манифест С." Бретона и Третий — Р. Десноса, постулирующий тезис "верить в надреальное — значит заново прокладывать дорогу к Богу"; художественная практика позднего Дали) и "фигуративный С." (имеющий тенденцию сближения с искусством pop-art). Однако если С. как художественная школа имеет свои хроноло-

гические рамки и может считаться исчерпанным к концу 1950-х, то С. как художественный принцип входит в нетленный фонд мирового искусства, оставаясь неизменно актуальным и открывая перед художественной сферой принципиально новые горизонты выражения внутреннего мира личности. Традиционное искусство (античность и европейское средневековье) пытались передать душевные состояния индивида посредством феноменологического описания его физических проявлений: в этом отношении типичны лирическая героиня Сафо, чьи душевные переживания выражались через непосредственный физический видео-ряд ("зеленею, как трава", "слабеют колени" и т. п.), и влюбленные рыцари, чьи сильные душевные волнения авторы не могли передать иначе, нежели через описание несколько неожиданных в общегероическом контексте обмороков (Кретьен де Труа, романы "Артуровского цикла"). Позднее средневековье и Ренессанс выстраивают сложную систему аллегорий, дающую метафорические средства для вербализации субъективных состояний (начиная с "Романа о Розе" Гийома де Лорриса и Жана де Мена). Классический роман также выступает по отношению к внутреннему миру субъекта как принципиально дескриптивный (по оценке Бретона, "герои Стендала гибнут под ударами авторских определений... Поистине мы обретаем этих героев лишь там, где теряет их Стендаль"). В этом контексте С. выступает важнейшей вехой на пути развития художественного метода, предоставляя богатый инструментарий для выражения эмоционально-психических состояний субъекта (например, берущий свое начало в С. и доминирующий в современной литературе вплоть до наших дней жанр "потока сознания", значительно обогащенный в традиции экзистенциализма). Несмотря на резкую критику С. со стороны представителей раннего постмодерна (личное противостояние Батая с Бретоном; нападки на С. в журнале "Документы", 1929—1934 и др.), объективно С. оказал значительное влияние на формирование философской парадигмы постмодернизма. В рамках последней нашли свое развитие такие идеи С., как установка на исследование не только пограничных, но запредельных состояний сознания — "за пределами человеческого" (идея трансгрессии в постмодернизме); попытка очищения мышления от насилия логики (концепция психоанализа у Делёза и Гваттари, аналитика безумия Фуко); фокусировка внимания на процессуальности языка и сознания как суверенной реальности (критика референциальной концепции знака в постмодернизме); поиск изначальности — вне символических наслоений традиции (базисный для постмодернизма отказ от внетекстовых источников

смысла — см. Трансцендентальное означаемое); ориентация на психический автоматизм (идея плюральности нарративных практик и свободы означивания); программное стремление к чистой непосредственности эмоционального или ментального импульса (постмодернистская концепция самодостаточной спонтанной сингулярности) и др.

М. А. Можейко

Т

ТАБУ (от полинезийского слова, означавшего — запрет) — негативные предписания (категорические запреты) на различные действия людей, нарушение которых должно повлечь соответствующие санкции. Возникли и сформировались на социальной, магической и религиозной основе в период первобытного общества, в котором они регламентировали и регулировали жизнь индивидов и групп (семьи, рода, племени и пр.). Совокупность Т., налаженных жрецами и вождями, охватывала различные стороны жизни и распространялась на слова (запрет произносить имена людей, покойников, духов, богов, названия животных и пр.); людей (женщин, воинов, правителей и др.); тело человека и части тела; общение, сексуальные и брачные отношения, разнообразные формы и виды поведения, действия обыденной жизни (обнажение лица, выход из жилища и пр.); пищу и питье; животных, растения, различные предметы и символы предметов (землю, оружие, амулеты и т. д.), посещение тех или иных мест и многое др. Согласно существовавшим суевериям и традициям, нарушение запрета влекло кару сверхъестественных сил (в виде порчи, болезни или смерти) и разнообразные социальные санкции со стороны сообществ и их лидеров. В первобытные и последующие времена Т. выступали как средство социального контроля и социального управления. В процессе исторического развития часть трансформировавшихся Т. вошла в виде различных представлений (например, о грехе), ценностей и норм (например, запрет на изображение человека в исламской культуре и т. д.), в мораль, религию, право и обыденную жизнь людей. Считается, что табуирование как обычай, впервые было отмечено в 1771 Дж. Куком у аборигенов островов Тонга (Полинезия) во время кругосветного плавания. В ряду концепций, объясняющих существование моменты происхождения, содержания и функционирования Т. наибольшим влиянием пользуются: 1) магическая (рассматривающая запреты как негативную

форму практической магии, отличающуюся от колдовства как позитивной формы магии — Фрэзер и др.); 2) религиоведческая (объясняющая Т. как “священные законы” и запреты, связанные с верованиями в духовных существ — Тайлор и др.); 3) психологическая (дающая психоаналитическую трактовку Т. как выражения амбивалентных состояний и отношений, и подчеркивающая роль Т. как формы первобытной морали и одного из “пусковых механизмов цивилизации” — Фрейд и др.); 4) антропологическая (истолковывающая Т. как форму социального контроля — Малиновский и др.) и их различные версии и комбинации.

В. И. Овчаренко

ТАВТОЛОГИЯ (греч. *tauto* — то же самое; *logos* — слово) — 1) выражение, повторяющее ранее сказанное в иной языковой форме; 2) Т. в дефиниции — логическая ошибка, заключающаяся в том, что определяемое понятие определяется через него самого, т. е. определяющая часть дефиниции повторяет то, что выражено в определяемой части (“организатор — человек, обладающий организаторскими способностями”); 3) Т. в доказательстве (“круг в доказательстве”) — логическая ошибка, заключающаяся в использовании утверждений, которые входят в структуру тезиса (т. е. высказывания, истинность которого предполагается обосновать), в качестве основания доказательства (т. е. положений, с помощью которых возможно обосновать); 4) Т. в риторике — паралогическая фигура (вариация языковой структуры), рассматриваемая как один из позитивных аналогов логических ошибок (например: “Дети есть дети”, “Закон есть закон”; “Это невозможно, потому что невозможно” и т. п.); 5) Т. в формализованных языках выступает в качестве денотата (см. **Денотат**) оператора эквивалентности (двухстороннего логического следования), грамматический аналог которого выражается союзами “тогда и только тогда, когда” или “если и только если”; 6) Т. в символической (математической) логике — тождественно-истинная (общезначимая) формула, которая при всех исходных наборах значений переменных, входящих в нее, — истинна, т. е. является логическим законом. Логические законы стали называть Т. по предложению Витгенштейна.

С. В. Воробьева

ТАЙЛОР (Tylor) Эдвард Барнет (1832—1917) — антрополог, общепризнанный лидер раннего английского эволюционизма. Т. часто считают первым профессиональным антропологом, вместе с тем он не получил специального образования,

а занимался самостоятельным изучением древних языков, исторической и этнографической литературы. В 1861—1881 опубликовал ряд работ, в том числе принесшую ему мировую известность монографию “Первобытная культура” (1871). В 1883—1886 — хранитель Этнографического музея Оксфордского университета. Позднее преподавал в Абердинском и Оксфордском университетах. В последнем основал кафедру антропологии (1896). Дважды избирался президентом Антропологического института Великобритании и Ирландии. Т. сформулировал базовые идеи, составившие основу теории эволюционизма. По Т., история человеческой культуры составляет неотъемлемую часть эволюции природы. Поэтому законы, определяющие развитие человечества, во многом схожи с законами природы, особенно биологическими. Все явления культуры, включая материальные объекты, обычаи, верования, представляют собой такие же феномены, как виды животных и растений. Поэтому, по Т., антрополог должен, подобно биологу, систематизировать культурные элементы по видам и выстроить их эволюционными рядами. Культура, по Т., развивается от простых форм к сложным. При этом все общества в своей истории последовательно проходят три стадии развития — от дикости через варварства к цивилизации. Именно принадлежность к разным стадиям прогрессивного развития обуславливает культурную дифференциацию человечества. Т. утверждал, что в современных обществах сохраняются следы предыдущих стадий развития. Такие элементы он сравнивал с “живыми ископаемыми” и называл пережитками, а их существование объяснял иррациональными причинами. Т. сознательно акцентировал внимание на чертах сходства между различными народами. Он считал, что человечество представляет собой единый биологический вид, и полагал возможным параллельное изобретение культурных инноваций и, следовательно, подобие эволюционных процессов у различных народов. Вместе с тем, Т. отмечал, что элементы культуры могут распространяться путем заимствования и контактов. Особое место в научном наследии Т. занимает концепция происхождения и эволюции религии. По Т., древнейшей формой религии являлся анимизм. Его появление — результат осмысления древними людьми таких явлений, как сон, сновидения, обморок, болезнь, смерть, приведшего к представлениям о душе как о нематериальной субстанции, способной существовать отдельно от физического тела. Дальнейшими стадиями развития религии, согласно Т., стали вера в духов природы, растений и животных, затем — в загробную жизнь, в великих богов природы и на высшей стадии — в верховного Бога.

П. В. Терешкович

ТАКСОНОМИЯ (греч. *taxis* — расположение по порядку; *nomos* — закон) — теория классификации и систематизации сложноорганизованных областей действительности и знания, имеющих иерархическое строение (объекты биологии, географии, геологии, языкознания, этнографии, риторики и т. д.). Кардинальным понятием Т. является классификация (иногда термин “Т.” метонимически определяется как “классификация”). Т. как наиболее значимый раздел систематики (греч. *systema* — целое, составленное из частей) требует установление таксономических рангов, т. е. выполнение процедуры правильной градации, предусматривающей последовательное включение класса в класс (иначе: предполагает классификацию предметов, явлений или категорий по какому-либо признаку или принципу и исследует вопросы объема и взаимного отношения соподчиненных групп или категорий). Таксономические, или систематические, категории — понятия, применяемые в Т. для обозначения соподчиненных групп объектов — таксонов. Таксон — группа дискретных объектов, связанных той или иной степенью общности свойств и признаков. Таксономические схемы делятся на одномерные и многомерные. Идеальными являются одномерные таксономические схемы, строящиеся на основе одного классификационного критерия. Многомерные таксономические схемы учитывают группу признаков при классификации объектов. Т. непосредственно связана с типологией (греч. *typos* — отпечаток, образец; *logos* — слово, учение) — научным методом, в основе которого лежит структурирование систем объектов и их группировка с помощью обобщенной модели, или типа (см. **Классификация**, **Типологизация**).

С. В. Воробьева

ТАНАТОС, Фанатос, Танат, Фанат (греч. *Thanatos* — смерть) — 1) бог смерти в античной мифологии. Согласно распространенной древнегреческой мифологической версии бог смерти Т. был сыном Нюкты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гипноса. Изображался обычно крылатым юношей, с погашенным факелом в руке (иногда с крыльями и разящим мечом). На протяжении длительного времени культ Т. существовал в Спарте; 2) олицетворение смерти; 3) персонафицированное обозначение инстинкта смерти, влечения к смерти, инстинкта и влечения агрессии и деструкции. Как общее эмблематическое обозначение смерти Т. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве и психологии (главным образом в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании сил смерти осуществлялось под влиянием соответствующих философских (Шопенгауэр и др.) и биологи-

ческих (А. Вейсман и др.) идей. Наиболее систематически идеи о существовании инстинкта смерти и влечения к смерти, инстинкта и влечения к смерти, инстинкта и влечения к смерти и агрессии развивались группой видных психоаналитиков (Э. Вейсс, М. Клейн, П. Федерн, Фрейд, С. Шпильрейн, В. Штекель, А. Штерке и мн. др.). В психоанализ представление о Т. и само понятие ввел австрийский психоаналитик В. Штекель. Закрепление и распространение понятия Т. и придание ему категориального статуса в значительной мере было связано с работами австрийского психоаналитика П. Федерна. В трудах Фрейда понятие Т. не употреблялось, хотя, по свидетельству Э. Джонса, Фрейд неоднократно употреблял его устно для обозначения постулированного им инстинкта смерти (влечения к смерти, деструкции и агрессии), которому противостоит Эрос (инстинкт сексуальности, жизни и самосохранения). В психоанализе борьба Эроса и Т. трактуется как активное, фундаментальное и определяющее основание жизни и психической деятельности человека. По Фрейду, инстинкт смерти функционирует на основе энергии либидо. Его направленность вовне (на людей и различные предметы) выступает в форме агрессии или деструктивных действий (например, садизм, вандализм и т. д.), а направленность внутрь (на индивида, являющегося его носителем) выступает в формах мазохизма и других перверсий, саморазрушения и самоубийства. Понятие Т. ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами. Хотя проблема существования инстинкта (влечения) смерти (к смерти) и комплекса сопряженных с ней вопросов является предметом научных дискуссий.

В. И. Овчаренко

ТАНТРИЗМ (санскр. tantra — хитросплетение — в значении: словесный арабеск, эзотерический текст) — неортодоксальное внебрахманистское направление индуизма. Главными священными текстами Т. выступают тантры: собственно тантры, относящиеся к шактистскому вектору индуизма; агамы, относящиеся к шиваистскому (и отчасти — к вишнуитскому) векторам; пураны, относящиеся к вишнуитскому вектору. Таким образом, Т. генетически связан с шактизмом, шиваизмом и вишнуизмом; а также практикой йоги. Шакти (санскр. śakti — сила) мыслилась в древнеиндийской мифологии как творческая энергия божества, персонафицированная в образе его супруги (Девы, Сати, Парвати и др.); ключевым символом Шакти выступает йони (санскр. yoni — источник, женские гениталии). Если в рамках европейской мифологии (а затем — ранней философии) противопоставление женского и муж-

ского начал артикулировалось как структурное и конституировалось в качестве противопоставления пассивной материи и активной формы, то в древнеиндийской культуре оно артикулировалось как энергетическое, конституируясь в качестве взаимодействия оплодотворяющей мужской силы с женской силой плодородия. В то время как олицетворенное в Шиве мужское начало мира мыслится как сознание (чит), Шакти выступает созидательной силой сознания (чидрумини), и “когда Шива объединен с Шакти, он способен творить; в других же случаях он не способен даже двигаться” (“Саундарила-хара”). Шакти, таким образом, выступает творческой креативной силой воплощенного абсолюта (в испытавшей влияние шактизма философии санхьи мужское начало мира “как космический мужчина” — Пуруша — мыслится как пассивный созерцатель красоты практики — спонтанно развивающегося женского — материнского и материально-го — начала; взятый же сам по себе Пуруша характеризуется таким качеством, как аудасья — равнодушие; однако его соединение с практикой необходимо для исходного импульса космического процесса). В качестве генетического истока данной семантической структуры может рассматриваться мифологический сюжет сакрального брака Земли и Неба как женского и мужского мировых начал, имеющего креационный смысл. В качестве типологического аналога Шакти могут рассматриваться восходящая к шехине классического иудаизма женская ипостась Бога в Каббале, образ Софии как являющейся в мире мудрости Божией в христианстве, — однако семантические акценты в данном случае не совпадают: указанные сущности выступают в качестве презентации сущности Божией в субстанции творения и, стремясь к воссоединению с ним в качестве женских его персонафикаций, лишены, тем не менее, выраженной сексуальной окрашенности и не выступают аксиологически приоритетными космическими структурами в рамках соответствующих систем ценностей. В контексте Т., напротив, женское начало мыслится как средоточие креативных сил и в этом качестве — в отличие от западной традиции — выступает на передний план. Именно и только посредством Шакти возможна актуализация и реализация потенциальной созидательной энергии творящего Бога. Так, символом Шивы выступает линга (санскр. linga — плуг, символ пола, фаллос, — отсюда “лингаята” как шиваистский вектор развития Т.); аналогична трактовка Вишну в вишнуитской версии Т. (панчаратра — пятиночие): Вишну-Нараяна выступает инициатором пахтания мирового океана, имеющего креационную семантику сакрального брака, в контексте чего связывается

с фаллической символикой острия копья (см. Любовь), имя Вишну (санскр. viṣnu) генетически восходит к корню vic — входить, проникать. Скульптурные изображения линги в виде каменного столба, поднимающегося из лотоса йони, выступают предметом поклонения в шиваистском Т. Особую семантику приобретает в обрисованном контексте сексуальная практика человека: сакральное начало Шакти мыслится в Т. как воплощенное не только в Парвати, Уме и т. п., но и в любой женщине, в силу чего в акте эротического соединения с нею мужчина не только отождествляется с Шивой, но и достигает слияния с Шакти и растворения в животворящей энергии космического женского начала. Семантическим ядром тантристского ритуала выступает, таким образом, вамачара (санскр. vama — влечение к женщине; achara — действие, обряд), т. е. нормативно акцентированная сексуальная активность, наделяемая в Т. сакральным смыслом (ср. скрытую сакральную семантику эротического акта в суфизме, например, в “Геммах мудрости” ал-Араби — см. Секс). Снижение сексуальной активности ведет, согласно Т., к деструкции организованного мироздания, возвращению его в состояние шуньи (санскр. — ничто, пустота), что семантически восходит к архаической имитативной магии, в рамках которой повышение сексуальной активности человека рассматривается как средство повышения плодородия природных сил и как путь к иницированию регулярного повторения космического брака в рамках календарного цикла (см. Любовь, Секс). Наряду с вамачарой как внешней сексуальной практикой, Т. предполагает и специфические ритуальные действия, связанные с трансформацией внутреннего психического состояния. В этой своей составляющей Т. обнаруживает связь своей обрядности с практикой йоги в специфической ее семантической аранжировке, которая диктуется ценностной ориентацией Т.: “изначальную женскую силу следует почитать, становясь женщиной” (Чаттападхья). Согласно Т., в стволе спинного мозга вертикально располагаются 7 лотосов (падма-лотос — символ йони), и последовательная активизация их посредством специальной психофизической техники (йога-садхана) трактуется как пробуждение внутренних творческих сил организма и, предполагая трансформацию мужской энергии в женскую, мыслится как совершенствование. Экстремумом этого поступательного процесса — подъема трансформационной активности — является активизация верхнего лотоса, лежащего в основании головного мозга, — так называемое пробуждение Кундалини (отсюда название соответствующей

щей практики — кундалини-йога), мыслимого в качестве сакрального змея (см. традиционную фаллическую символику змеи в классической мифологии). Пробуждение Кундалини означает в Т. слияние находящегося там мужского начала с поднявшимся по стволу спинного мозга женским началом: личность полностью лишается двойственности, растворяясь во всепоглощающем креационном начале женственности. Разбуживший змея Кундалини обретает высшее знание и — в соответствии с характерной для Т. идеей единства макро- и микрокосма — высвобождает созидательную энергию Шакти (ср. с трансформацией энергии пола как пути освобождения и знания в “Кама-марге”, где данный процесс имеет скорее личностную, нежели космическую, как в Т., размерность). Подобно оргиастическим культам Запада, Т. был распространен среди низших каст, открывая непосредственный путь приобщения к Абсолюту (ср. со средневековыми мистическими течениями в среде европейского плебса, параллельно характеризующимися оргиастической окрашенностью культовой практики и предельно широкой люмпен-ориентацией — см. Мистика). В средневековой Индии сторонники некоторых ответвлений Т. объявляли себя неприкасаемыми; однако применительно к Новому времени может быть зафиксирован своего рода ренессанс Т. в среде творческой интеллигенции (например, влияние Т. на мировоззрение Р. Тагора, Гхоша и др.).

М. А. Можейко

ТАРД (Tarde) Габриэль (1843—1904) — французский социолог, социальный психолог, криминалист. Судья в провинции, затем глава отдела криминальной статистики в Министерстве юстиции, профессор в Свободном колледже социальных наук и в Коллеж де Франс. Основные сочинения: “Законы подражания” (1890), “Социальная логика” (1895), “Этюды по социальной психологии” (1898) и др. Выступал с критикой биологизма и органицизма. Активно полемизировал с Дюркгеймом, отвергая социологизм последнего. Все социальные процессы основаны, по Т., на межличностных взаимодействиях, изучение которых Т. полагает основной задачей общественной наук. Психологизируя социальную реальность, Т. считал, что социология должна опираться на психологию. Им была выдвинута программа создания социальной психологии как науки о взаимодействиях индивидуальных сознаний. Акты межличностных взаимодействий Т. трактовал как основные социальные факты, лежащие в основе социальных явлений. Фундаментальными социальными процесса-

ми, по Т., являются подражание (повторение), адаптация (приспособление) и оппозиция (противоположение). Основанием социальности Т. считал действие универсальных “законов подражания”. По мнению Т., именно подражание является базовой формой взаимодействия людей, предшествующей всем прочим. Все социальные явления рассматриваются им как имеющие подражательный характер. С действием “законов подражания” Т. связывается не только социальная интеграция, но и социальное развитие, которое обусловлено, по Т., творческой деятельностью отдельных личностей. Такая деятельность рассматривается как обусловленная (мотивированная) подражанием. Внедрение инноваций также связывается Т. с подражанием (новым образцам). Социальный процесс оппозиции связывался Т. с наличием различных образцов подражания и протivoдействием их сторонников. Разрешение оппозиции, по мысли Т., происходит в результате процесса адаптации. В целом творчеству Т. было свойственно гипертрофирование значимости процесса подражания — как в социальной, так и в индивидуальной жизни. К подражанию им сводятся весьма разнообразные процессы: социализация (подражание ребенка взрослым), мода (подражание современным образцам), обычаи (подражание традиционным образцам), привычки (подражание человека самому себе). На основе своих концептуальных построений, особенно “законов подражания”, Т. пытался анализировать язык, преступность, религию, право. В границах собственного понимания социальной психологии Т. исходил из редукции всех психических явлений (а также рассматриваемых — как их производные — явлений социальных) к двум основным формам — верованиям и желаниям. Верования и желания оцениваются им как присутствие всем живым организмам. Их проявлениями Т. считает утверждение и отрицание для верований, наслаждение и страдание для желаний. Соответственно социологией и психологией, по Т., могут изучаться социальные и индивидуальные проявления базовых психических форм. Изучение верований (определяемых как согласие ума с какой-либо мыслью) Т. относит к “логике” (индивидуальной и социальной). Изучением желаний должна, по мысли Т., заниматься индивидуальная и социальная “телеология”. Кроме того, термины “логика” и “телеология” Т. относит к самим социальным и индивидуально-психическим процессам и явлениям. Организация психических и социальных феноменов связывается Т. с существованием “категорий”. Для “индивидуального ума” это Пространство — Время, Материя — Сила, Удовольствие и Страдание; для “социального ума” — Божество, Язык,

Добро и Зло. “Категории”, по Т., есть “постоянные и необходимые условия равновесия”, интегрирующее начало. Становление индивидуального психического строя связывается Т. с возникновением сознания собственного “Я”. Социальным эквивалентом этого процесса является, согласно Т., появление “социального Я” — “начальника”, выдающегося члена первобытного общества. Установление равновесия, согласия между двумя “логиками” и двумя “телеологиями” рассматривается Т. по двум линиям: уничтожение индивидуального в пользу социального и постепенное расширение области индивидуального. Примером первого является Китай, второго — направление движения западноевропейской цивилизации. В то же время Т. полагает нежелательным установление полного равновесия — как для индивидуальности, так и для общества. Поддержание активности и жизнеспособности связывается им с существованием противоречий. Т. проводит аналогию между обществом и мозгом. По его мнению, эта аналогия тем правомернее, чем выше уровень развития общества. Взаимодействие индивидуальностей в рамках общества уподобляется им взаимодействию нервных клеток. Отсюда делается вывод, что социальный прогресс сопровождается не возрастанием дифференциации и неравенства, а, напротив, демократизацией, нарастанием сходства между различными общественными классами, укрепляющими истинную социальную связь. Общими интенциями индивидов и обществ Т. полагаются стремления к равновесию, к непрестанному возрастанию верования и желания и к примирению этих стремлений. Верования и желания, по Т., увеличиваются в результате последовательных открытий и изобретений и уравниваются через образование больших социальных систем. Изобретение рассматривается им как элемент адаптации (индивидуальной и социальной) к действию наличных условий. На изобретения, как и на процессы подражания, действуют, по мысли Т., “логические законы” — “логические поединки” и “логические союзы”. Результатом является отбор и комбинация тех или иных изобретений, а также их усвоение. По мнению Т., под влиянием привычки в индивидууме и действием подражания в обществе происходит преобразование изобретения из цели деятельности в средство. Обращаясь к проблеме разрешения индивидуальных и социальных телеологий в их противоречии, Т. отмечает, что синтез утилитаризма эгоистического и утилитаризма коллективного (морального) возможен только в любви — в духе сострадания, доброты, братства. Распространение этого духа рассматривается как главная заслуга высокоразвитых религий. Принципы “логики” и “телеологии”

Т. пытался применить также к анализу религии, “сердца” (эмоций), экономики, искусства. Значительное место в творчестве Т. принадлежит анализу “толпы” и “публики”. Т. определял толпу как множество лиц, собравшихся в одно и то же время в определенном месте и объединяемых чувствами, верой и действием. Толпа возникает как результат действия “законов подражания” по двум линиям: взаимного подражания включенных в толпу индивидов и подражания общим образцам. Т. описывал толпу как общность, для которой характерны иррациональность, внушаемость, самолюбие, деиндивидуализация. Толпе, по Т., присущи единство мнений и поведения. В отличие от толпы, публика есть общность, в которой, по мнению Т., индивид сохраняет свои личностные характеристики. Если толпа объединена пространственно и эмоционально, то публика характеризуется духовным единством, не зависящим от объединенности в пространстве. Формирование публики связывалось Т. с воздействием средств массовой коммуникации (главным образом прессы). Именно публикой, по мысли Т., формируется общественное мнение. По Т., толпа является исходным элементом организации общества в условиях города. Творчество Т. внесло существенный вклад в развитие общественного мнения. Им были поставлены проблемы массовой коммуникации, межличностного общения, инноваций, девиантного поведения, социального контроля.

М. Н. Мазаник

ТАРЕЕВ Михаил (Максим) Матвеевич (1866—1934) — русский православный богослов, философ, представитель морализма. В Московской Духовной академии возглавлял кафедру нравственного богословия (1902—1918). Однако его мысль была ближе к “вольной” религиозной философии, чем к “строгому” богословию, поэтому в 1908 при ревизии Академии от него потребовали объяснение о его богословских взглядах и взяли подписку о верности православной церкви. Преподавал философию и политическую экономию в Ярославском юридическом институте, Загорской Военно-электротехнической академии (1918—1927). Основные сочинения: “Философия жизни” (1891—1916); “Основы христианства. В 4-х томах” (1908); “Христианская философия” (1917) и др. Содержание христианства открывается Т. под знаком “религиозного искушения”. Он строго отличает “религиозное искушение” от искушения нравственного, последнее, по Т., уже предполагает утрату невинности. “Религиозное искушение” есть искушение мысли, наталкивающейся на несоответствие между идеалом человека, созданного по образу Божьему, и его реальной ограниченности. “Религиозное иску-

шение” постигает человека независимо от его нравственного состояния. Это искушение по существу и содержанию суть искушение богочеловеческое. Острота искушения — в желании “нарушить законы... ограниченности во имя своего божественного начала”. Это и есть религиозный грех самооправдания и самоутверждения, настроение религиозного протеста (ср. у Достоевского: “вернуть билет Богу”). Побеждается это искушение верой за “богосыновнее достоинство человека, неколеблемое ограниченностью данной действительности его жизни”. В этом и заключалась, по мысли Т., победа Христа в Его кенозисе, т. е. в подчинении Божественной Жизни условиям и законам человеческого существования. По мнению Т., Евангелие раскрывает в символах религиозный опыт Христа как пример блаженного самоотречения. В этом опыте Божественное открылось и было показано как любовь. Как считает Т., откровением любви или богосыновства исчерпывается все христианство. Любовь, по Т., — принадлежащее исключительно Богу, в христианской же жизни она мыслится только как идеал, или дар свыше. Духовная жизнь, согласно Т., реальна только в христианстве, свобода же духа “имеет точку опоры только в свободе плоти”. Т. пишет, что Царствие Божие уже сбылось, оно от времени не зависит, со временем не связано, а открывается в “интимном опыте”. Отсюда вытекает радикальный против-историзм Т.: “если внутренняя религиозная абсолютность ничего не приобретает и не теряет в грядущих веках, то, конечно, и грядущая история не вытекает из евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внешним случайным придатком к ней”. Историческое христианство символически освящает мирскую жизнь. Для Т. церковь имеет условное значение. “Внутреннее христианство всецело божественно и неподвижно, как вечность; Церковь же имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В Церкви белое христианство личности покрывается земной пылью, сияет темными цветами, движется, развивается”. Т. резко отвергает святоотеческую традицию, говорит, что необходимо освободиться от византийского ига. Он отвергал всякий интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии: по его мнению, гностицизм и аскетизм — заклятые враги русского гения. В области теории познания, понимаемого им как “познания христианского”, Т. устанавливает примат оценочного верующего отношения над объективным знанием. Т. отличает “знание” от “вѣдения”: знание мы находим в науке, открывающей объективность в бытии, “вѣдение” же (“мистическое”, “интуитивное” знание) суть “непосредственное переживание действительности, освя-

щенное сознанием”. По мысли Т., “христианское ведение есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического”. Таким образом, для Т. “христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, она не есть логическая система... и все же она есть мудрость, комплекс понятий, обнимающих опыт, она есть разум жизни”. На место мира он ставит мир оценки и видит в перспективе смену “действительного” бытия на бытие ценностное. В творчестве Т. можно явно проследить мотивы моралистического модернизма, пиетизма, философии жизни, диалектической теологии. Принципом “воздержания от объективности” он близок к русской субъективной школе в социологии (Михайловский, Лавров и др.). Его творчество было еще одной попыткой “оправдать” христианство в системе современной философии.

И. А. Воробьева

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред (1902—1984) — польско-американский логик и математик, один из главных представителей Львовско-варшавской школы. Доцент Варшавского университета (1926). С 1939 в США. Сотрудник Гарвардского университета и Института высших исследований (Принстон) — с 1942. Профессор математики Калифорнийского университета (1946). Президент Международного союза истории и философии науки. Президент Ассоциации символической логики. Соредактор известного журнала по логике “The Journal of Symbolic Logic”. Основные сочинения: “Понятие истины в формализованных языках” (1936), “Семантическая концепция истины и основания семантики” (1944), “Логика, семантика, метаматематика” (1956) и др. Т. известен прежде всего проведением различия между логикой и металогикой, а также разработкой семантической концепции истины. По мысли Т., металогика занимается описанием и формализацией логических систем аналогично тому, как “метаматематика” занимается описанием и формализацией математики. (Очевидно при этом, что между метаматематикой Д. Гильберта и металогикой Т. есть принципиальное отличие: в первом случае имеет место *неформальное* описание математики, во втором же — осуществляется формализованная металогика, очищенная от “неопределенных и неточных” выражений обыденного языка, а также не зависящая в своей корректности от гильбертовской “непосредственной интуиции”.) В работе “Понятие истины в формализованных языках” дал определение классического понятия истины для большой группы формализованных языков,

разработав теорию моделей. Уточняя термин истины и семантического (а не синтаксического) понятия логического следствия, Т. решал проблему соотношения множества объектов и совокупности формализованных языков. Истину Т. стремился трактовать в контексте ее понимания как соответствия предложения и “факта”, т. е. сопряженности чувственной верификации и формальной точности правил языкового словоупотребления. Вывод Т. свелся к следующему: для произвольного p , “ p ” являет собой истинное высказывание, если и только если последнее (p) имеет место. (По схеме Т., p — это словосочетание предметного языка, характеризующее определенное положение вещей, а “ p ” — сочетание слов “метаязыка”, конституирующее предложение). Разводя “кавыччатое название” и собственно название, заключенное в кавычки, Т. пришел к выводу, что “для произвольного x , x есть истинное высказывание, если и только если для некоторого p имеет место тождественность x и “ p ” и притом дано p ”. Т. подчеркивал, что понятия “ложно” и “истинно” допустимы к употреблению исключительно на уровне метаязыка, но не уровне языка предметного. Т. также принадлежит ряд исследований в области методологии дедуктивных наук. Работы Т. по семантике и металогике оказали большое влияние на развитие семиотики и послужили образцом применения формальных методов для анализа содержательных проблем и теорий. (См. также Аналитическая философия.)

А. А. Грицанов

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ — понятие и концепция философской системы Бергсона (“Творческая эволюция” — 1907), изначально разрабатываемые им в целях обоснования схемы соотношения интеллекта и интуиции (инстинкта) и впоследствии заложившие фундамент центральной для Бергсона и большинства философов 20 в. проблемной парадигмы соотношения философии и науки как различных стратегий человеческого действия и конституирования миропонимания. Противопоставляя свое видение эволюции парадигмам Спенсера и Дарвина, Бергсон отвергал не только присущие им механицизм и веру в причинность (“...творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе”), но также и (в противовес схеме Лейбница) трактовал эволюцию как ориентированную не в будущее, а скорее в прошлое — в исходный импульс жизненного порыва. Становление интеллектуальных форм познания, согласно Бергсону, является одной из линий эволюции мира, инициируемой жизненным порывом.

Многомерная эволюция, на развилках которой последний утрачивает исходное единство, включает в себя линии развития как растительного и животного мира, так и меняющиеся во времени интеллектуальную и инстинктивную формы познания. (Человек является, по мнению Бергсона, таким же продуктом Т. Э. как и конституирование сообществ муравьев и пчел — продуктов объективации “толчка к социальной жизни”.) Интеллект в своей актуальности, по Бергсону, ориентирован на продуцирование искусственных орудий труда и деятельности, а также механических приспособлений: “Если бы мы могли отбросить все сомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и исторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, *Homo sapiens*, но *Homo faber*”. Интеллект (“способность создавать и применять неорганические инструменты”) и инстинкт (“способность использовать и даже создавать органические инструменты”) являют собой, с точки зрения Бергсона, “два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы”, взаимопроницающие, взаимоперетекающие и никогда не случающиеся в чистом виде. (По схеме Бергсона, в ветви позвольных эволюция привела к интеллекту, а ветвь членистоногих явила миру наиболее совершенные виды инстинкта.) У человека, согласно Бергсону, наследуемый инстинкт действует через естественные органы и обращен конкретно к вещам, ненаследуемый интеллект продуцирует искусственные инструменты и интересуется отношениями мира. Инстинкт как привычка повторяется, ориентирован на решение одной, не варьируемой проблемы, разум — осознавая связи вещей, оперирует формами и понятиями, стремясь моделировать будущее. Реальность сложнее и инстинкта, и разума (вкупе с научным познанием): “Есть вещи, находимые только разумом, но сам по себе он никогда их не находит; только инстинкт мог бы открыть их, но он их не ищет...”. Преодоление такой дихотомии, с точки зрения Бергсона, возможно с помощью интуиции, которая суть инстинкт, “сделавший бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно”. Интеллект дробит, вынуждает “застывать” становящееся, анализирует, генерирует множество точек подхода к его постижению, но ему не дано проникнуть вглубь. Интуиция (“видение духа со стороны самого духа”) отыскивает дорогу “симпатии”, погружаясь в “реку жизни”, совпадая и даже резонируя (обнаруживаясь в облике памяти) именно с тем, что делает вещи невыразимыми для разума. Интуиция — орган метафизики, а не

анализа (в отличие от науки). Интуиция — это зондирование самой реальности как длительности (см. Бергсон), это ее постижение вопреки частоту кодов, иероглифов и символов, возведенному разумом. “Интуиция, — по мнению Бергсона, — завладевает некой нитью. Она призвана увидеть сама, доходит ли нить до самых небес или заканчивается на некотором расстоянии от земли. В первом случае — это метафизические опыты великих мистиков. И я подтверждаю, что именно так и есть. В другом случае метафизический опыт оставляет земное изолированным от небесного. В любом случае философия способна подниматься над условиями человеческого существования”. В то же время интеллект, как полагал Бергсон, был, есть и будет “лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность”. Лишь последняя — в ипостаси интуиции “суперинтеллектуальной” — порождает истинную философскую мудрость. Теория Т. Э. в интерпретации Бергсона предназначалась, таким образом, для акцентировки той его мысли, согласно которой жизнь, сознание недоступны для постижения посредством позитивной науки разума ввиду генетической предзаданности ее природы. Философия, находящаяся вне естественных пределов обитания и действия интеллекта, — удел умозрения или видения; будущее философии — интеграция частных интуиций, выступающих, по Бергсону, глубинным обоснованием любой философской системы. Констатируя то обстоятельство, что европейская цивилизация в ее современном облике — продукт развития преимущественно интеллектуальных способностей людей, Бергсон был уверен в потенциальной осуществимости и иной альтернативы: достижения соразмерной зрелости обеих форм сознательной деятельности как результата перманентного высвобождения сознания человека от автоматизмов. Безграничность Т. Э. зиждется тем самым, по Бергсону, исключительно на том, что жизнь может развиваться лишь через трансформацию живых организмов, и лишь сознание человека, способное к саморазвитию, может воспринять жизненный порыв и продолжить его, несмотря на то, что он “конечен и дан раз навсегда”. Человек и его существование выступают таким образом уникальными гарантами существования и эволюции Вселенной, являя собой в этом исключительном контексте цель последней, а интуиция обретает статус формы жизни, атрибутивной для выживания социума в целом. Как утверждал Бергсон, “...все живые существа едины и все подчиняются одному и тому же замечательному импульсу. Животное имеет точку опоры в растении, человек — в животном мире. А все

человечество — в пространстве и во времени — галопом пронесите мимо нас, способное смести любые препятствия, преодолеть всякое сопротивление, может быть даже и собственную смерть”. В определенном плане концепция Т. Э. выступила уникальным для 20 в. творческим парадоксом ряда значимых подходов философских систем Гегеля (согласно Бергсону, “сущность есть изменение”; “... столь же существенным является движение, направленное к рефлексии... Если наш анализ правилен, то в начале жизни (имеется. — А. Г.) сознание, или, вернее, сверхсознание) и Спинозы (“сознание точно соответствует той возможности выбора, которую располагает живое существо; оно соразмерно той полосе возможных действий, которая окружает реальные действия: сознание есть синоним изобретательности и свободы”).

А. А. Грицанов

ТВОРЧЕСТВО — высшая форма универсально понимаемой креативности, имманентно присущая всем уровням иерархии бытия; способствует самосохранению и воспроизведению сущего посредством качественных трансформаций их структур. Т. в природе — суть ее обновления и изменение, переход от хаоса к порядку (см. Синергетика), трактуется в контексте анти-энтропийного потенциала Вселенной. У живых организмов Т. выступает в форме их приспособления к изменениям окружающей среды, в том числе и на уровне качественной корректировки поведенческих сценариев. Согласно К. А. Тимирязеву, процесс создания человеком разнообразных произведений искусства “в значительной мере сходен с процессом совершенствования в природе”: Т. человека обусловлено естественным отбором жизнеспособного нового — путем перебора большого количества промежуточных вариантов, а также сопряженная с этими процессами критика и элиминация всего неудачного. В истории философии к субъектам Т. относили Бога (Платон, Гегель, Бердяев и др.); Природу (Эпикур, Спиноза, Бергсон и др.); Человека (Гельвеций, Маркс, Сартр и др.). В настоящее время проблемы Т. рассматриваются в контексте идеи “глобальной креативности”, в рамках признания онтологического статуса креативных процессов, в констатировании первичности последних как некоей определенной тотальности — в целом же на основании синергетической парадигмы. Целеполагающая определенная стадий глобальных телеологических процессов. Человеческое Т. суть интегральная совокупность фантазии, предвидения и интуиции. Осмысление перспектив создания общей теории Т. осуществляется в различных междисциплинарных аспектах (особо важной представляется проблема “экологии

Т.”, ориентированной на сознательное управление креативными процессами в различных сферах жизни людей с целью их поддержания в состоянии динамического равновесия). (См. также Бергсон, Деятельность, Интуиция, Искусственный интеллект, Нелинейных динамик теория, Пригожин, Программирование, Проектирование, Синергетика, Событийность, Творческая эволюция.)

Ю. А. Гусев

ТЕИЗМ (греч. theos — бог) — специфический тип религиозного сознания, вероучение которого центрируется вокруг аксиологически максимальной персонафикации — Бога как трансцендентного миру разумного начала, Абсолюта, понятого в качестве личности. Первое употребление термина Т. — 1743 (работа Р. Кедворта “Истинная интеллектуальная система универсума”). К строго последовательному Т. могут быть отнесены такие вероучения, как христианство, иудаизм и ислам, генетически связанные между собою общим семантическим восхождением к библейскому канону: “живой Бог” Танаха, Ветхого и Нового Заветов и Корана (ср. с нетеистскими религиями, где Абсолют трактуется как абсолютная идея, мировая воля, безличный разумный порядок: см., например, “путь богов” в синтоизме или “невидимое” исмаилитов). В контексте теистских представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для Т. характерна идея провидения (см. Провиденциализм), т. е. признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения и допускающего непресекающуюся возможность чуда как “преобладающего” законы природы по воле Божией (см. Теургия). В этом плане Т. противостоит деизму, фокусирующему внимание только на акте творения и исключаящему вмешательство Бога в мир в его посткреационном развитии, осуществляющемся по естественным законам (см. Деизм). В рамках Т., регулируя все аспекты мирового процесса после креации, Бог целенаправленно заботится о соответствии сущего Божественному замыслу (в контексте этих представлений в Т. формируется “принцип аналогии” бытия Бога и бытия тварного мира и вытекающая из него концепция “онтологической истины” как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании (“разуме Бога”) — в отличие от “логической истины” как постижения этого соответствия в индивидуальном интеллектуальном усилии. Поскольку идея провидения предполагает и специальное внимание Бога к каждой индивидуальной судьбе, направление человека по пути, наиболее соответствующему его благу,

постольку для религий теистского типа характерно “препоручение себя Богу”, острое переживание верующим своего “пребывания в руках Божиих”, принятое как типовая мировоззренческая парадигма. В этой связи особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как доверие к Богу и уверенность, инспирирующие оформление особого статуса веры в рамках Т. Если в религиях нетеистского типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (даосизм, дзен-буддизм и т. п.), то в Т. на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности (“живая вера” в западном христианстве, “сердечная вера” в православии, “сокрушение сердца” в протестантизме и т. п.); только в рамках Т. возможен “феномен Джона Кастелла”: вынужденный в силу жизненных обстоятельств принять христианство, он не становится по-настоящему выкрестом, но, соблюдая христианский культ, продолжает в душе своей быть приверженцем иудаизма и тайно молится Яхве (У. Хаггарт). В Т. значимыми становятся неформализуемые интимные душевные состояния верующего, который даже при скрупулезном соблюдении культовых традиций может оказаться грешником, согрешив “в душе своей” или лелея в ней “червеца сомнения”. Поэтому наряду с верой в вероучения Т. столь экспрессивно акцентируются категория доверия (католический запрет на неканоническую молитву, как бы подсказывающую Богу, что именно нужно молящемуся для его блага) и категория верности (православные сюжеты “искушения”). Практически во всех европейских языках слова “вера”, “доверие” и “верность” этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, в англ. faith — faithfulness). Фундаментальной характеристикой Т. является его принципиальная диалогичность. В отличие от пантеистической эманации Бога в мир и характерной для языческих религий теофании, т. е. явленности богов, — для Т. характерно признание его абсолютной трансцендентности миру: Бог — “во мгле” (3 Цар, 8, 12), и атрибутом его является “незримость” (Втор, 4, 15). Вместе с тем, ни трансцендентность Бога, ни его атрибуты как Абсолюта не лишают его личного статуса: предельная персонафикация Бога задает в Т. напряженно личностный характер отношения к нему и конституирует возможность персонального контакта с ним как взаимного и обоюдозначимого диалога. Собственно, в актах доверия и теистски понятой веры индивидуальное Я уже находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие

нюансы душевного состояния верующего (ср. с нетеистскими религиями, в рамках которых Абсолют как безличная полнота может быть созерцаема “духовными очами” в предельном напряжении интеллектуальных усилий; но даже при наличии возможности экстатически раствориться в ней, эта полнота не может выступить субъектом взаимной коммуникации). Идея коммуникативности Бога, идущая от Танаха, наиболее ярко представлена в сюжете Авраама, выступающем в рамках Т. как парадигмальная матрица отношений верующего с Богом как отношений сугубо личных, как интимной близости между индивидуальным и Абсолютным духом. Именно и только в контексте Т. возможен амбивалентный вектор “Божья воля — любовь к Богу” (равно как и “Божественный гнев — страх Божий”) — см. Фромм о дихотомии Т. на религию любви и религию страха и об оформлении строгого монотеизма как естественного и закономерно результата теистской традиции. Усиление теистских тенденций может быть рассмотрено и как внутренняя логика развития каждого религиозного направления, относящегося к Т.: так, например, оформление в иудаизме хасидизма, фундированного тезисом о том, что “искреннее молчание простолюдина” ближе к Богу, чем ритуальная практика или рациональные дискуссии о Танахе; оформление в христианстве протестантизма с его аксиологической центрацией вокруг принципа *sola fide* — “единственно вера” — как главным принципом сотериологии, учения о спасении, — по сравнению со средневековым доминированием культовых аспектов и концепции “добрых дел”. Аналогично, если специфический для христианства феномен таинства (лат. *sacramentum*) сам по себе есть выражение теистического начала (прорыв трансценденции в земное бытие, сообщение “под видимым образом невидимой благодати”), то и в отрицании мистического смысла таинств проявляет себя эволюция Т.: в зрелом протестантизме идея перманентной диалогичности отношений человека с Богом (см. Протестантская этика) снимает акцент значимости с организационно-ритуальной сферы и задает символическую трактовку таинств. Т. задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания; диалогический вектор Т. находит свое наиболее полное и завершенное выражение в конституировании такого направления развития религиозного сознания, как мистика. Наряду с этим, Т. фундирует и оформление такого феномена, как теология, ставящая своей целью создание концептуально оформленного учения о Боге (именно Т. как религиоз-

ное направление, центрированное вокруг феномена веры, породил рафинированно рационалистическую спекулятивно-интеллектуалистскую теологическую традицию, несмотря на то, что последовательные сторонники Т., ставящие во главу угла не рациональные доводы и доказательства бытия Божиего, но именно веру, на протяжении всей истории развития Т. выступали против рационализма теологии, что особенно наглядно проявилось во францисканстве, в частности, в его ностальгической программе возврата к евангельской вере, и в протестантизме с реставрационной идеей Лютера возврата к чистой библейской вере). Поскольку в теистской системе отсчета абсолюта Бога выступает воистину Абсолютом (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единствен — как в смысле отсутствия дуальной оппозиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что остро артикулирует в рамках Т. проблему теодицеи (см. Теодицея). Идея провидения фундирует теологическую концепцию истории как провиденциализма, в свете которого исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Т. как концепция личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как максимальная земная ценность в персонализме. Экстремальные формы Т., предельно актуализирующие идею возможности единения человека с Богом в акте Божественного откровения и на основе перманентного взаимного диалога, генерируют тезис о формировании “богочеловечества” как цели социально-исторической эволюции (В. С. Соловьев). Т. в современной его аранжировке эволюционирует в двух направлениях: во-первых, в направлении ориентации на “живую веру” — как в плане культивации мистической практики (суфизм в исламе), так и в плане повседневного “несения Бога в сердце” (программы экзистенциализации христианства в контексте тенденции аджорнаменто и в диалектической теологии, перфекционизма в протестантской этике, “евангельского христианского атеизма” в теологии “смерти Бога” — см. “Смерть Бога” — и др.); во-вторых, в направлении продолжающейся теолого-философской концептуализации учения о Боге (усиление онтологических тенденций в католицизме и православии, философски артикулированный “диалогический персонализм”

в иудаизме). Одним из новейших течений в неотеизме (1990-е) является теистический эволюционизм, имеющий своей целью концептуальный синтез креационного догмата с теорией эволюции. Последняя рассматривается как продолжающееся творение (Ж. Ранер, Э. Фер), ибо векторность эволюционного процесса, направленного на достижение совершенства, задано трансцендентально, “вложена” в живое Богом (А. Морено). Теистический эволюционизм основан на переосмыслении идеи апокалипсиса как эволюционного финализма: живое создано несовершенным (В. Маркоцци), и его несовершенство (незавершенность) есть необходимый элемент Божественного замысла, подразумевающий перфекционное движение природы к предустановленной цели (П. Оверхаге). Имманентная эволюция религиозного сознания может быть рассмотрена как исторически поступательное развитие тенденции Т.: 1) переход от политеизма к монолатрии и монотеизму; 2) нарастание теистических тенденций в контексте собственно монотеизма (фиксация феномена внутренней веры в иудаизме и тотальное ее аксиологическое доминирование в христианстве: ср. соответствующие презумпции “чти заповеди” и “блюда веру”); 3) усиление вектора Т. внутри христианства (от средневековой парадигмы “двойственной истины” к реформационному пафосу “*sola fide*”). Акцентирование внутренней веры как душевного состояния задает в контексте Т. особый вектор развития религиозного сознания как внеконфессионального (латентная вера, рефлексивно осознающая себя в качестве таковой, но не реализующаяся в специальной культовой практике, что невозможно в рамках религий нетеистского типа): от Багдадской школы суфизма с ее тезисом о том, что “истинный дервиш не удаляется в пустыню, но живет в Багдаде, растит детей, ходит на рынок, но каждую минуту имеет Бога в душе”, до современных субъективно артикулированных форм внекультовой внутренней веры, не признанной официально никакой ортодоксией, но существующей в качестве одной из объективных тенденций развития современного религиозного сознания.

М. А. Можейко

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881—1955) — французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик. Потомок Вольтера, приходившегося двоюродным дедом матери Т. Автор концепции “христианского эволюционизма”. Профессор кафедры геологии Парижского Католического университета (1920—1925). Член Парижской академии наук (1950). Основные сочинения: “Божественная Среда” (1927), “Феномен человека” (издана посмертно, в 1955) и др.

Теория Т. вызывала и продолжает вызывать многочисленные споры: одни именуют его “новым Фомой Аквинским”, который в 20 в. вновь сумел отыскать подходы к обретению единства науки и религии; другие — характеризуют его учение как “фальсификацию веры” (Жильсон), “подмену христианской теологии гегелевской теогонией” (Маритен). Результатом явилась процедура изъятия книг Т. из библиотек семинарий и других католических учреждений и указ канцелярии Ватикана от 30.6.1962, призывающий охранить католическую молодежь от воздействия его работ. Творчество Т. многоуровнево и разнопланово. Труд “Феномен человека” посвящен проблеме взаимоотношения науки и религии, вопросам эволюции и грядущего преображения мира, образу “конвергирующей” Вселенной, изложению оснований видения мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Одним из идеалов Т. было создание “сверх-науки”, способной координировать все отрасли знания. В этом контексте Т. трактовал особую значимость религии, ибо науке необходима убежденность в том, что “универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству”. Т. склонялся к парадигме обновленческого панпсихизма, с его точки зрения: “...мы, несомненно, осознаем, что внутри нас происходит нечто более великое и более необходимое, чем мы сами: нечто, которое существовало до нас и, быть может, существовало бы и без нас; нечто такое, в чем мы живем и чего мы не можем исчерпать; нечто служащее нам, при том, что мы ему не хозяева; нечто такое, что собирает нас воедино, когда после смерти мы высказываем из самих себя, и все наше существо, казалось бы, исчезает”. Для подлинного прорыва в постижении этих проблем, по Т., необходимо обретение глубокой интуиции единства и высшей цели мира. В этом смысле религия и наука предстают как две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции. (Попытки определения подходов к получению подлинно цельного знания не новы для истории философии — известны теоретические изыски Аристотеля на эту тему, идея “свободной теософии — цельного знания” у В. Соловьева и многое другое — оригинален был модернистский философский язык Т.). Т. не был расположен в контексте собственного видения эволюционирующего мира примитивизировать и упрощать интерпретации этого явления: по его мнению, поэтапного усложнения нервной системы для появления “духовной личности человека”, очевидно, недостаточно — необходимо и осуществление соот-

ветствующего “творческого акта”. Выстраивая схему архитектоники развития планетарного бытия, Т. обозначал ее этапы как “преджизнь” (или “сфера материи” — литосфера/геосфера), “жизнь” (биосфера) и “феномен человека” (“ноосфера”). Мистическая трактовка Т. материи, феноменов творчества, активности человека — по-видимому, были близки миропониманию христианства, но были излагаемы им сквозь призму своего, глубоко интимного, личностно-окрашенного опыта. Т. была близка мысль, согласно которой тварный мир сумел возвыситься до благороднейших уровней совершенства вследствие того, что Христос не был Богом, принявшим облик земного существа, а, действительно, Богочеловеком (Т. полемизировал с тезисом о рождении Иисуса девой Марией). Т. верил в то, что неизбежно вступление людей (не без собственных усилий и участия) в мир Божественного совершенства, именуемый Т. как “точка Омега”. Из двух традиционалистских моделей, изображающих этот процесс (история сама по себе не может состояться для человека: новая сверхъестественная сила будет вынуждена полностью уничтожить старый мир и воздвигнуть “Новый Иерусалим”; история трансформируется в “Град Божий” лишь как в новую последовательную качественную ступень собственной эволюции), Т. избирает версию “светлую”, не предполагающую наличия в пути человечества дуализма дороги Христа и дороги Антихриста. “Точка Омега” оказывает прелюдией к сверхъестественному бытию мира, новому небу и новой земле. (“Точка Омега” у Т. вырастает из ноосферы. Именно в ноосфере, по Т., и призван осуществляться новый этап эволюции: “Существо, являющееся объектом своих собственных размышлений в результате этих вечных возвращений по собственным следам внезапно обретает способность вознестись в новую сферу. Новый мир рождается наяву. Абстрагирование, логика, логический отбор и изобретательство, математика, искусство, измерение времени и пространства, любовные тревоги и грезы — все эти виды внутренней жизни на самом деле суть не что иное, как бурление вновь образовавшегося центра в тот миг, когда он распускается сам в себе”. В дальнейшем, согласно Т., из ноосферы разовьется “любовь, высшая, универсальная и синтетическая форма духовной энергии, в которой все другие душевные энергии будут трансформированы и сублимированы, как только попадут в “область Омеги”). Т. сумел обосновать в контексте своей концепции совершенно уникальную трактовку гуманизма (в измерении не столько степени постулируемого антропоцентризма, сколько в степени минимально предзаданного милосердия): “Разве может быть по-другому, если во Все-

ленной должно поддерживаться равновесие? Сверхчеловечество нуждается в Сверх-Христе. Сверх-Христос нуждается в Сверхмилосердии... В настоящий момент есть люди, много людей, которые, объединив идеи Воллощения и эволюции, сделали это объединение действительным моментом своей жизни и успешно осуществляют синтез личного и всеобщего. Впервые в истории люди получили возможность не просто знать и служить эволюции, но и любить ее; таким образом, они скоро смогут сказать непосредственно Богу (и это будет звучать привычно и не будет стоить людям никаких усилий), что они любят Его не только от всего сердца и от всей души, но и “от всей Вселенной”. Грандиозная интеллектуально-религиозная модель Т., органично включающая в себя идеи “сверхжизни”, “сверхчеловечества”, “планетизации” человечества, позволила ему дополнить чисто религиозные характеристики ноосферы ее подлинно информативным описанием: “Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинки мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единодушного мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода”. “Точка Омега”, по Т., является прорывом за пределы собственно человеческой истории: “Принятие Бога в сознание самой ноосферы, слияние кругов с их общим центром, не является ли откровением Теосферы...”. Т. принципиально не допускает амбиций на космосоразмерный статус человека самого по себе, не сумевшего явно преодолеть собственный горизонт и превзойти самого себя: “Человек никогда не сумеет превзойти Человека, объединяясь с самим собой... нужно, чтобы что-то сверхъестественное существовало независимо от людей... Это и есть “точка Омега”. “Точка Омега” у Т. — нечто или некто, действующий с самого начала эволюции; наличествующий всегда; некое трансцендентное надмировое начало; “Бог, который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, — все это

служит вселенской Божественной Цели". Одним из частных случаев, по мнению Т., перманентного проявления Бога выступает христианство. В 20 ст. — это планетарная сила, призванная воссоединить людей для достижения космического смысла и цели — Единого Божества. Грандиозная схема Т. убедительно продемонстрировала высочайший потенциал обновления, имплицитно содержащийся в символической совокупности догматов христианства. Даже для представителей ортодоксального марксизма в его наиболее одиозной версии — правящего в обществе атеистического ленинизма — пафос возрений Т. выглядел приемлемым (по крайней мере на уровне предметного, хотя, разумеется, и параллельного диалога). В конце 20 в. концепция Т. трактуется как одна из версий христианства католического типа, сопоставимая по уровню смелости и масштабности гипотез с парадигмой неотомизма.

А. А. Грицанов

ТЕКСТ — в общем плане связанная и полная последовательность знаков. Проблема Т., возникающая на пересечении лингвистики, поэтики, литературоведения, семиотики, начинается активно обсуждаться в гуманитарном познании второй половины 20 в. В центре внимания полемики оказалась проблема раскрытия ресурсов смыслопорождения или трансформации значения в знаковых макрообразованиях, сопровождающееся признанием некорректности или недостаточности денотации в качестве основной модели значения. Существуют как расширенная философски нагруженная (романоязычные страны, Германия), так и более частная (англосаксонский вариант) трактовки Т. Условно их можно обозначить как имманентный (рассматривающий Т. как автономную реальность, выявляющий его внутреннюю структуру) и репрезентативный (выясняющий специфику Т. как особой формы представления знаний о внешней их действительности) подходы. С двумя основными аспектами Т. — внешней связанностью, от грамматического строя до нарративной структуры, а также цельностью, внутренней осмысленностью, требующей (в силу своей неочевидности) интерпретации, — связаны различия структуралистского и герменевтического направлений в рамках имманентного подхода к Т. Первое, опираясь на традицию сосюррианской лингвистики, обособляющий язык в систему, существующую "в себе и для себя", восходит к анализу морфологии русской сказки В. Проппа. В классическом (связанном прежде всего с антропологией Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи — как иско-мая совокупность культурных ко-

дов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например, "жизнь" Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологических Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Шлейермахер) к представлениям о Т. (литературы, диалога) как языковом выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимого от содержания этого опыта (Хайдеггер, Гадамер), как атрибутивного способе существования самого живущего мира человека (Рикёр). Статус Т. как одного из центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение в интеллектуальный обиход термина "Т."). Постструктуралистские течения — "грамматология" Деррида, "текстовый анализ" Р. Барта, "семанализ" Кристевой и др., — переходя от научно ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишенных определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т., полагая, однако, что интерпретация направлена "в глубь смысла", а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по цепочке метонимии. Изучение Т., таким образом, претендует на открытие некоего "среднего пути" (Ц. Тодоров) между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики. В целом, учитывая всю метафорическую насыщенность и размытость понятия "Т.", с постструктуралистских позиций Т. характеризуется как: 1) "сеть" генерации значений без цели и без центра (основной идеи, общей формулы, сведения к которой задавало каноны классической критики и, шире, философии); 2) опровержение "мифа о филиации", наличия источников и влияний, из исторической суммы которых возникает произведение; как анонимный Т., динамический, смысловой горизонт для всех институционализовавшихся (в печатной форме, например) Т.; 3) "множественность смысла", принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур (или конституирующей первичный уровень власти) и отсылающая к сфере желания, нетематизируемой пограничной области культуры. По мере расширения зоны текстологических исследований их предметом становятся не только вербальные тексты, но и "Т." живописи, кинематографа, архитектуры (Джеймисон, Ч. Дженкс и др.).

Репрезентативный подход к осмыслению Т. опирается на более частные гуманитарные дисциплины — когнитивную психологию, порождающую лингвистику, микросоциологию и др. Лингвистическая теория Т. (Ж. Петефи, Ван Дейк) концентрируется на изучении закономерностей сочетания предлогов и возможностей макроструктурной семантической интерпретации коммуникативных Т. (например, в Т. газетных новостей входят заголовки, вводная фраза, перечисление событий, комментарий, реакция и т. д., в совокупности определяющие целостность сообщения). Основу понимания Т. в этом случае составляют актуализации различных "моделей ситуаций", личностных знаний носителей языка, аккумулирующих их предшествующий опыт. Прагматика и социолингвистика (Д. Серл, Остин, С. Эрвин-Трипп) прослеживают прагматические связи между лингвистическими структурами и социальными действиями; функцию особых Т. в этом случае выполняют рассказы повседневной жизни, словесные дуэли между подростками и т. д. (См. также Структурализм, Постструктурализм, Постмодернизм, Нарратив, Ризома, Лабиринт, "Смерть Автора", Текстовый анализ, Игра структуры, Ацентризм, Деконструкция, Чтение, Комфортабельное чтение, Текст-удовольствие, Текст-наслаждение, Сюжет.)

А. Р. Усманова

ТЕКСТ-НАСЛАЖДЕНИЕ — понятие постмодернистской текстологии, выражающее видение ею своего объекта как принципиально плюрального и не подлежащего однозначному исчерпывающей интерпретации. Введено Р. Бартом в работе "Удовольствие от текста" (1973). Составляет семантическую оппозицию понятию "текст-удовольствие", фиксирующему видение текстового пространства как открытого для однозначного (полного, исчерпывающего, корректного и т. п.) и в этом смысле финального прочтения (см. Комфортабельное чтение, Текст-удовольствие). Поскольку наслаждение процессуально, постольку, по Р. Барту, желание, смыслопорождающее, не останавливается на порожденной структуре как финальной, — в то время как удовольствие, напротив, означает (в силу перфектности удовлетворения) обрыв желания, замыкание смысла (см. Эротика текста). В связи с этим в контексте постмодернизма оформляется фигура перманентного асимптотичного желания: по словам Р. Барта, "желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие — нет"; своего рода "философскую живучесть желания" Р. Барт рассматривает именно как "обусловленную тем, что оно никак не может найти себе удовлетворения". Таким образом, текст, артикулированный в качестве Т.-Н. представляет собой принципиально процессу-

альную текстовую среду “самопорождающейся продуктивности”, находящуюся “в перманентной метаморфозе”, и предполагает понимание смысла в качестве “вечного потока” (Дж. В. Харрари). Фактически предложенная Р. Бартом типология текстов дает основания для того, чтобы интерпретировать ее как основанную на различении систем (текстов), подчиненных линейному детерминизму (финальной детерминантой в рамках которого выступает в данном случае фигура Читателя как носителя соответствующего тезауруса культурных кодов), и нелинейных систем (текстов), находящихся в процессе самоорганизации, реализующейся посредством флуктуационного механизма. Фактически это означает, что можно трактовать “текст-удовольствие” как своего рода кибернетическую систему, в то время как “Т.-Н.” функционирует в качестве системы синергетической (см. Синергетика). Р. Барт формулирует презумпцию невозможности одновременного удержания в восприятии и текста-удовольствия, и Т.-Н., фиксирующую фактически невозможность одновременного описания динамики в терминах линейного и нелинейного детерминизма (см. “Смерть Бога”). Так, по его оценке, “анахроничен читатель, пытающийся враз удержать оба эти текста в поле своего зрения, а у себя в руках — и бразды правления, и бразды наслаждения; ведь тем самым он одновременно... оказывается причастен и к культуре, и к ее разрушению: он испытывает радость от устойчивости собственного Я (и в этом его удовольствие) и в то же время стремится к своей гибели (и в этом его наслаждение)”. — Фокусируя свое внимание на “наслаждение” (в отличие от “удовольствия”), читатель лишает себя возможности усмотреть в тексте стабильные закономерности динамического типа и, наоборот, задавшись целью обнаружения таковых, он пресекает для себя возможность видения текста в разрезе его выраженного в статистических закономерностях плюрализма, получает застывший в определенной (заданной принятой традицией) конфигурации текст, превращая его в “текст-удовольствие”. (См. также Комфортабельное чтение, Текст-удовольствие, Эротика текста.)

М. А. Можейко

ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ — одна из методологических стратегий постмодернистской текстологии, призванных представить текст как процесс не-финального смыслогенеза. Т. А. конституирован Р. Бартом в первой половине 1970-х в контексте аналитики художественных текстов (“S/Z”, “Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По” и др.). Базисной идеей Т. А. выступает идея соединить постструктуралистские установки на аналитику наличной структуры текста, с одной стороны,

и постмодернистское видение текста как принципиально аструктурной ризоморфной (см. Ризома, Номадология) среды смыслогенеза: “в наших исследованиях должны сопрягаться две идеи, которые с очень давних пор считались взаимоисключающими: идея структуры и идея комбинаторной бесконечности”. Согласно позиции Р. Барта (и в специфике этой позиции нельзя не увидеть особенности творческой эволюции данного автора), “примирение этих двух постулатов оказывается необходимым потому, что человеческий язык, который мы все глубже познаем, является одновременно и бесконечным, и структурно организованным”. Т. А. принципиально отличен от традиционного (так называемого “объясняющего”) анализа текста, результаты которого объективировались в семантическом пространстве, очерченном классическим пониманием детерминизма (см. Неодетерминизм, “Смерть Бога”): Т. А. “не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве” (Р. Барт). По Р. Барту, “текстовый анализ не ставит себе целью описание структуры произведения; задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структуриацию текста (структуриацию, которая меняется от читателя к читателю на протяжении Истории), проникнуть в смысловую объем произведения, в процесс означивания” (см. Означивание). В связи с этим стратегия Т. А. фундирована принципиальным отказом от возможности обнаружения “единственного” (имманентного, корректного и т. п.) смысла текста; однако в столь же малой степени Т. А. подчинен задаче экспликации всех потенциально возможных его смыслов (“это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность”), — речь идет об аналитической процедуре, которая имеет своим предметом процессуальности смыслогенеза: “проследивать пути смыслообразования”, выявляя “те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста” (Р. Барт). Таким образом, сущность Т. А. может быть зафиксирована следующим образом: “мы не стремимся реконструировать структуру текста, а хотим проследить за его структуриацией” (Р. Барт). Необходимой предпосылкой осуществления Т. А. выступает, по Р. Барту, адаптация исследователем таких презумпций постмодернистской текстологии, как: 1) презумпция семантической открытости текста: “основу текста составляет не его закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его выход в другие тексты, в другие коды, в другие знаки”

(см. “Пустой знак”, Означивание, Трансцендентальное означивание); 2) презумпция интертекстуальности: “текст существует лишь в силу межтекстовых отношений” (см. Интертекстуальность, Конструкция); 3) презумпция принципиальной неполноты любого прочтения текста (а процессуальность Т. А., по Р. Барту, реализуется именно в контексте процедур чтения, но “чтения как бы в замедленной съемке”): “потеря смыслов есть в известной мере неотъемлемая часть чтения: нам важно показать откровенные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты” (см. Чтение, “Смерть Автора”). При существенных семантико-методологических различиях, Т. А., с точки зрения его статуса, занимает в концептуальной системе Р. Барта такое же место, что и стратегия деконструкции в концептуальной системе Деррида.

М. А. Можейко

ТЕКСТ-УДОВОЛЬСТВИЕ — термин постмодернистской текстологии, фиксирующий ее интерпретацию классического отношения к тексту как наделенного автохтонной семантикой (гарантированной внетекстовым референтом) и подлежащего пониманию, предполагающему герменевтическую процедуру реконструкции смысла и значения текста. Понятие “Т.-У.” введено Р. Бартом в работе “Удовольствие от текста” (1973) и составляет оппозиционную пару понятию “текст-наслаждение”, фиксирующему собственно постмодернистскую интерпретацию феноменов текстуального ряда (см. Текст-наслаждение). Текст, увиденный в качестве Т.-У., характеризуется, по Р. Барту, стабильной структурой (соответственно — наличием фиксированных оценочно-ценностных акцентов и выделенного семантико-аксиологического центра, задающего достаточно четко определенные векторные ориентации субъекта в процессе чтения). Соответственно, Т.-У. ориентирует на чтение в традиционном его понимании (см. Чтение), т. е. на установление в интерпретационном усилении читателя одно-однозначных соответствий между семиотическими рядами текстовой среды, с одной стороны, и принятыми в той или иной культурной традиции системами значения — с другой, что обеспечивает своего рода дешифровку текста и в перспективе ведет к его исчерпывающему пониманию. Стабильность семантики символических рядов и аксиологических шкал соответствующей культуры выступает основой возможности конституирования понятий “корректного прочтения”, “правильной интерпретации”, “полного понимания” текста как объективного итога прочтения, понятого в данном контексте как финально завершен-

ное и объективно результирующее в экспликации текстового смысла. Субъективно переживаемым итогом прочтения Т.-У. является, по Р. Барту, получаемое читателем “удовольствие от текста”, т. е. разрешение его читательских ожиданий, удовлетворение как выражение исчерпывающей завершенности процесса. Процессуальность отношения читателя к тексту, артикулированному в качестве Т.-У., Р. Барт интерпретирует в качестве “комфортабельного чтения” (см. *Комфортабельное чтение*) (см. *Интерпретация*), понимаемого в качестве “произведения” как произведенного Автором (см. *Автор*), решительно отвергается Р. Бартом (см. *Конструкция, “Смерть Автора”*) и связывается с традиционной литературной “критикой”, возводящей произведение к Автору как к его причине, закрывая тем самым самую возможность плюрального истолкования текстовой семантики (методология “биографического анализа” в постдильтеевской интерпретационной традиции): “присвоить тексту Автора — это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением... Если автор найден, значит, текст “объяснен”, критик одержал победу”. (В этом контексте Р. Барт отмечает, что “в наши дни произведение исполняет один лишь критик — как палач исполняет приговор”.) Аналогичная ситуация артикуляции текста как Т.-У. имеет место и тогда, когда текст рассматривается не с точки зрения своего “происхождения”, но в аспекте своей структуры как наличной (классической) структурализма). В противоположность этому, постмодернистское видение текста артикулирует его в качестве “текстонаслаждения”, характеризующегося принципиальным отсутствием: а) семантики, обеспеченной внетекстовым онтологическим гарантом (см. “Пустой знак”, *Трансцендентальное означаемое*); б) фиксированного семантико-аксиологического центра (см. *Ацентризм*) и, в целом, 3) стабильной структуры (см. *Номадология, Ризома*). Смысл текста конституируется в этом контексте как находящийся в перманентном процессе становления, понятого как принципиально нефинальное, т. е. не результирующее в окончательном прочтении текста как наделения его однозначным смыслом (соответственно — выявления его якобы константной структуры). Программной стратегией отношения к подобному тексту выступает в постмодернизме стратегия означивания (см. *Означивание*), предполагающая не экспликацию так называемого “правильного смысла”, а прослеживание возможных плюральных “путей смыслообразования” (Р. Барт), чему соответствует

не выявление структуры, а прослеживание процессуальной и принципиально не результирующей в структуру “структуриации” текста (Р. Барт). В рамках подобного подхода сам текст артикулируется, по Р. Барту, в качестве процессуального “текста-наслаждения” (см. *Текстонаслаждение*). (См. также *Комфортабельное чтение, Эротика текста.*)

М. А. Можейко

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos — завершение, цель; teleos — достигший цели и logos — учение) — учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом. Термин введен немецким философом Вольфом в 1740, однако основы Т. как парадигмальной установки в философии были заложены еще в античности в качестве антитезы механическому натурфилософскому детерминизму. Так, Платон оценивает целевую причину, не конституированную еще в его диалогах в категориальной форме, как “необходимую” для объяснения и “самую лучшую” (см. критику Платоном в “Федоне” Анаксагора за отсутствие в его космогонической модели обоснования цели и смысла существующего мироустройства: пусть-де, например, описав Землю как плоскую или круглую, “объяснит необходимую причину — сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще”). В метафизике Аристотеля идея целевой причины обретает свое категориальное выражение: телос фиксируется им как предназначение (имманентная цель) существования как отдельных предметов, так и Космоса в целом. Выделение Аристотелем материальной, формальной, действующей и целевой причин как объясняющих возникновение и существование любого объекта кладет начало эксплицитному развитию целевого когнитивного подхода к действительности, характерного для европейской (и в целом — западной) философской и культурной традиции. Такой подход глубоко фундирован самими основаниями культуры европейского типа. При осмыслении в той или иной культуре структуры деятельностного акта (превращение предмета воздействия в преобразованный в соответствии с его имманентными законами продукт — как объектная составляющая деятельности — и активное воздействие целеполагающего субъекта на орудие, переадресующее его активность предмету — как субъектная ее составляющая) возможны различные акцентировки. Для традиционной (восточной) культуры, основанной на аграрном хозяйстве, характерен акцент на объектной составляющей деятельности, и преобразовательный процесс мыслится как спонтанное изменение объекта. Этому соответствует нравственный принцип добродетели как недеяния (“у-вэй”

в даосизме), типичный для восточных культур, и доминирование в архаичных восточных языках грамматической структуры пассивного залога. В противоположность этому для основанной на динамичном развитии ремесленной деятельности античной культуры характерно акцентирование субъектной составляющей деятельности, и последняя понимается именно как активное вмешательство человека в естественные природные связи, создание новых свойств предмета и новых предметов (ремесленник обозначается в древнегреческом языке как *demiourgos* — см. Демиург). Этому соответствует античная мораль активизма (см., например, полисный закон Солона, согласно которому грек, не определивший во время уличных беспорядков своей позиции с оружием в руках, лишался гражданских прав). Для древнегреческого языка типичны залоговые структуры актива и в целом активные грамматические композиции, что проявляется даже в обозначении так называемого примысленного субъекта в тех языковых структурах, которые фиксируют объективно-спонтанные процессы (характерное для Аттики “Зевс дождит”). Проявлением указанной акцентировки является дифференциация (более пристальное детализирование) акцентированного блока деятельностного акта: интегральной материальной (объектной) причине противостоит в говорящей устате Аристотеля европейской культуре разветвленный причинный комплекс, фиксирующий не только активность субъектного начала как таковую (“действующая причина”), но и ее структурирующий потенциал (“формальная причина”) и целесообразность (“целевая причина”). Интерпретированное в этом ключе становление Т. может рассматриваться как закономерное для культуры западного (техногенного) типа и являющееся выражением свойственного данной культуре активизма, в то время как в восточной культуре философские установки телеологизма достаточно редки (санкхья, Мо-цзы).. По Аристотелю, наличие целевой причины характеризует не только человеческую деятельность, но и объекты природы (“природа ничего не делает напрасно”) в том смысле, что каждая вещь стремится к своей энтелехии (гр. *enteles* — законченный и *echo* — имею), т. е. к самоосуществлению, свершению, реализации вещи своей цели, что находит выражение в единстве материальной, формальной, действующей и целевой причин. Таким образом, античная традиция изначально задает амбивалентную трактовку цели: и как объяснительного принципа, и как онтологической характеристики бытия. Оба эти вектора интерпретации цели находят свое развитие в историко-философской традиции разворачивания телеологической проблематики. Так, с одной стороны, Лейбниц, развивая

идеи имманентной Т., вводит в философию понятие “предустановленной гармонии”, в контексте которой каждая монада как энтелехия выступает “живым зеркалом Вселенной” и взаимодействие между ними детерминировано заданной Богом целью вселенского согласования. Идея предустановленной гармонии оказала значительное влияние как на философскую, так и на теологическую традиции: в постлейбницевской теологии телеологическое доказательство бытия Божиего (очевидная целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие Бога-устроителя) фиксируется — наряду с онтологическим и космологическим — в качестве фундаментального. Принцип “конечных причин” (*causa finalis*) играет значительную роль в философии Шопенгауэра, Лотце, Э. Гартмана, Бергсона, выступает основополагающим конститутивным принципом в онтологии современного неотоцизма, конституирует провиденциалистскую модель исторического процесса. С другой стороны, в историко-философской традиции отчетливо просматривается вектор интерпретации Т. как познавательного подхода и объяснительного принципа. По оценке Канта, понятие целевой причины, будучи антропоморфным по своей природе, не может и не должно рассматриваться как онтологическая характеристика бытия: целесообразность, по Канту, есть “особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлексивной способности суждения”. — Тем не менее, данное понятие может играть роль “хорошего эвристического принципа”. Таким образом, в немецкой трансцендентально-критической философии оформляется особый — целевой — тип причинности, выступающий альтернативой механистическому детерминизму лапласовского типа и апплицированный, прежде всего, на социально-гуманитарное познание (Т. как способ объяснения истории у Фихте и объективная характеристика царства духа у Шеллинга, телеологизм как закономерность развития исторического процесса у Гегеля.) Телеологический принцип как критериальная основа специфики гуманитарного знания анализируется Марбургской школой неокантианства, дифференцирующей естественнонаучное и философское познание на основе дифференциации “мира природы” с его каузальными закономерностями и “мира свободы” (т. е. духовной культуры) — с закономерностями телеологическими. Телеологический подход имеет свою традицию: в физиологии (витализм, холизм), в психологии (“физиология активности” и современный бихевиоризм), в социологии (структурно-функциональный анализ и веберовская концепция целерационального действия), в общей теории систем (телеологические уравнения Л. фон Берталанфи, описывающие функци-

онирование стремящейся к заданному состоянию системы), в кибернетике (телеологическая интерпретация информации в нефинализме, тейярдизме, информационно витализме; положившая начало кибернетики как теоретической дисциплины статья А. Розенблюма, Н. Винера и Дж. Бигелоу имела название “Поведение, целенаправленность и Т.”), в социальной антропологии (“Т. субъекта” в феноменологическом персонализме и герменевтической феноменологии), в науковедении и философской методологии (неопозитивизм В. Штегмюллера), в аксиологии (анализ роли ценностей в историческом процессе и обоснование смысла жизни). Принципиально новый смысл идеи Т. обретают в контексте оформляющейся в современной культуре общей теории нелинейности, что находит свое выражение в развитии представлений об аттрактивных зависимостях (см. *Нелинейных динамик теория, Синергетика, Нарратив, Постистория*).

М. А. Можейко

ТЕЛЕСНОСТЬ — понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и входящей в поле философской проблематики (легитимирующей в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, пerversии, смерть и т. п. (Ницше, Кьеркегор, Кафка и др.). Во многом продолжая эту традицию (например, в рамках аналитики сексуальности у Фуко), постмодернизм, наряду с этим, осуществляет радикальное переосмысление данного понятия в плане предельной его семиотизации. Согласно постмодернистской интерпретации, у Т. “нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа”, в котором “ничто не репрезентативно” (Делёз). А. Арто говорил в свое время о “телесном языке”; А. Жарри полагал, что “актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли”; А. Юберсфельд в рамках “семиологии театра” интерпретировала тело актера как не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: “наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать “письмо тела”... Объект желания ускользает, он есть и не есть... Сам статус зрителя образован невозможностью удовлетворения, — и не только потому, что он не может обладать объектом своего желания, — ведь даже если бы он обладал им, ему принадлежало бы нечто совсем иное, а не то, чего он жаждет”. Т. и текстуальность, таким образом, оказываются практически изоморфными, конституируя то, что в постмодернистской рефлексии получает наименование “конфигурации пишущего тела”. — Р. Барт непосредственно пишет о Т.: “Что же это за тело? Ведь у нас их несколько; прежде всего, это тело, с которым имеют

дело анатомы и физиологи, — тело, исследуемое и описываемое наукой; такое тело есть не что иное, как текст, каким он предстает взору грамматиков, критиков, комментаторов, филологов (это фено-текст). Между тем, у нас есть и другое тело — тело как источник наслаждения, образованное исключительно эротическими функциями и не имеющее никакого отношения к нашему физиологическому телу: оно есть продукт иного способа членения и иного типа номинации”. В проекции постмодернизма, бытие субъекта — это не только бытие в текстах, но и текстуальное по своей природе бытие (см. *Симуляция*). Развивая идею неклассической философии о том, что Т., по словам Марселя, есть своего рода “пограничная зона между быть и иметь”, постмодернизм переосмысливает феномен интенциональности сознания в качестве направленного вовне желания, — как пишет Гваттари, “желание — это все, что существует до оппозиции между субъектом и объектом”. Фиксация структурным психоанализом вербальной артикулированности бессознательного (Лакан) приводит постмодернизм к трактовке желания как текста. — Вербально артикулированное желание направлено на мир как текстуальную реальность, в свою очередь, характеризующуюся “желанием-сказать” (Деррида). В контексте этого вербально артикулированного процесса утрачивается не только дуализм субъекта и объекта (в контексте общей парадигмальной установки постмодернизма на отказ от презумпции бинаризма), но и дуализм тела и духа, что задает фундамент для парадигматической установки, получившей универсально принятое название “сращения тела с духом”. — Т. понимается как семиотически артикулированная и ориентированная текстуальность: как пишет Р. Барт, “удовольствие от текста — это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям”. И, наоборот, текст обретает характеристики Т.: как пишет Р. Барт, “текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле”. Т., таким образом, артикулируется постмодернизмом как сфера разворачивания социальных и дискурсивных кодов: “феноменологическое тело” у Мерло-Понти, “социальное тело” у Делёза и Гваттари, “текстуальное тело” у Р. Барта, etc. — и оказывается, подобно всем дискурсивным средам, “местом диссоциации Я” (см. “Смерть субъекта”). В этом отношении философия постмодернизма рефлексивно осмысливает себя как “философию новой Т.”. (См. также *Тело, Тело без органов.*)

М. А. Можейко

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного знания (см. также Телесность), обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского “метафизического” мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) “Т.” выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей (ср., например, с идеей “фекализации культуры”) постнеклассического философствования (см. Модерн, Постмодерн, Постмодернизм). — Данная тенденция является следствием процесса утраты культурой как таковой центрации на Слово: в границах постмодернистской парадигмы опыта (см. Постмодернистская чувствительность) телесность реализует традиционные функции ментальности — применительно к процедуре осмысления опытного содержания Т. приобретает статус “внутреннего”, а ментальность — “внешнего” ракурса. В рамках же осуществления соответствующих визуальных метафор, фундированность телесностью (см. Телесность) оказывается гарантом подлинности (“аутентичности”) наличного сущего, позволяющим избежать доминирования симулякривированных пустот. Предпосылкой индоктринации понятия “Т.” в совокупность культуроформирующих подходов гуманитарного знания явилась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотношения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым “объективно обусловленным” положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире. В древности подобные мироощущения — миропредставления традиционно выступали как некие регулятивные схемы соотношения “Я-чувства” (магические формы обладания мною моим Т., критерии определения, выделения и фиксации Т. как именно моего) с ближайшим природным окружением (например, по оси “верх-низ”), нередко описываясь по схеме действия простейших конструкций механического типа либо в узкокодовых терминах магии. (Идея о специфичности человеческого Т. сопрягалась также с опытом смертности человеческих существ: между индивидом, переживающим присутствие в собственном Т., и Т. самим по себе — расположилась смерть.) В древнейших формах системной репрезентации Т. — эпических — акцентировались со-положенность и рас-положенность частей, органов и функций Т. как

преданных человеку богами. Знак либо символ любого из фрагментов Т. полагался неистребимой метой древней “плоти мира”. Т. являло собой лишь собственную особую проекцию на внешний мир — макрокосм, а тот, в свою очередь, через него репрезентировался своими органами и началами на гармонию микрокосма. В пределе данная мифологически-предфилософская модель фундировалась на допущении того, что в качестве Т. одного порядка правомерно полагать существующими многочисленными Т. космоса и Т. богов, но отнюдь не Т. индивидов. В процессе складывания профессиональных и самодостаточных философских систем, стремившихся к корректному и плюралистическому описанию бытия человека, становилось очевидным то, что Т. как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия. Т. не могло быть корректно истолковано лишь как “часть материи” — вне его трактовки как некоего материального “образа-действия”, обязательно соотносимого и с самим собой. Выяснилась принципиальная невозможность мыслить Т. вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем. Мыслимое Т. уже выступает в качестве Т. трансцендентального. Т. же как трансцендентный, “чистый” объект; как объект, “выброшенный”, “вырезанный” из потока жизненного становления; как объект, распавшийся на структуры антропологического знания — не может мыслиться. Оказываясь в принудительной рамке любой естественнонаучной стратегии, Т. очевидно утрачивает собственную “телесность”, в принципе не может быть телесно воспринимаемо и переживаемо — тем самым не существует как Т., рождаясь и обретая себя исключительно “внутри” субъект-объектной познавательной формулы. Живое Т. наличествует лишь вне объективирующего (биологического, физического, анатомического, лингвистического) дискурса. Последний, в свою очередь, организован принципиально вне целостных, субъективных переживаний телесного опыта. (Можно утверждать, что философия открыла вечную “вещь-в-себе” “по определению” или “Т.” задолго до выработки представлений о подобных структурах Канта.) Практически у всех философов, стремящихся к построению оригинальных онтологий, равно как и у мыслителей, принципиально отвергающих онтологию как таковую, можно обнаружить однозначное коррелирование понятия “Т.” с базовыми категориями их интеллектуальных систем. (При этом “соавторами” современных представлений “философии Т.”, видимо, выступают они все: трудно найти предметную область философии, более отвечаю-

щую подходам модели “филиации идей”, нежели “философия Т.”.) Уже, начиная с Декарта, предполагалось, что принадлежность “*ges cogitans*” или “бытию мыслящему” принципиально несовместима с “*ges exensa*” — бытием протяженным: тем самым мыслящий субъект трактовался как принципиально бестелесный. Согласно схеме Лейбница, максима “Я должен иметь Т.” суть моральный императив, поскольку каждой монаде атрибутивно присуща индивидуированная необходимость иметь принадлежащее ей Т. Существование бесконечного множества иных индивидуальных монад наряду с тем, что “во мне есть тьма”, а наш дух обладает ясной и четкой зоной выражения (по Лейбницу, “ясно выражаемое мною и имеет отношение к моему телу”) — логически и семантически результируется тем, что “монада” у Лейбница соответствует понятию “Каждый”, Т. же в его понимании — словоформам “Один”, “Некоторый”, “Любой”. У Лейбница монада представляет собой Эго в его конкретной полноте — Эго, соотносительное со сферой собственной принадлежности. Согласно Лейбницу, Я “имею”: а) “мысль”, соответствующие перцепции, сопрягаемые с ними предикаты, цельный мир как воспринимаемое, а также вновь и вновь “очерчиваемую” зону мира и — б) Т., которое *не внутри* моей монады. Лейбниц тем самым конституировал эвристически значимую философскую гипотезу о одновременных реальном различении (различии) и неотделимости: по его мнению, две вещи отделимы не потому, что они реально между собою различаются, — их реальным различием управляет только предустановленная гармония души и Т. (По Лейбницу, “хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу”.) Тезис Лейбница о том, что монада “находит в сфере того, что ей принадлежит, след чего-то, не принадлежащего ей, чуждого ей”; его идея, согласно которой тем самым “Я могу конституировать некую объективную Природу, к которой принадлежат и это чуждое, и Я” — сыграли важнейшую роль в формировании “философии Другого”, “феноменологии Т.” и различия рода “ландшафтных метафизик” (см. также Складка, Плоть, Ландшафт). Так, в ходе неявной полемики с идеями Лейбница, а также стремясь достоверно предположить последнего о “Чужом”, рядоположенным “со мною в моей монаде”, Гуссерль обнаруживает Чужого как “другое-Я”, другую монаду *на уровне Т.* посредством “апперцептивной транспозиции и исходя из моего собственного Т.”. Говоря о конституировании те-

лесного опыта, Гуссерль вводит понятие “двойного схватывания”, понимая под ним “одно и то же тактильное ощущение, воспринятое в качестве принципа “внешнего объекта” и воспринятое в качестве ощущения Т.-объекта”. В границах модели “Т. как реальность для сознания” Гуссерлем было обосновано принципиальное различие Т.-объекта (Körper) и Т.-субъекта (Leib): между Т., “воспринимающим внешнее себе”, и Т., которое “оказывается в этот момент восприятия воспринятым”. (Ср.: а) у Шелера: переживающее и переживаемое Т.-плоть в отличие от Т. как вещи; б) у Сартра: “Т.-субъект” или “corps-subject” и “Т.-объект” или “corps-object”; у Марселя: “Т. собственное — мое Т.” или “corps propre” и “Т. физическое — Т.-объект” или “corps physique, corps objectif”.) Наше Т., по Гуссерлю, конституирует себя именно “двойным схватыванием”, где оно воспринимается одновременно и как Т.-объект и как Т.-субъект. По Гуссерлю, Т. объективируется по мере ограничения автономии действий его живых сил: Т.-объект — это Т., которому придаются с различной степенью воздействия качества “несуществования” (“Т. без внутренне-го”). Такое Т.-объект существует лишь сопряженно с внешним субъектом-наблюдателем (в полной власти языка, объективирующего его). В данном контексте Гуссерль предложил выделять четыре иерархии, четыре страты в конституировании телесного единства: 1) Т. как материальный объект; 2) Т. как “плоть” (живой организм); 3) Т. как выражение и компонент смысла; 4) Т. как элемент-объект культуры. У живого Т. (2) — наличествуя, по Гуссерлю, дорефлективный, “предобъектный” слой человеческой телесности — в нем проявляется как сознание моего Т., так и Т. “Другого” посредством “интерсубъективного опыта”. (Гуссерль первым отметил невстраиваемость функций Т. в оппозицию “материальное — духовное/душевное, вслед за ним его школа выдвинула идею “нулевой функции” Т. в человеческом опыте.) Простраивая собственные, пафосно иррациональные и “антителесные” модели миропредставления, Кьеркегор и Ницше оказали значимое воздействие на возможные интерпретации проблем Т. в философии конца 19—20 вв. Согласно Кьеркегору, отношение-оппозиция “страха” и “трепета” развертывается и осуществляется по линии “Т. веры”: по его мнению, “проторелигиозный опыт” в принципе невозможно реконструировать на фундаменте естественных типов чувственности. Обращаясь к поиску “идеального Т. веры”, Кьеркегор находит его выражение в Т. марионетки как идеальном Т. верующего: лишь она способна, по его мнению, “не впадая в безумие и смерть, указать нам, что такое подвиг Авраама”. У Ницше стремление к элиминации Т. из разряда атрибу-

тов человеческого бытия реализовывалось в радикальном, пафосном, “стилежизненном” отказе от Т. как от моего “организма”, как от “моего Т.” при одновременной интензивнейшей эксплуатации его жизненных сил. Наступление клинической катастрофы собственного физиологического, клинического Т. ускорилось Ницше осознанными экономиями и деформациями питания, существование его Т. блокировалось им самыми разнообразными климатическими, фармакологическими и миграционными стратегиями. Желаемое, умерщвленное Т. Ницше объективировалось как “Т.-произведение”; как “Т.-афористическое письмо”; как Т. дионисийское, танцевальное, экстатическое; как Т., принципиально “живущее” при этом за пределами органических форм человеческой телесности. Террористическая общественная практика отчужденного и самоотчужденного европейского общества, поведенческие репертуары кинизма, стоицизма, аскетизма, христианской жертвенности, индивидуальный выбор жизненного пути и творчества де Садам, Ницше и др. акцентировали в культуре мысль о том, что модель отношения индивида к себе как к Т. задается и обуславливается в обществе нормативными телесными практиками, своеобразным “Т.-знанием” (как правило, посредством процедур карательной анатомии): собственное Т., подвергнутое экзекуции, казнимое Т. Другого — конституируют “дисциплинарное — социальное-контролируемое Т.” через внешние ему социальные механизмы. Допущенная либо отвоєванная степень свободы и суверенитета личности измеряется преимущественно мнезическими следами на Т. людей. Это наблюдение, в частности, позволило Фуко обозначить общество как продукт исторически выработанных и взаимообусловленных социальных и телесных практик. Очевидно, что в подавляющем большинстве обществ на всем протяжении их истории — практик, преимущественно карательного типа. (В условиях тоталитаризма Т. располагается в фокусе “терапевтической политики” репрессивного государственного аппарата: деятельность последнего являет собой “анатомополитику” человеческих Т. и “биополитику” населения — модель газовых камер Освенцима и режима ГУЛАГа. Исчезновение экзистенциальной глубины и предельной эмоциональной нагруженности смерти в эпохи массового террора были правомерно истолкованы в истории философии и культуры как явления исключительно важности для психолого-политической репрезентации “обладателей Т.”: в качестве действующих лиц — носителей суверенной воли, психологической индивидуальности и глубины они в массовом порядке больше не существовали. Обыденность массовой насильственной смерти людей заместила трагедию инди-

видуальной гибели человека, разрушения его уникальных души и Т., став событием поверхности, “края” мира.) В рамках философской антропологии Плеснера живое Т. качественно отличимо от неживого — отношением к собственной границе. Живое Т. четко отграничено от своей Среды: оно суть граница самое себя и эта же граница выступает как межа иного. Тем самым, по мысли Плеснера, живое Т. “приподнято” над плоскостью своего существования — оно имеет местобревание, феноменологически утверждая его (в отличие от физических Т., лишь заполняющих соответствующее пространство). Философия 20 в. в ипостасях “философии Другого” и философии экзистенциализма интерпретировала понятие “моего Т.” в контексте базовых модальностей его существования: “присутствия-в-мире”, “обладания собой”, “интенциональности” (направленности на мир). Экзистенциальная территория моего Т. (не по собственному произволу) тем самым включила и Т. Другого. Сформулированная в этом контексте идея “зеркальной обратимости” в мире (см. Кэрролл), идея оптического обмена Т. друг друга способствовали конституированию идеи телесной промежуточности, образу и понятию я впервые замечаю, сталкиваясь с Т. Другого. По Мерло-Понти, “призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть — и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность надеяться собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня”. По Мерло-Понти, Т. есть “непосредственное человеческое бытие” — “бытие сознания”, “наша укорененность в мире”: мы благодаря Т. и “имеем” мир и “принадлежим” ему. В современной философии принято традиционно трактовать Т. как: 1) Универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей (в контексте проблемы пределов онтологической “разрешимости” Т.); Т. изначально по отношению к природным и культурным объектам, именно благодаря ему они и существуют. (В классификации П. Вальери: Т. “мое”; Т., “которое видят другие”; Т., которое “знают”; Т., которое “нас воплощает”, удерживающее телесное единство, связывая различные образы, но само, не могущее быть помыслено и воплощено.) 2) Неосознанный горизонт человеческого опыта, перма-

нентно существующий до- и пред-всякого абстрактно-конкретного мышления (в противовес пониманием Т. в качестве объекта либо некоей суммы органов). Т. анонимно: это — вышедший синтез и единство опыта, имеющее свой мир, понимающее его без рационального опосредования, без подчинения объективирующим функциям разума. 3) Центр трансформации действий или “порог”, где полученные индивидом впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения (по Бергсону, “актуальное состояние моего осуществления/становления — или то, что образуется в моем длении”). С точки зрения Бергсона, мое Т. как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, — каждое мгновение представляет в распоряжение человека “поперечный разрез” всемирного осуществления или становления — местонахождения чувственно-двигательных явлений. 4) Т. физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света. В этой ипостаси Т. разводит свет освещающий и свет отраженный (нами видим лишь последний). Воспринимающее Т. в предельном осуществлении собственных функций призвано стремиться стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. Мы же избираем и считываем из облика нашего мира лишь то, что видим — через знание уже виденного и видимого. Если же мы обнаружим “ничто”, принципиально не имеющее для нас “чувственного” значения, Т. перестает быть порогом для эманации мира, мы ему открываемся — Т. в действительности своей исчезает. Т. в широком контексте такого типа трактуется как препятствие, как орган, посредством которого “поток становления” (у Ницше — жизнь) пытается зафиксировать, воспринять себя на различных уровнях своего проявления. Это невозможно иначе, нежели в моменты столкновения с препятствием. “Мировой поток” (“жизненный порыв”) видится себе нашими Т. 5) Центральный элемент процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия (проблема “коммунальной телесности”). По мнению Гуссерля и Р. Барта, желая чтения, я желаю текст, ибо это открывает мне возможность быть Другим, я желаю его как желают Т., ибо текст — это не только набор философских терминов, но и “особая плоть” (Гуссерль) либо “Т.” (Р. Барт). Текст, открывающийся человеку в пространстве чтения, выступает как другое его Т. Выбор же чтения предстает тем самым в качестве процедуры выбора другого Т. — трансфизического, уже вне антропоморфного образа автора (см. Автор). По аналогии с возможностью видеть лишь то, что нами уже было единожды увидено (4),

Читатель читает лишь то, что он уже воспринял до самого процесса чтения. Стратегию коммуникации “философия Другого” видит так: а) обладая собственными Т. и сознанием в один момент времени, я также обладаю моим Т. и в последующий момент времени, но уже вследствие инкорпорированию в структуру моего опыта Другого, его “интериоризации”; б) этот Другой, не препятствующий мне распоряжаться своим Т., вещами и всем миром становится Ты; в) Я не трансформируется в Ты, оно всего лишь добывается расширение сферы господства своего Я через использование Ты как собственного внешнего образа. (В данной ситуации Другой может быть охарактеризован как предельный образ моей близости к себе, к моему Т., как Ты.) Если же Другой ориентирован на деструктивные процедуры и, олицетворяя запредельный образ возможной чуждости самому себе, уничтожает автономную позицию моего Я, последнее аннигилируется, обретая крайнюю форму отчужденности. В результате этого события мое Т. якобы и принадлежит мне (я предполагаю, что оно должно принадлежать мне), однако оно захвачено Другим. Я более не создаю пространство смысла, я лишаясь собственное “присутствия-в-мире” и утрачиваю мое Т. В поле гносеологических изысканий интерпретация данных телесных трансформаций и реинкарнаций следующая: субъект, будучи поглощен Другим, становится объектом: абсолютное естественное переживание собственной идентичности замещается шоковым переживанием неидентичности с собой (сопровождаящимся аффектом телесного негативного дистанцирования — меня разом выбрасывает из ранее моего Т. и пограничного ему пространственно-временного континуума). Таким образом в контакте с Ты Я способно трансформироваться либо в сверх-субъект, либо в сверх-объект. А поскольку именно Другой создает горизонты вещей, желаний, Т., то восприятие текстов любой культурно-исторически определенной традиции предзадано и обусловлено противопоставлением самой формы организации и архитектоники этих текстов: последние же фундированы той телесной практикой, той топологией мира, которыми пронизана структура воспринимаемого философско-литературного произведения. (По Р. Барту, “будучи аналитическим, язык захватывает тело только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма — куски тела; для того, чтобы сделать тело видимым, необходимо или сместить, отразить в метонимии его одежды, или свести его к одной из его частей. Описание только тогда становится визионерским, и вновь обретается счастье выражения.”) Смысловые проекции коммуникационных стратегий должны протраиваться в соответствии с соб-

ственной внутренней логикой “вселенной романа”: Т. Читателя должно оснащаться новыми психофизиологическими и смысловыми автоматизмами для декодировки текста и получения ожидаемого, сопряженного с наличной телесной организацией смыслового ответа. (“Нельзя читать, не изменяя себя”, гласит одна из максим “философии Т.”.) Именно в первые моменты чтения, но единожды и навсегда Читатель конституирует ряд трудноодолимых табу на использование читателем собственного опыта телесных практик, которым придан статус общепризнанных и нормальных в рамках той культуры, где он формировался как мысляще-чувствующее существо. Непонимание текста, обоюдное фиаско Автора и Читателя — прежде всего проблема телесной коммуникации. Индивид не способен “проникнуть” в новое пространство воображения, ибо язык его описания человека принципиально чужд. Для истории мировой культуры расхожими выступают ситуации “безумия на двоих”, когда Читатель, разрушенный предлагаемым Автором суггестивным потенциалом текста, все же вступает с ним в коммуникацию вопреки запретам своего телесного мира. Типичным примером этому является прогрессирующее в ходе чтения романов Достоевского обретение Читателем какого-либо из “регрессивных” Т. этого Автора — Т., регрессирующих от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в катаlepsию. (Согласно версии В. А. Подороги, в творчестве Достоевского присутствует конструирование не столько субъектов, наделенных сознанием и волей и следующих авторской идеологии, сколько творение Т. алкоголических, истерических, эпилептоидных, Т.-жертв, Т.-машин и др.) Результатом реальных коммуникационных практик такого типа выступает, согласно Подороге, формирование “послепорогового Т.” — своеобразного “Т. без органов” (см. Тело без органов): сновидного, преступного, эпилептического, садомазохистского, предельно интенсивного, экстазического и др. Избыточный телесный опыт при остром дефиците адаптивных механизмов результируется, по Подороге, либо складыванием универсального типажа — Т. перверсивного, либо формированием его наивысших эталонов — “Т. святости” или категории юродивых. Преодолевая собственный “порог”, Т. становится себе внешним. По мнению Подороги, порог суть интенсификатор психомиметических различий, он их удваивает. Открывает же себя как Т. и вступать в психомиметический континуум — это значит “быть всегда на пороге”. В контексте “философии ландшафта” в предельных случаях утраты Я собственного Т. может стать актуальной ситуация, когда искаженная внешняя пространственность может оказаться в состоя-

нии придать персонажам даже иную форму (в случаях, когда Т. разрушено настолько, что оно не способно организовать вокруг самое себя близлежащую жизненную предметность). Лейннг, описывая симптомы шизофренического “окаменения” (или petrification), писал, что у шизо субъекта, созерцающего ландшафт, отсутствует защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Им утрачивается способность чувствовать границы собственного Т., омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство “Я”, более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни Т. с внешними. Шизосубъект, по Лейннгу, — человек без кожи. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизо-Т., в которую ускользает собственное Т., в которую уходят элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир “человеческого развоплощения в момент освобождения” (Подорога), над которым не имеет больше власти различающая сила Другого. б) Носитель (в качестве моего Т.) двух центральных модусов человеческого бытия: *иметь и быть*. Замена “Быть” — на “Иметь” знаменовала собой (по Г. Тарду) подлинный переворот в метафизике. “Иметь Т.” — предполагало включение категориально-понятийного комплекса видов, степеней, отношений и переменных *обладания* — в содержание и развитие понятия “бытие”. (Ср. с культурологической основой понятия “Т.” М. Н. Эпштейном: трактовка репертуаров телесного самоочищения живого в качестве культурного фильтра, трансформирующего внешнюю среду этого “живого” под его “внутреннее”.) Результатом явилась философско-семантическая ситуация, когда “подлинным антонимом “Я” начало являться не “не-Я”, а “мое”; подлинным же антонимом “бытия”, т. е. “имеющего”, выступает у современного человека не “небытие”, а — “имеемое” (Делёз). (См. также Тело без органов, Телесность, Кровь.)

А. А. Грицанов

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ — понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. Ризома) на феномен телесности. (Термин “тело” понимается в данном контексте весьма широко, т. е. может быть апплицировано не только на антропоморфно понятую телесность: как отмечают Делёз и Гваттари, Т. Б. О. может быть определено как “социус”, “тело земли” или “деспотическое тело капитала”.) Типологические аналоги — текстологическая аппликация данной идеи в методологии деконструктивизма (см. Деконструкция), психологичес-

кая — в методологии шизоанализа (см. Шизоанализ) и др. Термин “Т. Б. О.” впервые был употреблен А. Арто (“Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нуды в органах...”), однако идея “Т. Б. О.” практически сформулирована уже в “Генеалогии морали” Ницше, содержащей тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой (линейной) эволюции (“глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания”), но представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, — “пробные метаморфозы”, поддающиеся “все новым интерпретациям”. Аналогично — трактовка тела (жеста) как проходящей объективации “жизненного порыва” у Бергсона. В целом, идея Т. Б. О. может быть генетически возведена также к парадигмальным матрицам классической философии, ретроспективно оцениваемым как прогностически моделирующие концептуальные способы описания систем, характеризующихся саморазвитием и подчиненных в своем бытии вероятностным закономерностям (монада как “бестелесный автомат” у Лейбница, природная объективация как инобытие Абсолютной Идеи у Гегеля). В общей парадигме деконструктивизма, принципиально разрушающей структуру и функцию, Делёз и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда “нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петть брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?”. А потому неизбежен “момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить — или теряет их”. В постмодернистской системе отсчета Т. Б. О. фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями: “тело без органов — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм” (Делёз, Гваттари). По Делёзу, Т. Б. О. противостоит “не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов” (ср. с идеей “человека без свойств” у Р. Музиля и с презумпцией А. Арто: “тело — не организм, // организмы — враги тела”). По определению Делёза, “основной признак тела без органов — не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но в конечном счете временное и переходящее присутствие органов определенных”. — Организм как раз и навсегда ставшая система уступает место “пустому телу”, т. е. телу, открытому для вариативного самокон-

фигурирования (как децентрированный текст открыт для вариативных нарратив — см. Нарратив, — снимая саму постановку вопроса о так называемой правильной интерпретации): “замените анамнез забыванием, интерпретацию — экспериментацией. Найдите свое тело без органов” (Делёз и Гваттари). В этом аспекте семантическая фигура “пустых тел вместо наполненных” у Делёза и Гваттари аналогична семантической фигуре “пустого знака” в постмодернистской текстологии, основанной на радикальном отказе от идеи референции. Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые “распределяются по телу без органов, но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты”. — Таким образом, Т. Б. О. реализует себя “за рамками организма, но и как предел тела” (Делёз и Гваттари), хотя в каждый конкретный момент времени “это всегда какое-то тело (un corps)”. Типологическим аналогом понятия “Т. Б. О.” выступает в этом аспекте понятие “трансгрессивного тела” у Батая (см. Трансгрессия). Таким образом, в фокусе внимания постмодернизма оказываются не “органы-осколки”, но не сопоставимая с “образом организма” целостность как “распределение интенсивностей” (Делёз). В этом отношении Т. Б. О. характеризуется Делёзом и Гваттари как “бесформенное и бесструктурное”, оно “стерильно, непорождено, непотребляемо”. Т. Б. О. мыслится фактически как процесс (“распределение интенсивностей”, “интенсивная зародышевая плазма” — Делёз и Гваттари). В подобной системе отсчета постмодернизмом актуализируются метафоры мифологической культуры (номадология эксплицитно фиксирует обстоятельство, что “налицо фундаментальное срастание науки и мифа” (Делёз), — например, Т. Б. О. мыслится как своего рода “яйцо — среда чистой интенсивности, spatium, а не extensio” (Делёз, Гваттари) или даже “тантрическое яйцо”, которое “обладает лишь интенсивной реальностью” (Делёз). Бытие Т. Б. О. реализуется — в соответствии с ритмами имманентных креативных импульсов — как “пробегание” по Т. Б. О. своего рода “волны с изменчивой амплитудой” (Делёз): при столкновении этой “волны” с внешним воздействием в Т. Б. О. оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы” (Делёз). С точки зрения эволюционных перспектив содержательно значимой оказывается и та траектория (“пере-

житая эмоция”, “пережитое”), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования (Делёз). Таким образом, семантическая фигура органа в системе отсчета феномена телесности типологически изоморфна фигуре “плато” применительно к ризоме как аструктурному целому: подобно тому, как плато, выстроившееся и могущее быть прочитано в том или ином семантическом доксе ризомы, уступает место иным семантическим локализациям, так и определенная конфигурация органов, актуализирующаяся в той или иной ситуации, сменяется новой, столь же временной и переходящей. В постмодернистской парадигме Т. Б. О. мыслится как “среда чистой интенсивности”, — “нулевая интенсивность как принцип производства”: когда “волна прокатилась”, и внешняя сила прекратила свое действие, оформившийся в соответствующем аффективном состоянии временный орган “трогается с места” и (как прочитанное и разрушенное плато ризомы) “располагается где-то еще” (Делёз). В этом отношении Т. Б. О. принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: “тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время... в качестве тождества производства и продукта” (Делёз, Гваттари). Указанное совпадение в Т. Б. О. субъекта и объекта организации позволяет интерпретировать данный процесс в качестве самоорганизационного: Т. Б. О. — “это некая инволюция”, но “инволюция творческая и всегда современная”. В этом плане Делёз и Гваттари сравнивают Т. Б. О. с субстанциальным началом (“имманентная субстанция в спинозовском смысле слова”), в то время как конкретные версии телесной конфигурации (“частичные объекты”) интерпретируются как модусы. Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне самой телесности (ср. у Ницше: “телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишнее украшение, поскольку не являются орудиями для... телесных функций”). Это означает, что Т. Б. О. может интерпретироваться как не кибернетическая, но синергетическая система: его конфигурирование не предполагает реализации централизованных команд извне (из центра), — оно сопоставимо с феноменом самоорганизации, и “аффективность” в этой системе отсчета выступает аналогом неравновесности. “Аффект” как предельный пик интенсивности может быть сопоставлен с зафиксированными современ-

ным естествознанием процессами, протекающими в режиме blow up (“с обострением”), т. е. задающими экстремальные показатели того или иного параметра внешних по отношению к изучаемой системе условий. Практически аналогичные идеи относительно роли аффекта были высказаны в рамках экспериментальной психологии: П. Фресс и Пиаже отмечают, что “сильная эмоциональная ситуация является... агрессией против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что... возбуждение приводит к “биологическому травматизму”, характеризующемуся нарушением функционирования органов”. — В данном случае аффективная этиология конкретной конфигурации телесности демонстрирует свой диссипативный характер, черпая энергию своего формирования из диссипации энергии (энергетических “потерь” организма). Подобно тому, как наложение друг на друга имманентной телу “волны интенсивности” и “внешней силы” (Делёз) порождает импульс ощущения, намечая тем самым в теле “зоны” или “уровни” ситуативно актуальных органов, аналогично и в предлагаемой синергетикой методологии описания нелинейных сред “неоднородности сплошной среды” генерируются во встречном действии двух факторов: внутреннего эволюционного импульса “открытой среды” и внешнего воздействия (Пригожин, Г. Николис). Такие процессы, с точки зрения синергетики, актуализируют те или иные “организационные порядки” среды, т. е. нестационарные структуры, конституирующие определенность и целостность системной конфигурации среды на определенный момент, однако не открывающие возможности для установления в среде равновесного состояния, которое могло бы быть описано с помощью динамических закономерностей (ячейки Бернара, вихри Тейлора, так называемые “кристаллы горения” и т. п.). Сложившаяся на тот или иной момент конфигурация Т. Б. О. задается распределением временных органов на его поверхности как проницаемой для внешней среды мемbrane. Собственно Т. Б. О. и представляет собою “скользящую, непроницаемую и натянутую поверхность” (Делёз, Гваттари). В этом контексте Делёз формулирует идею “картографии тела”, в рамках которой “долгота” (longitudo) определяется как процессуальность телесного бытия, а “широта” (latitudo) — как “общность аффектов”, т. е. “интенсивное состояние”, переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Такая конфигурация могла бы рассматриваться как организм (а именно — организм временный и диссипативный), если бы за этим термином не закрепилась в культурной традиции претензия на финальную определенность и эволюционную констан-

ность тела. Между тем, для Делёза и Гваттари подобное образование выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, — как лишь ситуативно значимая и принципиально переходящая версия его конфигурации: “организм — вовсе не тело, но лишь некий страт на живом теле, т. е. феномен аккумуляции, навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции — чтобы добыть из него какой-то полезный труд”. И в силу сказанного в каждый конкретный момент времени “имеет место конфликт” между телесностью как таковой (см. Телесность) и Т. Б. О.: “сцепления, производство, шум машин невыносим телу без органов”. В сравнении с телом, обладающим такой плюральной и подвижной “картографией”, организм оценивается Делёзом не как “жизнь”, но как “темница жизни”, ибо окончательно ставшее состоянием тела означает его смерть (ср. у Р. Барта в контексте презумпции “смерти Автора”: связать текст с определенным автором и придать ему тем самым трансцендентный по отношению к самой текстуальной реальности смысл — значит “застопорить письмо”). Как децентрированный текст (см. Ацентризм) не предполагает глубинного смысла и аксиологически выделенной интерпретации, так и Т. Б. О. не может выступать обнаруживающим исконный смысл предметом истолкования: “интерпретировать тут нечего” (Делёз). Подвергнутое языковой артикуляции (означиванию), Т. Б. О. принудительно наделяется определенной конфигурацией, т. е. становится “телом с органами” и утрачивает свой статус пустого знака: как пишет Р. Барт, “будучи аналитическим, язык схватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, — это куски тела”. Последнее, таким образом, выступает, по словам Делёза, как “современность непрестанно созидающей себя среды”. Организм же, по оценке Делёза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанным, — “наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому”. В отличие от организма, Т. Б. О. как актуальная бесконечность (“современность взрослого” — Делёз и Гваттари — “обладает лишь интенсивной реальностью”, которая наполняет его “радостью, экстазом, танцем”, высвобождая для осуществления все “возможные аллотропические вариации” (Делёз). В этом отношении Т. Б. О., как бесконечное “путешествие на месте”, открывает неограниченный простор для самореализации свободы, снимая с телесности “пути” и “клетки” конечной “органической организа-

ции органов” (Делёз и Гваттари). Любая конкретность телесной организации выступает как насилие над вариабельностью Т. Б. О.: “тело страдает от того, что оно... вообще организовано” (Делёз и Гваттари). Однако никакая принудительная каузальность не может пресечь присущий Т. Б. О. потенциал плюральности: “оно сохраняет текучий и скользящий характер”. Подобная пластичность, позволяющая Т. Б. О. противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена его принципиальной аструктурностью, аморфностью, децентрированной хаотичностью: “машинам-органам, ...связанным, соединенным или отключенным потокам оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть” (Делёз, Гваттари). Индивидуальная свобода, по Делёзу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как “шизоязык” снимает оковы с вербального самовыражения: “Стойте, найдите снова свое Я”, нам следовало бы сказать: “Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов”. Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее “простор для всевозможных экспериментов с телом. Утратив постоянство форм, оно стало восприниматься изменчивым”: отныне “тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке” (А. Генис). Интерпретационный потенциал понятия “Т. Б. О.” очевидно обнаруживает себя в постмодернистской аналитике текстов неклассической художественной традиции (де Сад, Малларме, Лотреамон, Дж. Джойс и др.); объяснительные возможности данной семантической фигуры с успехом апплицируются на самые различные феномены внефизиологической сферы (капитал, мода и др.). (См. также Тело, Телесность, Номадология, Шизоанализ, Машинные желания.)

М. А. Можейко

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НАУКИ — разработанная Холтоном концепция исследования научного знания и факторов его развития, согласно которой при анализе научной деятельности необходимо учитывать не только внутреннюю логику развития науки и социокультурный контекст, в котором это развитие происходит, но и индивидуальность личности ученого, его возможную приверженность той или иной “теме”. Тематическая структура научной деятельности, согласно концепции Т. А. Н., является независимой от эмпирического (воспроизводимые явления) и аналитического (логико-математические конструкции) содержания исследований. Элементы

этих двух типов Холтон рассматривает как систему координат с осями X и Y, темы же задают новое измерение — ось Z. Таким образом, то событие, которое представляет собой результат научной деятельности, оказывается точкой в трехмерной системе координат и рассматривается как пересечение трех траекторий: 1) индивидуальность ученого, 2) состояние науки, “публичного” научного знания в данное время, 3) особенности социальных факторов, включая общий культурный контекст эпохи. В рамках Т. А. Н. Холтон, в свою очередь, выделяет три основных аспекта использования “тем”: а) тематическое понятие, или тематическая компонента понятия (например, понятия симметрии или континуума), б) методологическая тема (например, выражение научных законов в терминах каких-то постоянств, экстремумов или запретов), в) тематическое утверждение или тематическая гипотеза (например, ньютоновская гипотеза о неподвижности центра мироздания). Холтон замечает, что количество тем невелико. Появление новой темы является достаточно редким событием, а зачастую наблюдается “древность многих тем и их постоянное воспроизведение как в течение спокойной эволюции науки, так и во время революций”. Такой анализ помогает увидеть дополнительные формы сохранения преэминентности в развитии науки, выявлять то, что остается инвариантным в быстро сменяющихся друг друга научных теориях. “Трехмерная” модель Т. А. Н. избегает одного из существенных недостатков концепции Куна, в которой перечеркивается преэминентность в науке, являющаяся ее неотъемлемым свойством (тезис Куна о несоизмеримости парадигм, одна из которых сменяет другую в результате так называемого “гештальт-переориентирования”). Согласно концепции Холтона, некоторые темы переживают даже эпохи научных революций, ибо тематические решения в гораздо большей степени (по сравнению с парадигмами или мировоззрениями) обуславливаются индивидуальностью ученого, а не только его социальным окружением, хотя, несомненно, могут с небольшими вариациями приниматься целыми научными сообществами. Сам Холтон считает, что не следует понимать тему как “главную реальность научной работы”, и указывает на ряд ограничений Т. А. Н. Одним из наиболее слабо разработанных звеньев в концепции Холтона является вопрос о возникновении новых тем, который так и остается без ответа. Холтон убежден, что “хорошим исходным пунктом в этом деле был бы подход, акцентирующий взаимосвязи между когнитивной психологией и индивидуальной научной деятельностью”. Таким образом, в концепции Т. А. Н. подчеркивается необходимость по возможности более целостного и разностороннего

исследования науки, важность сотрудничества между различными дисциплинами, и в особенности между естественными и гуманитарными науками. (См. также Холтон.)

В. А. Кудина

ТЁННИС (Tönnies) Фердинанд (1855—1936) — немецкий социолог. Получил диплом по классической филологии в Тюбингене (1877). В 1881 получил степень доктора по философии в Кильском университете, где работал с 1881 по 1933 (до отстранения от преподавания) (приват-доцент, с 1909 — экстраординарный, с 1913 — ординарный профессор). Вместе с Зомбартом, Зиммелем и М. Вебером явился основателем Немецкого социологического общества, был его первым председателем с 1909 по 1933 (до отстранения нацистами). Сооснователь и президент Гоббсовского общества. Известен как руководитель нескольких общенациональных проектов по прикладной социологии. Основные работы: “Община (общность) и общество” (1887), “Маркс. Жизнь и учение” (1921), “Социологические очерки и критика” (т. 1—3, 1925—1929), “Введение в социологию” (1931) и др. Среди теоретических источников социологической концепции Т. можно выделить работы Гоббса, Спинозы, Шопенгауэра, Э. фон Гартмана, Маркса и Энгельса (с которым Т. состоял в переписке). Определенное влияние на становление его взглядов оказали также работы Ф. К. Социны (основоположник “исторической школы права”), Г. Мейна, Моргана, И. Я. Бахофена. Вместе с Зиммелем и фон Визе (его ученик) считается основоположником формальной школы в социологии. Т. остается, несмотря на “тённисовский ренессанс” в западной мысли, фигурой во многом ритуализированной. Без ссылок на его противопоставление принципов “общества” и “общины” (“общности”) не обходится не одно серьезное социальное исследование, но в то же время этот принцип не отрелексирован должным образом как одна из доминант социальной философии и социологии 20 в. В основе двух возможных типов социальности, согласно Т., лежит различие двух типов выраженной в них воли. Основа “общины” (“общности”) как первого возможного типа социальности — “сущностная воля” (естественная инстинктивная воля, обусловленная осознанием инстинктивно-чувственной органичности социальных отношений). Это воля, соотносящаяся с присущим ей мышлением, непосредственно переходящая в действие, — целостно-самодостаточна, ее субъектом является “самость”. Основа “общества” как второго возможного типа социальности — “избирательная воля”, определяемая мышлением постольку, поскольку в нем есть

волевое начало. Субъект “избирательной воли” задается формально-юридически как “лицо”. В соотношении с типологией социального действия М. Вебера, “избирательная воля” связана с целерациональным действием и ориентирована в будущее, “сущностная воля” — с остальными типами действия (ценностнорациональным, традиционным и аффективным) и предзадается прошлым. В “общине” социальное целое предшествует частям, в “обществе” — социальное целое выступает как совокупность частей. Это различие соотнесено с различием между “органикой” и “механикой” (естественностью и искусственностью) частей целого. Т. развивает и переинтерпретирует почерпнутое у Г. Мейна различие “статуса”, характеризующего естественное (“общинное”) состояние, и “контракта”, характеризующего общественно-договорное (искусственное) состояние (“общество”). Но в обоих случаях социальность — это взаимодействие воли, в ходе которого происходит взаимоотношение (“общество”) или “взаимослияние” (“община”). Любая социальная целостность, по Т., возникает всякий раз только из волевого взаимодействия индивидов. “Волеизъявление” — это условие “взаимоутверждения” людей, без чего невозможна социальность (Т. — автор термина “волюнтаризм”). “Сущностная” воля “разумна”, но не обязательно рациональна. Скорее, она фундируется эмоционально-чувственными (“полуинстинктивными”) отношениями. “Избирательная воля” изначально рассудочна, предполагает осознанный выбор и формирование целей действия (это — “расчетливый разум”). Общинные отношения включают в себя родо-семейные, соседские и дружеские отношения и соответствующие им социальные формы (семья, формы совместного проживания и т. д.). Общество связано с отношениями рационального обмена. Эти отношения возможны между “индивидуальными лицами” — индивидами как “автономными отдельностями”, свободными в целеполагании и выборе средств, и их “производными” — “искусственными лицами”. В силу “конструируемости” субъектов отношений обмена возможно появление “фиктивных лиц”. Мышление выстраивает в отношениях обмена иерархию целей, намерений и средств, формируя синтетическую мыслительную систему “усмотрения”, направляющую и контролирующую “созидательное единение” на основе “согласия”. Т. различает общество в узком смысле, связанное с возникновением государственности и исключяющее из себя “общину”, и общество в широком смысле, включающее в себя “общину”. В последнем случае он анализирует общий вектор развития в истории от “общины” к “обществу” в узком

смысле слова и торжество последнего в современной ему европейской реальности. Победа “общественного” начала над “общинным” (при известном сохранении последнего) означает проникновение рационального расчета даже в самые интимные связи, превращение социальных связей и отношений во все более внешние (“вещные”) и случайные для их носителей, которые характеризуются возрастающей разновекторностью своих устремлений. В этом отношении Т. выступил как диагност кризисных явлений европейского типа социальности, имевшей одним из своих следствий фашизм, открытое неприятие которого он, оставаясь в нацистской Германии, не считал нужным скрывать. Кроме концепции “общины” — “общества”, Т. интересен также своей методологией социального познания и обоснованием принципов формального подхода в социологии. Так, он заложил основы метода конструктивных типов (окончательно оформленного американским представителем формальной школы Г. П. Беккером), который он противопоставлял методу идеальных типов М. Вебера. Т. рассматривал конструктивные типы как орудия объективации познания, понятные мерки, прикладываемые к действительности, средства выявления “чистых” форм социальности, строго аналитически построенная система которых может быть применена к исследованию любых социальных содержаний. Социальное познание, согласно Т., должно строиться на принципах объективности (общезначимости, строгости и однозначности), “натурализма” (вынесении за скобки вопросов о смысле) и независимости от ценностных предпосылок. Последнее в равной мере обеспечивается как избеганием исследовательских предпочтений, так и дистанцированием от конкретики (задач “момента”). При этом Т., хотя и считал необходимым соотносить социологию с общей философской этикой, дистанцировал ее от этической (а также политической) проблематики. В основе социологического мышления, по Т., должен лежать принцип понятийной антинормии, требующий рассматривать любое явление через соотношение “общинного” и “общественного”, а также волевого и рационального начал, отношений господства и товарищества. Соответственно проблематике и, главное, используемым методам социология строится как трехуровневая дисциплина: 1) понятийное конструирование реализуется в “чистой” социологии, 2) гипотетико-дедуктивный метод — в “прикладной” социологии, 3) исследование фактов — в “эмпирической” социологии (социографии). Эти три уровня конструируют “специальную” социологию, помимо которой Т. выделял еще и “общую” социологию (суть которой, правда, так до конца и не прояснил, ограничившись

указанием на изучение “всех форм существования людей”). (См. *Формальная социология.*)

В. Л. Абушенко

ТЕОДИЦЕЯ (франц. theodicee от греч. theos — бог и dike — справедливость) — 1) теологическая проблема аксиологического совмещения презумпции благости Творца, с одной стороны, и очевидности того факта, что “мир во зле лежит”, — с другой, т. е. проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства мира. Если политеизм мог возложить ответственность за мировое зло на игру космических сил (античная религия, например), то уже монолатрия, предполагающая возвышение одного из божеств над остальным пантеоном, практически ставит проблему Т. (например, диалог Лукиана “Зевс уличаемый”, датируемый 2 в.). Однако в собственном смысле этого слова проблема Т. конституируется в контексте религиозной теистского типа, ибо поскольку в семантическом пространстве теистского вероучения абсолютность Бога осмысливается в плоскости понимания Бога как Абсолюта (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единствен — как в смысле отсутствия дуальной оппозиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что чрезвычайно остро артикулирует проблему Т. в рамках теологии. В контексте христианства (при достаточно раннем рефлексивном осознании означенной проблемы) Т. как концептуальный и доктринальный жанр оформляется в 17—18 вв.; термин закрепляется после трактата Лейбница “Опыт теодицеи о благости Бога, свободе человека и происхождении зла” (1710), где мир оценивался как “совершенное творение” Бога, допускающего существование зла ради своего рода эстетического разнообразия. В православной традиции проблема теодицеи тесно связана с антропо- и этнодией (В. С. Соловьев, Флоренский), что детерминировано введением в проблематику богословия задач обоснования православия как “истинной веры” посредством обоснования его особого исторического призвания и мессианского предназначения. Существует большое разнообразие версий Т. (интерпретация зла как посланного человеку испытания, трактовка зла как наказания человечества за грехи и др.), но — так или иначе — центральной темой Т. является тема обоснования и защиты идеи предопределения (см. *Провиденциализм, Предопределение*). Выступая одной из значимых проблем в культуре классического типа, в контексте постнеклассической куль-

туры (даже на уровне богословия) проблема Т. теряет свою значимость, поскольку в контексте отказа от метафизических по своему характеру и в силу этого жестко дедуктивных и ригористических “метанарратив” (см. “Закат метанарратив”, *Метафизика, Постмодернизм*) не может быть конституировано однозначных аксиологических матриц для дихотомического противопоставления добра и зла (см. *Бинаризм, Этика*). В силу этого проблема Т. утрачивает не только актуальность, но и основания своего проблемного статуса: по оценке Фуко, если ранний Ницше еще задавался вопросом, “следует ли приписывать Богу происхождение зла”, то зрелого Ницше этот вопрос лишь “заставляет улыбнуться”.

М. А. Можейко

ТЕОЛОГИЯ (греч. *theos* — Бог, *logos* — слово; русская калька — богословие) — феномен теистских вероучений, выражающийся в традиции доктринальной интерпретации сущности и бытия Божиего. Различают: 1) Фундаментальную (теоретическую) или системную Т., включающую в себя догматику (предлагающую системную интерпретацию догматов вероучения), апологетику (обоснование вероучения с помощью рациональных средств), сравнительную Т. (основанную на компаративном анализе базового вероучения с основоположениями других религий), экзегетику (методологию имманентного истолкования сакральных текстов), социальную Т. (представляющую собой концепцию истории в духе вероучения), экклесиологию (концепцию церкви и ее роли в истории человека и человечества) и др.; 2) Историческую Т., включающую в себя церковную археологию (история церкви, история Библии и ее истолкований, рефлексивная мета-история Т. и др.); 3) Нравственную (практическую) Т., т. е. концепцию личного спасения (сотериология), предполагающую разработку соответствующей моральным ценностям вероучения поведенческой парадигмы; 4) Пастырскую Т., т. е. систему раскрытия прикладных аспектов культовой деятельности, включающую в себя литургику (теорию богослужения), гомилетику (теорию проповедческой деятельности), катехитику (включая прикладные методики адаптации) и др. Возникает исключительно в рамках такого типа вероучений, как теизм. Бог как личность сообщает человеку знание о себе через слово (западнохристианская и протестантская *theologia*, православное “богословие”, калам (арабск. “слово”, “речь”) в мусульманстве, которое может быть конституировано как в “живом откровении”, так и в “текстах откровения”. Эта абсолютная и непреложная истина “слова Божиего” и выступает исходной основой Т. — доктрины о сущности и бытии Бога. Оформление Т. как феномена теистских веро-

учений формирует и каноническую ее проблематику: содержание социальной аппликации трактовки Бога как “правящего” миром задает парадигму провиденциализма, в контексте этой трактовки с неизбежностью встает проблема теодицеи; возможность личного диалога человека с Богом формирует традицию мистического богословия и т. п. Однако центральной и конституирующей проблемой для Т. неизменно выступает проблема богопознания, сама постановка которой в Т. фундаментально проблемна (см. Бог). В разветвленном и законченном виде — как развитая концептуальная система — Т. характерна только для таких классических вероучений, как христианство, иудаизм, ислам, где теизм обретает свою завершенную и абсолютную форму. Развитие трех названных версий Т. осуществляется во многом параллельно: с одной стороны — опора на канонические тексты, признанные авторитетно сакральными в рамках того или иного вероучения и генетически — так или иначе — восходящие к Библии, с другой — использование при их толковании категориальной традиции античной философии. По формулировке Вольтера, “платонизм — это отец христианства, а иудаистская религия — его мать”; новозаветное содержание христианства генетически восходит к неоплатонической традиции (почему неоплатоническая категория “единосущего” и входит столь органично в христианский символ веры). Вместе с тем, эта двоякая культурная отнесенность (“между Афинами и Иерусалимом” — Тертуллиан) конституирует Т. как внутренне напряженную. “Афины” задают требования системности знания, рациональности оснований, логической прозрачности; “Иерусалим” — сокровенности, потаенности, глубины инсказания. Христианская Т., как и христианская культура в целом, может быть возведена как к платонизму (в частности, неоплатонизму) с его мифотворчеством и умозрением, так и к аристотелизму с его ориентацией на классификационный гештальт, систематику и логицизм. Христианская Т. предельно ярко сфокусировала в себе эту специфическую амбивалентность европейского мышления. С одной стороны, уже Аристотель определяет Т. как “высшую созерцательную науку”, относя к ней, в первую очередь, учение о перво двигателе, т. е. субъекте мирового процесса, — действующем, оформляющем и целевом начале, что вполне укладывалось в рамки рационалистских концепций и в перспективе развернулось в традиции схоластики и катафатической Т. в целом. Следуя этой традиции, к Т. можно отнести как к теоретической дисциплине (что и было сделано европейской культурой в первой половине 13 в. с открытием теологического факультета Парижского университета) — со всеми вытекаю-

щими отсюда последствиями. Так, Фома Аквинский, рассуждая о предмете Т., полагал, что в качестве такового Бог выступает в аспекте своей божественности (сущности, но не проявленности): *deus sub ratione deitatis*. Слово сказано. В категориальной традиции аристотелевской аналитики такой подход — не более как естественный. Однако в контексте восходящего к неоплатонизму теизма рассмотрение персонифицированного личного Бога в качестве предмета по меньшей мере кощунственно. Более того, в рамках теистской парадигмы богопознание в принципе не может артикулироваться как субъект-объектный процесс — созерцание как когнитивная процедура оказывается взглядом в очи Господни, а потому, по Библии, познание Бога есть трепетное и вдохновенное “искание лика Божиего” (Пс, 23, 6). — Принципиальная непредметность Бога эксплицитно зафиксирована уже у Ансельма Кентерберийского: “Одно дело, когда вещь есть в разуме, а другое — если разум мыслит ее как то, что есть” (ср. пафосную критику диалектической Т. предметного знания о Боге, трактовку Бога как принципиально непредметного). Сколь ни называй Т. “*doctrina sacra*” (Фома Аквинский), спекулятивное учение об откровении и вере, в сущности, не имеет соприкосновения с самим сокровенным актом откровения и с живой верой. Подход к сакральной тайне как к интеллектуальной головоломке (равно как и превращение интимного акта откровения в предмет публичного диспута) есть профанация великой мистерии богопознания. Кроме того, отношение к Т. как к системе рационального знания имплицитно предполагает возможность знания ложного. Цена же — грех — непомерно велика, ибо впадение в ошибку чревато впадением в ересь, а неверность теории — неверием. Греховно и само увлечение теорией (средством) по отношению к истинной цели богопознания (теологические тексты изобилуют ссылками на “бубенцы слов”, “искус слога”, “сладострастие созвучий” — см., например, у Иеронима). В рамках практической Т. гомилетика как система правил ораторского мастерства специально предостерегает проповедника от увлечения спекулятивными рассуждениями в ущерб “слова о Боге”. Классическим образцом отношения к богопознанию как к сакральной тайне является традиция апофатической Т., заданная Псевдо-Дионисием Ареопагитом и “говорящая о Боге” посредством отрицательных дефиниций. Интенция на сведение воедино двух означенных векторов развития Т. привела к оформлению в зрелой схолистике иерархической структуры Т., включающей в себя, во-первых, “естествен-

ную” Т. (*theologia naturalis*) или, в терминологии Гуго де Сент-Виктора, “мирскую” Т. (*theologia mundana*), ориентированную на спекулятивно-умозрительное философствование, и, во-вторых, высшую “Т. богооткровения” (*theologia revelata*) или, по Гуго де Сент-Виктору, “божественную Т.” (*theologia divina*), возводящую свое знание к умопостижаемому откровению. Вопрос о соотношении “естественной” и “бог вдохновенной” Т. остается, однако, открытым, как остается открытым вопрос, “что общего между Афинами и Иерусалимом”, повторенный после Тертуллиана и Петром Дамиани, и Бернаром Клервоским. Христианская Т. реализовала оба возможных пути приведения в равновесие своей неустойчивой двухуровневой иерархии. Первый путь — аксиологическое усиление первого уровня, попытка придать формулировке “естественной” Т. статус абсолютной вневременной истины и тем уравнять их с формулировками “слова Божиего” (идеи “вечной философии” — *philosophia perennis*) — вплоть до гонений за несогласие с Аристотелем в позднем средневековье. (Аналогичные шаги были предприняты в свое время и исламом, столкнувшимся с аналогичной проблемой: в 1041 специальным указом халифа аль-Надира, канонизировавшим символ мусульманской веры, были официально запрещены споры по поводу отклоняющихся от канона взглядов; относительно породивших их проблем действовал принцип “била кайфа” — “не спрашивай, как”.) Альтернативный путь — вектор радикального отказа от “естественной” Т. как таковой — ярко выражен в протестантизме: от Лютера с его идей “теории креста”, согласно которой Бог неуловим в абстракции и постигается лишь событийно (в “событии Голгофы”), до диалектической Т. с ее принципиальным дуализмом Бога и мира, в рамках которого нет места принципу “аналогии бытия”, а значит, и “естественной” Т. Аксиологическая нестабильность христианской Т. как концептуального учения о неконцептуализируемом акте откровения есть, может быть, наиболее интимно значимое, а потому самое экспрессивное выражение амбивалентности социокультурных корней христианской культуры, дихотомично артикулирующейся в бинарных оппозициях эллинистического Запада и византийского Востока, рационального знания и иррациональной веры, античной философии и библейской мифологии, наконец — Ветхого и Нового Заветов. В современной культуре Т. осмысливает себя (прежде всего, в протестантском и также отчасти в католическом своем вариантах) в контексте постмодернистской парадигмы, фундированной идеей от-

каза от построения универсальных моделей бытия (см. “Закат метанарраций”, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность): Т. постулирует невозможность конституирования единственной (ортодоксальной) версии интерпретации Бога и мира и программно ориентируется на “радикальный плюрализм” таких интерпретаций, полагая, что “пришел конец гомогенной конфессиональной среде” (Г. Кюнг). В целом, постмодернистскими авторами Т. как системная парадигмальная матрица мироистолкования ставится под сомнение: постмодернизм продолжает начатую неклассической философией (и, прежде всего, — Хайдеггером) “деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия” (Деррида). В контексте современного постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление) постмодернизм отказывается от презумпции наличия универсального логоса (Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фонологоцентризм) и единого (а тем более Единого!) начала бытия (см. Идентичность, Тождества философия, Различия философия), осмысливая себя в связи с этим как альтернатива, “которая ставит под угрозу целиком всю психологию, космологию и теологию” (Делё), которые оцениваются им в качестве метафизических, а потому подлежащих деструкции (см. Онто-тео-телео-фалло-фонологоцентризм, Метафизика отсутствия). (См. также Апофатическая теология, Катафатическая теология, Диалектическая теология, Схоластика, Томизм, Неотомизм, Адзорнаменто.)

М. А. Можейко

ТЕОРИЯ (греч. *theoria* — наблюдение, рассмотрение, исследование, умозрение, букв. — “зрелище”, “инсценировка”) — высшая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существующих (структурных, функциональных, каузальных, генетических) связях определенной области описываемой действительности (предметного поля объяснений и интерпретаций). В классической науке Т. в идеале должна представлять собой систему ее законов и презентировать основной категориально-понятийный аппарат ее описания (понимания, истолкования, интерпретации, объяснения и прогнозирования, при акцентуализации последних двух процедур). Она представляет собой дедуктивно (в большинстве случаев) простроенную систему организации знания, вводящую правила логического вывода более конкретного знания (следствий) из наиболее общих (в пределе — аксиоматических) для данной Т. оснований-посылок. В идеале правильно построенная Т. является открытой как в сторону исследования фактов, так и в сторону исследования фактов, в которых она согласовывается с дру-

гими Т., имеющими отношение к данной предметно-проблемной области (фрагменту). Т. различаются по характеру решаемых задач, способам своего построения, типам реализуемых процедур. Различают: 1) гипотетико-дедуктивные Т., характеризующиеся иерархической соподчиненностью своих компонентов, обеспечивающей переход от высказываний к высказываниям без привлечения дополнительной информации, и нацеленностью на процедуры объяснения; 2) дескриптивно-прогностические Т., построенные из пропозициональных утверждений примерно одного уровня обобщения (что не требует иерархической соподчиненности), обеспечивающие согласование с эмпирическим (фактуалистическим) уровнем знания и нацеленные на описание (как возможную базу для построения моделей и прогнозов); в этом смысле используются и термин “феноменологические Т.”; 3) индуктивно-дедуктивные Т., занимающие срединное положение между первыми и вторыми; 4) формализованные Т. логики и математики. В структуре полностью развернутой Т. выделяют: 1) фундаментальную теоретическую схему — исходные принципы, универсальные (для данной Т.) законы, основные системообразующие категории и понятия; 2) возможные дополнительные частные теоретические схемы, конкретизирующие и проецирующие фундаментальную теоретическую схему на сопредельные предметные области; 3) идеализированную (концептуальную) схему (модель, объект) описываемой области с “прописыванием” основных связей между ее элементами (структурно-организационный срез предметного поля), на которую проецируются интерпретации всех утверждений Т.; 4) логическую схему Т., включающую множество допустимых внутри Т. правил вывода, способов доказательства и принципов ее оформления; 5) языковой тезаурус, синтаксис как нормы построения правильных языковых выражений и предъявления полученных результатов (логико-математические Т. вообще понимаются как совокупность предложений некоторого формализованного языка); 6) интерпретационную схему, программирующую возможность перехода от концептуальной (реже — фундаментальной) схемы к уровню фактов и процедур наблюдения и эксперимента (задающую операциональный смысл Т.); 7) совокупность законов и утверждений, логически выведенных из фундаментальной теоретической схемы. Таким образом, Т. представляет собой систему логически взаимосвязанных утверждений, интерпретируемых на идеализированных предметностях, презентующих (“референтирующих”) тот или иной фрагмент изучаемой действительности. Иначе: Т. есть сеть (как целостность) простроенных из исходных концептов конструкторов, свя-

занных определенной совокупностью выведенных высказываний относительно них. Т. должна максимально полно объяснять известные факты, подводя их под систему связей-законов, конструируемых как лежащие в их основе. В то же время эвристическая сила Т. определяется ее способностью предсказывать еще неизвестные факты, расширяя сферу познания. По отношению к Т. осуществляется ряд процедур ее обоснования: верификация, фальсификация, методологическая рефлексия ее оснований, фальсифицирующая критика оснований Т.-"конкурентов" (особенно в социогуманитарном знании), переконструирование архитектоники и другие процедуры более частного порядка. Фактически в данном случае речь идет о "натурализации" теоретических схематизмов как описываемых не только идеальные, но и "действительные" объекты, т. е. о фиксации области применения Т. (реальных ситуациях опыта). Переход от схематизмов Т. к уровню фактов осуществляет достаточно подвижный (подвергаемый постоянным переформулировкам) слой гипотез (вытекающих из Т., но обосновываемых эмпирическими данными). Таким образом, каждая Т. обладает определенным объяснительно-прогностическим потенциалом, указывающим на ее "силу". Последняя влияет на: 1) способность Т. экспансировать в сопредельные предметные, даже дисциплинарные области; 2) конкурентноспособность Т. в ее столкновении с другими Т., претендующими на объяснение и прогнозирование той же предметной области, но с других теоретико-методологических (концептуальных) оснований. В последнем случае речь может идти о двух разных эпистемологических ситуациях: 1) случай конкурирования "старой" и "новой" теоретических систем, 2) случай конкурирования между собой двух (и более) "новых" концептуальных схем (моделей, гипотез), претендующих на свою институционализацию в качестве Т. той или иной предметной области. Дополнительными основаниями различия "силы" Т. являются: 1) критерий конструктивности (архитектоника Т.), 2) критерий простоты (способность Т. "сокращать", "сжимать" знание, увеличивать свою информационную "емкость" без дополнительного усложнения своей архитектоники). С методологической точки зрения любая Т. должна стремиться к максимальной полноте и адекватности описания, целостности и выводимости своих положений друг из друга, внутренней непротиворечивости. Актуализация тематики выбора Т. сместила акценты общеметодологической рефлексии с проблем внутренней организации знания на проблемы его вписанности в более широкие знаниевые системы, с логического и языкового анализа Т. на вопросы институциональной организации знания,

что было закреплено как переход от "неопозитивистской" к "позитивистской" фазе в развитии аналитической философии, сделавшей научное знание основным предметом своих анализов. В фокус внимания общеметодологической рефлексии в этом случае попадают проблемы, связанные с рассмотрением вопросов идеалов и норм научного познания; научные картины мира, внутри которых формируются конкретные Т. или которые формируются (изменяются) под воздействием тех или иных Т., а также стратегии, применяемые определенными научными сообществами для закрепления своего доминирующего положения или для достижения такового в той или иной дисциплинарной области. В наиболее широком контексте речь идет о вписанности рассматриваемых Т. в систему культуры в целом, об их роли в описаниях (самоописаниях) последней. В этом случае содержание термина "Т." максимально расширяется вплоть до обсуждения теоретической компоненты и способов ее оформления в познавательных практиках того или иного типа культуры. В результате понятие "Т." соподчиняется с понятиями (или даже заменяется ими) исследовательской программы (термин конституирован Лакатосом), как презентующей те или иные исследовательские стратегии, или парадигмы (термин конституирован Куном), как презентующей те или иные видения исследуемой реальности. У истоков релятивизации понятия "Т." стоял Поппер, у которого начало и завершение определенного этапа изменения знания маркируются проблемами, а само знание трактуется как принципиально гипотетическое. Из постпозитивистских дискурсов берет начало тенденция оспаривания понимания развития Т. как куммуляционного процесса. Представления об усовершенствовании и разветвлении Т. в период "нормальной науки" были дополнены представлениями: 1) о "научной революции" и смене конкурирующих парадигм (Кун); 2) о переинтерпретации "защитного пояса" инвариантного ядра исследовательской программы (Лакатос); 3) о "методологическом анархизме", т. е. о равноправии различных сосуществующих Т., что только и способно служить гарантом того, что факты будут замечены и должным образом оценены (Фейерабенд). В этом же ключе можно понимать и введенное Фуко понятие эпистемы, а также анализ "эпистемологических разрывов" Башляр. Важную роль в пересмотре понятия Т. сыграли также: 1) введение Мертона понятия "Т. среднего уровня", как опосредующей фундаментально-теоретическое и эмпирическое-процессуальное (фактуалистическое) знания; 2) формирование представлений о метатеоретическом уровне организации знания (метатеория и метаязык), позволивших максимально дистанцироваться

от конкретно-предметных "фрагментов", описываемых той или иной Т., и выйти на уровень методологической рефлексии над научным знанием того или иного рода или над научным знанием как таковым, с одной стороны, и на "вписывание" теоретического знания в контекст культуры — с другой. С середины 20 в. наметилась тенденция обособления методологии от научно-теоретического (и философского) знания в особую область знаниевых практик (неорационализм, системно-мыследеятельностная (СМД) методология и др.). Универсальность Т. как высшей формы организации знания постоянно ставилась под вопрос в социогуманитарном знании (начиная с неокантианства). В этой связи обсуждались такие формы его организации, как типология, идеальные и конструктивные типы и т. д. В более мягких версиях критики предлагалось снятие наиболее строгих требований, предъявляемых к Т. любого рода, а сама она фактически приобрела вид научной концепции, как задающей видение, логику и средства (концепты) описания той или иной исследуемой области. (В традиции аналитической философии близких взглядов придерживается Тулмин, рассматривающий науку как совокупность эволюционирующих популяций понятий и объяснительных процедур.) Существенным в этом отношении было и формулирование тезиса о принципиальной мультипарадигмальности (плюралистичности) социальных и гуманитарных дисциплин. Не менее важным для понимания сути и природы научного знания оказались и представления о нем не только (и не столько) как о дисциплинарно-предметно организованном (а тем самым стремящимся к выражению себя в форме предельно эвристичной Т.), а как о знании дискурсивном, порождающем специфические дискурсы и коммуникации особого рода. (См. также Гипотеза, Наука, Дисциплинарность, Знание.)

В. Л. Абушенко

ТЕОСОФИЯ (греч. *theos* — Бог и *sophia* — мудрость, знание) — 1) доктрина Богопознания (в отличие от теологии, опирающейся на идею откровения и догматы церкви), основанная на внеконфессиональном эзотерическом опыте. К Т. относятся гностицизм, герметизм, розенкрейцеровское миропонимание и др. В средние века этот термин соотносится с мистическими учениями Бёме, Парацельса, Л. К. Сен-Мартена, графа Сен-Жермена и др. Шеллинг употреблял термин "Т." для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии. Ближе к этому понятие "свободной Т." у В. Соловьева. Фундаментальное и всестороннее изложение Т. по-

лучила в трудах Блаватской. Исследуя исторические формы религии, Т. стремится объединить различные вероисповедания через тождественность эзотерического смысла всех религиозных символов. Онтология Т. строится на учении о “Непознаваемом”, неизреченном Абсолюте, Безличном Принципе, благодаря которому все начало быть. Высшую триаду составляют Беспольный Непроявленный Логос, Потенциальная мудрость и Вселенская Мыслеоснова. Нисхождение в мир божественных энергий совершается через сферу Проявленного Логоса, духовный, психический, астральный и материальный планы. Человек, по Т., есть отражение проявленного Бога (микрокосмос подобен Макрокосмосу), и его истинное реальное “Я” вечно и едино с “Я” вселенной (ср. Пуруша в индуизме, Адам-Кадмон в Кабале и др.). Эволюция человека совершается путем многочисленных воплощений, в которых он приобретает опыт, знания и самопожертвованную жизнь, служением людям становится активным участником божественного преобразования и строительства на Земле и во Вселенной. Вся философская концепция Т. строится на семеричном принципе: 7 планов бытия, 7 принципов человека, 7 эволюционирующих рас и др. Гносеологическая доктрина Т. опирается на учения о карме, перевоплощении, законе жертвы и восхождении человека к своему истинному “Я”, и заключенному в высшем Троицизме “Атма-Будхи-Манас”. Человек, вступивший на путь самосовершенствования и постижения Божественной Мудрости, встречает, по Т., множество препятствий и опасностей: только чистое, огненное сердце способно устоять под натиском стихий и выдержать воздействия низших желаний, страстей, мыслей. В контексте Т. формулируется закон: когда испытуемый вступает на путь, то начинают проявляться некоторые оккультные следствия, и “первое из них есть выявление наружу всего, что находилось в человеке до сих пор в спящем состоянии: его недостатки, привычек, качеств и скрытых желаний, хороших или дурных, или безразличных” (Блаватская). Особенностью исторического подхода Т. является учение о семи человеческих Расах. Развитие и становление человечества проходит в течение сотен миллионов лет от первой Расы — эфироподобных существ, через Расу “потоморожденных”, к человеческим существам Лемурийского (Третья Раса) и Атлантического (Четвертая Раса) периодов. Настоящее человечество представляет собой пятую Расу, эволюционирующую к более высокой шестой, у которой будут проявляться божественные способности яснослышания, ясновидения и т. п. Социально-историческая кон-

цепция Т. строится на идее “Всемирного Братства Человечества”, которая является ведущей во всех мировых учениях (Сангха буддизма, Умма ислама, Община христианства и др.). Идеи Т. послужили предметом осмысления М. Ганди, Е. И. и Н. К. Рерихов, В. Кандинского и др.; 2) в узком смысле — эзотерическая доктрина, основы и фрагменты которой изложены Блаватской в труде “Тайная Доктрина”. (См. также Блаватская, Рерихов семья.)

В. В. Лобач

ТЕРЕЗА АВИЛЬСКАЯ (Тереза де Хесус, св. Тереза де Сепеда и Аумад) (1515—1582) — испанская религиозно-мистическая писательница, в значительной степени преодолевшая традиционалистскую схоластическую терминологию. Монахиня ордена кармелиток (с 1537). Осуществила реформу данного ордена, приведшую к возникновению 17 женских и 2 мужских монастырей. Канонизирована в 1622. Причислена к Учителям Церкви (1970). Классик традиции мистики. Основные произведения: “Жизнеописание Терезы де Хесус” (автобиография, 1565), “Путь к совершенству” (1565—1579), “Книга оснований” (1573—1582), “Внутренний дворец” (1577) и др. Согласно Т., Бог человека живет в его душе. Жизнь в молитве являет собой “орошение сада души” как своими усилиями (мысленной молитвой или медитацией), так и с помощью Святого Духа (посредством созерцания). Мистическое слияние с Богом, по мнению Т., возможно на пути любви к Нему — любви непосредственной, напряженной (по Т., “услышанные молитвы кончатся слезами”) и интимной. (Мистическое единство с Богом у Т. суть преображающее единство, в отличие от сущностного единства Бога и души, благодаря которому последняя и существует.) Дабы соединиться с Богом, полагает Т., душа странствует внутри себя самой. Образом души у Т. выступает некий “Внутренний дворец” со многими жилищами, каждое из которых, в свою очередь, вмещает беконечное множество жилищ: наиболее укромное жилище (средоточие души) — обитель Бога. Прохождение душой первых трех жилищ — активная часть ее дороги — для неопита есть путь очищения и достижения добродетели, путь подражания Иисусу Христу. Вступление в четвертое жилище, по Т., предполагает овладение Молитвой Сосредоточенности или пассивного припоминания (вместо механического проговаривания ее текста). Еще большее “затухание чувств и способностей” в четвертом жилище дарит человеку обладание Молитвой Покоя: душа обретает мир и смирение. “Сон Способностей”, вступающий, согласно Т., уделом пятого жилища, гасит чувства человека настолько, что тот не чувствует, как Бог проникает в его душу. (Четвертое и пятое жилища у Т. — “по-

кои озарения”). Смысл проникновения в шестое жилище — Духовное обручение (переход от озарения — на путь единства). Именно здесь верующий, отдававший дар ниспосланной свыше любви, призван, по мнению Т., ответить на вопрос: продолжать ли раздумья о Священном Человечестве. Вступление в Духовный Брак седьмого жилища сопряжено у Т. видением Святой Троицы с обретением всей полноты единящей любви с уже привычно присутствующем в душе Богом. Творчество Т. оказало существенное воздействие на судьбы многих людей, стремившихся к душевному самообновлению, а также способствовало позитивному реформированию духовной практики католицизма.

А. А. Грицанов

ТЕРМИН (лат. terminus — предел, граница) — 1) слово или словосочетание, обозначающее эмпирические или абстрактные объекты, значение которого уточняется в рамках научной теории. В зависимости от наличия или отсутствия денотата (референта) Т. в определяемой области, от степени формализации теории различают эмпирические, теоретические, специально-научные и другие Т. Среди логических принципов образования Т. в качестве основных выделяют: 1) принцип предметности: символ есть Т. лишь в том случае, если существует денотат данного символа (объект обозначения). Абстрактный Т. теории, не имеющий референта в исходной области ее объектов, должен иметь смысл, который точно определен в рамках теории и который сам является референтом идеального элемента из языка синтаксического исчисления, формализующего содержательную теорию; 2) принцип однозначности: символ есть Т., если имеет только один денотат; 3) принцип осмысленности: смысл Т. заключается исключительно в том, что Т. обозначает некоторый объект. Специфику появления Т. и выделения их в особый класс в системе языка определяют два основных элемента: формально выраженной мотивация и автоматизм применения. Существует мнение, что Т. должны быть немотивированными, а чисто конвенциональными. Слово, которому придается значение Т., вызывает ассоциации. Предотвратить ложные ассоциации, создать условия для адекватного восприятия Т. можно только в плоскости мотивации. Т. должен не только передавать информацию о содержании понятия, но и по возможности указывать на его место в системе подобных понятий, облегчать вход в систему, взаимопонимание, запоминание и применение. Но этим же одновременно и ограничивается свобода применения Т. без нарушения его значения. Создание нового Т. означает введение понятия в автоматическую систему коммуникации, лишение его образности. 2) В аристо-

телевской силлогистике — элементы простого категорического силлогизма: меньший Т. — субъект заключения; больший Т. — предикат заключения; средний Т. отсутствующий в заключении, но присутствующий в обеих посылках силлогизма (см. Силлогизм).

С. В. Воробьева

ТЕРМИНИЗМ (лат. *terminus* — граница, определенность, имя) — позднесcholастическое течение в рамках номинализма (14—15 вв.), ориентированное на понятийную аналитику (логика и теория языка) и исследование проблем соотношения логико-языковых средств познания с данными чувственного опыта (гносеология и методология). Развивается в рамках радикальной традиции французского ордена, выразив в своих концептуальных построениях фундаментальную интенцию позднего францизма на логицизм и эмпиризм. Был распространен в университетской среде (Кембриджский, Парижский, Гейдельбергский, Лейпцигский, Эрфуртский, Падуанский, Пражский, Краковский и другие университеты). Наиболее яркие представители — Роберт Холкот, Жан из Мирекура, Николай из Отрекура, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсили Падуанский и др. В своем возникновении был инспирирован идеями Уильяма Оккама, чья позиция “*universale post res*”, фундирует собою методологический изыск Т.: номиналистический пафос последнего во многом продиктован ранней формулировкой знаменитой “Бритвы Оккама”: “без необходимости не следует утверждать многого” (в силу этого обстоятельства в рамках постсcholастической традиции Т. часто обозначается как “окказим”). Развивая общесcholастическую интенцию на экспликацию содержания понятий и рефлективную отстройку категориального аппарата теоретического познания, Т. выступает интеллектуальным феноменом scholастической традиции, наиболее мощно и плодотворно репрезентирующим логико-аналитический потенциал scholастики (см. Scholастика, Иоанн Дунс Скот, Николай Кузанский). Вместе с тем, статус Т. внутри scholастической традиции может быть оценен в категориях модернизма: методологический пафос Т. был эксплицитно презентирован в оценочной формулировке своего метода, фундированного параллельно категориальным анализом терминов и анализом данных чувственного опыта: *via moderna* (лат. “современный путь” — в противоположность *via antiqua* — “старому пути” классической scholастики). Стандартная ориентация на концепцию “двойственной истины” трансформируется в Т. в программу синтеза парадигмальных когнитивных установок на получение знания на базе сенсорных данных опыта, с одной стороны, и парадигмы движения мысли в сфере

абстракции, с другой. В области социальных воззрений Т. апплицирует гештальт “двойственной истины” на проблему разделения властей, проводя идею о секуляризации светской государственной власти, за что неоднократно официально осуждался папской курией (1339, 1340, 1348, 1474). Амбивалентность статуса Т. как — одновременно — классики и модернизма scholастики позволяет типологически сопоставить его как с последующей когнитивной программой эмпиризма локковского направления (например, у Гоббса), с одной стороны, так и с интегративной парадигмой синтеза опытно-эмпирического и логико-рационального путей получения знания в новоевропейской философии науки. Семантические отголоски терминистской методологической программы могут быть — в исторической перспективе — зафиксированы и в проекте унификации языка науки Фреге, и в позитивистской программе элиминации “метафизических суждений” из языка науки, и в программе “исключения абстракций” в логико-философском анализе оснований математики (В. Крейг, А. Хвистек, С. Лесьневский и др.). Т. внес серьезный вклад в разработку функциональной теории терминов, теории логического следования, модальной силлогистики и теории суппозиции, а также в становление формальных языков исчислений (термин как “обозначающее” в значении предметной переменной в концепции разрешаемых множеств). Т. содержательно повлиял на формирование методологических концепций Юма, Ф. Бэкона, Гоббса и др., а также оказал значительное воздействие на оформление новоевропейской парадигмы математического естествознания. Трактовка в Т. знаков и их свойств в качестве предмета логики позволяет квалифицировать Т. как один из ранних источников семиотического подхода к языку и мышлению: в частности в сфере анализа коннотативных терминов (лат. *connotative* — созначающее) и феномена коннотации, выдвигаемого на передний план в семиотическом анализе постмодернизма.

М. А. Можейко

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимиус Флоренс (ок. 160 — после 220) — классик христианской патристики. Родился в Карфагене в языческой семье (сын центуриона), получил юридическое и риторическое образование в Риме, выступал как судебный оратор. Ок. 195 принимает христианство, в частности — входит в строго аскетическую секту монтанитов, проповедовавших мученичество во имя веры. В 207 выступает с резкой критикой сложившейся церковной практики, в первую очередь — в связи с недостаточным последовательным соблюдением принципов аскетизма в христианских общинах, и с критикой оформляющейся иерархии клира. (Существуют также

неподтвержденные сведения о том, что Т. выступал пресвитером, т. е. старшиной христианской общины, и о создании им особой общины его последователей — тертуллианистов.) Перу Т. принадлежит множество трудов по апологетике и догматике, а также по вопросам моральной теологии и экклесиологии. Выдающийся стилист, отличающийся полемической и саркастической заостренностью формулировок, неожиданными поворотами мысли, парадоксальностью метафор и лаконизмом языка, Т. является одним из самых ярких раннехристианских апологетов, обосновавших преимущества христианской веры в сравнении с политеистическими верованиями Римской империи и высокие нравственные принципы христианства. В отличие от основного направления аргументации, используемого большинством апологетов и ориентированного на доказательство непротиворечивости христианства и философской традиции античной мудрости (Юстин, Афинагор), Т. является основоположником той традиции, которая провозгласила принцип несовместимости христианской веры с языческой мудростью. И хотя эти идеи были высказаны до Т. (противопоставление Татианом мудрости эллинов христианству как “мудрости варваров”), тем не менее, именно Т. впервые зафиксирована парадоксальность связи веры и мудрости как таковых, причем речь идет не только о спекулятивной констатации того обстоятельства, что содержание веры по своему когнитивному статусу не нуждается в рационально-теоретической аргументации, — Т. схватывает то противоречие, которое красной нитью пройдет сквозь всю историю христианской (как и любой) теологии: именно Т. (как в философской, так и в теологической традиции) принадлежит первенство в усмотрении невозможности постижения концептуализирующим (в том числе, и богословским) разумом истины, открывающейся в непосредственном акте веры — откровении. В этом находит свое выражение глубинная внутренняя противоречивость между основополагающим для такого типа вероучения, как теизм, признанием “живого Бога” и оформляющейся в рамках теизма теологии как концептуального учения о нем. Сама установка на богопознание как рационально-теоретическую, а значит, субъект-объектную процедуру кощунственна в теистическом контексте сакрального диалога с Богом. Созерцание Бога, данное в акте откровения, есть результат его воли и не достигается в одностороннем порядке ни когнитивным усилием, ни напряжением веры. Более того, созерцание Бога в принципе не может быть понято как когнитивный процесс, ибо неизбежно предполага-

ет встречу с его взыскующим и милосердным взором. — Весь этот комплекс идей, который позднее, в средневековье, задал оппозицию таких способов богопознания, как мистика и схоластика, и конституирует проблематику христианской теологии на всем протяжении ее эволюции — вплоть до аджорнаменто, хоть и не выражен эксплицитно, но адекватно осмыслен Т. (“Что общего у Афин и Иерусалима? у Академии и церкви?”) и точно схвачен в известном тезисе *credibile est quia ineptum* (“верую, ибо абсурдно”). Рациональные структуры ни теоретического, ни аксиологического порядка абсолютно не валидны в делах веры: “Распят сын Божий — не стыдно, ибо постыдно. И умер сын Божий — это вполне достоверно, ибо нелепо. Погребенный, он воскрес — это верно, ибо невозможно”. Т. понимает христианина как “пребывающего всегда в присутствии Бога” и потому, ориентируясь не на теорию, а на мистический опыт, полагает необходимым доверять чувству, собственным душевным движениям, которые “чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденнее; чем обыденнее, тем всеобщей; чем всеобщей, тем естественней; чем естественней, тем божественней”. Мистический опыт актуализирует глубинные проявления человеческой души, позволяя им реализовать себя сквозь все напластования внешней рациональности (в зрелой мистической традиции это фиксируется термином “глоссолалия” — от греч. *glosse* — непонятное слово и *lalein* — говорить, — обозначающим автоматическую речь экстазирующего мистика с включением слов, не существующих ни в одном известном языке, несвязных или противоречивых словесных конструкций: “иноязыки” или “ангельские языки”). В этой связи Т. обращает серьезное внимание на спонтанные душевные проявления: непроизвольные восклицания, неконтролируемые вскрики, нерелексируемые речевые формулы — все то, что полторы тысячи лет спустя Фрейд обозначит как бессознательные оговорки (см. изучение Юнгом текстов Т.). Вместе с тем, Т. никак не может быть отнесен к мыслителям преапофатического типа: превосходящая кантовскую оппозицию разума и рассудка, Т., отказывая абстрактному теоретизирующему разуму в способности постижения истины, тем не менее, вполне уверенно апеллирует к практическому “естественному” рассудку, моделируя учение о Боге, превосходящее катафатическую теологию. Идеи Т. оказали не просто значительное, но — конституирующее влияние на христианскую теологию. Прежде всего, это касается проблемы интерпретации центрального для христианства тринитарного догмата. Именно Т. введено понятие

Божьих ипостасей и сам термин “Троица”, ему же принадлежит формулировка принципа триединства Бога (“мы поклоняемся единому Богу”). — Фундаментальная для христианской теологии концепция Троицы оформляется во многом именно усилиями Т. (при безусловном наличии содержательных предпосылок как в Священном писании, так и в мифологической традиции). Эмпирическая ориентация Т., проявившаяся в трактовке богопознания с приоритетным вниманием к мистическому опыту, в сфере позитивной теологии оборачивается своего рода предтечей реализма — установкой, ставшей доминантой христианского сознания в средневековой схоластике: согласно Т., все сущности наделены особым телом (*corpus*) как формой существования, в том числе и душа как “тело особого рода”; в качестве тела душа не вносится в человека извне, но зарождается из спермы (см. стоическую концепцию “сперматического логоса”, с одной стороны, и нераспространяемость тертуллиановской критики античной философии на стоицизм, признание близости к идеям Сенеки, о котором Т. говорит “*saere postes*” или “часто наш”, — с другой). Бог также мыслится Т. в этом плане как “тело, которое, впрочем, есть дух” — в критериальной матрице не 20 ст., а 2 в. эта формулировка может быть оценена как основополагающая в раннехристианском контексте становящегося тринитарного догмата и оформлением базовой для теизма идеи трансцендентности Бога миру. Т. принадлежит одно из самых ранних и первое системное изложение христианского Символа Веры, чем фактически заложены основы катехитики как теологической дисциплины: “Вот правило, или символ, нашей веры. Мы веруем, что существует единый Бог, творец мира, извлекший его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын Божий, многократно являвшийся патриархом под именем Бога, одушевлявший пророков, спустившийся по нантию Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это — Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную Отца своего. Что он вместо себя послал Духа Святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею”. Помимо указанных фундаментальных основоположений христианской теологии, многие более частные ее классические элементы также генетически восходят к работам Т. Так, ему принадлежит перечень семи смертных грехов (трактат “О стыдливости”); им заложен в христианской эсхатологии вектор, впоследствии

приведший к становлению миллениаризма и хилиазма, им же даны импульсы, инспирировавшие впоследствии оформление в христианской традиции позиций как позитивного, так и негативного эмоционального восприятия сюжета Страшного суда (“наши желания устремлены к окончанию века сего, к концу мира и пришествию великого дня Господня, дня гнева и отмщения” — с одной стороны, и “мы собираемся, чтобы молиться Богу всенародно... о мире, о благосостоянии всего мира, об отдалении конечного часа” — с другой); Т. же принадлежит ставшая ортодоксальной трактовка и критика многих раннехристианских ересей. Понимание христиан как “одиночных частных лиц”, признающих над собой лишь “божественную Божию власть” обуславливает не только оппозицию Т. по отношению к светской власти (“для нас нет дел более чужих, чем дела государственных” и “для всех только одно государство — мир” как идейная основа космополитизма и индивидуализма), но и его оппозицию по отношению к официальной церкви, что выразилось в его резкой критике клира и спровоцировало сдержанное отношение к нему со стороны во многом им же заложенной ортодоксии. Это послужило причиной того, что колоссальное влияние Т. на оформление христианской теологии не отмечено ею эксплицитно.

М. А. Можейко

ТЕСТ (англ. *test* — проба, испытание, проверка, исследование) — удовлетворяющий критериям научного познания эмпирико-аналитический метод, представляющий наряду с моделированием, многомерными (нелинейными и динамическими) количественными и качественными методами современную проективную и организационную научную методологию. Тестовый метод состоит в применении системы специально отобранных и предварительно “свернутых”, проверенных процедур (репрезентации, формализации, алгоритмизации, инструктирования, фиксации, метрики, анализа и интерпретации) для получения неавной информации об интересующих параметрах и свойствах изучаемого объекта или явления и их профессиональной диагностики. К достоинствам тестового метода относятся его экономическая эффективность, более высокая, чем у других методов. К недостаткам тестовых процедур следует отнести их исключительно констатирующую функцию, а специфической особенностью тестового метода является его зависимость от внешних условий, особая “чувствительность” к наличной ситуации исследования. Для более полного и конкретного измерения количественных характеристик объекта исследования создается внутренне согласованная “тестовая батарея” или “тестовый профиль”. Теория конструирования Т. опирается

на теорию измерения, которая в свою очередь основывается на многомерном (латентно-структурном) анализе данных. Общие требования к Т., делающие его научным методом, заключаются в соответствии Т. четырем специальным критериям: 1) стандартизации — единообразия всех процедур проведения Т., подсчета и интерпретации результатов; 2) нормировки — задания самого оценивающего стандарта для каждой процедуры; 3) надежности — стабильности оценок, получаемых при повторных испытаниях; 4) валидности (содержательной — логической, критериальной — эмпирической и конструктивной — теоретической) — такого качества Т., которое отражает степень соответствия цели и результата тестирования. Теоретически тестовый метод наиболее полно разработан в психологии. История Т. как научно обоснованного метода измерения началась в конце 19 в. (Ф. Гальтон, Дж. Кеттел, А. Бине). С теорией Т. тесно связаны создание и развитие математического аппарата корреляционного и факторного анализа. В современной психологии, наряду с традиционными методами наблюдения и эксперимента, широко применяется тестовый метод в качестве стандартизированной психометрической процедуры. Можно расклассифицировать Т. по направленности психологических задач следующим образом: 1) Т. достижений и специальных способностей — исследуется сенсомоторная сфера человека, его поведение, обучаемость, индивидуальные и творческие способности; 2) Т. интеллекта — исследуется умственное развитие человека, оценивается его интеллектуальный возраст; 3) Т. личности и проективные — исследуются различные стороны личности (установки, ценности, эмоциональные, мотивационные и межличностные свойства), темперамент и характер человека, личность как целое, индивидуальное и уникальное образование. Кроме психологии, тестовые методы получили распространение в педагогике, медицине, физиологии, социологии и смежных с ними науках, а также в технике.

Д. В. Ермолович

ТЕУРГИЯ (греч. *theos* — бог, *ergon* — работа; букв. — боготворчество) — термин теологии, фиксирующий феномен перманентного присутствия Бога в мире, эволюция которого трактуется в данном контексте как теургический процесс. Основывается на презумпции возможности чуда как “препобеждающего” естественные законы по воле Божьей, семантически уходя корнями к традиционным магическим представлениям и архаическим мистериальным культам. В зрелой своей форме Т. конституируется в контексте теизма, в системе отсчета которого трансцендентный статус Бога по отношению к миру, с одной стороны,

задает интенцию на рассмотрение последнего в качестве “разволшебственного” (М. Вебер), с другой же — делает его потенциальной ареной чудотворного Божественного вмешательства (ср. с феноменом деизма, локализуя Т. исключительно в рамках креационного акта). В отличие от характерной для языка идеи теофании, т. е. непосредственной явленности богов (например, вмешательство практически всего Олимпа в Троянскую войну в “Илиаде”, явление Афины Уллису в “Одиссее”, эротическое снисхождение Афродиты к смертным в “Гомеровских гимнах” и т. п.), — в теизме Бог презентуется себя в мире посредством Т. Единственный прецедент теофании в иудаизме и христианстве — первое явление Бога Моше/Моисею (Танах/Ветхий Завет), сменяемое затем эксплицитно подчеркнутой трансцендентностью. И в христианстве, и в иудаизме, и в исламе именно феномен чуда (Божественного чудотворства) оценивается как эксплицирование и свидетельство всемогущества и истины Божьей. В своей социальной аппликации парадигма Т. фундирует собой феномен провиденциализма. В эволюции любой исторической формы теизма могут быть выделены специфические зоны акцентировки Т., реализующие себя: 1) в сугубо хронологической сфере (например, напряженное ожидание чуда, характеризующее западноевропейский менталитет в период, непосредственно предшествующий I Крестовому походу, и проявляющееся как в массовом, так и в теоретическом сознании этого периода: Цезарий Гейстербахский и т. п.); 2) в сфере профессиональной вариативности (например, подчеркнутое внимание к Т. православия в рамках христианства как такового); 3) в содержательно-аксиологической сфере (откровение как аксиологически выделенный теургический акт в теистской системе отсчета, центрирующий вокруг себя феномен мистики — как в плане апофатической теологии, так и в плане мистической практики). В рамках протестантизма феномен Т. обретает свою специфическую интерпретацию: если католицизм противопоставляет “естество и чудо”, то протестантизм, напротив, постулирует веру как усмотрение чуда в естестве (ранний протестантизм в классической лютеровской версии); в зрелом протестантизме доминирует тенденция вытеснения теургических представлений (от трактовки Шлейермахером понятия “чуда” как синонима “случайности” до предложенной Р. Бульманом программ “демифологизации” и “демираклизации” или “расчудесивания” Библии в диалектической теологии).

М. А. Можейко

ТЕХНИКА (греч. *techne* — искусство, мастерство) — собирательный термин для обозначения множества

феноменов, в которых мышление (разум) обнаруживает свое операциональное присутствие (здесь — бытие) в мире. Понятия “Т.” получаются путем феноменологической редукции в разных подходах, при этом всякий раз за рамками понятийного оформления остается значительная часть содержания. Множество подходящих понятий “Т.” дополняют друг друга, составляя сложную рефлективную картину отношения мышления к миру. Результатом субстанциональных редукций выступает распространение понятия “Т.” на множество инструментов, орудий и машин (включая и такие специфические, как мегамашины Мэмфорда, или государстве). Аксиологическая редукция включает в понятие Т. ценности и цели (власть над природой, выживание, борьбу за существование и отбор, творчество и креативность). Натуралистическая редукция рассматривает феномены Т. как геологическую формацию естественной истории (техносфера, носфера де Шардена и Вернадского). Распространены антропологическая, эпистемологическая, социологическая и ряд иных редукций. (См. Философия техники, Технологический детерминизм, Технофобия). Редукционизм в определениях понятия “Т.” неизбежен, поскольку полнота рефлексии отношения мышления к миру воплощается в самой Т. Мир, как интенциональный объект мышления внеположен самому мышлению как нечто иррациональное, подлежащее рационализации. Установка (по-став) на рационализацию мира находит свое выражение в Т. С другой стороны, Т. выступает мерой рационализации мира. В определенном смысле Т. рядоположна философии и познавательной установке мышления. Т. и философия (в расширительном значении, включая науку, логику, методологию и иные формы проявления) выражают две разные интенции мышления. Каждая из интенций (не путать с первой и второй интенциями схоластов) по своему рационализирует мир, кладет и удерживает внеположенный мышлению мир в своих специфических объектах, предметах и категориях. Отношения между двумя этими интенциями (Т. и философией) могут строиться, скорее, как перевод содержания объектов, предметов и категорий в языках друг друга, нежели как объекты взаимной активности. Философии мир дан в идеальных объектах, понятиях и универсалиях. Т. мир дан во взаимодействии тел и сред. Философия исследует, творит и преобразует свой мир, так же как Т. свой. Т. и философия постоянно обмениваются между собой своими достижениями и продуктами, но их развитие и история гетерохронны. Агрегатные состояния тел и изменяемые среды, с которыми Т. дав-

но имеет дело, гораздо позже становятся предметами интереса философии и науки, так же как и открытия науки и философии, далеко не сразу становятся предметом технического отношения. Синхронизация истории Т. и философии осуществлялась в несколько этапов. В конце 18 в. К. Монж объединил технические и теоретические знания в высшем образовании и в деятельности инженеров. С этого момента ведет свою историю современная инженерия, как деятельность, вобравшая в себя обе интенции мышления. Несколько подругому сборка и комплексирование обеих интенций осуществлялось в философии Т., которая строилась на встречном движении, от философии к Т. и от Т. к философии Т. Рефлексивное конфигурирование Т. и философии осуществляется в деятельностном подходе (см. Деятельность). Категоризация Т. может задаваться несколькими способами, категориальными парами: Т. и мир. Т. в этом случае выступает как привнесение в естественный порядок вещей искусственного упорядочивающего начала. Т. как искусство (артификация) естественного, достраивание естественного порядка (космоса) искусственным порядком (таксисом). Т. и человек. Т. как усиление естественных способностей человека, с одной стороны, и как проблематика тварности человека, когда сам человек становится объектом технического отношения. Т. и мышление. Мышление объективирует Т. в понятиях и идеях ("вторая природа", деятельность и т. д., в различных редукциях). В свою очередь, мышление рассматривается как деятельность, и проявления мышления рассматриваются как мыслительные Т. Т. в мире представлена комплексом орудий, машин и механизмов, техногенной средой, в которую включена и природная среда. Ноосферные представления рассматривают иные геологические сферы как включенные в сферу разума и Т. и преобразованные. Так же как биосфера меняет минеральные сферы (атмосферу, гидросферу, литосферу и т. д.), ноосфера преобразует все это и искусство является их. Рационализированные искусственные среды оказываются ничуть не лучше естественных для человека, к ним необходимо так же приспособляться, или так же менять их, как до искусства Т. меняла естественную среду. Это порождает комплекс аксиологических, этических и прагматических проблем, на которые Т. реагирует дальнейшим воздействием на тела (включая тело человека) и среды. Философия, в свою очередь, меняет этические и аксиологические установки и концептуализирует новые среды и сферы (физическая среда, информационная, социальная, семиотическая и т. д.). Т. внедряется и распростра-

няется и на эти среды, большинство из этих сред техногенного происхождения. Техногенные среды парадоксальны относительно Т., их породившей. Будучи искусственными по происхождению, эти среды даны в Т. как оестественные или просто естественные. Будучи продуктом Т. техногенные среды никогда не присутствовали в ней как цели. Технические цели сосредоточиваются на средовых единицах или атомах. Т. приводит к загрязнению рек и изменению состава воздуха, но цели конкретных технических действий не были направлены на гидросферу и атмосферу. В физических средах цели Т. направлены на тела, изменяя тела, Т. оставляет следы в средах, преобразуя их. Когда для Т. открываются новые среды, возникает проблема аналогов тел в физических средах. Так в семиотической среде (среде техногенного происхождения, порожденной интенцией мышления), аналогом тела (атома) становится знак, относительно знака формулируются технические цели и строятся семиотические орудия и машины (письменность, математика, языки искусства и т. д.). Целевая направленность Т. на тела или их аналоги в других средах, с одной стороны, и способность Т. породить техногенные среды, с другой, требуют раздвоения Т. как интенции мышления на две составляющие, по аналогии со схоластическими первой и второй интенциями. Продуктами первой технической интенции являются конкретные технические достижения, изобретения и вещи культуры, продуктами второй технической интенции выступают техногенный мир, культура, виртуальные среды. Первая интенция вынуждает человека посредством Т. строить дом, электростанцию, организовывать добычу топлива, чтобы защитить себя от факторов природной среды, вторая интенция делает мир промышленным и урбанистическим (наполненным новыми телами: домами, электростанциями, угольными отвалами). Первая техническая интенция изобретает рифмованную речь и стихи, результатом второй становятся эстетика поэзии, библиотеки, образование. Относительно человека в объеме понятия "Т." необходимо включать проявления улучшения или усиления природных способностей человека не связанных с творением, по крайней мере, материальным творением или творением в материале. Например, Т. прыжков в высоту — фобери-флор, Т. бега на 100 метров, Т. письма и пения или Т. постимпрессионистов — пуантелизм. Т. письма определяется природным устройством кисти руки, но также и инструментом, Т. пения есть чистая форма без опосредования инструментами. Письмо оставляет материальные следы, но при рассмотрении Т. письма они не так важны как эстетическая сторона самих следов, так же как для Т. пения не важны зату-

хающие навсегда звуковые колебания. Всякое проявление человека может раскладываться на отправленные природы человека и искусственную форму, которая этому отправлению придается. Эта искусственная форма естественного отправления и есть Т. В такой трактовке машины и машинность, инструменты и инструментальность выступают акциденциями Т., но не ее субстанцией. А с другой стороны, в Т. важен именно аспект искусственности. Можно выделить, описать и изобрести несколько Т. спринтерского или марафонского бега. Но нельзя считать Т. разновидности бега у лошадей. Галоп, аллюр, иноходь, рысь — природные особенности бега лошадей. Если же лошадь приходится учить некоторому движению, то речь может идти о Т. дрессировки, т. е. опять же об искусственной форме отправления человека, где обучаемая лошадь выступает природным материалом преобразования, страдательным и претерпевающим. Существование современного человека (современность, в данном случае, это 40 000 или более лет) вне Т. возможно только в спекулятивных построениях. Феноменально же человек присутствует в искусственной форме своих природных отправления, т. е. в Т. Т. есть энтелехия человека. Отсюда вся проблематика тварности человека. Проблема субъекта творения (кто: боги, Бог, сам человек, труд). Проблема предиката, что делается? или что сделано? (совершенная и несовершенная форма). Совершенство как в распрямленном смысле, как эстетический вывод или результат критики способности суждения, так и в опредмеченных — грамматическая категория глагольных форм. Тварность и несовершенство (в обозначенных смыслах) человека делают возможными практику воспитания, антропотехнику (см. Антропотехника), социотехнику, гуманитарные технологии. Проблема зеркальности, симметричности и взаимнообратимости субъекта и предиката (что есть образ, что подобие? "если бы быки сочинили Илиаду, то олимпийцы имели бы образ быков"). В отношении к мышлению Т. представлена как объект мышления, а мышление как деятельность само представлено Т. мышления. Чаще всего Т. как объект мыслится в прагматических формах. В позитивном отношении такое мышление представлено либо инженерией, либо технократизмом, в отрицательном приобретает черты луддизма или руссоизма. Технократизм должен быть доукомплектван технокритицизмом, предметом которого является не оппонирование технократизму, а критика инженерной рациональности и технической интенции. Особого обсуждения требует тема философских Т. Например, дискурс как Т. или изошренная искусственная форма естественного (оестественно-го) отправления — речи. То же са-

мое: поэзия, художественная речь, проповедь и т. д. Специальные философские Т.: распределение и определение, конфигурирование, феноменологическая редукция, рефлексивные Т. (интроспекция в эпохе), майевтика и ирония, критика и аналитика, индукция и дедукция и т. д. Различные философские подходы пользуются разными философскими Т., так же как и творцы философии, авторы текстов и изобретатели философских Т., что определяется целыми, задачами и первой технической интенцией. Но вторая техническая интенция предполагает существование философии как особой среды. Средовые характеристики философии рефлектируются как эпохи или периоды: Просвещение, Романтизм, Постмодернизм. В постмодернизме философия как среда существования философа рефлектируется наиболее отчетливо. Отсюда специфические объекты интереса постмодернистов к телам и атомам в этой среде (тексты, знаки, симулякры), к Т. работы с телами философии (письмо, нарратив, дискурс), к средовым процессам и взаимодействиям (хаос, ризома, игра, складка). Осознание превалирования (неважно, действительного или мнимого) второй технической интенции в философии над первой оформляется в тезисе о смерти автора (см. Смерть Автора). Приписывание Т. атрибутов автономности и эмерджентности также является концептуальным следствием обнаружения второй технической интенции (при недостаточной концептуализации следствием может стать технофобия). Творец и автор утрачивают контроль за последствиями своих технических действий, Т. как бы живет своей жизнью, сама становясь средой обитания человека и особым миром. Понятийное отождествление тел технической среды (например, машин) с самой средой предполагает, что все искусственное (рукотворное) так же подвластно человеку и Т. как тела. Автомобиль-машина — тело Т., управление автомобилем тоже Т., или искусственно усиленная способность человека манипулировать телами, автомобильное движение складывается из тел, каждое из которых подвластно человеку, почему же человек оказывается жертвой автомобильного движения? В гипертрофированном виде такое отношение человека к рукотворному миру проявляется, когда человек сталкивается со сложными машинами, менее понятными, чем автомобиль. (Художественный текст, вынуждающий автора к определенным сюжетным поворотам помимо авторской воли, компьютерная сеть, порождающая виртуальные потребности. Социальный институт, реализующий собственные цели, вместо выполнения функции, для которой был создан.) Все эти парадоксы, проблемы и фобии являются результатом понятийного редукционизма Т., и снимаются самой Т., как уста-

новкой мышления на рационализацию мира. Даже тот мир, который наполнен продуктами рациональной деятельности и имеет техногенное происхождение, внеположен мышлению как иррациональный, значит требующий рационализации, т. е. технического отношения к себе. Рационализация и техническое отношение снимают иррациональность, не оставляя причин для возникновения фобий. Проблемы и парадоксы, возникающие в столкновении человека с техногенной средой, должны быть отнесены к мышлению, где они и решаются в рамках философской интенции, а не к Т.

В. В. Мацкевич

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ — теоретико-методологическая установка в философских и социологических концепциях, исходящая из решающей роли техники и технологии в развитии социально-экономических структур. Возник в 1920-х в связи с бурными успехами в развитии науки и техники, нарастающей эффективностью их массового применения в развитии производства. В работах Веблена эта установка нашла реализацию в доктрине, согласно которой решающая роль не только в развитии экономики, но и в принятии управленческих решений в области политики должна принадлежать менеджерам (идея так называемой “революции управляющих”). Ее влияние явно проявилось в теории стадий роста, выдвинутой в 1960-х Ростоу, в концепциях индустриального (Арон, Гэлбрейт, А. Берли и др.), постиндустриального (Белл, Ж. Фурастье и др.), технотронного (З. Бжезинский), программированного (Турен), информативного (Е. Масуда) общества, “третьей волны” (Тоффлер). Приверженцы Т. Д. считают, что основной детерминантой социально-экономических и иных изменений в обществе являются более или менее крупные сдвиги в технике и технологической системе производства. Однако слово “технология” означает “не столько машины и инструменты, сколько то представление о мире, которое руководит нашим восприятием всего существующего” (Дж. П. Грант). Согласно Тоффлеру, в сложной архитектонике общества и его динамике решающая роль принадлежит “техносфере”, которая производит и распределяет блага и в соответствии с изменениями в которой изменяются социо- и инфосферы, в свою очередь, влияющие на сферу власти и психосферу. Таким образом, на новейшей стадии своего развития Т. Д. выходит за узкие рамки техницизма и стремится соотнести категорию “технология” с ключевыми понятиями философской рефлексии — цивилизация, культура, прогресс, ценности, идентификация. Однако резкое расширение философского контекста теоретических экспликаций техники и технологии привело к существенной дифферен-

циации точек зрения на сущность, значимость и роль технологических детерминант социально-экономического и социокультурного развития. Наряду с техницистской традицией и в противовес ей современная философская и социологическая мысль выдвинула антитехницистскую линию. Маркузе, Адорно, Эллюль, Хоркхаймер и другие акцентируют внимание на негативных последствиях чрезмерного увлечения человека могуществом техники. Они связывают феномен техники со всеобщей рационализацией мира и интерпретируют этот феномен как самую опасную для человека форму детерминизма. Техника, считает Эллюль, превращает средства в цель, стандартизирует поведение, интересы, склонности людей, превращая тем самым человека в объект бездуховных “калькуляций и манипуляций”. С его точки зрения, необходимо преодолеть узкие рамки Т. Д. и задуматься о возможной поливариантности социального развития, имея в виду, что в любом из вариантов философствования на эту тему необходимо исходить из идеи гуманизации техники и полной переориентации позитивных потенций последней в целях освобождения человека от всех форм социальной зависимости. (См. также Техника, Философия техники.)

Е. М. Бабосов

ТЕХНОФОБИЯ (греч. *techné* — мастерство, *phobos* — страх) — понятие, выражающее страх перед техникой, которая отчуждена от человека и воспринимается им в качестве угрозы его бытию. Первоначально формируется в философских и социологических концепциях, выражающих боязнь интеллигентных кругов индустриально развитых стран перед угрозой дегуманизации общества, его духовного осуждения под воздействием все более могущественной техники и резкого усиления роли последней в социально-экономическом развитии (Адорно, Маркузе, Мэмфорд, Эллюль и др.). Фетишизация техники и ее возрастающих возможностей, согласно Адорно, приводит к отчуждению и ошествлению человека, и его бездуховности, в результате чего технологизация общества предстает как “неудавшаяся цивилизация”. Главная опасность безудержного технического прогресса, утверждает Эллюль, заключается в том, что, будучи созданной в качестве средства подчинения среды человеку, техника сама становится средой, вследствие чего окружающая нас среда предстает как “вселенная Машины”, подчиняющая себе и самого человека. Поэтому в современных условиях “техника — фактор порабощения человека”. Это ставит в повестку дня не отказ от техники как таковой, а радикальное

отвержение “идеологии техники”, бездумного техницизма. Во второй половине 20 в. под воздействием бурного роста техносферы и ее амбивалентного (не только позитивного, но и разрушительного) воздействия на жизнь человеческого сообществ Т. получает широкое распространение и в массовом сознании.

Е. М. Бабосов

ТИБЕТСКАЯ “КНИГА МЕРТВЫХ” (условное название, данное европейцами, полное заглавие — “Великое Освобождение в результате услышанного в бардо”; “бардо” — тибет. “промежуточное состояние”) — сложный комплекс наставлений и молитв, собрание письменных руководств, используемых приверженцами буддизма в Тибете, для обеспечения успешной процедуры нового, благоприятного возрождения умершего человека в течение 49 дней после смерти последнего. (Речь идет о достижении человеком состояния, исключающего повторное воплощение.) Т. К. М. лежит в основе сопряженных похоронных ритуалов, читается ламами умирающему, а также озвучивается на всем протяжении его похорон. Главной задачей лам выступает демонстрация умирающему того, что все возникающие перед ним образы суть “проявления” его собственного сознания. Традиционно авторство Т. К. М. приписывается проповеднику и обществуному деятелю 8 в. Падмасамбхаве. Оформление же Т. К. М. как специфической совокупности текстов было осуществлено в 14 в. Первое европейское издание было осуществлено на английском языке (1927, Оксфорд, издан У. И. Эвансом-Вентцем, перевел лама Казиде Дава-Самдуп). Содержит в себе детализированные описания разнокачественных пограничных состояний, претерпеваемых умирающим и умершим индивидом (личная смерть собственного физического тела, прозрение для восприятия изначального света, потусторонний запредельный экстаз и т. д.). — Различались шесть состояний “бардо”: “бардо места рождения”; “бардо сна, сновидения”; “бардо созерцания в самадхи”; “бардо предсмертного мига, самой смерти”; “бардо абсолютной сути, дхармической природы вещей”; “бардо — возвращение в сансарическое бытие”. Архитектоника мироздания, согласно Т. К. М., являет собой набор комбинаций основных пяти элементов: огня, воды, воздуха, земли и эфира. Последний обуславливает существование и воспринимается в отдельных представителях человечества потенциала разума и пограничных, просветленных состояний сознания, выводящих его носителей за пределы обыденного чувственного опыта. (См. Буддизм, Сансара.)

А. А. Грицанов

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (1886—1965) — немецко-американский протестантский теолог и философ, один из классических представителей (в ранний период своего творчества) диалектической теологии. Теологическое образование в университетах Берлина, Бреслау и Халле. Доктор теологии и философии; в 1914—1918 — капеллан в действующей армии Германии. Преподавал в Марбургском и Франкфуртском университетах (1929—1933), в эмиграции в связи с приходом фашистов к власти — в Нью-Йоркской высшей теологической школе, Гарвардском университете (1955—1962). Основные сочинения: “Мужество быть” (1952), “Динамика веры” (1957), “Теология культуры” (1959), “Систематическая теология” (1951—1963) и др. Теологическая система Т. построена на границе теологии, философии и психологии, в ней он стремился объединить религию и культуру в синтетической “апологетической” теории, призванной отвечать на вопросы, содержащиеся в “человеческой ситуации”, в трактовке которой Т. опирался на экзистенциализм. В работе “Мужество быть” Т. обращается к теме тревоги. Он выделяет три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и утраты смысла, тревога вины и осуждения. Исследуя природу тревоги, Т. предлагает пути ее преодоления, преодоления отчуждения и обретения идентичности посредством “мужества быть”. Мужество коренится в опыте Бога — опыте, принимающем тревогу отсутствия смысла и тревогу сомнения в ситуации разрушения традиционных символов и институций (эпоха “кайроса”) — ситуации на границе человеческих возможностей, которая определяется Т. как “безусловная вера” или состояние захваченности Богом, “который по ту сторону Бога”, и где нет ни церкви, ни культа, ни теологии, но которая движется в глубине всего этого. Работа “Динамика веры” развивает темы “Мужества быть”. Специфика протестантской религиозности раскрывается Т. в понятии “протестантский принцип”, который требует динамичности веры. Динамика заключается во включении критического элемента в акт веры, т. е. сомнения. Тогда принцип “оправдания верой” преобразуется в принцип “оправдания сомнением”, а критерий истины заключается в выражении предельного, характеризующего безусловного веру. Понятие “безусловного” позволяет Т. соединить две сферы — сакрального и секулярного, в разделении которых он видит трагедию человека, отчужденного от истинного бытия. Религиозный опыт, находящийся в основании культуры, — главная тема “Теологии культуры”. Согласно протестантскому принципу, священное не ближе к Высшему, чем профанное: оба они бесконечно далеки и бесконечно близки к Божественному. Религия

как предельный интерес определяется Т. как субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — как сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Всякое религиозное действие в ситуации организованной религии или движения души сформировано культурой, так что религиозное и секулярное — области не разделенные, они располагаются одна в другой. Широкое толкование религии позволяет Т. определять многие секулярные движения как квазирелигиозные. Их встреча с собственно религиями задает специфику современной ситуации и рассматривается в работе “Христианство и встреча мировых религий” (1963). Теология культуры Т., предлагающая выход из ограниченности человеческой ситуации как основанию бытия, из которого мы можем черпать мужество для утверждения бытия, даже пребывая в состоянии сомнения, тревоги или отчаяния, обрела мировую известность в Америке и Европе, оказав значительное влияние на теологию протестантского модернизма, прежде всего — теологию “смерти Бога” (см. “Смерть Бога”), а также на католическую “теологию освобождения”. (См. также Диалектическая теология.)

С. А. Радионова

ТИПОЛОГИЗАЦИЯ (греч. *tipos* — отпечаток, форма, образец и *logos* — слово, учение) — метод научного познания, направленный на разбивку некоторой изучаемой совокупности объектов на обладающие определенными свойствами упорядоченные и систематизированные группы с помощью идеализированной модели или типа (идеального или конструктивного). В основе Т. лежит понятие о нечетких множествах, т. е. множествах, не имеющих четких границ, когда переход от принадлежности элементов множеству к непринадлежности их множеству происходит постепенно, не резко, т. е. элементы некоторой предметной области относятся к ней лишь с известной степенью принадлежности. Т. проводится по выбранному и концептуально обоснованному критерию (критериум) или по эмпирически обнаруженному и теоретически интерпретированному основанию (основаниям), что позволяет различать соответственно теоретические и эмпирические Т. В этом плане Т. следует отличать от метода построения идеальных типов, предложенного М. Вебером. Метод же построения конструктивных типов, предложенный Г. Беккером, но также использованный помимо и до него (Сорокин, Парсонс и др.), можно рассматривать как один из вариантов теоретической Т. Т. следует также отличать от классификации, предполагающей нахождение четкого места каждому элементу (объекту) в группе (классе) или ряде (последовательности), при четком проведении границ между

классами или рядами (один отдельно взятый элемент не может как одновременно принадлежать разным классам/рядам, так и не входить в какой-либо из них вовсе). К тому же считается, что критерий классификации может быть случайным, а критерий Т. всегда сущностен. В то же время некоторые классификации могут быть истолкованы как предварительные (первичные) Т. или как переходная процедура упорядочивания элементов (объектов) на пути к их Т. Результатом Т. выступает обоснованная внутри ее типология. Последняя может рассматриваться в ряде наук (в частности, в социологии) как форма представления знания или как предшествующая построению теории какой-либо предметной области, или как “финитная” (завершающая) при невозможности (или неготовности научного сообщества) сформулировать адекватную области изучения теорию. В этом отношении происходит сближение Т. с методом идеальных типов и методами структурно-функционального анализа, а сама типология начинает осмысливаться как результат сложной и многоуровневой реконструкции исследуемого множества элементов (объектов), возможной одновременно по разным критериям Т. Таким образом, одной предметной области может быть поставлено в соответствие множество типологий — интерпретаций. Различают Т. по процедурам их построения: морфологические и структурные (статические); процессуальные (динамические); генетические; сравнительно-исторические. В социологии целый ряд задач (сокращение описания, построение выборки, изучение взаимосвязи признаков, анализ механизмов явления и т. д.) — всегда в той или иной степени является Т. как сведением в один тип, типологическую группу, фактор, таксон, кластер и т. д. однокачественных в содержательном смысле, в каком-либо отношении похожих друг на друга объектов. Предполагается, что различия между формирующими тип единицами в интересующем исследователя отношении носят случайный характер (обусловлены не поддающимися учету факторами) и незначительны по сравнению с аналогичными различиями между объектами, относимыми к разным типам. При этом в эмпирической Т. требуется, чтобы однотипность была определяема в терминах наблюдаемых признаков, а в теоретической Т. — чтобы критерии Т. были концептуально различимы (в некоторых случаях добавляется требование возможности на их основе процедур операционализации). В социологии Т. может представлять собой многоуровневую процедуру, когда на основе обнаруженной однородности (типологичности) первого уровня может быть построена (выделена) однородность второго (более сущностного) уровня и т. д. Как правило, полученные социологические

типологии принципиально неполны, т. е. не охватывают всю совокупность исследуемых объектов, поэтому на каждом уровне Т. приходится жертвовать определенным объемом исследуемых единиц, что приводит к увеличению абстрактности выбираемых критериев. Таким образом, любой Т. задается некоторый предел, сверх которого она не может быть продлена, но рядом с ней на той же предметной области часто удаётся предложить иной вариант Т.

В. Л. Абушенко

ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ — понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания (см. Логос, Логосцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). По оценке постмодернизма, проблемно-концептуальные поиски философского мышления подобного типа центрируются вокруг двух фундаментальных “тем”: в проблемном поле онтологии это “тема универсальной медиации”, в сфере гносеологии — “тема изначального опыта” (Фуко). Первая из них аксиоматически постулирует в качестве наличного “смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей”, что инспирирует такое построение философской онтологии, “когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира” (Фуко). Так, применительно к носителям научной рациональности классического типа неоднократно отмечалась (и не только постмодернизмом) свойственная им “непоколебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотносено с предшествующими ему явлениями. ... Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта” (Уайтхед). Уайтхед усматривает глубокие социокультурные корни данного феномена, полагая, что “указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в середине века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающей личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Не одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашёл место в общем порядке”. На этой основе в классической культуре формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: по выражению Фуко, “если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?”

(см. Понимание, Герменевтика). В противоположность классической традиции, постмодернизм аранжирует обе названные “темы” философского мышления в радикально альтернативном ключе: презумпция имманентной пронизанности мироздания универсальным логосом сменяется презумпцией его фундаментальной хаотичности (см. Постмодернистская чувствительность), а трактовка познавательного процесса как процедуры декодирования (“чтения”) имманентных бытию смыслов уступает место отказу от классической идеи референции и трактовке смысла как конституирующегося в семиотическом процессе и принципиально неотрибутивного объекту или тексту (см. “Пустой знак”, Означивание, Трансцендентальное означаемое). (См. также Различия философия.)

М. А. Можейко

ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ — две взаимосвязанные категории философии и логики. При определении понятий Т. и Р. используют два фундаментальных принципа: принцип индивидуации и принцип Т. неразличимых. Согласно принципу индивидуации, который был содержательно развит в традиционной натурфилософии и эксплицитно сформулирован уже Бозием, всякая вещь универсума обладает уникальными чертами. Из этого принципа вытекает проблема универсалий, которая формулируется в следующем виде: каким образом неповторимые индивиды содержат в себе нечто общее, т. е. можно ли считать свойство Т. реальным, если каждая вещь имеет своеобразие (см. Универсалии). Благодаря появлению понятия абстрактного объекта, проблема универсалий стала решаемой. Абстрактным объектом называется реальный объект, характеризующийся по какому-нибудь одному свойству. Поскольку нет двух действительно тождественных вещей, путем абстрагирования выделяются такие объекты, в которых можно актуально установить Т. Для абстрактных объектов Лейбниц ввел принцип Т. неразличимых: один объект тождествен второму, если и только если все свойства одного и второго объекта являются общими. Итак, Т. двух реальных объектов определяется на основании их общего признака, Р. двух реальных объектов — исходя из наличия индивидуального признака. Таким образом, в зависимости от выделяемых признаков, между одними и теми же объектами имеет место как Т., так и Р. С этих позиций, познание свойств реальных объектов может быть интерпретировано как выявление в них Т. и Р., классифицирующих объекты по различным признакам. (См. Тожества философия, Различия философия.)

А. Н. Шуман

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд Джо-зеф (1889—1975) — британский историк и общественный деятель. Работал преподавателем в высшей школе и служащим министерства иностранных дел. Один из крупнейших представителей исторической мысли 20 в. Его основной труд — фундаментальное 12-томное «Исследование истории» (1934—1961) — принадлежит к числу высших достижений современной философии истории. На богатейшей фактологической основе Т. стремился разработать концепцию сущности истории, адекватную состоянию исторического знания и социальному опыту 20 в. Подлинным объектом исторического изучения Т. считает цивилизации — общности, большие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньше, чем все человечество. При этом историческая концепция Т. антропоцентрична: личности создают историю, а общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой. Понимая человека как существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом своей сознательностью и способностью осуществлять выбор, Т. разрабатывает оригинальное — «драматическое» — понимание истории. Элементарной «клеточкой» истории Т. считает столкновение Вызова, ставящего под угрозу существование общества, и творческого Ответа, даваемого людьми. Вызов, в метафизическом плане означающий Божественное испытание человека, позволяющее реализовать его свободу, в своих эмпирических проявлениях многообразен: это может быть ухудшение природных условий, внешнее завоевание, появление в недрах общества инородных социальных сил, давление «варваров» и др. Соответственно, человеческий выбор, в метафизическом смысле представляющий собой выбор между добром и злом, в эмпирическом плане есть творческое усилие, призванное разрешить конкретную проблемную ситуацию. Если в принципиальном плане челночное движение Вызова-и-Ответа трансисторично и образует ткань всей истории, то в конкретных условиях места и времени удачный Ответ рождает «локальную цивилизацию», обладающую неповторимым своеобразием. Автором Ответа, по Т., является не общество в целом, а творческое меньшинство, которое посредством мимесиса (подражания) приобретает инертную массу к новым социальным ценностям. Локальные цивилизации сопоставимы друг с другом, что позволяет посредством сравнительного анализа вывести эмпирически обоснованные закономерности истории. За генезисом цивилизации следует фаза роста поступательного движения, возможного благодаря повторяющемуся чередованию успешных Ответов и все новых Вызо-

вов, рождаемых изменением общества. Критериями роста цивилизации Т. считает процессы самоопределения (переориентации Вызовов извне вовнутрь общества, обретение им неповторимого облика) и дифференциации (усиления внутреннего разнообразия). За ростом следует фаза надлома, вызванная деградацией элиты: творческое меньшинство вырождается в правящее меньшинство, озабоченное лишь сохранением собственной власти, основанной уже не на добровольном подчинении, а на силе. Нравственное отчуждение большинства раскалывает общество, переставшее быть гармоническим единством. Однако, полемизируя со шпенглеровским фатализмом социального старения и смерти, Т. подчеркивает, что цивилизация не есть организм с жестко заданным жизненным циклом. Ход истории определяется творческим усилием человека, и пока элита сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, возникшими непосредственно из первобытных обществ, Т. выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенностью перехода от второго к третьему поколению является воспроизводство цивилизации посредством церкви — «куколки». В условиях «универсального государства», создаваемого в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный «внутренний пролетариат» творческим усилием создает «вселенскую церковь» как зародыш нового общества. Возникновение «высших религий» — христианства, ислама, индуизма и буддизма — Т. считает важнейшим этапом духовного прогресса человечества. Вопреки распространенному мнению, можно утверждать, что не замкнутые «локальные цивилизации», а смысловое единство истории находилось в центре внимания Т.: «цивилизации приходят и уходят, а Цивилизация остается». Цивилизация для Т. — это синоним свободы и творческих возможностей человека, бесконечная духовная задача, а не окончательно достигнутый результат. Т. также автор сочинений: «Греческая историческая мысль» (1924), «Христианство и цивилизация» (1946), «Цивилизация перед лицом испытания» (1948), «Мир и Запад» (1953), «Америка и мировая революция» (1962), «Изменение и обычаи» (1966), «Города в движении» (1970), «Человечество и колыбель-земля. Нарративная история мира» (1976) и др.

В. Н. Фурс

ТОКВИЛЬ (Tocqueville) Алексис (1805—1859) — французский политический мыслитель, историк, социолог, государственный деятель, министр иностранных дел Франции в 1848. Т. не оказал значительного влияния на социальную науку 19 в., но, заново открытый в середине 20 в., он все чаще признается одним из

классиков социологии и политологии. Основные работы Т.: «Демократия в Америке» (1835—1840) и «Старый режим и революция» (1836) — посвящены анализу новейшей социальной истории Америки и Франции. В центре внимания Т. — проблемы демократии и свободы. Т. специально не занимался вопросами методологии социального познания, но в своей практике исследования конкретных обществ представил образцы оригинального, по сути, социологического подхода к изучению общественных явлений. На формирование взглядов Т. большое влияние оказал Монтескье, в том числе такие его идеи, как детерминизм и историзм в анализе общества. Знаменитая и очень популярная и в конце 20 ст. на Западе книга Т. «Демократия в Америке» представляет собой одну из наиболее удачных в 19 в. попыток целостного исследования конкретного общества, во всем многообразии его институтов и связей: обычаи и право, политика и экономика, семья, воспитание и культура и др. Вместе с тем, это не монографическое описание, а теоретико-социологическое исследование. Т. констатирует два полярных идеальных типа исторических обществ: аристократия и демократия, используя эти термины прежде всего в социологическом смысле. Американское общество интересует Т. как конкретный пример исторической эволюции перехода к новому типу общественных отношений. Основным содержанием этого глобального процесса является, по Т., индивидуализация общества, ослабление власти авторитетов и групп, размывание социальных барьеров между группами, рационализация мышления, приватизация частной жизни, ослабление ответственности перед обществом. Т. представил масштабное описание этоса демократического общества в Америке, а также перемен в общественном сознании, образе жизни, семье, воспитании, культуре, происходящих под влиянием изменений социальных условий. Новое общество, в отличие от феодализма, представляется Т. как бесклассовое. Вместе с тем Т. не верил в социалистический идеал. Неравенство, по его мнению, коренится в естественных различиях между людьми. Демократия ликвидирует лишь его традиционные (сословные и т. п.) формы. Раскрепощая инициативу людей и в целом способствуя возникновению более гуманных отношений, демократия, по Т., порождает проблемы, вытекающие из противоречий равенства и свободы, создавая, например, новые формы социального неравенства: централизацию власти и «индустриальную бюрократию». Изолированные индивиды оказываются «равными» в своей зависимости от всевластной бюрократии. Индивидуализация и централизация, противореча друг другу, являются неотъемлемыми формами демократического процесса. Само

возникновение демократии, по мнению Т., было связано с образованием абсолютных монархий. Согласно Т., “в определенную эпоху все монархии становятся абсолютными... и все похожие явления порождены общей причиной. Эта общая причина — переход от одного состояния общества к другому, от феодального неравенства к демократическому равенству”. Процесс индивидуализации приводит к утере коллективных связей и оставляет индивида наедине с государственной машиной и “новой аристократией” — промышленными магнатами и их организациями, что создает ситуацию, которую позднее Фромм обозначил как “бегство от свободы”. Т. дал глубокий анализ противоречий демократий в Европе и Америке. Однако, если для социалистов централизация власти в промышленном обществе являлась исходным пунктом анализа, Т. воспринимал этот процесс как маргинальный. Возникновение политического и других форм деспотизма из самой демократии, по его мнению, должны противостоять растущее самосознание и культура членов демократического общества, возможность свободно объединяться в союзы, развитие местного самоуправления, добровольных ассоциаций, распространение религиозной этики, несовместимой с культом государства. Значение Т. в истории социальных наук определяется оригинальностью его метода, основанного на анализе взаимосвязей социальных институтов, политической истории и промышленной революции во Франции и Америке. На фоне глобальных теоретических конструкций, модных в 19 в., его работа “Демократия в Америке” отличалась редким для того времени сочетанием теоретического анализа и эмпирического исследования. Не получившие справедливой оценки современников идеи Т. оказали значительное влияние на историю социальной мысли в 20 в., в том числе на творчество М. Вебера.

А. П. Лимаренко

ТОЛАНД (Toland) Джон (1670—1722) — английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени. Обучался в университетах Глазго (1687—1690), Эдинбурга (1690, магистр свободных искусств), Лейдена (Голландия, 1691—1692), в Оксфорде (1693—1695). Основные сочинения: “Племя левитов” (1691, не сохранилось), “Христианство без тайн” (издано анонимно в 1696), “Свободная Англия” (1701), “Письма к Серене” (1704), “Адеисидемон” (1708), “Письма против духовенства” (1712), “Назарянин” (1718), “Тетрадимус” (1720), “Пантеистикон” (1720) и др. Осуществил системную критику христианства на рационалистически-атеистических основаниях. Считал абсурдным поклонение тому, чего мы не в состоянии понять. По мысли Т., “кто бы

ни раскрывал нам что-нибудь, т. е. кто бы ни сообщал нам нечто, чего мы раньше не знали, его слова должны быть понятны, а дело — возможно. Это правило имеет силу независимо от того, кто сообщает, Бог или человек”. Усматривал процесс целенаправленного формирования у людей религиозных предрассудков “на всех ступенях нашей жизни” и у людей “всех званий”. Духовенство именовал особым сословием оплачиваемых лиц, задача деятельности которых — “не просвещать остальных людей, а удерживать их в заблуждениях”. Придерживаясь идеи о возможности адекватного постижения людьми тайнств мира, Т. подчеркивал: “У Божественного творца не может быть больше оснований считаться непостижимым, чем у самого презренного из его творений”. Вера, согласно Т., есть знание. Разум более важен, чем откровение. Разум — способность души обнаруживать “несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибудь достоверно известным”. Сформулировал постулаты о единстве материи и движения, трактуя последнее (правда, вне его качественного “измерения”) как атрибут (наряду с протяжением и плотностью) материи, об изначальной активности (“...материя по необходимости столь же активна, как и протяженна”) и самодвижении материи (“...всякая вещь претерпевает бесконечные изменения, т. е. находится... в непрестанном движении”; “...движение есть существенное свойство всей материи в целом”). Разделяя воззрения о материальности и бесконечности Вселенной, Т. отрицал случайность, оставаясь в рамках механистического материализма. Отвергая постулаты гилозоизма, Т. представлял мышление как чисто физическое движение мозгового вещества (“мышление... есть особенное движение мозга, специального органа этой способности”). Мозг, по мнению Т., будучи очень сложным, но телесным органом, “может производить только телесное”. Будучи сторонником тезиса о необходимости двух философий: экзотерической (открытой, публичной) и эзотерической (тайной, для посвященных), Т. тем самым рассуждал в русле традиционного английского материализма 17—18 вв., утверждавшего материалистическое миропонимание уделом элиты, а религию — пригодной для утешения масс.

А. А. Грицанов

ТОЛКИН (Tholkien) Джон Рональд Руэл (1892—1973) — английский писатель, литературовед и медиевист, чьи произведения имеют выраженную мифо-философскую размерность. Родился в Оранжевой Республике (Южная Африка), с 1896 — в Англии. В 4 года лишился отца, в 12 — матери. Окончил школу имени короля Эдуарда в Оксфорде. Участвовал в Первой мировой войне в звании лейтенанта. Профессор Оксфордского

университета. Т. написал работы по лингвистике, фольклору и мифологии, романы, эссе и литературные произведения малого жанра. Мировую известность Т. принесла пенталогия о “Средиземье”: волшебная сказка “Хоббит, или Туда и обратно” (1937), роман “Властелин колец” (1954—1955) и смоделированный Т. цикл эльфийских преданий “Сильмариллион” (изданный сыном Т. в 1977). Традиционно Т. считается одним из родоначальников жанра “фэнтези” (англ. fantasy — фантазия), — волшебной фантастики. Однако особое бережное использование архаического и средневекового фольклорно-мифологического наследия, глубина синтеза древней и современной литературных традиций, специфический тип мировосприятия, инициируемый чтением произведений Т., дистанцируют его от этого жанра. Сам Т. определяет жанр произведений о Средиземье как “фэери” (англ. fairy — волшебный, сказочный). Детальная проработка описания мира “фэери” (“вторичной реальности”), глубинная связь с мифопоэтической традицией дохристианского периода истории Западной и Северной Европы, а также христианской культуры средневековья, сложное органичное сочетание современной экзистенциально-мировоззренческой проблематики с глубоким мифопоэтическим мировосприятием, характерные для фэери, позволяют трактовать этот жанр как особое течение в современной литературе, отличное от исторических, мифологических, сказочных жанров, равно как и от научной фантастики и литературы фэнтези, на которую творчество Т. оказало несомненное влияние. Фэери представляет собой адаптацию мифологического типа восприятия к менталитету современного техногенного общества. В отличие от произведений фэнтези, толкинский роман фэери не ограничивается сугубо литературным прочтением, так как имплицитно манифестирует особую мировоззренческую парадигму. Тексты Т. потенциально допускают возможность их сакральной рецитации, — аналогичной рецитации мифических и эпических текстов. Их прочтение способно инициировать аналог ситуации жизни в мифе (характерной для архаического сознания) у представителей современной техногенной культуры. Эта особенность произведений Т. обусловила их влияние на молодежное контр-культурное движение Запада: выражением и следствием мощного мифопоэтического потенциала пенталогии стало интернациональное движение толкинистов. В произведениях Т. органично синтезированы гуманистические идеи, выраженные в христианстве, и жизнеутверждающие, гилозоистичные интенции язычества. В них достигнут синтез устной языческой и пись-

менной литературной традиции, получившей развитие в период европейского средневековья и далее, в Новое время. Уже в “Хоббите” волшебная сказка приобретает черты эпоса. Впоследствии черты эпической саги явно прослеживаются в трилогии “Властелин колец”, которая являет собой классический образец синтеза эпического и литературного произведений. Легендарный цикл “Сильмариллион”, составленный из мифологических и эпических циклов, написанных Т. в разное время, является ярким примером литературного моделирования альтернативной реальности. Наиболее глубинные мифопоэтические мировоззренческие комплексы иницируются именно прочтением “Сильмариллиона”. Как и “Властелин колец”, “Сильмариллион” стимулирует мифопоэтическое мировосприятие у современного читателя, усвоившего рационализованные и квазирациональные, утилитарно-прагматические мировоззренческие схемы, навязываемые техногенной культурой. В “Сильмариллионе” выдержана характерная черта мифологического мироописания — непротиворечивость. Сюжет о разделении миров — зримого мира человеческого существования и мира, доступного эльфам и высшим существам, предшествовавшим сотворению мироздания — айнурам, прописан Т. настолько органично, что легко принимается сознанием представителя современной техногенной культуры. Картина мирового процесса, представленная в трех первых частях цикла: “Айнулиндалэ” (музыка айнуров), Валакванта (рассказ о валахах и майрах), “Сильмариллион” (Повесть о Сильмариллях), благодаря сюжету о разделении миров в “Сильмариллионе” и последующих сказаниях “Акаллабет” (Падение Нуменора), в принципе, не входит в противоречие с картиной мира, преобладающей в сознании современного человека, скальзированной с адаптированной научной картины мирового процесса. Помимо этого, в “Сильмариллионе” имплицитно присутствует отсылка к текстам, лежащим в основании западной культуры. Сказание о затонувшей земле Нуменор — родине великого народа людей — воспроизводит, например, сюжет платоновского мифа о гибели Атлантиды. Однако преemptивность не ограничивается сходством сюжетов. Отсыл сказания о Нуменоре к памятникам средиземноморской цивилизации намечается лингвистическими средствами, за счет ассоциаций, провозводимых прочтением названий, содержащих значимые грамматические корни. Нуменор, стоявший на грани мира людей, в наречии эльфов звучит как Аталантэ. В сюжете “Айнулиндалэ”, описывающем творение мироздания из музыки, Т. воспроизводится древнекитайский сюжет

о сотворении Поднебесной из музыкальной гармонии, а также аналогичную идею гармонии мировых сфер у пифагорейцев, получившую выражение в символике музыкального ряда (см. *Гармония сфер*). Вместе с тем, эпизод о диссонансе, внесенном в развитие музыкальной темы мироздания высшим айнуром Мелькором, коррелирует как с ортодоксально христианским и альбигойским мифом о бунте Люцифера, так и с современными теориями о возникновении упорядоченности из хаоса (Пригожин, А. Стенгерс — “Порядок из хаоса”, например). “Сильмариллион” и “Властелин колец” демонстрируют признаки мифологических текстов, аналогичных древнескандинавским сагам цикла “Старшей Эдды” или кельтским преданиям. Однако, в отличие от этих мифологических и эпических памятников, современное прочтение которых предполагает дистанцирование читателя от текста, произведения Т. иницируют не просто новое прочтение типичных мифологических сюжетов, но саму способность присутствия в мифе (см. факт из жизни Т. — распоряжение выбить на общем с женой могильном камне имена героев “Повести о Сильмариллях” Берена и Луттиен как предел жизни в мифе). Эссе “О волшебных историях” и “Лист работы Мелкина” могут быть истолкованы как притчи, посвященные соотношению “вторичной” и первичной реальностей — однако в них отсутствует онтологизирующая установка, позволяющая настаивать на преимуществе какой-либо из возможных интерпретаций: тексты рассчитаны скорее на провокацию мышления читателя. Вопрос об онтологическом статусе “вторичного мира” (см. *Возможные миры*) оставлен принципиально открытым (ср. “Логико-философский трактат” Витгенштейна, ключевым тезисом которого является вывод: “О чем нельзя говорить, о том надлежит молчать”). Способность к жизни в мифе достигается у Т. не за счет утраты способности повседневного существования в “разволшебственной”, по терминологии М. Вебера, реальности новейшей европейской цивилизации. Избегание концептуализации идей, имплицитно присутствующих в названных работах, предохраняет возможные их интерпретации от перерастания, выражаясь термином Лиотара, в “большую наррацию”. Оба варианта мировосприятия сохраняют свою принципиальную возможность (Т. моделируется новая версия классической мифологемы мирового древа как параллелизма двух великих деревьев). Наряду с мифопоэтической, произведения Т. несут глубокую этико-философскую нагрузку: “Властелин колец” вполне правомерно может быть проинтерпретирован как философская притча о сущности и природе Власти, связанной с нею личной ответственности и способах борьбы со Злом, порожденным осуществлени-

ем Власти. Произведения Т. многократно издавались и переиздавались многомиллионными тиражами, переведены на десятки языков мира. В 1960 в Иллинойском университете (США) филологом Вейт была защищена первая диссертация по Т. Впоследствии романы — летописи Вторичного мира Т. — становятся предметом исследования специалистов-гуманитариев. Публикуются не только литературоведческие и критические работы, но и различные справочники и энциклопедии по Средиземью. В их числе иллюстрированная энциклопедия “Толкинский bestiary”, “Атлас Средиземья” У. Фостанд, “Путеводитель по Средиземью” Р. Фостера, географический атлас “Путешествия Фродо” Стрейки с выверенным масштабом и нанесенными уровнями высоты и др. Исследованию наследия Т. посвящены работы многих лингвистов (в частности, труд Д. Аллена “Введение в эльфийский и другие языки, включающее в себя правописание имен собственных, грамматику и синтаксис Третьего Века в западных областях Средиземья. По опубликованным работам профессора Толкина”, работа В. Флигер “Расщепленный свет. Логос и язык в мире Толкина” и др.). К изучению произведений Т. обращались структуралисты: Д. Харви (“Песнь Средиземья. Темы, символы и мифы Дж. Р. Р. Толкина”), Р. Хэлмс (“Мир Толкина”, “Толкин и Сильмарилли”) и др. Творчеству Т. посвящены религиозные и культурологические исследования: С. Майлз (“Миф, символ и религия в “Повелителе колец”), Дж. Ницше (“Искусство Толкина (английская мифология)”), Р. Ноель (“Мифология Средиземья”) и др. Труды Т. представляют также интерес для антропологов (например, написана фундаментальная работа К. Рокоу “Погребальные обряды в трилогии Толкина”). Произведения Т. повлияли на мировоззрение молодого поколения второй половины 1950-х и последующих 1960-х, на развитие молодежного контркультурного движения (наряду с трудами Дж. Керуака, У. Берроуза, Маркузе). В настоящее время в различных странах мира продолжают существовать группы толкинистов, в ряде случаев связанные с идеологией “зеленого движения”. Т. стимулировал в современной культуре игровое начало; его духовное наследие оказывает влияние на социализацию подрастающего поколения, иницирует способность к альтернативным техникам и эстетикам существования (термин Фуко), выходящим за рамки утилитарно-инструментальной западноевропейской цивилизационной и экокультурной парадигмы.

А. И. Екадумов

ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ — один из основных психоаналитических методов познания бессознательных психических процессов и врачава-

ния. Т. С. была посвящена одной из работ Фрейда (1900) работа Фрейда (полагаемая в психоаналитических кругах “библией психоанализа”). Основное внимание Фрейд уделил источникам С., среди которых выделяются: внешнее чувственное раздражение, внутреннее (субъективное) чувственное раздражение, внутреннее (органическое) физическое раздражение и психические источники раздражений. Кроме того, Фрейд осуществляет группировку различных теорий С., выделяя: теории, признающие, что в С. полностью продолжается вся психическая деятельность бодрствующего состояния; теории, признающие понижение психической деятельности в С. (т. е. ослабление ассоциаций и оскудение перерабатываемого материала); и теории, приписывающие “грезящей душе” способность и склонность к особой психической деятельности, на которую она в бодрствующем состоянии либо неспособна, либо способна в очень незначительной степени. Наиболее общую функцию С. Фрейд определяет как снятие полученных раздражений. Фрейд описывает два общеизвестных метода Т. С. (символический и расшифровывания) и предлагает психоаналитический метод их интерпретации, на основании того, что С. могут и должны быть включены в “психологическую цепь” существования индивидуума. Фрейд выводит положение о том, что С. является инструментом специфического осуществления нереализованных и вытесненных желаний. Фрейд анализирует различного рода искажения, которые происходят в снах и С. относительно реальных жизненных ситуаций, поскольку правила и законы, действующие в обыденной жизни, в них не действуют либо вообще, либо действуют в незначительной малой степени. Фрейд систематизирует материал, используемый в С., и делит его на следующие группы: впечатления предыдущего дня, детские воспоминания, соматические источники и типические С. Особый интерес представляет последняя группа, где Фрейд предлагает собственную трактовку символов, часто появляющихся в С. Фрейдом описываются виды деятельности С. и выделяются: процесс сгущения, процесс сдвига, средства изображения, отношение к образительности, влияние на счет и речь, интеллектуальную деятельность, аффекты и вторичную обработку. Фрейд рассматривает проблему психологии деятельности С., анализируя вопросы забывания С., регрессии, осуществления желаний, пробуждения благодари С., отодвигания и реальности. В общем анализе снов и Т. С. осуществляются Фрейдом в целях диагностики и психотерапии.

Д. П. Брылев

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828—1910) — русский писатель и мыслитель. Автор произведений — идейных манифестов “Исповедь” (1880—1882)

и “В чем моя вера?” (1883), а также художественных сочинений “Война и мир”, “Анна Каренина”, “Воскресение” и многих др. Избран основным предметом творчества “диалектику человеческой души”, Т. обосновал возможность мучительного обретения человеком полной гармонии со своей подлинной сущностью, достижения им высочайшего градуса нравственного самосовершенствования посредством приобщения к естественной, общинной, трудовой жизни народа, посредством органичного слияния с природой, ее музыкой и ритмами. Будучи во многом синхронными и созвучными с теоретическими разработками коммунистического толка Маркса, искания Т. оказались полярно противопоставленными им. Убежденность Т. в неизбывном зле, приносимом людям современной цивилизацией; пагубности любых форм общественного насилия (как государственного, так и радикально-освободительного); лицемерии современной культуры и ортодоксальной церкви, умножающих личные несчастья, духовное порабощение и взаимную отчужденность людей, — привела его к идеалам коммунизма раннего христианства. Установление царства Божьего на Земле, полное отречение от себя и своих близких ради служения Богу и ближнему — составили индивидуальный жизненный пафос личной судьбы Т. В итоговом труде “Путь жизни” Т. сформулировал основания учения о ненасилии: 1) существует заблуждение, что одни люди могут насильем устраивать жизнь себе подобных; 2) борьба со злом посредством насилия недопустима, поскольку люди по-разному определяют зло; 3) насилие не является действительным средством решения проблем; 4) государство основано на насилии; 5) насилие и “суеверие насилия” ведет к губительным последствиям; 6) “только непротivление злу насильем приводит человечество к замене закона насилия законом любви”. Творчество Т. оказалось не только созвучным, но и во многом предвосхитило наиболее типичные тенденции европейской философской рефлексии и мировой ментальности 20 в. Иррационализм действий значительных масс людей, сопряженный с абсурдом индивидуальных умонастроений так называемых лидеров; трагизм противостояния мятушейся человеческой индивидуальности “общепринятым” (а следовательно, лично никому не пригодным) нормам морали; пафос прощения ближнего и лишь таким образом обретения индивидуального личного спасения — оказались гениальными “опережающими отражениями” идей экзистенциализма, гандизма, неотрейдиизма и др.

А. А. Грицанов

ТОМИЗМ — основное направление в схоластике, учение школы Т., которое с 13 в. по наши дни представляет собой интерпретацию доктрины

Фомы Аквината, с учетом темпоральных изменений социо-культурного и научного плана. Сразу после смерти Фомы началась обработка его трудов и согласование имеющихся противоречий (особенно между “Summa Theologiae” и комментариями к “Сентенциям” Петра Ломбардского). Осмысление наследия “ангельского доктора” первоначально происходило преимущественно в рамках августинизма и явилось причиной многих теологических споров и критики томистского рационализма со стороны ориентированного на катафантическое богословие августинианства. С 1278 Т. становится официальным учением доминиканского ордена (в отличие от опиравшегося на августинизм раннефранцисканского ордена). Первое цитирование трудов Фомы относится к 1280 (первая книга “Сентенций” Р. Кнеппелла), приблизительно в то же время Якоб Витербский и Иоаанн Эрфуртский занимаются разбором и доказательством некоторых фрагментов из трудов Аквината, а в 1314 на одном из судебных процессов слова Фомы приводятся в качестве авторитета. Сам Фома был канонизирован в 1323. Однако труды теолога не только комментируются, но также исправляются. Наиболее известная редакция принадлежит В. де ля Марсу. Свод ранних тезисов Фомы представлен в различных доминиканских редакциях (“Correctorium correctorii”). В борьбе со взглядами Иоанна Дунса Скотта на “Сумму” ссылаются даже противники томистского метода, например Генрих Гентский и Готфрид Фонтейский. Особенное развитие Т. получил в трудах Гервея Ноталиса, Томаса Саттена, Бернарда Клермонтского, Иоанна Парижского и др. За счет свободной интерпретации трудов ранних монахов Т. достигает апогея в творчестве И. Тинктора (автор первого комментария к “Сумме теологии”) и И. Капреола, — в реальном культурном функционировании “Principes thomistarum” последнего практически заменяют собой произведения Аквината. Но, начиная с Каитана (с его именем связано рождение школы Т. как таковой, он же судья Лютера), происходит возврат к Фоме. Ф. де Витория использует “Сумму теологии” вместо “Сентенций” в качестве учебного пособия по богословию, для чего пишет свой комментарий. После Тридентского собора (1545—1563), который явился началом второго периода развития Т., Д. Бонез систематизирует все произведения, имеющие отношение к творчеству Фомы. Благодаря Бонезу становится возможным введение курса “Суммы теологии” в 1596 в Левенском университете. Этот предмет с 1617 начинает изучаться на протяжении 7 лет. Т. получает широкое распространение благодаря образовательной деятельности миссионер-

ских орден, особенно иезуитов, использовавших метод Фомы в борьбе с протестантизмом и исламом на спорных между конфессиями территориях. Значительным событием в истории Т. был I Ватиканский собор 1870, где была принята “Догматическая Конституция католической веры”. Третий период Т. (см. **Неотомизм**) начался с 1879 и длится по наши дни. В рамках католической церкви Т. рассматривается не как самостоятельное учение, но только метод рациональной интерпретации учения Церкви, в своих корнях восходящий к Августину, Петру Ломбардскому, Альберту Великому. Доктрина Т. выступает не столько учением о догматах веры, сколько учением о способах постижения этого учения посредством разума. Таким образом, Т. призван преодолевать нигилизм тертуллианства и августинизма по отношению к интеллектуализму. Поскольку бытие иерархично, то и познание имеет степени — разум и веру, дистанция между которыми была окончательно снята в Т. посредством неразличения их объектов (они оба говорят о Боге, мире, человеке), атрибутирования им разного уровня адекватности, полноты и “спасительности для души”. Т. исходит из того, что благодать просвещает всего человека, следовательно, благодействованному изменению подвергается и его разум, а не только нравственное чувство, благодаря чему и возможна христианская философия, представляющая собой синтез метафизических идей античности, переосмысленных в свете веры, которая не элиминирует, но “ведет” разум. Наряду с этой базовой презумпцией, Т. основан на следующих философско-теоретических предпосылках: 1) различие сущего и сущности, что приводит к позиции умеренного реализма, где универсальный характер понятия происходил из абстрактной способности интеллекта (т. е. универсалии, не существующие в реальности, имеют реальное основание); различие логически сущего и реально сущего; противопоставление сущности и существования (бытийствования), совпадающих только в Боге, благодаря чему возможно различие вещей; поскольку ничто в своей сущности не совпадает со своей бытийственностью, то все в мире только стремится к тому, чтобы быть; мир, существование которого не тождественно сущности ввиду того, что ни одна его часть не обладает этим качеством, не существует сам по себе, но зависит от Бога, обладающего бытием “от века”; Сущий — имя Божие, т. е. только Он подлинно существует, а мир только участвует в Его бытийствовании, следовательно, в акте бытия мира происходит разворачивание Его сущности, представляющей собой бытийную потенцию мира; 2) “все сущее одно”, еди-

но, что в разных степенях обнаруживается на разных уровнях бытия; все следующее истинно, но не потому, что все сущее может быть познано, а потому, что все суть результат мышления Бога (т. е. в отличие от учения Аристотеля, в Т. истина является предметом метафизики, где истину онтологическую, божественную, следует отличать от логической, человеческой), степень истинности сущего зависит от уровня обладаемого бытия; “все сущее благо” (ибо создано благим Богом) и стремится к совершенству, Богу, поскольку зависит от Его бытия; 3) трансцендентирование Бога и человека в апофатическом смысле, где все сотворенное соответственно Богу и существует настолько, насколько уподоблено Богу, благодаря чему мир приобретает свое единство; 4) человек имеет рациональную природу, поэтому понимать — значит быть человеком. Если бы разум знал только Бога, то он не желал бы ничего другого, но, в границах земного опыта человек сталкивается с добром и злом в вещах и действиях (что ниже Бога), что постулирует право свободного выбора, в котором разум есть причина свободы, предполагающей возможность греха. Т. сыграл решающую роль в истории философско-теологической мысли и христианской культуры в целом. Все последующие течения в рамках христианской теологии либо прямо продолжают развитие томистских идей, добавляя к ним новые, либо косвенно зависят от них, полемизируя и оспаривая их (см. также **Фома Аквинский**, **Схоластика**, **Неотомизм**).

о. Сергей Ленин, А. В. Васин

ТОПИКА (греч. *topos* — место) — I) у Аристотеля — метод анализа вероятностных суждений и диалектических проблем, одна из составных частей логики. Т. — одна из составных частей “Органона”, в которой Аристотель предложил собственный вариант технического оформления диалектики (в античном смысле). Т. здесь — это особый метод и искусство содержательно-логического анализа утверждений, имеющих статус диалектических проблем. Диалектическими признавались суждения, которые, в отличие от достоверного знания (*episteme*), не имели онтологически истинных начал, а основывались на посылах вероятностного характера. Правдоподобие этих посылок утверждалось лишь авторитетом источника — это могло быть мнение большинства, мнение мудрейших или мнение отдельных философов. В диалогически ориентированной культуре греческого полиса эти утверждения постоянно сталкивались друг с другом, обнаруживая противоречивость посылок. Эта ситуация была во многом порождающей для греческой формы философской мысли. Она рефлексировалась в различных философских школах, и один из результатов этой рефлексии — жесткое разделение *episteme*

и *doxa*, а также различные варианты артификации коммуникативных практик в этих сферах: с одной стороны, метод демонстративного доказательства у геометров, с другой стороны, техника софистов. Диалектика занимала здесь промежуточное положение. С одной стороны, в традиции Сократа она полагалась методом поиска истины, с другой стороны, она зачастую обнаруживала противоречивость, неоднородность или простоту отсутствия онтологических оснований суждений, и в этом смыкалась с областью *doxa*. Это обстоятельство заставило Аристотеля выделить диалектические проблемы в самостоятельный предмет исследования. Аристотель выделял три области применения метода Т.: 1) искусство спора: Т. выступает в технической функции как способ приведения аргументации и извлечения доводов (как правило, отрицательного характера); 2) устные беседы: Т. дает основания для имманентного критического рассмотрения позиции другой стороны, т. е. рассмотрения, исходящего из собственных оснований собеседника, а не чуждых ему взглядов; 3) философия: Т. выступает как метод критического исследования общих метафизических постулатов (“тезисов”), претендующих на статус первоначал. Силлогистика, разработанная Аристотелем в “Аналитиках”, была приложима к “доказывающим” или дедуктивным наукам. Применить этот метод к диалектическим проблемам (а по сути к диалогическому мышлению) оказывалось невозможным из-за отсутствия единых оснований. По отношению к диалектике оказалось невозможным задать единую систему аксиом. Поэтому ход, предложенный Аристотелем в “Топике”, состоял в том, чтобы вместо аксиом или исходных определений задать или описать систему топов — общих местоположений, организующих построение доводов, в зависимости от типа содержания, выраженного в диалектическом суждении. С точки зрения схемы самого силлогизма, диалектический или вероятностный силлогизм устроен также, как и аподиктический или доказательный. Различие выступает в том, что диалектическое положение, взятое в оппозиции с себе противоположным, требует содержательно-логического исследования. Аристотель нашел три основных органа или инструментальных средства для построения диалектических силлогизмов: 1) принятие в качестве вероятностных посылок известных и наиболее общих диалектических положений, 2) исследование многозначности терминов, 3) исследование различий, 4) исследование сходств. Аристотель пришел к выводу, что для каждого типа содержания (более точно — рода сказуемого) придется строить свой набор топов или способов построения доводов, а общего метода здесь быть не может. Однако он рассчитывал дать достаточно полное

описание топов для наиболее общих типов содержания, используя свое учение о категориях и предикабилях. Вокруг выдвигаемой проблемы Т. выстраивала набор местоположений или способов, фокусов рассмотрения под углом ее категориально-предикабельной структуры. Метод аристотелевской Т. близок к герменевтике или содержательно-логическому анализу, опирающемуся на истолкование смысла говоримого. Центральная проблема «Тоики» — проблема сходства и различия: «...больше всего занимает нас вопрос, есть ли нечто одно и то же или разное, говорится нечто в одном и том же смысле или в разном». Задача Т. в данном контексте разделить способы интерпретации, аргументации и анализа, несовместимые в одной дедуктивной цепочке рассуждения. Использование Т. существенно изменяло организацию коммуникации: высказывание тезисов, доводов и положений предполагало теперь фиксацию определенного топа, в котором они строились. Неконтролируемые переходы из топа в топ запрещались. Однако Т. Аристотеля, как и вся его логика, предполагала параллелизм между строением мыслительного содержания и строением речевой формы. Поэтому возможный набор топов строился Аристотелем, исходя из зафиксированных им предикабельных и категориальных характеристик сказуемого. Т. достаточно активно использовали схоласты при проведении диспутов. При этом набор возможных топов был ими значительно расширен. В Новое время Т. потеряла свое значение и в дальнейшем интерес к ней угас. II) В СМД-методологии — набор технических принципов и знаковых средств для анализа и организации пространственно-интенциональных отношений в мышлении, особая мыслительная техника. В употреблении Т. в СМД-методологии выделяются несколько этапов организации интеллектуальных процессов (мышления, понимания, рефлексии): 1) обнаружение/полагание Т. — это (изначально) процесс в реальности мыслекоммуникации, в которой нечто обнаруживает себя, становясь существенным, принципиально важным, местом-средоточием проблемной ситуации, но именно общим местом — топом. Топ здесь — это самая общая фиксация проблемной точки ситуации, это то, что в дальнейшем предстоит понять и отрефлексировать, связать с другими топами в общем, целостном представлении. Т. здесь пока еще неотделима от смысловых структур, в которых организовано понимание ситуации, и является их функциональной компонентой. Вместе с тем, полагает Т., методолог стремится задать минимальную структуру различительности, необходимую для схватывания ситуации. Для этого он противопоставляет различные компоненты мыслекоммуникативной ситуации друг другу как различные ее топы. С этой точки зрения, Т.

представляет для методолога особое средство проблематизации, используя которое, он может фиксировать противоречия в наличной ситуации. Технически этап полагания завершается номинацией топов и фиксацией их в топической схеме, изображающей Т. как неупорядоченный набор пустых мест. 2) Первичная организация Т. начинается с восстановления рефлексивного контроля над процессами, протекающими на этапе полагания. Это предполагает осуществление двух мыслительных процедур: а) элиминацию смысловых связей между топами и введение вместо них отношения дополнительности, в соответствии с которыми топы полагаются как независимые, дополняющие друг друга проекции ситуации (этот момент в топической схеме выражается неупорядоченностью набора топов); б) содержательную негацию самих топов, т. е. такой интенциональный разворот мышления, в результате которого топы перестают рассматриваться мышлением как содержательные ядра ситуации, а переходят в разряд граничных условий, рамок и тем для дальнейшего анализа (именно поэтому в топической схеме топы изображаются как пустые места). С этого момента становится возможным говорить о специфике Т. как формы организации интеллектуальных процессов: Т. есть средство организации мышления в неопределенных, проблемных ситуациях, каждый топ по существу — это зона непонимания; Т. поддерживает различительную способность мышления, т. е. фиксирует то, что вычленилось и полагается в общем «проблемном месиве» (термин Р. Акоффа) ситуации как разное, как то, что необходимо различать, как различные фокусы этой ситуации; Т. предуглавливает само пространство, в котором рефлексия может устанавливать отношения между смысловыми структурами, удерживающими общее понимание ситуации, и идеальными объектами мышления. Таким образом, Т. есть прежде всего организация самого пространства, в котором становятся возможными методологические мышление и понимание (в их трактовке в СМД-методологии). 3) Вторичную организацию или установление отношений между топами. Употребление Т. в методологической работе зависит от типа решаемых задач, формы и жанра мыслительной работы. При анализе ситуации, схематизации смысла, тематизации, целеполагания, проблематизации Т. используется по-разному, сама она при этом погружается в более широкие по отношению к данной мыслекоммуникативной ситуации контексты. III) Пространственная организация определенного онтологического региона, задаваемая композицией «топов» — возможных в данном регионе форм тематизации (схватываемости, представимости) смыслонесущего материала.

А. Ю. Бабайцев

ТОТАЛИТАРИЗМ (лат. *totalitas* — цельность, полнота) — понятие, обозначающее политическую (государственную) систему, осуществляющую или стремящуюся осуществлять ради тех или иных целей абсолютный контроль над всеми сферами общественной жизни и над жизнью каждого человека в отдельности. Впервые употреблено критиками режима Муссолини (Дж. Амендола и П. Гобетти) в Италии в 1920-х. В научной литературе Запада вошло в обиход в конце 1930-х. (В дополнительном томе «Оксфордского английского словаря», 1933 — впервые упоминается термин «тоталитарный» из журнала «Contemporary review», апрель 1928.) Изначально Т. однозначно отождествлялся с общественным устройством, двумя различными версиями которого являлись фашизм и коммунизм. В идеологии Гитлера и Муссолини термин «тоталитарное государство» содержал позитивное значение. В дальнейшем понятие Т. приобрело со статусом политологического термина) мощное эмоционально-оценочное звучание. Определяющие характеристики Т.: 1) опора режима на люмпенизированные слои всех классов и социальных групп (люмпен-пролетариат, люмпен-крестьянство), люмпен-интеллигенция и т. п.); 2) наличие особого рода квазирелигиозной утопической идеологии, охватывающей все сферы жизни людей, подавляющей культурную традицию и обособляющей (в условиях монополизации средств массовой информации) необходимость существования режима для переустройства общества в целях создания «нового мира», «нового порядка», «преодоления кризисных явлений в политике и экономике» и т. д.; 3) целенаправленное создание и воспроизведение структур социальной мифологии для воздействия на народные массы в интересах господствующих клик; 4) монополизация власти одной политической партией, а в ней — одним лидером, объектом культа («вождем», «дуче», «фюрером» и т. д.), либо харизматический ориентированным политическим кланом; 5) захват политической верхушкой дискреционных (не ограниченных законом) властных (экономических и политических) полномочий; 6) огосударствление и бюрократизация общества; 7) милитаризация общественной жизни; 8) опора режима на гипертренированный аппарат тайной полиции, насилие и террор как универсальные средства внутренней и (по возможности) внешней политики; 9) постулирование возможности формирования Т. исключительно за счет кардинального разрушения старого, существующего мира, отрицание позитивной значимости гражданского общества и его институтов. Исследование Т. осуществлялось в трудах Арена «Происхождение

ние тоталитаризма" (1951), К. Фридриха и З. Бжезинского "Тоталитарная диктатура и автократия" (1956), в антиутопии Оруэлла "1984" и др. (По Бжезинскому и Фридриху, тоталитарная диктатура есть "автократия, основанная на современной технологии и массовой легитимизации".) Статус научной концепции за понятием "Т." стремились, в частности, утвердить участники интернационального политологического симпозиума (США, 1952), предложившие определять Т. как "закрытую и неподвижную социокультурную и политическую структуру, в которой всякое действие — от воспитания детей до производства и распределения товаров — направляется и контролируется из единого центра". К государствам тоталитарного типа традиционно относят Германию эпохи нацизма, Советский Союз эпохи сталинизма, фашистскую Италию, КНР эпохи Мао Цзэдуна и др. (См. также **Фашизм, Коммунизм, Оруэлл, Новояз, "Бегство от свободы", Авторитарная личность, Замятин, Поппер.**)

А. А. Грицанов

ТОТЕМ (от алгонкинского "ототем" — его род) — существо, предмет или явление (чаще всего животные или растения), являющиеся объектом почитания (или культа) групп людей, считающих его своим покровителем и верящих в общее происхождение и кровную близость с ним.

В. И. Овчаренко

ТОТЕМИЗМ (от алгонкинского "ототем" — его род) — одна из ранних форм религии первобытного общества, основывавшаяся на совокупности верований, мифов, обрядов и обычаев, связанных с верой в сверхъестественное родство людей с различными предметами, явлениями и существами (тотемами). Для Т. характерно восприятие тотема (животного, растения, явления природы и т. д.) как реального первопредка, чьи покровительство и защита обеспечивают жизнь и благосостояние всех, связанных с ним общим происхождением и узами кровного родства. Основным видом Т. является клановый (родовой) Т. К неосновным видам Т. относятся: индивидуальный (нагуализм) и половой Т. Следы и пережитки Т. как формы религии обнаруживаются у всех народов и во всех религиях мира. Термин "Т." был введен в научный оборот английским путешественником Дж. Лонгом в 1791. Наиболее обстоятельные исследования Т. в 19—20 вв. осуществили Дж. Мак-Леннан, У. Б. Робертсон-Смит, Фрэнгер и др. Истолкование и объяснение Т. ныне предлагают десятки различных образных теорий и концепций. Наиболее популярными из них являются: трактовка Т. как первоначальной формы религии (Дюркгейм и др.) и трактовка Т. как примитивной ин-

теллектуальной классификационной системы (Леви-Стросс и др.). Среди психологических концепций Т. наибольшей известностью пользуется психоаналитическая версия Фрейда, изложенная им в книге "Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии" (1913). Распространяя психоаналитические идеи и конструкции (в том числе и "комплекс Эдипа") на сферу общечеловеческой культуры и исторически первоначальные формы религиозных верований, Фрейд предложил понимание Т. как одной из ранних форм религии первобытного общества, на основе которой были выработаны первые этические (культурные) ограничения (табу) — запрет убийства и инцеста (кровосмешения), с которых началось строительство культуры. Фрейд считал Т. предпосылкой и источником последующих религий и в первую очередь — иудаизма и христианства. Психоаналитическая концепция Т. неоднократно подвергалась разнообразной критике за ее мифологичность.

В. И. Овчаренко

ТОФФЛЕР (Toffler) Олвин (р. 1928) — американский социолог, философ и публицист-футуролог. Основные сочинения: "Шок будущего" (1970), "Культурные потребители" (1973), "Доклад об эко-спазме" (1975), "Третья волна" (1980), "Предварительные заметки и перспективы" (1983), "Восприимчивая корпорация" (1985) и др. Автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества. Считает, что историческая эволюция не может быть описана в виде процесса линейного, плавного развития, а осуществляется через социальные противоречия и конфликты, которые, однако, не хаотичны, а укладываются в общую картину изменений, протекающих через некие интервалы, дискретности. Этот процесс можно уподобить вечно живому океану, через который время от времени перекачиваются огромные волны, втекающая в поток изменений всех людей, которые вследствие этого и становятся участниками цивилизационных трансформаций. В общественном развитии, по Т., взаимодействуют четыре сферы: техно-, социо-, инфо- и психосфера, но решающую роль в волнообразном потоке изменений играет первая из них. Поэтому источником и движущей силой нововведений в обществе выступают технологические революции. В зависимости от характера такой революции определяется и сущность возникающей на ее основе цивилизации. В результате развертывания первой технологической революции — аграрной (по Т.) — возникла гигантская волна сельскохозяйственной цивилизации. Основопологающие признаки этой цивилизации таковы: 1) земля — основа экономики, семейной и политической организации, культуры; 2) господство простого разделения труда и связанное

с этим наличие нескольких четко определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, рабы или крепостные крестьяне; 3) жестко авторитарная власть; 4) сословное положение — определяющий параметр социального статуса и индивида и социальной группы; 5) экономика децентрализованна, так как каждая община производит большую часть того, в чем испытывает нужду. На смену этой цивилизации на гребне второй волны приходит новая, индустриально-заводская цивилизация. Ее символом становится заводская труба, главным двигателем — мускульная сила работников промышленного производства, которые становятся придатками машины, порождающей гигантизм и единообразие (массовидность) во всех сферах жизни, включая труд, культуру, образ жизни. Индустриально-заводской тип производства производит машины и их системы, создающие новые машины, а это открывает двери для массовой продукции, массового распределения, массовой торговли и массовой культуры. В соответствии с этим и социосфера, базирующаяся на индустриальной техносфере, приспосабливается к жизни людей, связанных с фабричным производством: возникающая с ней ядерная семья, корпорации, массовое образование (школы, вузы), клубы, библиотеки, церкви, профсоюзы, партии, искусство и даже правительство, становящееся политическим эквивалентом фабрики, строятся по принципу массовой иерархической структуры и ориентированы на рынок, т. е. на анонимного потребителя. Индустриализм расслаивает единство общества, разделяет две половины целостной человеческой жизни — производство и потребление, создавая образ жизни, наполненный экономической напряженностью, социальными конфликтами, семейными драмами и психологическими недомоганиями. Все эти социальные пороки проистекают из действия шести взаимосвязанных принципов индустриализма, программирующих поведение миллионов людей: стандартизации, специализации, синхронизации, концентрации, максимизации и централизации. Ныне индустриальная цивилизация изжила себя по многим причинам, из которых основными являются две: 1) биосфера больше не в состоянии выдерживать беспрерывные и неконтролируемые индустриальные атаки; 2) мы не можем больше бесконечно полагаться на невозобновимую энергию, являющуюся главной предпосылкой и субсидией индустриального развития. В пределах индустриальной цивилизации во второй половине 20 в. возникла и начала ее захлестывать Третья гигантская волна технологических и социальных трансформаций. Последняя вызвана нарастающим и повсеместным распространением компьютеров, лазерной техники, биотехнологии, генной инженерии, информатики, электрони-

ки, теле- и видеокоммуникаций, составляющих базисные отрасли постиндустриального производства. Возникает новая энергетика, базирующаяся на обновляющихся, а не на истощающихся источниках. В отличие от индустриального производства, в котором главными были мускулы и машинная технология, в развитых отраслях постиндустриального производства главными становятся информация, творчество и интеллектуальная технология. На смену пролетариату, являвшемуся придатком машины, приходит, по Т., “когнитариат”, т. е. интеллектуальный работник, обладающий мастерством и информацией, которые составляют набор его духовных инструментов, позволяющих квалифицированно и эффективно работать со все более сложной и разнообразной информацией. В процессе преобразования предприятий Второй волны в предприятия Третьей волны возрастает безработица, из различных видов которой наиболее распространенными становятся структурная, технологическая и временная, связанная с коренными технологическими преобразованиями основ производственной деятельности, содержание и характера труда. Происходит воссоединение разделенных индустриализмом производителя и потребителя, возникает новый тип работника — “произребитель”: потребитель более активно вовлекается в производство, в принятие управленческих решений. В этих условиях на каждый доллар, вложенный в экономику Третьей волны, должно приходиться несколько долларов, вкладываемых в человеческий капитал — в обучение, образование, перемещение работников, переселение, социальную реабилитацию, культурную адаптацию. Самое важное здесь — трансформация не машин, а людей, перевооружение их сознаний, переход к пониманию первичной значимости культуры в жизни человеческих сообществ. Одновременно с преобразованием техносферы происходит революционизация инфосферы. Эволюция производства демассифицирует умы и культуру. Мир в целом перестает казаться машиной; он заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо постоянное развитие способности, непрерывное образование, широкомасштабное мышление, подвигающее человека к граням новой эры синтеза, к пониманию связей между событиями, которые на поверхности кажутся независимыми друг от друга, но в сущности составляют звенья единого целого. Разумеется, столкновения Второй и Третьей цивилизационных волн не проходят безболезненно. Если из противоречий зарождающейся индустриальной и сельскохозяйственной цивилизации возникли многочисленные революции, контрреволюции и войны второй половины 18—20 вв., то из столкновения Третьей волны со Второй происходят экономический

кризис, вызванный хищническим отношением к природе с губительными последствиями для человечества, опасность “электронного смога”, информационное загрязнение, борьба за интеллектуальные ресурсы (“инфовойны”), широкое распространение психических заболеваний. Чем активнее и целеустремленнее человечество станет вовлекаться в глобальную революцию Третьей волны, несущую ему с собой “первую действительно гуманную цивилизацию в известной нам истории”, считает Т., тем эффективнее будут разрешаться возникающие в процессе этого перехода противоречия и конфликты, тем масштабнее станут создания ценностей за пределами рынка. Разносторонние уровни и формы индивидуальной и групповой идентичности позволят человеку более быстро, эффективно и безболезненно адаптироваться к ускоряющимся трансформациям в техносфере, экономике и культуре.

Е. М. Бабосов

ТРАВМА РОЖДЕНИЯ (греч. *trauma* — повреждение организма) — понятие и психоаналитическая концепция Ранка, обозначающие процесс и результат патогенного эмоционального воздействия на психику человека процедуры его появления на свет, выступающей в качестве всеобщего травмирующего фактора, который при неблагоприятных условиях является причиной и источником неврозов. В психоаналитической традиции Т. Р. нередко истолковывается как специфическая форма травматического невроза.

В. И. Овчаренко

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ — 1. Особенности мировоззрения дописьменных и официальная идеология традиционных обществ, состоящая в идеализации и абсолютизации традиции. 2. Социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образа, который выдается за исторически значимую, а потому идеальную социокультурную модель, сохраняемому в корпусе особого знания, чаще всего — эзотерического. Эти два значения смысла термина “Т.” имеют между собой нечто общее и в то же время отличаются друг от друга. Т. во втором значении представляет собой сублимацию и теоретическое оформление идеалов, систем ценностей, представлений, стихийно складывающихся и сознательно культивируемых в тех обществах, которые превращают особо препарированную традицию в свой эталон. Поэтому естественно, что оба значения объединяет такая общая черта, как повышенная заинтересованность в максимально устойчи-

вом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, бога, абсолюта, изначальной традиции). В то же время, оба значения отличаются друг от друга по типу и степени рационализации проблем традиции. Принято считать, что архаические общества не осознают проблемы сохранения наследия, так как оно отождествляется с традицией, а та, в свою очередь, с обрядом и ритуалом, неизменность которых гарантирована мифологическими парадигмами периодического возвращения прав времени, вследствие чего и происходит восстановление изначального порядка. На мифологическом этапе развития представлений о непрерывности традиции рефлексия по поводу противодействия изменениям либо отсутствует, либо очень слаба. Это — Т. без традиционалистов, если под такими понимать группу людей, которые пытаются поставить и осмыслить эту проблему. В результате указанную особенность мировоззрения примитивных обществ рассматривают как предтечу Т. (например, С. Уилсон предлагает именовать ее “традиционизм”), или обозначают термином “дорефлексивный Т.” (Аверинцев), “примитивный Т.” (Э. Шилз). Появление “рефлексивного Т.” (Аверинцев) или “идеологического Т.” (Э. Шилз) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей связывают как с идейными течениями средневековья, когда сложилось более или менее структурированное самосознание культуры, так и с концом XVIII в., когда философы Просвещения посеяли глубокие сомнения в традиционных истинах, и произошел решительный разрыв с прошлым в результате Великой французской революции. Однако общим в этих предпочтениях оказывается признание того, что в соответствующую эпоху налицо не только мировоззренческий кризис, но и идеологически оформленная защитная реакция на неотвратимо наступающее будущее со стороны тех мыслителей, которые крайне негативно расценивают его тенденции и перспективы. Именно ускорение урбанизации на этапе складывания национальных государств и глобализация индустриальной культуры в эпоху формирования новой системы взаимодействия религиозной и светской культуры сопровождались невиданным мировоззренческим кризисом, вызванным осознанием кардинальных изменений одновременно в социальной, экономической, геополитической, идеологической и даже природной (как это казалось современникам) сферах. В такие времена, несомненно, появляется или обостряется потребность в обосновании самостождественности культуры (культурной идентичности), в конструировании и выдвиге-

нии на первый план такого закона развития, который заведомо не допускал бы прерывистого развития ни одной из ее сфер. Основной целью средневекового Т. становится именно упорядочение модернизирующегося, а потому пришедшего в беспорядок мира. В эту историческую эпоху отличительными особенностями традиционалистских доктрин Востока и Запада являются прежде всего моноцентризм и авторитаризм. Проект формирования централизованного государства, опирающегося на принципы Т., требовал признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более партикулярными системами ценностей различных социальных групп, в чем усматривалась именно угроза традиции в качестве модели прежнего единства. Такой источник притязает на роль онтологического, смыслового и ценностного центра и тем самым высшего, непререкаемого авторитета. Моделью при этом служат различные варианты концепции абсолюта, от которого как от источника высшего и вечного закона исходят главные принципы устройства мира — порядок, лад, гармония, — проявляющиеся и конкретизируемые в законах государства. Необходимость объединения разрозненных и противоречивых частей модернизирующегося государственного организма обусловлена такой отличительной особенностью средневекового Т., как каноничность. Идея канона также вытекает из требования подчинения всех компонентов универсума некоему единому началу, но в данном случае на первый план выходит его нормативный аспект, считающийся неизменным. В области государственного устройства роль канона играет кодекс, в духовной сфере — культ. Легитимность моноцентризма, авторитаризма и каноничности считается обеспеченной тем, что они осеяются высшими нормами, обоснованными религиозной традицией. Поэтому в соответствии с различиями в толковании сущности сакрального в позднем средневековье выделяются такие разновидности рефлексивного Т., как конфессиональный и внеконфессиональный. Поэтому становится ясно, что многие социально-политические проекты позднего средневековья и Ренессанса, называемые утопическими и потому считающиеся обращенными в будущее, на самом деле существенным образом опираются на идеологию Т. 18 в. вырастает уже из чувства тотального распада всякого порядка, так что даже позднее средневековье на этом фоне выглядит более или менее упорядоченным. Отсюда — яростная критика основ рационалистической философии, которую Т. считает главной виновницей такого положения вещей. Родоначальником этого вида Т. был Э. Берк,

в 1790 выпустивший памфлет “Размышления о революции во Франции...”, в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии — основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы. По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбывный страх перед миром. В этом же духе были написаны многие произведения Л. Бональда, У. Вордсворта, С. Колриджа, Ф. Ламенне, Ж. де Местра, Новалиса, Ф. Савиньи, Ф. Шатобриана и др. На данном этапе рефлексивный Т. характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии антиреволюционаризма и консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим Т. (Манхейм обозначает его просто термином “консерватизм”). Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией романтизма на соответствующую ему современность. Натурализм, опирающийся в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всеильной антропной сферы. Задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца “истинной” культурной традиции именно в прошлом. Пафос просвещения светом “естественного” разума превратился в страсть искателей священного огня. В это время Т., в отличие от консерватизма, не только не исключает из своей картины мира социальных изменений, а, наоборот, осознает факт, что человек отныне поставлен перед множеством нравственных, социальных, политических, экономических альтернатив, и в связи с этим задача “пророков прошлого” состоит в том, чтобы склонить его к правильному выбору. Однако, несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакрализации: коль скоро традиций много, возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле рефлексивный Т. романтиков — характернейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков — традиционалистами 20 в. (Генон, Ю. Эволай, Элиаде и др.), вдохновив их на поиски фундаментальных основ некоей подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерыв-

ность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма, чему способствовали и наличные социально-исторические условия. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они с редким единодушием стремились поставить архаическую концепцию циклического времени. Ускорившийся в 20 в. темп истории, сопровождающийся индустриализацией, социальными и национальными конфликтами, выходом на сцену истории “человека-массы”, породили в интеллектуальной среде континентальной Европы разнообразные оборонительные идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В это время Т. складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской Германии. Глобальный субстанциалистский историзм Нового времени оказался особенно сильно дискредитирован после двух мировых войн, что вызвало вполне отчетливую реакцию — недоверие не только к классической философии истории, но и к историзму вообще. И, хотя очевидно, что нигилистические попытки обойтись без “Истории” или подыаться над историческим существованием являются одной из форм осознания существования истории, интерес философов 20 в. оказался направленным именно на внеисторические и надисторические структуры культуры. Отличием этого этапа философского Т. являются оригинальные методологические подходы (в частности, архаизация и ориентация метода философствования) и то, что традиционалистское учение усилиями названных выше мыслителей превратилось в стройную социально-философскую систему. Идея возможности установления внеисторического социального порядка в современном обществе трансформировалась в идею необходимости возврата к архаике, а это создало ту историческую точку, через которую проходит граница, разделяющая философский консерватизм 19 в. и философский архаизм (Тойнби) или интегральный Т. (Генон). Представители интегрального Т., будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западноевропейской философии, а также с восточными и западными религиозными, гностическими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, созданию основ “новой метафизики” и антирационалистической и антигуманистической ант-

ропологии. Систематическая разработка этих проблем обусловила необходимость написания трудов по остальным разделам философии. Не довольствуясь, как раньше, простым осуждением антифеодалных революций и чисто теоретическим уровнем тематизации проблемы новаций (через образы “щелей”, “провалов”, “разрывов” социальной ткани), философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности (“количественности”) состояний сферы сущего вообще и культуры — в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, “теневого” начала (“субстанция”, “количество”, “Пракрити”), которая противостоит высшей, “светлой” (“сущность”, “качество”, “Пуруша”). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы. Противоположности в Т. имеют трансцендентные (“сакральные”) соответствия, а так как трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником “сакральной” диалектики и метафизики служит гностический дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса — эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же — источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности (“циклические законы”). Время истории — символ такого движения — постепенно “съедает” пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда-то начав свое движение, тем самым деградировал, “отвердевает”, так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием “материализации”. Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более скрытыми и недостижимыми. Целью движения мира, согласно Т., является Калиюга (“эпоха тьмы”) или, иными словами, современный мав (“мерзость запустения”). Представители Т. утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, сциентизма, индивидуализма, демократии (“нашествие Гога и Магога”), а в конце цикла наступает полный распад. На основе этой теории складывается сотерио-

логическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели “возвращения к истокам”. Диапазон таких разработок весьма широк — от анализа архаических инициативческих техник regressus ad uterum (“возвращение в материнское лоно”) и платонической теории anamnesis (“воспоминание”) до психоаналитической идеи реактуализации событий раннего детства. В качестве истока жизни, истины, порядка и т. п. Т. рассматривает некую Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторически обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному — предмет межконфессиональной дискуссии). Познание или узнавание (“расшифровка”) символов невыразимой Традиции производится в Т. с помощью особого метода аналогий (“символического метода”), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам (“архетипам”, “традиционным принципам”). В результате из различных историко-культурных традиций выделяются внеисторические структуры, имплицитно содержащие смысл, который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество. В послевоенные годы Т., скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии “новых правых” во Франции и неоевразийства в России увидели в нем, прежде всего, теоретическую основу для критики “либерального гуманизма” западной культуры.

А. И. Макаров, А. И. Пугалев

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО (доиндустриальное общество, примитивное общество) — понятие, фокусирующее в своем содержании совокупность представлений о доиндустриальной стадии развития человечества, характерных для традиционной социологии и культурологии. Единой теории Т. О. не существует. Представления о Т. О. базируются, скорее, на его понимании как асимметричной современной обществу социокультурной модели, чем на генерализации реальных фактов жизни народов, не занятых индустриальным производством. Характерным для экономики Т. О. считается господство натураль-

ного хозяйства. Товарные отношения при этом либо вообще отсутствуют, либо ориентированы на удовлетворение потребностей немногочисленного слоя социальной элиты. Основным принципом организации социальных отношений является жесткая иерархическая стратификация общества, как правило, проявляющаяся в делении на эндогамные касты. При этом основной формой организации социальных отношений для подавляющего большинства населения является относительно замкнутая, изолированная община. Последним обстоятельством продиктовано господство коллективистских социальных представлений, ориентированных на строгое соблюдение традиционных норм поведения и исключающих индивидуальную свободу личности, равно как и понимание ее ценности. В совокупности с кастовым делением эта особенность практически полностью исключает возможность социальной мобильности. Политическая власть монополизирована в рамках отдельной группы (касты, клана, семьи) и существует преимущественно в авторитарных формах. Характерной особенностью Т. О. считается либо полное отсутствие письменности, либо ее существование в виде привилегии отдельных групп (чиновников, жрецов). При этом письменность достаточно часто развивается на языке, отличном от разговорного языка подавляющего большинства населения (латынь в средневековой Европе, арабский язык — на Ближнем Востоке, китайская письменность — на Дальнем Востоке). Поэтому межпоколенная трансляция культуры осуществляется в вербальной, фольклорной форме, а основным институтом социализации является семья и община. Следствием этого была чрезвычайная вариативность культуры одного и того же этноса, проявлявшаяся в локальных и диалектных различиях. В отличие от традиционной социологии, современная социально-культурная антропология не оперирует понятием Т. О. С ее позиций, это понятие не отражает реальной истории доиндустриальной стадии развития человечества, а характеризует лишь ее последний этап. Так, социокультурные отличия между народами, находящимися на стадии развития “присваивающего” хозяйства (охота и собирательство), и теми, которые прошли стадию “неолитической революции”, могут быть не менее и даже более значительными, чем между “доиндустриальными” и “индустриальными” обществами. Характерно, что в современной теории нации (Э. Гелнер, Б. Андерсон, К. Дойч) для характеристики пред-индустриальной стадии развития используется более адекватная, нежели понятие “Т. О.,” терминология — “аграрное”, “аграрно-письменное общество” и т. д.

П. В. Терешкович

ТРАДИЦИЯ (лат. *traditio* — передача, придание) — универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. Тем самым Т. включает в себя то, что передается (признанный как важный и необходимый для нормального функционирования и развития социума и его субъектов определенный объем социокультурной информации), и то, как осуществляется эта передача, т. е. коммуникативно-трансляционно-трансмутационный способ внутри- и межпоколенного взаимодействия людей в рамках той или иной культуры (и соответствующих субкультур) на основе относительно общего понимания и интерпретации накопленных в прошлом данной культуры (и соответствующих субкультур) смыслов и значений. Т. обеспечивает воспроизводство в системах настоящей (“живой”, “непосредственной”) деятельности апробированных и выдержавших испытание временем образцов прошлой (“мертвой”, “овеществленной”) деятельности, т. е. она детерминирует настоящее и будущее прошлым, уже сбывшимся и выступающим как сумма условий любой социокультурной активности. Такое понимание Т. делает это понятие применимым практически к любым фрагментам и уровням организации социокультурного опыта (как прошлого — культурное наследие, так и настоящего), что иногда служит основанием для отождествления Т. и социокультурного опыта. Последнее, однако, неправомерно, так как для включения в систему Т. социокультурный опыт должен пройти селективный отбор на устойчивость и относительную массовость воспроизведения в структурах деятельности. В узком смысле слова термин Т. употребляется для характеристики самоорганизующихся и саморегулирующихся (автономичных) подсистем человеческой деятельности и связанного с ними социокультурного опыта, функционирование и развитие которых не связано с институциональными формами обеспечения через специальный аппарат власти. Поведение социальных субъектов, организуемое и регулируемое с помощью Т., не предполагает формулирование и экспликацию целей действующими субъектами, его смыслы скрыты (даны) в нем самом. Правомерность традиционных форм действия обосновывается и узаконивается самим фактом их существования в прошлом, а их эффективность оценивается через точность следования принятому образцу. Такой вид Т. можно назвать аутентичной, “первичной”, неререфлективной Т. Она

транслируется как непосредственно-практически через воспроизведение определенных форм действий и следование определенным регламентирующим правилам поведения (ритуал), так и устно через фольклор и мифологию. Все элементы Т. пронизаны символическим содержанием, отсылают к закрепленным в той или иной культуре смыслом и архетипам. Утрата смысловых компонентов в ритуальной форме бытования аутентичной Т. редуцирует ее до уровня обычая как постоянно и массово воспроизводимой формы. Данный вид Т. статично репродуцирует прошлое и способен только к экстенсивному развитию, отбирая элементы социокультурного опыта по закрепленной в данной культуре матрице. Именно о таких Т. идет, как правило, речь, когда говорят о “консервативности”, “косности”, “неизменности” и т. д. Т. как формы фиксации и механизме передачи культурных содержаний. Уже в древневосточных, а особенно в античном обществах Т. приобретает свою превращенную форму, рефлексивную и рационализируясь в рамках профессионально создаваемой культуры. Здесь она фиксируется в определенных текстах, получает письменно-знаковое выражение. Пройдя такого рода обработку, Т. вновь возвращается в пласт реального поведения и может вполне осознанно поддерживаться и трансформироваться действующими субъектами. Причем это возвращение носит существенно различный характер в зависимости от агентов, которым адресована Т. Она может быть социализирована в деятельности как “потребителей”, так и “творцов” культуры. В последнем случае порождаются такие ее специфические виды, как, например, авторская Т., а также вырабатываются Т. работы с письменно-знаково оформленными фрагментами социокультурного опыта. Именно в этих случаях можно говорить о неаутентичных, “вторичных”, рефлексивных Т. Совокупность “первичных” и “вторичных” Т. конституирует понятие “Т.” в широком смысле слова. Оба эти вида Т. объединяет их самоорганизующаяся природа, функционирование в режиме автономии, не предполагающем институционализированных форм обеспечения. Различает же прежде всего та или иная степень оторефлексированности “вторичных” Т. и изменения за счет этого их регулятивного потенциала. “Вторичные” Т. способны к интенсивному развитию, предполагают возможность перестройки прошлого через его постоянную переинтерпретацию в деятельной и знаковой формах, осуществляют отбор элементов социокультурного опыта через изменение самих укорененных в культуре матриц. В этом смысле возможность изменения Т. выступает условием ее постоянного воспроизводства и сохранения в социокультурных системах. Широкое понимание Т. позво-

ляет рассматривать ее как универсальную форму и механизм упорядочивания и структурирования имеющих значение для живущих поколений людей содержаний любой культуры и ее подсистем. Она, обеспечивая преемственность, предполагает, с одной стороны, полагание определенных границ человеческой деятельности, придания ей пространственно-временной устойчивости, известной инерции, а с другой — определенный сдвиг значений в передаваемых содержаниях, т. е. постепенное явное или неявное (неререфлексируемое индивидами) их изменение. Инновация только тогда приживается в социуме, когда вписывается в систему имеющихся значений социокультурного опыта, согласуется с имеющейся Т. или порождает новую Т. Т., следовательно, в значительной мере есть то, что удерживает нас в культуре и истории. “Связывая” человека прошлым, закрывая (до известной степени) ему возможность ретроспективного произвола, Т. открывает ему перспективу свободы в настоящем и будущем на основе прошлого. Особым видом Т. являются так называемые негативные Т., т. е. основанные не на утверждении каких-либо ценностей, а на отрицании неприемлемых для данной культуры или субъектов ценностей. Последние или осуждаются, или запрещаются явно (через табу) или скрыто (через дозволение иного). Негативная Т. строится на основе образа того, как не следует поступать или на что не нужно ориентироваться. Тем самым она оказывается зависимой от своего “противника”, а следовательно, невольно способствует закреплению, сохранению и трансляции тех смыслов и значений, с которыми пытается бороться. Так, борьба с религиозными ересями способствовала сохранению идей, в них проповедовавшихся. Не попадает в поле действия Т. только явно (рефлексивно) или неявно нецензуемое — ценностно-нейтральное. Оно не замечается, замалчивается и умирает. Утрата ценности в Т. есть прекращение движения, невозможность развития в данном направлении. Связанные с этой ценностью явления выпадают из системы трансляции и как бы перестают существовать, во всяком случае, актуально. Являясь генетически первичной формой упорядочивания и структурирования социокультурного опыта и деятельности социальных объектов, Т. выступает основой для возникновения социокультурных норм. Однако в развитых социальных системах Т. сама может быть рассмотрена как особый тип нормативного регулирования. Если норма предполагает в пределе гетерономные, авторские источники своего происхождения, как бы привносится в массив наличного опыта субъектом извне и поддерживается определенными социальными институтами, то Т. можно трактовать как разновидность авто-

номных по происхождению и неинституционализированных норм, что верно, прежде всего, для “первичных” Т. Уже “вторичные” Т., имея производное от субъекта происхождения, но не нуждаясь в институционализации, могут быть рассмотрены как занимающие промежуточную позицию между собственно нормой и собственно Т. Такую же позицию могут занимать и фрагменты Т., подвергшиеся институционализации, например, так называемое обычное право. С другой стороны, собственно нормы, стереотипизируясь и интериоризируясь в деятельности субъектов, утрачивают необходимость в постоянной институциональной поддержке и могут эволюционировать в Т. Регулирование социальных систем главным образом на основе Т. (как правило, “первичной”) или собственно инновационной нормы служит (наряду с другими) одним из критериев различения так называемых традиционных и современных обществ. В современных (индустриальных и постиндустриальных) обществах сфера деятельности Т. сужается, среди самих Т. возрастает вес “вторичных” Т. Т. становится предметом ряда интеллектуальных операций с целью обоснования выходящего будущего поведения через ссылку на авторитет прошлого или, наоборот, предметом критики под лозунгом “освобождения от гнета прошлого”. Однако и в этих обществах роль Т. как незаменимого механизма развития культуры сохраняется.

В. Л. Абушенко

ТРАНСГРЕССИЯ — одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего — границы между возможным и невозможным: “трансгрессия — это жест, который обращен на предел” (Фуко), “преодоление непреодолимого предела” (Бланшо). Согласно концепции Т., мир налично данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте Т. — это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его. Однако “универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный” не может остановиться на этом рубеже (Бланшо). Собственно, Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как “решение”, которое “выражает невозможность человека остановиться — ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек ввергает себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе”, т. е. привычным реалиям обы-

денного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения (см. **Откровение**) как перехода в принципе непроходимой грани между горным и дольным выступает очевидной экземплификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической “нормы”) как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делёза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батая) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непроходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. — В данном контексте Батай моделирует ситуацию “праздника”, функционально аналогичного моделируемому М. М. Бахтиным “карнавалу”: “эта ценность (табуированный “запретный плод”. — М. М.) проступает в празднествах, в ходе которых позволено — даже требуется — то, что обычно запрещено. Во время праздника именно Т. придает ему чудесный, божественный вид”. В связи с этим той сферой, на которую механизм Т. апплицируется постмодернистской философией, с самого начала выступает сфера сексуальности. Будучи далекой от естественнонаучной терминологии, концепция Т., тем не менее, имплицитно несет в своем содержании идеи, фиксирующие — пусть и дескриптивно — те же механизмы нелинейной эволюции, которые в эксплицитной форме зафиксированы синергетикой (см. **Синергетика**). Прежде всего, речь идет о возможности формирования принципиально новых (т. е. не детерминированных) наличным состоянием системы) эволюционных перспектив. Существенным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса: Т., по Бланшо, собственно, и “означает то, что радикальным образом вне направленности”. В этом отношении концепция Т. радикально порывает с презумпцией линейно понятой предметности, открывая (наряду с традиционными возможностями отрицания и утверждения в логике “да” и “нет”) — возможность так называемого “непозитивного утверждения”: как пишет Фуко, фактически “речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утвержде-

нии, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью”. Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно “вытекающим” из него очевидным и единственным следствием, — напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как “возможность, представляющая после осуществления всех возможных возможностей, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет”. В этой системе отсчета Батай называет этот феномен “краем возможного”, “медитацией”, “жгучим опытом”, который “не придает значения установленным извне границам”; Бланшо — “опытом-пределом”. Кроме того, постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой “скрещения” различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Например, Фуко фиксирует трансгрессивный переход как “причудливое скрещение фигур бытия, которые вне его не знают существования”. Столь же очевидна аналогия между синергетической идеей случайной флуктуации и постмодернистской идеей фундированности Т. сугубо игровым (“бросок кости”) механизмом: как пишет Деррида, именно в ходе исследования Т. философии “удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило”. Изоморфизм позиций синергетики и философского постмодернизма может быть зафиксирован и в новом (нелинейном) понимании эволюционизма (см. **Неодетерминизм**). Так, отвергая однозначную причинно-следственную связь между этапами развития системы (типа $T_{n-1} \rightarrow T_n \rightarrow T_{n+1}$ и т. п.), синергетика, тем не менее, утверждает, что в ситуации бифуркационного ветвления “выбор” системой траектории во многом зависит от того, каким именно путем она попадает в точку бифуркации: “поведение... систем зависит от их предыстории” (Пригожин, И. Стенгерс). Точно так же и постмодернизм постулирует, что в момент трансгрессивного перехода “на тончайшем изломе линии мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток” (Фуко). — Т. есть воистину опыт не бытия, но становления: данный поворот (говоря словами Пригожина, “от существующего к возникающему”) фиксируется философией постмодернизма абсолютно эксплицитно: как пишет Фуко, “философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со време-

ни Канта обозначала лишь издали, извне — на языке диалектики”. Двигаясь в плоскости категорий возможности и действительности, концепция Т. вводит для фиксации своего предмета понятие “невозможности”, интерпретированной — в отличие от классического философствования — в качестве онтологической модальности бытия (см. Невозможность). Связанность опыта Т. с “невозможным” вообще не позволяет, по оценке Деррида, интерпретировать его в качестве опыта применительно к действительности: “то, что намечается как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое “испытывается” им в муке”. Попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание “в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаюсь их схватить” (Фуко). Очевидно, что в данном случае речь фактически идет о том, что сложившиеся (линейные) матрицы постижения мира оказываются несоответственными, и в отсутствие адекватной (нелинейной) парадигмы мышления субъект не способен осмыслить ситуацию моментного перехода своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние иначе, нежели как “незнание”. Правомерно такой трактовки можно аргументировать тем фактом, что Бланшо в эксплицитной форме ставит вопрос о статусе феномена “незнания” в когнитивных системах, противопоставляя традиционные гносеологии (типа учения, “которое утверждалось Лениным, провозгласившим, что когда-нибудь “все будет понятно”) и новую версию понимания “незнания” как онтологически предзаданного “модуса существования человека”. В последней трудно не усмотреть аналогии с постулируемой синергетикой презумпцией принципиальной невозможности невероятного прогноза относительно перспективы эволюционной динамики в точках бифуркаций. Аналогичную ситуацию Т. создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться адекватными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Батай называет “замешательством слова”, а Фуко — “обмороком говорящего субъекта”. По мнению Фуко, “трансгрессивному еще только предстоит найти язык”. Намечая контур стратегии создания такого языка, он полагает, что последний возможен лишь как результат внутриязыковой Т., Т. самого языка за абсолютные пределы, доселе мыслившиеся в качестве непреодолимых: “не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что

скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?”. Таким образом, необходимо “пытаться говорить об этом опыте (опыте трансгрессии), заставить его говорить — в самой полноте изнеможения его языка”. Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература, типа романов де Сада и Батая, и моделирует ту сферу, где “язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов”. При этом Фуко настоятельно подчеркивает, что постмодернистская концепция Т. не является экстравагантной абстрактной конструкцией, но выражает глубинный механизм эволюционного процесса, доселе не фиксируемый традиционным мышлением. Подобно тому, как синергетическая рефлексия фиксирует, что “мы находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы” (Пригожин, И. Стенгерс), точно так же и Фуко полагает, что “может быть, наступит день и этот опыт (“опыт Т.”. — М. М.) покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия”.

М. А. Можейко

ТРАНСФЕР, перенос, перенесение (лат. *transferre* — переносить) — процесс и результат спонтанного взаимодействия людей, характеризующиеся влиянием ранее сформировавшихся стереотипов восприятия, действий или отношений на новые действия или отношения, выступающие в форме бессознательного переноса на партнера сформировавшихся ранее (в результате предшествующего взаимодействия с другими людьми) положительных или отрицательных чувств. Т. был открыт Фрейдом и в общем интерпретировался им как явление, характерное для “всех человеческих отношений”, действующее тем сильнее, чем менее люди догадываются о его наличии. По Фрейду, Т. происходит из эротических источников и, как правило, имеет отчетливо выраженную сексуальную окраску. Склонность к Т. Фрейд сближал со склонностью к внушаемости. В психоанализе особое внимание уделяется Т. как форме переноса на личность психоаналитика (психотерапевта) эмоционального отношения пациента к значимым для него людям (например, родителям, воспитателям, любимым, друзьям и т. д.). В качестве видов (разновидностей) Т. Фрейд выделял: 1. Позитивный Т. (который разлагается на перенесение дружественных или нежных чувств, приемлемых для сознания, и на продолжение этих чувств в бессознательном, например, чувств любви, восхищения, уважения, доверия, привязанности и т. д.) и 2. Негативный Т. (перенос на психоаналитика различного рода враждебных чувств и негативных эмоций; например, чувств страха, ненависти, отвраще-

ния, вражды, злости и т. д.). Согласно гуманистическому психоанализу Фромма, содержание Т. обычно восходит к инфантильным образам, а его интенсивность является результатом степени отчуждения пациента. Т., по Фромму, обнаруживается во всех случаях обожествления авторитетов в политической, религиозной и общественной жизни.

В. И. Овчаренко

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ОБЩЕСТВЕ (итал. *trasformare* — преобразовывать, превращать) — социолого-политологическое пакетное понятие, используемое с 1950—1960-х для описания радикальных структурных перемен в обществе, а также (в более узком смысле) для обозначения процесса общественно-исторических перемен, осуществляющихся в государствах Центральной Европы с конца 1980-х — начала 1990-х, а позднее — в новых независимых государствах бывшего СССР. Выражает переход к качественно новому состоянию организации общества, осуществляющийся как результат нарастания удельного веса неравновесных и нелинейных отношений (Пригожин) со своим окружением. Сопряженные внутренние изменения социума, сумма которых в определенный момент превышает допустимый для данной системы предел напряжения, вынуждают систему в целом перейти порог устойчивости и становится невозможным предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотичным или она перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности. Т. П. в О. предполагают: отрицание существенных элементов прошлого и преодоление их, выдвижение новых целей и идеалов, определение способов и средств продвижения к ним. Т. П. в О. проходят ряд стадий: 1) оценка существующего состояния общества как системно-кризисного; 2) социальная диагностика, т. е. непредвзятая, объективная характеристика возможностей и путей выхода из кризисной ситуации; 3) демонтаж отжившей системы, ликвидация ее элементов, очевидно несоответствующих мировому уровню общественного развития и его тенденциям; 4) новое самоопределение общества, выдвижение и обоснование путей его дальнейшего движения. В границах системной трансформации общества осуществляются, как правило, следующие изменения: 1) Изменение политической и государственной системы, отказ от монополии на власть какой-либо одной партии, создание парламентской республики, общая демократизация общественных отношений. 2) Обновление экономических основ общественной системы, отход от централизованной плановой экономики с ее доминирующими распределительными функциями, ориентацию на

экономику рыночного типа (разгосударствление собственности и широкая программа приватизации; создание нового правового механизма экономических и финансовых отношений, допускающего многоукладность форм экономической жизни и создающего инфраструктуру для развития частной собственности; введение свободных цен; коренное изменение содержания и роли государственного бюджета, отказ от поддержки нерентабельных предприятий. 3) Отказ от социалистической всеобщности труда, ликвидация системы социального иждивенчества с одновременным провозглашением стандартных либерально-демократических свобод. 4) Практическое приспособление к требованиям мирового рынка, предполагающее новые формы внешнеэкономической деятельности; реструктурирование экономики, т. е. разрушение ее установившихся пропорций и кооперационных связей (в частности, проведение конверсии, т. е. радикального ослабления сектора производства вооружений). 5) Перемена духовно-культурных ориентиров общественного развития.

А. Н. Данилов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ — см. БОГ, ТЕОЛОГИЯ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль. Данный вид трансцендентального анализа Гуссерль оценивает как неокантианство, подразумевая предпринятый Декартом поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. Вместе с тем, Т. Ф. не может рассматриваться как неокантианство по той простой причине, что трансцендентальный субъективизм имеет отличную трактовку от кантовской парадигмы, а именно — предполагается, что на его основе строится чисто описательное знание, которое невозможно структурировать никакими “формами рассудка”, “категориями” и т. д. Так, в “Размышлениях о первой философии”, как отмечает Гуссерль, Декарт поставил своей целью проведение такой реформы всей философии, которая бы позволила преобразовать ее в описательную науку с “абсолютным обоснованием”. Для этого предлагалось ниспровергнуть все формы знания, до сих пор имевшие значимость в статусе той или иной науки. Переоценка же всего научного знания должна была проводиться с учетом специфического понимания сущего. В качестве сущего необходимо было признавать исключительно вещь-субстанцию, которая не может подпасть под сомнение, другими словами, — то, что всегда есть и никогда не может не быть. По мнению Декарта, такого рода несомненностью обладает только сам

размышляющий как особое сущее — чистое *ego* (самость, “я”) определенных *cogitationes* (актов мышления). Отсюда *ego*, как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе радикального сомнения, стало провозглашаться им достоверным основанием философии как универсальной науки. Таким образом, в результате переоценки научного знания Декарт установил, что бытие “я” в познавательном отношении предшествует объективному бытию. Гуссерль разделяет данную позицию Декарта, считая, что именно с акта ниспровержения всех наук и с полагания собственного *ego* как высшей удостоверяющей инстанции начинается любая философия. Однако переоценка Декартом всего научного знания не была проведена им достаточно радикально. У Декарта свойство несомненности имплицитно приписывалось предметам логики и геометрии, в той мере как у Канта и Гегеля — предмету содержательной логики. Гуссерль же утверждал, что логика, неважно формальная или содержательная, равно как и геометрия, не может избежать ниспровержения, под которое подпадают все другие науки. Только тогда будет установлена всеобщая “финальная идея” (телеология) подлинной науки. За исходный пункт трансцендентальной философии, за искомую телеологию, Гуссерлем стала полагаться аподиктическая очевидность, которая имеет место тогда и только тогда, когда предметное бытие дается в немыслимости его небытия. Вследствие же того, что на переменные модусы действительного опыта — к таким модусам относятся восприятие, воспоминание и т. д. — можно накладывать, посредством фантазирования, параллельные модусы “опыта-как-бы” (восприятие-как-бы, воспоминание-как-бы и т. д.), универсальный чувственный опыт не может считаться аподиктически очевидным, к тому же не исключена возможность сомнения в действительном существовании мира. Все опытные корреляты сознания предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия, и эта альтернативность не затрагивает только само сознание. Следовательно, по мысли Гуссерля, необходим “поворот к *ego cogito* как к аподиктической достоверности и последней почве суждений”. Например, вместо простой констатации факта в суждении “я вижу дерево”, в рефлексии Т. Ф. проводится “эпохэ” в отношении бытия или небытия дерева, т. е. редукция к несомненному сущему, о котором можно сказать, что оно есть, и нельзя сказать, что его нет. Редукцию относительно чувственной предметности дерева сопровождает параллельный процесс “опытного познания этого восприятия”, а именно постижение “сознания” или “сознавания” дерева. После трансцендентального “эпохэ” — воздержания одновременно от позитивных и негативных суждений

(ведь я могу видеть дерево и могу его не видеть) — сохраняется одно лишь *ego* как “незаинтересованный зритель” (тот, кто способен видеть и не видеть предмет). В результате подобной редукции, предметная составляющая суждения “я вижу дерево” становится не более чем “феноменом” сознания. По Гуссерлю, любая предметность сводится к тем или иным “феноменам”, к тому, протекание чего может иметь альтернативный ход. Форма же данного протекания априорно обуславливается сознанием, т. е. *ego*, поскольку феноменологическое “эпохэ” относительно бытия или небытия мира, отбрасывающее все, содержащее альтернативность, имеет остатком лишь трансцендентальное “я” — такое “я”, которое является и независимым от потока феноменов, и присущим ему одновременно, а значит, действительное, выступает как априорно обуславливающее для феноменов. Механизм априорного обуславливания протекает изнутри времени как главной формы синтеза, дающего всякий раз новый феномен. Временность переживаний *ego*, т. е. “всеобъемлющее внутреннее сознание времени”, привносящее с собой синтетическое единство, обуславливает возможность всех синтезов сознания по той простой причине, что “соответствующий признак мы всегда находим как единство *текущих* многообразий”. Своя особая временность присуща любому переживанию. Так, в каждом актуальном переживании имплицитно содержатся переживания потенциальные. Отсюда временность сознания состоит в том, что всякое полагание со стороны *ego* дает больше того, что в данный момент рассматривается как полагаемое эксплицитно. Время открывает в актуальных переживаниях заранее включенные потенциальности, конституирование же предметности объединяет переживания и актуальные, и потенциальные. Например, восприятие дерева складывается из многообразия изменчивых способов явления, из многообразия сменяющихся сознаний, из их поэтико-ноэматических способов схватывания, причем актуальность определенного восприятия дерева отсылает нас к бесконечному числу *ego* потенциальных восприятий — все это в сумме составляет интенциональный “горизонт” дерева. “Горизонталь” определенной предметности Гуссерль называет те потенциальности сознания, которые очевидны в рамках актуального переживания, т. е. восприятия конкретного феномена. Одним словом, “горизонт” — это заранее очерченная потенциальность. Внесение линии потенциальностей в свои интенциональные корреляты *ego*, своеобразное “сверх-себя-полагание” трансцендентального сознания, есть не что иное, как априорное обуславли-

вание, имманентное дескриптивности, т. е. имеющее сугубо описательный характер. Такое априорное обусловливание есть всего лишь “мотивация”, или же “формальная закономерность универсальной генезиса”, и не более того. Природа подобного обусловливания выражается в ряде “эйдосов”. Восприятие в сумме с его горизонтом и “восприятием-как-бы”, т. е. вместе с полаганием предмета в “абсолютной чистоте возможности воображения” формирует “эйдос”, который априорно предшествует любому значению слова и всякому феномену. Эйдос возникает после самопроизвольного варьирования одностороннего (иной раз позитивного, иной раз негативного) предметного бытия. На эйдетическом уровне анализа, таким образом, исследуется “универсальное априори”, без которого немислимо само трансцендентальное “я”. Отсюда, по мысли Гуссерля, “существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой предстативности, вообразимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях, и тем самым одновременно предписывает действительностям априорные правила”. Данной наукой Гуссерлем провозглашается эйдетическая феноменология. Предполагается, что именно она включает в себя все возможности односторонне протекающего мира. Поэтому она имеет тот же смысл, что и абсолютное бытие у позднего Шеллинга и Фихте. Такая феноменологическая теория представляет собой “универсальную онтологию” и “конкретную логику бытия”. Основное положение этой теории состоит в том, что любой возможный смысл, т. е. любой коррелят мышления, неважно, считать ли его трансцендентным или имманентным, пребывает внутри трансцендентальной субъективности. В сфере его конституируется все, что имеет для субъекта бытийную значимость не-“я”. Таким образом, феноменология, получившая систематическое оформление как эйдетики, есть у Гуссерля не что иное, как “солипсические ограниченные эгология” — учение о редуцированном его. Отсюда необходима надстройка “интерсубъективной феноменологии”, в которой рассматриваются многие “я” в виде особых монад. В акте интенциональности обнаруживается, что все, что только есть для меня, существует благодаря деятельности трансцендентального его. Но можно предположить, что за миром интенциональностей скрывается сущее как таковое — за универсумом моего его скрывается универсум “другого”. Любое тело, включая тело “другого”, составляет определенную часть моей трансцендентальной субъективности и принадлежит тем

самым первопорядковой сфере (эйдетике), поскольку является моим чувственным образованием. Следовательно, подлинный опыт “другого” требует специфической смысловой надстройки над его первого порядка, над актуальностями и потенциальностями потока переживаний. Хотя “другой” не может явиться в акте “презентации” как полноценно существующий, но о его существовании можно догадываться благодаря некоторой аналогии, сопоставляющей отдельные проявления меня и “другого”. Такую аналогию Гуссерль называет “аппрезентацией”, или “приведением-в-со-присутствие” (*Mitgegenwaertig-machen*). В со-присутствии нечто может быть приведено, если и только если оно само не присутствует и не может достичь всестороннего присутствия. Например, передняя сторона вещи может аппрезентировать ее тыльную сторону, а вид дерева с одной стороны — его вид с другой. Таким же образом чье-то тело внутри моей первопорядковой сферы связывается, руководствуясь мотивацией восприятия по аналогии, с моим телом. Несмотря на то, что предмет “аппрезентативной апперцепции”, получаемый в процессе аналогизирования, никогда не может быть наполнен подлинным присутствием, сделавшись предметом восприятия как такового, о достоверности аппрезентации говорит то, что “я” и “другой” даны в изначальном удвоении. Проверить подобную аналогию, как для вещей, нельзя. Только для мира вещей возможно подтверждение аппрезентации фактическим приведением к присутствию, когда мы можем произвольно поменять стороны рассматриваемого предмета. Однако “аппрезентативная апперцепция” “другого” все-таки оправдана тем, что, во-первых, аппрезентация не меняет синтетические единства, создаваемые презентацией, а сущностно дополняет их, во-вторых, она объясняет наличие “духовных” или “культурных предикатов”, которые так или иначе отсылают нас к неизвестным “другим” (например, “умный”, “красивый” и т. д.). Поэтому оказывается правомерным приписывать какому-то телу психические определения, невзирая на то, что в царстве его первого порядка они никогда себя не обнаруживают. Итак, “другой” не является изначальной самоданностью предмета, а создается в процессе феноменологического усилия. Я познаю “других” как управляющих по аналогии со мной своими телами и как познающих в опыте тот же самый мир, который познается мною. В свою очередь, животных я познаю как “аномальные модификации” меня самого. Наложение аппрезентации на феномены первопорядковой сферы, согласно Гуссерлю, конституирует объективный мир с его различными уровнями объективации. Этот мир созидается в интенциональных актах многих “других”, т. е. множе-

ством “монад”, организованных в сообщество. Эйдетическая и интерсубъективная феноменология полностью воплощает картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. В ней, по мнению Гуссерля, исчерпывающе раскрываются формальные идеи возможного бытия вообще, а значит она должна служить подлинным основанием всех наук о фактах. Ответвление же частных объективных наук должно сопровождаться систематическим разграничением поля действия “универсального априори”, врожденного трансцендентальной субъективности. В Т. Ф. Гуссерль все-таки отчасти возвращается к кантовской позиции, так как трансцендентальные понятия рассматривает без их онтологизации, но трансцендентальное обусловливание понимает уже как протекающее исключительно содержательно, вне формальных условий какой-бы-то ни было логики.

А. Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ (трансцендентальный синтез способности воображения, трансцендентальная способность воображения, продуктивная способность воображения, творческое воображение, чистое воображение, чистая способность воображения *a priori* и т. п.) — понятие трансцендентальной логики Канта, используемое для обозначения действия способности рассудка на чувственность, в результате которого осуществляется синтез многообразия чувственно-наглядных представлений сообразно категориям. До сегодняшнего дня не прекращаются споры по вопросу о его роли в кантовской теории познания, а само оно не перестает оставаться, по словам Хайдеггера, “вызывающим беспокойство неизвестным”. Будучи определено в качестве функции, определенной стороны деятельности рассудка, как его первое применение к предметам возможного для нас наглядного представления и выполняя, таким образом, строго фиксированную роль в его синтетической деятельности, Т. В., в то же самое время, фактически приобретает значительную большую самостоятельность, обретая статус способности, объединяющей и как бы замыкающей на себе все остальные способности познания. Создает впечатление, что сам Кант иногда даже обособляет Т. В., полагая, что рассудок как бы присоединяется к этой способности, идет с ней “рука об руку” и взаимодействует таким образом, что последняя помогает ему сводить многообразие созерцаний в единое, обобщенное представление; более того, по Канту, именно с помощью Т. В. рассудок применяет эти представления вместе с понятиями к опыту. Все это лишней раз свидетельствует о недостаточной проясненности данного понятия: даже сам факт наличия Т. В. у всех людей Кантом скорее просто констатируется, нежели эксплици-

руется. Не случайно в 20 в. ряд мыслителей обращается к осмыслению статуса Т. В. Так, Хайдеггер в работе “Кант и проблема метафизики” попытался обосновать Т. В. в качестве самостоятельной и основной познавательной способности, существующей *наряду* с чувством и рассудком и изначально опосредующей их органическое единство. Более того, Хайдеггер стремился обосновать также и то, что именно эта “радикальная способность” является “подлинным источником”, из которого последовательно возникают созерцание и понятие, рассудок и разум. По мысли Хайдеггера, учение о Т. В. и его “схематизме” составило решающую стадию в кантовском обосновании метафизики, без которого оказываются совершенно не понятны ни трансцендентальная эстетика, ни трансцендентальная логика, которые обе должны быть определены и освещены, только исходя из этой перспективы. Хайдеггер не раз упрекнул Канта в том, что тот “несмотря на очевидные, им самим впервые распознанные предначертания” не довел до конца свои изначальные истолкования трансцендентальной способности воображения и, более того, даже не пытался этого сделать. После того, как Канту удалось обнаружить в Т. В. общий корень чувственности и рассудка, он, по мысли Хайдеггера, просто “отбросил”, “оттеснил” и “перетолковал” собственное открытие “в пользу рассудка”. Хайдеггер писал по этому поводу: “Кант начинает с того, что вычеркивает из второго издания оба главных места, в которых он ранее недвусмысленно вводил способность воображения как третью, наряду с чувственностью и рассудком, основную способность... И даже то место, в котором Кант в “Критике чистого разума” вообще впервые вводит способность воображения как “необходимую функцию души”, позднее, хотя и только в своем рабочем экземпляре, он характерным образом изменяет. Здесь вместо “функции души” он пишет “функция рассудка”. Тем самым, чистое воображение как собственная способность становится излишней...”. Главный вывод Хайдеггера заключается в том, что Т. В. присутствует во втором издании книги только “номинально”, являясь “лишь названием для эмпирического, т. е. связанного с созерцанием синтеза, который... по существу дела принадлежит рассудку. Лишь поскольку “синтез” в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он “зывается” “способностью воображения”. Трансцендентальная способность воображения утратила, таким образом, по Хайдеггеру, свою прежнюю самостоятельность и называется теперь так лишь потому, что рассудок в ней относится к чувственности. Кант действительно в значительной мере переработал первое издание “Критики чистого разума”, чтобы отделить со всей строгостью и резкостью его “транс-

цендентальный” идеализм от элементов “психологизма”. Исходя из этого, он не мог не переместить центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на объективную дедукцию и не показать, что главным вопросом работы является вопрос о том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама “способность мыслить”. Однако об этом Кант написал еще в предисловии к первому изданию; более того, во втором издании он сохранил костяк своего учения о Т. В., в том числе и главу о схематизме. Кант дважды тематизировал здесь понятие “Т. В.”: первый раз в параграфе 24 его трансцендентальной дедукции, а затем в первой главе аналитики основоположений — “О схематизме чистых понятий рассудка”. Рассматривая чрезвычайно важный для него вопрос о применении чистых понятий рассудка к предметам наглядного представления, Кант делает вывод о том, что сами эти понятия представляют собой лишь формы мысли, посредством которых предметы еще не познаются. Лишь благодаря наличию в нас а priori определенной формы наглядного представления, опирающейся на чувственность, рассудок (как самодеятельность) способен определять внутреннее чувство посредством многообразия данных представлений согласно синтетическому единству апперцепции (см. Трансцендентальное единство апперцепции). Таким образом, рассудок может мыслить а priori синтетическое единство апперцепции многообразия чувственно-наглядных представлений как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) наглядного представления. Только теперь категории, будучи чистыми формами мысли, приобретают объективную реальность — т. е. применение к предметам, которые могут быть даны нам в наглядном представлении (разумеется, только в отношении к явлениям мы можем, по Канту, иметь а priori наглядные представления). Синтез многообразия чувственно-наглядных представлений, возможный и необходимый а priori, Кант называет фигурным, в отличие от рассудочного, который мыслится в одних лишь категориях в отношении многообразия наглядных представлений. И, наконец, этот фигурный синтез, относящийся только к первоначально-синтетическому единству апперцепции (т. е. единству, мыслимому в категориях) он и называет трансцендентальным синтезом способности воображения. Т. В., по Канту, есть способность наглядно представлять предмет и без его присутствия. С одной стороны, способность В. сохраняет у Канта свой характер созерцания или, иначе говоря, принадлежит к области чувственности, ибо все наши наглядные представления чувственны, а способность В. и дает понятиям рассуд-

ка соответствующие наглядные представления; с другой стороны, ее синтез есть в то же время проявление спонтанности, способность а priori определять чувственность и осуществлять этот синтез наглядных представлений согласно категориям; таким образом, это все же действие рассудка на чувственность, синтез рассудка. Так как способность В. есть именно самодеятельность, Кант называет ее продуктивной способностью В. и радикально отличает ее от репродуктивного В., суть которого заключается лишь в способности воспроизводить и комбинировать ранее воспринятые образы и осуществлять синтез, подчиненный исключительно эмпирическим законам, нисколько не содействуя объяснению возможности априорного знания. Разъясняя связь Т. В. с внутренним чувством, Кант отводит ему роль силы, аффицирующей последнее, ибо рассудок, как считает он, не находит во внутреннем чувстве уже готового соединения многообразия, а производит его, воздействуя на внутреннее чувство. Особенно велика роль Т. В., оказывается, по Канту, в процессе продуцирования схемы чувственных понятий. Выяснению этого вопроса Кант посвящает специальную главу аналитики основоположений. Синтетическая деятельность рассудка обязательно предполагает, по Канту, дальнейшее подведение предмета под понятие, иначе говоря, само понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете. Кант приводит пример с эмпирическим понятием тарелки, которое однородно с чистым геометрическим понятием круга, так как круглота, мыслимая в геометрическом понятии, наглядно представляется в эмпирическом понятии тарелки. Но чистые понятия рассудка, полагает Кант, совершенно неоднородны с эмпирическими наглядными представлениями и никогда не могут быть найдены ни в одном из них. Само подведение наглядных представлений под чистые понятия и, соответственно, применение категорий к явлениям становится возможно только благодаря тому, что в нашем сознании существуют особые механизмы, связывающие чувственные созерцания с понятиями и образующие как бы целую систему таких ступенек, по которым можно постепенно переходить к понятиям. Существует, таким образом, по Канту, нечто третье — некое опосредствующее представление, в одном отношении однородное с категориями, а в другом — с явлениями; с одной стороны, не содержащее в себе ничего эмпирического — чистое, интеллектуальное, а с другой — чувственное. Это и есть то, что Кант называет схемой, формальным и чистым условием чувственности, которое всегда является продуктом спо-

способности Т. В. В свою очередь, схему, как само представление об общем приеме способности В., Кант отличает от образа, который доставляет понятию это представление. Причем в основе чувственных понятий лежит, по Канту, не образы предметов, а именно схемы, так как образ оказывается еще в значительной мере привязан к чувственным созерцаниям; хотя он и представляет собой уже некоторое отвлечение от чувственности, результат творческой работы рассудка и Т. В., та общность, которая присуща понятию, здесь еще не достигается. Это лишь первый шаг к обобщению. Другое дело — схема; существуя в мышлении и обозначая, как уже отмечалось, само правило определения наглядного представления в соответствии с общим понятием, она продвигает познание дальше от чувственности в сторону самого мышления, становится ближайшим шагом к понятию, начиная (опять же при всей и ее связи с чувственностью) раскрывать как бы смысл самого предмета, его суть самого по себе. Кант иллюстрирует эту мысль следующим примером. Понятие собаки обозначает правило, согласно которому моя способность В. может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде, не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом из сферы моего опыта или вообще каким бы то ни было возможным конкретным образом. Образ, следовательно, возможен только благодаря схеме и сочетается образ с понятием только посредством схем, которые не могут быть переведены ни в какой образ, ибо они есть не что иное, как только чистый, выражающий категорию синтез в соответствии с правилом единства вообще; продукт способности В., составляющий определение внутреннего чувства вообще в отношении всех представлений, соединяемых в одном понятии а priori согласно единству апперцепции. Схематизм нашего рассудка в отношении явлений, т. е. употребление рассудком схем, Кант называет «сокровенным искусством, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственного понятия (как фигуры в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori». Надо сказать, что кантовский анализ схематизма, как одного из важнейших механизмов деятельности рассудка, несмотря на ряд интересных его моментов, не был востребован ни его ближайшими последователями, ни мыслителями 20 в. Что же касается его учения о продуктивном В., то оно, по словам Кассирера, стало «совершенно необхо-

димым и бесконечно плодотворным мотивом учения Канта и всей критической философии».

Т. Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ — в философии Канта — единство самосознания, производящее чистое наглядное представление «я мыслю», данное до всякого мышления и в то же время не принадлежащее чувственности; представление, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании. Иначе говоря, это единство сознания мыслящего субъекта, в отношении которого только и возможно представление о предметах. После того как в «Аналитике понятий» был дан перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, «которые рассудок соединяет в себе а priori и с помощью которых он только и может понимать что-либо в многообразии наглядного представления», Кант осуществляет свою знаменитую трансцендентальную дедукцию категорий. Целью этой дедукции становится показать конституирование доступных познанию объектов как результат применения категорий к созерцаниям. В параграфах 15—20 этой дедукции он осуществляет попытку отыскать в самом рассудке первоисточник всех возможных видов связей и синтезов. Тем изначальным единством, без которого, согласно Канту, вообще не было бы возможно любое синтезирующее действие, а также высшим объективным условием возможности всех синтезов рассудка и высшим условием «объективности знания» (в кантовском смысле) становится у него единство человеческого «Я», единство сознания мыслящего субъекта. Исследуя это единство «со стороны» сознания субъекта, Кант называет его «трансцендентальным единством самосознания», которое является констатируемой априорной данностью. Это означает, что оно не может быть результатом познания или опыта; оно предшествует последнему, т. е. априорно. Оно является условием возможности подведения многообразия чувственно наглядного представления под априорные понятия единства. Таким образом, именно принадлежность этого чувственного многообразия к единственному сознанию субъекта, в котором это многообразие находится, и становится высшим условием возможности всех синтезов. Проявления и функции этого невидимого единства Кант описывает через картезианское *cogito*, но не совсем в том ключе, как это делал сам Декарт. Он считает, что это *cogito* (я мыслю) должно сопровождать все мои представления, в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить; иными словами, «представление или было бы невозможно или, по крайней мере, для меня не существовало бы». Представле-

ние, которое может быть дано до всякого мышления, называется у Канта созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к (представлению) «я мыслю» в том самом субъекте, в котором это многообразие находится». Но это представление, по Канту, и есть акт спонтанности, т. е. нечто, не принадлежащее чувственности. Это и есть чистая апперцепция, самосознание, порождающее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании. Единство апперцепции, по Канту, есть, дано изначально в качестве внутреннего неотъемлемого человеческого свойства. Вопрос о том, каким образом оно могло бы быть выведено, Кантом не затрагивается, хотя он явно против рассуждений о какой-то «вложенности» его в человеческое сознание Богом. Т. Е. А. делает возможным, таким образом, применение категорий рассудка к чувственным созерцаниям, так как «объект и есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием». Это так называемое объективное единство самосознания (в отличие от ранее описанного «субъективного единства сознания»), благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте и благодаря чему для человека и его сознания конституируется весь познаваемый им предметный мир (в гносеологическом смысле). Опыт, а следовательно, и естествознание оказываются, таким образом, возможны благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их применению к чувственным данным. Впоследствии именно из идеи Т. Е. А. Фихте выстроит всю систему своей философии, первым основоположением которой и станет тезис: «Я полагаю первоначально свое собственное бытие» или «Я полагает Я». При этом Фихте даст совершенно иное толкование этому понятию, да и роль его в учении последнего будет существенным образом отличаться от той, которую оно имело у Канта в «Критике чистого разума». Толкуя Т. Е. А. в качестве самосознания, сопровождающего все представления в сознании, Кант не пытался вывести все содержание сознания из этого первоначального единства самосознания, как это сделал Фихте, и резко выступил против этого положения Фихте, совершенно недвусмысленно разъясняя недопустимость использования понятия Т. Е. А. в таких целях. Он подчеркивал, что оно есть акт, в котором мне открывается только то, что я существую и ничего более относительно меня самого: как я существую сам по себе и т. п. Только синтез мышления и чувственности дает это знание, как и познание вообще. Кант полагал то, что формула «я мыслю» выражает акт моего существования, этим мое существование уже дано.

Но тот способ, каким я должен его определять, этим еще мне не дан. По Канту, я не могу определить свое существование как самостоятельного существа, а могу лишь представлять самостоятельность моего мышления. У Канта, таким образом, появляется его знаменитая идея “вещи в себе”. Подобно тому, как явления внешне-го мира мы познаем через синтез рассудком многообразия, данного аффицированием нашей чувственности “вещью в себе”, так же мы познаем и себя. Наше внутреннее Я есть результат воздействия на наше внутреннее чувство “вещи в себе”. Мы для себя сами тоже являемся “вещью в себе” и познаем себя лишь постольку, поскольку сами себе являемся. Таким образом, о себе как о “вещи в себе” мы знаем лишь то, что Я есть и ничего более: из этого “Я есмь” вывести, по Канту, невозможно, никакого содержания нашего Я. По Фихте же, акт трансцендентальной апперцепции является актом созерцания с помощью рассудка, актом, в котором рассудок выступает как интуитивный или, согласно Фихте, в акте апперцепции и порождается впервые само наше Я и таким образом сознание становится тождественным у Фихте самосознанию, оно порождается нами самими в акте интеллектуальной интуиции. В любом акте восприятия, мышления и т. д., по Фихте, я обязательно примысливаю свое Я как сознающее само себя. И хотя у Канта “Я мыслю” тоже сопровождало все мои представления, это осуществлялось как бы само собой, без особого усилия. Поэтому и самосознание у Канта было не более чем фактом, данностью и т. п. Более того, принцип самосознания был в философии Канта ограничен принципом сознания или “вещью в себе”, указывающей на изначальную данность другого, в принципе не выводимого из самосознания и данного наряду с ним. Элиминируя дуализм Канта и признавая первичность самосознания, Фихте затем выведет из него и все остальное, отличное от Я, т. е. не-Я.

Т. Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ — фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики. Понятие “Т. О.” введено Деррида в контексте мета-диалога постмодернизма с классической философской традицией. Как известно, в рамках последней Кант переосмыслил схоластические термины “трансцендентное” и “трансцендентальное”: к сфере трансцендентального начала относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего (от лат. *transcendens* — престаупающий) предел данного в опыте (ср. “трансцендентальное сознание”

как сознание, очищенное от содержания опыта в феноменологии Гуссерля.) Т. О. выступает одним из центральных понятий в категориальной системе деконструктивизма (см. Деконструкция). В контексте постмодернистской критики референциальной концепции знака (см. “Пустой знак”) и программной презумпции плюрализма дискурсивных практик (см. “Закат метанарраций”) в культуре постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту. Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует якобы изоморфную адекватность текстовой семантики дескрибируемому событию, ее фундаментальную отнесенность к бытию или выраженности бытия в ней. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста (см. Симуляция), постольку невозможна интерпретация текста в классическом ее понимании: как взгляд извне. Сознание может лишь “центрировать” текст, организовав его вокруг тех или иных внутритекстовых семантических узлов. Возможность такой “центрации” должна быть предварена “деструкцией” текста, восприятием его в контексте “метафизики отсутствия” референта: самоотсутствие и семантическое единство текста не гарантируются якобы выраженным в нем внетекстовым содержанием, — текст принципиально гетерогенен (ср. с моделируемым в номадологическом проекте постмодернизма способом организации ризоморфных сред — см. Номадология, Ризома) и может быть охарактеризован посредством “метафизики отсутствия” единства своих оснований. Деконструкция текста как его реконструкция (центрация) после деструкции выявляет отсутствие внутри него “полноты смысла”, наличие множества возможных полюсов его семантической центрации (см. Ацентризм) и многочисленных “прививок”, т. е. следов многочисленных его взаимодействий с другими текстами (см. Интертекстуальность). Текстовая семантика оказывается как не автохтонной, так и не автономной, будучи реально продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не имманентных тексту) смыслов (см. Означивание). Деконструкция предполагает, таким образом, разрушение его логоцентристской (см. Логоцентризм) псевдоцелостности, якобы продиктованной внетекстовым (как парафразы классической традиции — “онтологическим” или “трансцендентным”) означаемым. Как пишет Деррида, “с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего, различие между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в корне”. — В данной системе отсчета трансцен-

зус от текстовой семантики (в той или иной версии означивания) к “содержанию высказывания” как онтологически артикулированному референту представленного в тексте семиотического ряда оказывается столь же неправомерным, как и попытка онтологизации десигната понятия в качестве денотата. Внетекстовый гарант значения, наличие которого имплицитно и бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета постмодернистской текстологии оказывается не более чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно “Т. О.”). Естественно, в этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р. Бартом необходимость “на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи ...поставить речевой акт как таковой”. На основании отказа от идеи “Т. О.” конституируется признание постмодернизмом тотальной языка — понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной, т. е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Р. Барта, “язык — это область, которой ничто не внеположено”. Аналогично у Деррида: “абсолютное наличие” есть “то, что мы прочли в тексте”, и, собственно, “ничто не существует вне текста”. По оценке И. Хассана, именно игровой хаос (или хаотическая игра) означают, данность порядка для которых утрачена вместе с идеей референции (см. Постмодернистская чувствительность), фундирует собою модель постмодернистского видения реальности. Слово становится для постмодернизма тем единственным механизмом (и — одновременно — материалом), который необходим для конституирования (= конструирования) реальности. Эта установка может быть зафиксирована как на сугубо концептуальном уровне постмодернизма (по формулировке Деррида, “система категорий — это система способов конструирования бытия”), — так и на уровне художественной практики постмодернистского искусства (эпиграф к классическому постмодернистскому произведению — книге Р. Федермана “Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя” — гласит: “Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов”). Таким образом, мир, увиденный сквозь призму постмодернистских презумпций, фундируемых радикальным отказом от идеи “Т. О.”, предстает, по словам Р. Барта, как “мир, перенасыщенный означающими, но так и не получающий окончательно означаемого”. В русле общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии (см. Онтология), социаль-

ная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж. Ваттимо, Р. Виллиамс и др.) практически постулирует несостоятельность самого концепта “общество” как претендующего на фиксацию внеположенного дискурсивных практикам социологии “Т. О.” социологических текстов. — История культуры постмодерна артикулируется как история языка. Таким образом, постмодернистская философия основана на финальном отказе признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо “тайну”, то есть “окончательный смысл”. Это заставляет постмодернизм, в целом, переосмыслить феномен истины в игровом ключе (идея “игр истины”): “что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать” (Фуко).

М. А. Можейко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ — одно из основных понятий послекантовской метафизической логики. Введено в философский обиход Кантом, обозначает у него “высшее основоположение” априорных синтетических суждений. При рассмотрении чистого “я” как “высшего основоположения” синтетического знания, можно было бы предположить, что Т. С. существует до объекта, как это и делали впоследствии многие интерпретаторы критической философии. Однако, если следовать самому Канту, это оказывается бессмысленным, поскольку в этом случае нельзя было бы судить о применении удостоверяющего “синтетического единства” как единственной функции субъекта, — следовательно, мы ничего не знали бы не только об объекте, но и о субъекте. Отсюда осознание синтеза представлений в априорном синтетическом суждении, или “единство рефлексии о явлениях”, есть не просто самодовлеющее единство, а “*объективное* единство самосознания”. Такая особенность Т. С., его чисто логическая сущность и несамостоятельность определяются тем, что он представляет, по Канту, “высшее основоположение”, действующий логический принцип и не более того. С позиции критической философии, Т. С. предшествует объективному миру только в гносеологическом, точнее — логическом, отношении. Мыслительная деятельность, которая применяется на практике чистое “я” как принцип, удостоверяющий синтез, называется у Канта “*рассудком*”. Эту деятельность “*рассудок*” проводит, используя “*понятия*”, составляющие “единство чистого синтеза”. В понятиях рассудок выражает, во-первых, синтез многообразия в чистом созерцании,

т. е. единство в одном созерцании; во-вторых, синтез этого многообразия через способность воображения, иначе говоря, единство в одном суждении. Отсюда в понятии фиксируется достоверность синтеза как на уровне чувственности, так и на уровне мышления. Так что именно в “*рассудке*” заключается, по мысли Канта, вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого, “*рассудок*”, обладая способностью мыслить предмет как трансцендентальный объект, т. е. как объект достоверный, а не просто истинный, представляет собой Т. С. В послекантовской метафизической логике Т. С. трактуется уже не в виде логической формы априорных синтетических суждений, а как форма синтетических умозаключений (они всегда априорны). У Гегеля, например, в его диалектической логике, трансцендентальное сознание, т. е. “логический” субъект, понимается как форма диалектического сорита (форма многозначной дефиниционной спецификации), определяющая его направленность, — другими словами, как форма всякого мыслительного опосредствования. “Сущностно человек есть как дух не непосредственно, а как возвращение в себя”, “непокой и есть самость” — одни из немногих высказываний Гегеля на этот счет. Т. С., таким образом, суть “не некая абстракция от человеческой природы”, а само движение дефиниционной спецификации к полной и окончательной индивидуальности, единичности, т. е. деятельность по логической обработке всего содержательного знания. Итак, в гегелевской метафизической логике начинает выделяться такой аспект “сознания”, как его историчность. Это уже не “трансцендентальное единство апперцепции”, как высшая логическая форма априорных синтетических суждений, а некий дух, определяющий общую направленность своих синтетических умозаключений, т. е. имеющий особую логическую историю. Логическая же история Т. С. (“абсолютного духа”) совпадает с природными процессами вплоть до изоморфизма. Поэтому в системе тождества полагается единство логики и онтологии. Понятие “Т. С.” широко применялось и в послегегелевской трансцендентальной философии, при этом под ним понималась инстанция, позволяющая проводить логическую обработку всякого эмпирического содержания до потенциальной бесконечных пределов. К примеру, в критической философии Виндельбанда “нормальное сознание” должно так сопоставлять “представления” с “ценностями” (особой формой априорного синтетического знания), что в этот процесс могут оказаться вовлечены буквально все мыслимые “представления”. В феноменологии Гуссерля “трансцендентальное сознание”, “ego” способно преобразовать абсолютно любую предметность в поток феноменов и определить принципы их протека-

ния. В философской герменевтике Гадамера “действенно-историческое сознание”, по определению, вбирает в себя всю конкретику герменевтического опыта. В любой модели трансцендентальной философии и ее модификациях можно найти свои аналоги понятию “Т. С.”. Единственное течение трансцендентализма, не приемлющее ни в каком виде логический принцип Т. С., — это трансцендентальная прагматика. Ее представители (Апель, Хабермас) в качестве общей метатеории философского дискурса перестали использовать метафизическую логику, предложив вместо нее современные методы неформальной логики, поэтому необходимость в понятии “Т. С.”, с их точки зрения, отпадает сама собой.

А. Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — термины схоластической философии, фиксирующие специфику трактовки теизмом бытия Бога как непостижимого при помощи человеческих способностей и имманентно человеческого (см. о трансценденциях: Бог, Теизм) и получившие впоследствии широкое употребление в классической и неклассической философии благодаря Канту. В заключительном разделе Введения к “Критике чистого разума” Кант называет “трансцендентальным” “всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori”. При этом Кант придавал этим терминам чисто гносеологическое звучание: в философии Канта трансцендентальное — это все то, что относится к априорным (т. е. вне или до-опытным) условиям возможности познания, его формальным предпосылкам, которые организуют опыт. (Отсюда и названия разделов “Критики чистого разума” — “трансцендентальная эстетика” как исследование априорных форм чувственности; “трансцендентальная аналитика” как изложение чистых рассудочных знаний и принципов, без которых нельзя мыслить предмет, и т. д.). Позднее Гегель упрекает Канта в использовании последним этого “варварского школьного термина”, но Канту он нужен был для того, чтобы: 1) резче очертить суть своей философии, показать, что она нацелена не на сами предметы, а на нечто, выходящее (перешагивающее) за пределы опыта, обозначая тем самым переход нового в систему знаний и конструирование нашей познавательной способностью условий возможности опыта; 2) противопоставить трансцендентальное (как имманентное) трансцендентному — такому знанию, которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры. Трансцен-

дентное — это все то, что выходит за пределы возможного опыта, например Бог, бессмертие души и т. п.). В ходе последующего философского развития термин “трансцендентальное” получил широкое использование в системах Фихте и Шеллинга, неокантианстве (особенно Марбургской школе), обозначая главным образом гносеологическую направленность этих учений на поиски условий или чистых возможностей познания; в феноменологии Гуссерля трансцендентальное становится противоположным всему эмпирическому (так, целью феноменологической редукции является выход на уровень “трансцендентального сознания” — т. е. сознания, очищенного от всех элементов опыта). Соответственно, “трансцендентальный субъект” в феноменологии превращается в автономный источник всех своих переживаний. Термин “трансцендентное” также фигурирует в целом ряде послекантовских теоретико-познавательных концепций (особенно в Баденской школе неокантианства), обозначая здесь вне и независимое от сознания существующий предмет — либо вообще недоступный познанию, либо познаваемый лишь исключительно спекулятивным образом. В философии постмодернизма оппозиция трансцендентного и трансцендентального снимается посредством введения понятия трансгрессии. (См. Трансгрессия, Трансцендентальное означаемое.)

Т. Г. Румянцова

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. *transcendens* — прешагивающий, выходящий за пределы) — философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта. Таким образом, не всякий интеллигибельный объект является Т., а только тот, который относится к другим интеллигибельным объектам как к чему-то сенсигельному. Например, Т. может называться Бог. Философия экзистенциализма уточняет понятие “Т.” двумя дополнительными значениями. Во-первых, Т. обозначает возможность проявления экзистенции. Во-вторых, она выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Оба значения совпадают в понятии “Бог” христианского экзистенциализма (Марсель) и в понятии “ничто” атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр).

А. Н. Шуман

ТРЕЛЬЧ (Tröltzsch) Эрнст (1865—1923) — немецкий философ и теолог, автор трудов по социологии религии и философии истории. С 1892 — профессор в Бонне, с 1894 — в Гейдельберге, с 1915 — в Берлине. Основные работы: “Социальное учение христианских церквей и групп” (1912), “Историзм и его проблемы” (1922) и др. Противопоставляя историзм и натурализм, Т. конституирует предмет истории с помощью понятия инди-

видуальной тотальности, которую можно определить только через имманентный ее сознанию смысл. Понятие индивидуального, введенное романтиками, предполагает применение иного временного масштаба: измерение каждого образования по его собственным идеалам и возможностям. Работа историка по символизации и представительству должна иметь своим результатом, по мысли Т., культурный синтез современности, который обладает и теоретической и практической значимостью одновременно. Связь мировоззрения и истории должна быть нормативно и практически обусловлена и должна придавать содержание и направление нашей собственной деятельности. Коренная историзация мышления произошла, по Т., в эпоху Просвещения вместе с конституированием современного государства и возникновением задач его самопонимания. Критическая позиция (или культурное сознание) возникла из освобождения менталитета от церковного мифа и стала частью европейского этоса. Место глобальных схем мировой истории занимает конструирование будущего на основе исторически понятого настоящего. Вслед за М. Вебером с его типами рациональности Т. различает формальную и материальную философию истории. Материальная философия истории — мышление о ценностях и полагании ценностей, исходя из истории. Это полагание, по Т., не может быть абсолютным. Каждое исторически мыслящее время (или субъект) в зависимости от своей позиции формирует смысловое единство, как включающее эту позицию или идущее к ней как к цели. Развитие, которое следует отличать от естественнонаучного понятия эволюции и от секуляризованной версии христианской эсхатологии прогресса, также представляет собой целостность, единый процесс жизни, к которому наблюдатель становится в правильное отношение, считая себя его результатом и продолжением. Таким образом, философия истории превращается в область этически и культурно понятого ответственного решения. Это личное решение — происходящее из ощущаемой, но недоказуемой необходимости. Следовательно, его невозможно обосновать чисто рационально или дедуктивно. Историческое видение соединяет актуальное и потенциальное, допускает различные варианты последующего становления, но из многообразия и борьбы тенденций выбирает те, что наиболее соответствуют действительности (современности). Исследуя логические, гносеологические, мировоззренческие проблемы исторического знания, Т. разрушает рамки, в которых вывод о средствах достижения культурного синтеза мог быть позитивным. Свой анализ историчности культурных явлений Т. переносит в теологическую плоскость, разрабатывая историческую типологию религиозных

групп (“секта”, “церковь”, “религиозное объединение” и др.). Являясь результатом самораспада античности, христианская церковь, согласно Т., спасла государство, общество и культуру в рамках созданной ею собственной организации и сохранила непрерывность между двумя совершенно различными историческими мирами и ступенями развития. Посредством этой функции христианство вводит в западный мир религиозно-социологические моменты, не наблюдаемые в других мировых религиях. Несоответствие христианства социальным и духовным потребностям современности, отсутствие непосредственной очевидности в его основных религиозных идеях определили его слабость, но, отказывая религиозности в познающем упорядочении действительности, Т. не лишает ее статуса значимого элемента этой действительности.

Д. М. Булышко

ТРИНИТАРИЗМ — см. ТРОИЦА.

ТРОИЦА — центральный догмат христианского вероучения, согласно которому единый Бог существует в трех лицах (ипостасях): Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой, которые связаны между собой в качестве нераздельных и неслиянных. Единственность и ипостасность Бога обуславливают в христианстве единство и равнозначность Ветхого и Нового Заветов, а также Священного предания как трех источников откровения; причем если в Ветхом Завете, согласно ортодоксальной традиции, содержание тринитарного догмата дано “прикровенно”, то в Новом Завете оно уже эксплицировано “откровенно” и “открыто”. Концептуальная экспликация идеи Т., а также введение понятий Т. и ее Божественных ипостасей (ликов) были осуществлены в рамках патристики (см. Тертуллиан), однако соответствующие идеи были сформулированы уже в неоплатонизме (понимание Плотина “Творца” как породившего “такого сына, как ум, прекрасного отрока”, закладывающее идею Логоса как объединяющей фигуры в структуре Т.). Важным этапом эволюции идеи Т. была данная Августином ее психологически артикулированная интерпретация (Т. как имманентно-внутренний Божественный диалог любви и самопознания), задавшая мощный импульс развития эмоционально-психологической составляющей христианства. Идея множественности бытия Бога генетически восходит к архаическим мифологиям (аватара — см. Аватара — в индуизме как воплощение бога в ином божестве, человеке или животном, существующее параллельно с исходным богом или другими его воплощениями-аватарами), структура троичности также является фундаментальной

для мифологии (троичная дифференциация египетской огдоады, три лика Гекаты, индуистский Тримурти как единство Брахмы, Шивы и Вишну и др.). Однако в христианском вероучении, конституированном как яркий теизм с характерным для него напряженно-личностным восприятием персонафицированного Бога и установкой на имманентный диалогизм, идея триады наполняется принципиально новым — коммуникативным смыслом: троичность Бога как способ бытия реализуется в качестве взаимного личного отношения внутри Т. — общения Отца, Сына и Святого Духа (отсюда нередкие параллели трех ликов Т. с тремя грамматическими лицами: разрешение Я и Ты в Он). Это коммуникационное единство артикулируется в христианстве как диалог и как взаимная любовь, что находит свое выражение в двух типах иконографии Т.: так называемой “ветхозаветной” (“беседа” в русской иконописи, классическим образцом которой является “Троица” А. Рублева) и так называемой “новозаветной” (“отечество”, т. е. изображения Бога-Отца с отроком Христом на его лоне в русской иконописи 16—17 вв., и западноевропейское “милосердие”, т. е. изображение Саваофа с распятым Христом, по жанру близкое к “пъетте”). Три лика Т. аксиологически равнозначны (“равночестны”), однако функционально дифференцируются: так, в сотворении мира Бог-Отец задает онтологическую феноменальность мира (наделяет бытием), Бог-Сын — “устраивает” (наделяет смыслом — отсюда трактовка Христа как Логоса), Бог-Дух Святой задает мировое жизненное единство (наделяет целостностью), — таким образом, мир от Отца, через Сына и в Духе. Интерпретация христианством Бога как “единого в трех лицах” задает теоретическую возможность вариативного моделирования соотношения ликов Божества внутри Т. В частности, для христианства чрезвычайно остро встала проблема трактовки второго звена Т. — Иисуса Христа как Бога-Сына. Прежде всего, это касается вопроса о его природе. В отличие от аватары или ботхисатвы, Иисус Христос трактуется как реальный богочеловек, не могущий быть воплощенным в ином естестве, т. е. единичный “не через смешение сущностей” (полуубог — получеловек), но “через единство лица”: “Видевший меня видел Отца... Я в Отце и Отец во мне” (Ин, 14, 9—10). Раннее христианство характеризуется острыми христологическими спорами (2—7 вв.), в рамках которых природа Христа вариативно интерпретировалась и как сотворенная (ариане), и как маска Абсолюта, в принципе могущая быть снятой (докеты) и потому не должная рассматриваться как тождественная Божественному Логосу (несторiane), и как сугубое

естество (монофизиты), и как сугубая воля (монофелиты) и многое другое. Канонически в Никео-Цареградском Символе Веры зафиксирован тезис о “богочеловеческой природе” Христа, который, однако, оставляет открытым вопрос, исходит ли Дух Святой только от Бога-Отца или также и от Бога-Сына (проблема филиокве). Расхождения по данному вопросу легли в основу разделения единой христианской церкви на западную и восточную ветви христианства (1054): если православие полагает, что Святой Дух исходит исключительно от Бога-Отца, то в католицизме формула филиокве (см. Филиокве) принята как догмат. Экуменистическое движение христианских конфессий за интеграцию христианской церкви как единой реализуется на социально-институционном уровне и не снимает проблемы филиокве как содержательной. Кроме того, необходимость вписывания тринитарного догмата в контекст вероучения, конституировавшегося как последовательный теизм и строгий монотеизм, вызвала в рамках исторической эволюции христианства развитие унитаристских тенденций. Начиная со 2 в. в христианстве начинает формироваться антринитаризм (см. Антитринитаризм). Антитринитаризму как объективной тенденции в развитии христианства содержательно соответствует унитаризм (лат. unitas — “единство”) как конфессионально оформленное направление протестантизма, основанное на недогматическом прочтении библейских текстов и отказе от ортодоксальной доктрины триединства Бога. С теологической точки зрения унитаризм эволюционно сдвигается к деизму (Дж. Пристли), пантеизму (“христологический пантеизм” М. Сервета и идея постижения Бога через окружающий мир и внутреннее чувство у Т. Паркера) и спиритуалистическому панпсихизму (Р. Эмерсон), что в целом может быть обозначено как тенденция унитаризма к выходу за рамки такой формы вероучения, как теизм. Христианская концепция Т. оказала содержательное влияние на эволюцию европейской философской традиции: от схоластики до экзистенциализма (по самооценке, восходящего к августирианской “психологической” интерпретации Т.) и экзистенциального психоанализа (концепция “бытия-друг-с-другом” как “нераздельного и неслиянного” у Бинсвангера).

М. А. Можейко

ТРОЦКИЙ (Бронштейн) Лев (Лейба) Давидович (1879—1940) — профессиональный революционер, один из вождей Октябрьского (1917) переворота в России. Идеолог, теоретик, пропагандист и практик российского и международного коммунистического движения. Т. многократно арестовывался, заключался в тюрьму, ссылался и высылался. После Октябрьского переворота — народный комиссар Республики по военным

и морским делам, председатель Реввоенсовета Республики, член Политбюро ЦК партии большевиков. Один из вдохновителей и организаторов “красного террора”, концентрационных лагерей, заградительных отрядов и системы заложничества. Отождествление коммунистической революции в России с воплощением еврейского заговора, вероятно, в наибольшей степени связано с именем Т. Исключен из партии в результате фракционной борьбы (1927), выслан из СССР (1929). Осуществлял идеологическую и практическую подготовку перманентной мировой коммунистической революции. Убит по приказу Сталина. В многочисленных книгах и статьях: “1905” (1922), “Как вооружалась революция” (1923), “Уроки Октября” (1924), “О Ленине. Материалы для биографа” (1924), “Перманентная революция” (1930), “Сталинская школа фальсификаций: Поправки и дополнения к литературе эпигонов” (1932), “Преданная революция” (1936) и других Т. предпринимались систематические попытки теоретического осмысления и объяснения революционных событий в России. Несмотря на явное стремление придать собственным изысканиям концептуальность и социально-философское звучание, в них доминировали мотивы фанатизма революционистского толка, сиюминутной политической борьбы и самооправдания. Т. явился первым из российских революционеров-практиков, обратившим внимание на несвободный, антидемократический и отчужденный характер власти, формировавшейся в России после 1917, на бюрократический характер нового политического режима. Уже в начале 1920-х Т. определил партийно-советский аппарат в СССР как особый общественный слой и существенно значимый элемент социально-политической структуры. Анализируя “уроки Октября”, Т. приблизился к пониманию того, что одной из главных предпосылок возникновения всемогущей бюрократии выступают теория и практика идей “партии нового типа” и “построения социализма в одной стране”. Тем не менее, оставаясь под властью большевистских иллюзий, Т. усматривал перспективы мирового революционного процесса в осуществлении криминальной идеи Маркса о перманентной революции, т. е. фактически о гражданской войне планетарного масштаба. В книге “Преданная революция”, известной также под названием “Что такое СССР и куда он идет”, Т. истолковал генезис советской бюрократии как результат последовательного нарастания реакционных устремлений в стане победителей. По его мнению, период великих надежд, иллюзий и чудовищного напряжения сил трансформировался в полосу “усталости, упадка и прямого разочарования в результатах переворота”. Захват командных постов в обществе героями гражданской войны — командирами

Красной Армии — обусловил антидемократические методы управления страной и отчуждение подавляющего большинства населения от политической власти. Т. особо отмечал, каким огромным шагом назад и источником рецидивов “истинно русского варварства” стал “советский Термидор”, принесший малокультурной партийно-советской бюрократии полную независимость и бесконтрольность, а народным массам — “хорошо знакомую заповедь повиновения и молчания”. По Т., “бедность и культурная отсталость масс еще раз воплотились в злобной фигуре повелителя с большой палкой в руках. Разжалованная и поруганная бюрократия снова стала из слуги общества господином его. На этом пути она достигла такой социальной и моральной отчужденности от народных масс, что не может уже допустить никакого контроля ни над своими действиями, ни над своими доходами”. Т. отмечал, что по самой сути своей бюрократия является насадительницей и охранительницей системы неравенства, привилегий и преимуществ, порожденной бедностью общества предметами потребления с вытекающей отсюда борьбой всех против всех. Только бюрократия, по его мнению, “знает, кому давать, а кто должен подождать”. В результате подъем благосостояния “командующих слоев” сопровождается невиданным в истории “новым социальным расслоением”. При этом уравнилельно-нищенский характер зарплат трудящихся убивает личную заинтересованность в результатах труда и тормозит развитие производительных сил. Осуществленный Т. анализ ряда существенных тенденций в эволюции советского общества, будучи неизбежно ограниченным как категориально-понятийными средствами догматизированной марксовой парадигмы социального анализа, так и революционистскими иллюзиями, предвосхитил появление достаточно заметной обновленной традиции в идеологии социалистического и коммунистического толка. Проблема отчуждения людей при социализме от продуктов собственного труда и от политической власти была не только легитимизирована для международной радикальной интеллигенции левой ориентации, но и приобрела статус агрибутивно сопряженной с процедурами социально-философского и социологического планирования последних революционно-утопических экспериментов.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863—1920), князь — русский религиозный философ, правовед, общественный деятель. Окончил Московский университет (1885). Преподавал в ряде университетов, профессор Московского университета (с 1906). Инициатор и участник книгоиздательства “Путь” (1910—1917). Основные сочинения: “Философия Ницше”

(1904), “История философии права” (1907), “Социальная утопия Платона” (1908), “Миросозерцание Вл. С. Соловьева” (т. 1—2, 1913), “Умозрение в красках” (1915), “Два мира в древнерусской иконописи” (1916), “Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства” (1917), “Смысл жизни” (1918) и др. Т. активно участвовал в либеральных и антимаксималистских позициях в политической жизни страны, рассматривая свою деятельность в качестве нравственного долга. Преодолев юношеское увлечение позитивизмом и атеизмом, Т. (под влиянием идей Шопенгауэра) приходит к религиозной теме и, в конечном счете, становится сторонником философии всеединства В. С. Соловьева, с которым его связывали отношения близкой дружбы и миросозерцанию которого он посвятил фундаментальное исследование. Идеи Соловьева уточнялись Т. в контексте особенностей новой исторической эпохи. Не принимая ни панлогизма (Гегель), ни субъективистского алогизма (Бердяев, частично Флоренский), Т. стремился строить свою философию (называя ее логизмом) как доказательство сугубой разумности безусловного бытия. Центральной для Т. была тема неизменного и вечного смысла жизни. Онтологические основания решения проблемы выявляются Т. в концепции абсолютного сознания, продолжающей и уточняющей интуицию всеединства В. Соловьева. Исключение сознания из абсолютного бытия равнозначно его уничтожению. “Истина есть всеединое сознание, а не всеединое сущее”, ибо Абсолют, не являясь сущностью всего в мире, объемлет мир не только сознательно, но и предвечно как всезнание, всеведение и всевидение, что делает возможной процессуальность бытия. Такая установка вызвала преимущественное внимание Т. к гносеологическим проблемам с целью нахождения средств разрешения антиномии вечного и временного в познании (и бытии). Критически оценивая кантианство, Т. считает, что нужно от гносеологизма психологической школы немецкого идеализма перейти к метафизическому оправданию познания, опирающегося на отмеченное выше понимание всеединого, что и позволит найти ответ на вопрос “как возможно сознание?”. Материал познания весь во времени, но истина о нем в вечности, и потому познание возможно как органическое единство мысли человеческой и абсолютной, когда искание истины есть попытка найти безусловное сознание (или откровение как сознание иного) в моем сознании; в единстве Истины человеческий ум должен обнаружить свое единство — истинную и подлинную норму разума, состояние которого не антиномизм (Флоренский), а противоречивость. Чем выше поднимается человек, переживая множество планов бытия и разрешая

(с помощью вечно пребывающих в истине законов логики) противоречия, тем ярче светит ему единая и всецелая истина; торжество же всеединого смысла над бессмыслицей обнаруживается при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним, что удостоверяется верой. Основой различия истинного и ложного должен стать “Иоаннов критерий”: всякая мысль должна быть проверена сопоставлением на соответствии реальности боговоплощения с тем, чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере. При этом “в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего сознания, а обоснование его достоверности”. С помощью концепции абсолютного сознания Т. преодолевает присущую философии всеединства пантеистическую тенденцию. Бог является центром и смыслом эволюции, но не ее субъектом и закрыт от нас миром как сущим становящимся, что и открывается нам в опыте, который, при всей данности в нем безусловного, не выводит человека за пределы мира, вовлекая его, тем не менее, в силу законченности времени во всеедином сознании в жизненное общение с Богом. Эту связь Т. раскрывает через понятие Софии, которую, в отличие от Соловьева, он интерпретирует не как сущность мира, а как норму, идеальный первообраз, находящийся вне мира, и который человек волен принять или отвергнуть. Особенно ярко София воплощена в иконе — “умозрении в красках”. Восхождение к абсолютному сознанию позволяет разрешить основное противоречие бытия человека, абсолютного в возможности и ничтожного в действительности. Осознание бессмысленности “бесконечного круга всеобщей суеТЫ” предполагает существование “круга бесконечной полноты”, о чем свидетельствует тоска по всеединству, совесть. Пересечение горизонтального и вертикального направлений жизненных стремлений символизируется крестом. Крестный путь к Богу и есть смысл жизни отдельного человека и человечества как достижение идеальной полноты бытия или совершенного Богочеловечества, надежды всей твари. Ряд работ Т. посвятит философскому анализу судьбы России, психологии русского народа, духовных причин катастрофы 1917. Подвергая резкой критике идеи русского мессианства, Т. подчеркивает, что вместе с другими народами русский народ должен выполнять общее христианское дело на пути к всеединству. Желаемое народом “иное царство” имеет смысл лишь как категория духовная, а не вульгарно-материальная.

Г. Я. Миненков

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (1890—1938), князь — русский лингвист, культуролог и этносоциолог,

теоретик евразийства (объявил о выходе из организации 5 января 1929), один из основателей Пражского лингвистического кружка и нового раздела науки о языке (фонологии). Сын С. Н. Трубецкого. Начал публиковаться в 15-летнем возрасте (в “Этнографическом обозрении” и других изданиях). Обучался на историко-филологическом факультете Московского университета (1908—1912) и в Лейпцигском университете (1913—1914). Приват-доцент Московского университета (1915—1916), профессор Ростовского университета (1918). С 1919 — в эмиграции. Профессор славянской филологии Венского университета (с 1923). Член Венской Академии наук (1930). Редактор неперидического издания “Евразийский Временник” и сотрудник редакции журнала “Путь”, издававшегося в Париже Бердяевым. Основные сочинения: “Европа и человечество” (1920), “Верхи и низы русской культуры (Этнографическая база русской культуры)” (1921), “Русская проблема” (1922), “Соблазн Единения” (1923), “Наследие Чингисхана. Взгляд не с Запада, а с Востока” (1925), “О туранском элементе в русской культуре” (1925), “К проблеме русского самопознания. Собрание статей” (1927), “К украинской проблеме” (1927), “Общевразийский национализм” (1927), “Руководство для фонологических описаний” (1935), “Основы фонологии” (1938), “Избранные труды по филологии” (1987) и др. Согласно Т., самопознание, оно же суть самообретение, — центральная процедура для становления как человека, так и народа как “коллективной личности”: “...при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познается голос совести, и человек, живущий так, чтобы никогда не вступать в противоречие с самим собой и всегда быть перед собой искренним, непременно будет нравственным. В этом и есть высшая достижимая для человека духовная красота, ибо самообман и внутреннее противоречие, неизбежные при отсутствии истинного самопознания, всегда делают человека духовно безобразным”. Смысл бытия — организация образа жизни, формирование оригинальной национальной культуры, в полной мере соответствующих самобытной природе людей. По Т., главной предпосылкой этого процесса выступает конституирование “истинного национализма” (или “безусловно положительного принципа поведения народа”) в отличие от “национализма ложного”, основанного на максиме “быть как другие”, культурном консерватизме, шовинизме. В России после Петра I, по мысли Т., истинного национализма быть не могло — он был замещен суррогатами эгоцентрического национализма романо-германского толка, претендующего на статус общечеловечески зна-

чимого. Отрицая в принципе гипотезу об “общечеловеческой культуре”, Т. (вслед за Данилевским) отказывал в праве на “лидерство” любой культуре, включая и романо-германскую. По мысли Т., постижение и теоретическая реконструкция русского национального самосознания неосуществимо вне изучения культуры соседних ему народов. Главной установкой его языковедческих и культурологических исследований явилось требование отказа от любого этнического “эгоцентризма”. Одним из первых Т. использовал сравнительно-системный подход для анализа культур и языков, включавший историко-генетический, конкретно-исторический и типологический аспекты. Вывел закон о неизбежности многообразия национальных культур. Опираясь на современные данные о механизмах “дробления” праязыка в контексте последующего конституирования групп языков, сформулировал термин “языковой союз” (совокупность языков, распространенных в одной географической и культурно-исторической области и обладающих в этой связи набором общих черт). — Ср. с идеей “евразийского языкового союза” у Якобсона. — Провел параллель между “языковыми союзами” и “культурами”, что имело существенное эвристическое значение для этнической культурологии. Т. отметил, что взаимодействие субъектов различных культурно-исторических зон результируется конституированием культур смешанного типа. Каждый отдельный народ вносит в соответствующий культурный тип собственные уникальность и неповторимость: в результате, по мысли Т., складывается “та радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности”. Т. принципиально отвергал версию о “высших” и “низших” культурах, усматривая в них лишь меру и степень взаимного отличия. Полагая в русле полемик евразийского движения позитивную роль так называемого “татаро-монгольского ига” в становлении русской государственности, Т. критически оценивал космополитическую по сути деятельность режима Петра I (см. Молния). Помещая в основание русской культуры “туранский элемент” (конгломерат тюркских, угрофинских, “маньчжурских”, монгольских и других народов), Т. трактовал славянство как преимущественно языковую, а не культурную общность. По Т., ориентация на стабильность и равновесие, склонность к симметрии, ясность в процедурах схематизации ограниченного социо-природного материала оказались теми свойствами “туранской” социальной психики, которые и заложили фундамент ментальности Московской Руси. В качестве ведущих характеристик последней Т. рассматривал неразделимость государственной идеологии, искусства,

религии и “бытового исповедничества”; внутреннюю духовную дисциплину; готовность к противодействию внешним агрессиям вкупе с активной экспансией вовне; жесткую подчиненность всех без исключения верховному правителю, беспрекословно направляемому в его деятельности православною верой — являющейся основой жизни также и для всех подданных. Московское царство, согласно Т., выступило итогом “оправославливания” туранской по сути своей государственности. По мысли Т., “для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа. Соприкасаясь с иноземными покорителями и засильниками, нация заимствует у них черты их психики и элементы их национальной культуры и идеологии. Если она сумеет органически переработать и усвоить заимствованное и выйдет, наконец, из-под ига, то о благотворности или вредности ига как школы можно судить по тому, в каком виде предстанет освобожденная нация”. Послепетровская же Россия с европеизированным правящим классом во главе, по мнению Т., стала всевозрастающе применять неприкрытую силу террора и принуждения: “Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига... И когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата — аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому заключению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха”. По мысли Т., сущность “русского народного” большевизма состоит в том, что для русского народа слово “буржуй” обозначает не богатца, а человека иной культуры, мнящего себя высшим в силу своей принадлежности именно к этой культуре. Как полагал Т., “настоящее коммунистическое государство, как порождение романо-германской цивилизации, предполагает известные культурные, социальные, экономические, психологические условия, существующие в Германии, но не существующие в России. Пользуясь этими преимуществами и отрицательными уроками русского большевизма, немцы создадут образцовое социалистическое государство, и Берлин сделается столицей все-европейской или даже всемирной “федеративной” советской республики. Во всемирной советской республике господами будут немцы, а рабами — мы, т. е. все остальные... Нероманским народам нужна новая неромано-германская культура. Романо-германским же низам никакому принципиально новой культуры не нужно, а хочется лишь поменяться местами с правящими классами с тем, чтобы продолжать все то, что делали до сих пор эти классы: заправлять фабриками и наемными “цветными” войсками, угнетать “черных” и “желтых”, заставляя их подражать европей-

цам, покупать европейские товары и поставлять в Европу сырье. Нам с ними не по пути". Отстаивая в ходе разработки идей евразийства тезис о противоположении Европы и Человечества, существующего в этносах и суперэтносах — в "ликах" и "многонародных личностях", Т. полагал также необходимым и позитивным преодоление европоцентризма. (По Гумилеву, полицентризм Т. весьма актуален: именно мозаичность человечества придает планетарному социуму необходимую историческую пластичность.) В контексте исторической судьбы России на рубеже 20—21 вв. особо тревожно звучат предсказания Т. о характере и сути колониального будущего Отечества: "Значительная часть русской интеллигенции, превозносящая романогерманцев и смотрящая на свою родину как на отсталую страну, которой "многому надо поучиться" у Европы, без зазрения совести пойдет на службу к иностранным порабощителям и будет не за страх, а за совесть помогать делу порабощения и угнетения России. Прибавим ко всему этому и то, что первое время приход иностранцев будет связан с некоторым улучшением материальных условий существования, далее, что с внешней стороны независимость России будет оставаться как будто незатронутой, и, наконец, что фиктивно-самостоятельное, безусловно-покорное иностранцам русское правительство в то же время будет несомненно чрезвычайно либеральным и передовым. Все это, до известной степени закрывая суть дела от некоторой части обывательской массы, будет облегчать самооправдание и сделки с совестью тех русских интеллигентов, которые отдадут себя на служение порабощившим Россию иностранцам. А по этому пути можно уйти далеко: сначала — совместная с иностранцами помощь голодающему населению, потом служба (разумеется, на мелких ролях) в конторах иностранных концессионеров, в управлении иностранной "контрольной комиссии над русским долгом", а там и в иностранной контрразведке и т. д. Самое вредное это, разумеется, моральная поддержка иностранного владычества. А между тем при современном направлении умов русской интеллигенции придется признать, что такая поддержка со стороны большинства этой интеллигенции, несомненно, будет оказана. Вот это и есть самое страшное". (См. также Евразийство.)

А. А. Грицанов

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862—1905), князь — русский религиозный философ, публицист, общественный деятель. Окончил Московский университет. Приват-доцент по философии (1888). Экстраординарный профессор (1900). Один из редакторов журнала "Вопросы философии и психологии". Сыграл выдающую роль в русском либеральном дви-

жении. За месяц до смерти был избран ректором Московского университета. Основные сочинения: "О природе человеческого сознания" (1890), "Основания идеализма" (1896), "Учение о Логосе в его истории" (1900) и др. После кратковременного юношеского увлечения позитивизмом и атеизмом, Т. становится сторонником философии всеединства В. С. Соловьева, с которым его связывали отношения близкой и искренней дружбы. Влияние Соловьева было, однако, лишь вдохновляющим, ибо, принимая его идеи, Т. всегда обосновывал их по-своему, развиваясь в русле платонизма и славянофильства при значительном влиянии немецкой классической философии. Т. известен как глубокий историк философии, в частности античной мысли, значение которой он видел в том, что она подготовила человечество к восприятию христианского идеала и в которой он искал исторические аналогии концепции всеединства. Свою философию Т. называет конкретным идеализмом, центральной проблемой которого является отношение познающего разума к сущему. Отдельные философские направления сводят сущее к какому-то одному из аспектов и потому односторонни. Тем не менее, каждое философское учение было, считает Т., необходимой исторической формой постижения универсальной истины. Полная истина состоит в определении сущего как абсолютного всеединства, в котором все стороны сущего находятся в необходимой соотносительной связи. Движение к полной истине сталкивается с массой противоречий, и потому философия есть умозрение о противоречиях. Выдвигая, как кардинальный для философии, вопрос об отношении рода к индивиду, Т. концентрирует внимание на проблеме соотношения индивидуального и родового сознания и разработывает оригинальное учение ("гипотезу") о соборном сознании. Факт познания всегда выводит нас за пределы нашей индивидуальности (например, слово как факт коллективного сознания), т. е. нет сознания абсолютно субъективного, мы во всех актах "держим внутри себя собор со всеми". Следовательно, "сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично — оно соборно". Т. логически приходит к признанию (в духе Плотина) вселенской сознающей организации (или универсального субъекта), осуществляющейся в природе и заключающей норму и начало отдельных сознаний. Исходя из этого, Т. развивает учение об универсальной чувствительности, формами которой являются пространство и время. "Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой". Эта социобиологическая подоснова в единстве с "метафизическим социализмом" (единство природного многообразия) делает возможной дости-

жение идеального результата развития соборного сознания — совершенного общества, осуществляемого в церковном богочеловеческом органе. Что касается универсального субъекта как критерия общезначимости познания (Т. отождествляет сознание и познание), то мыслитель отделяет его от Абсолюта или Бога, понимая под ним мировую душу (Софию), мир в своей психической основе. С помощью понятия мирового субъекта Т. стремится избежать пантеизма, хотя и непоследовательно, поскольку у него нигде не артикулирована идея творения. Учение о сознании выступает у Т. одновременно и как гносеология и как онтология. Принимая рационалистическую модель познания в духе гегельянского тождества мышления и бытия с включением начал трансцендентализма, Т. идет дальше, следуя методу критики отвлеченных концепций сущего: мы приближаемся к реальности не только в чувственности или мысли, но и через непосредственное усвоение сущего (веру). Три пути познания связываются в одно целое законом универсальной соотносительности: "отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего"; "все, что есть, существует в каком-либо отношении"; то, что безотносительно, "...не имеет никакого бытия". Отсюда логически вытекает понятие Абсолюта, которое сверхотносительно. И чем конкретнее мы познаем многообразную действительность, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном. Ранняя смерть помешала Т. в полной мере развернуть свою философскую концепцию.

Г. Я. Миненков

ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил Иванович (1865—1919) — украинский и русский экономист, историк, автор работ по истории и теории социализма. В 1888 закончил физико-математический факультет Харьковского университета, одновременно сдав экстерном за юридический. В 1894 получил степень магистра при Московском университете за книгу "Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияния на народную жизнь". В 1898 в Московском университете защитил докторскую диссертацию "Русская фабрика в прошлом и настоящем. История развития русской фабрики. Т. 1.". В 1899 был отстранен за политическую неблагонадежность от преподавания в Петербурге и только в 1905 вернулся на кафедру. В период революции 1905—1907 вступил в партию кадетов. С 1913 — профессор Петербургского политехнического института. После Февральской революции уехал на Украину. Занимал пост министра финансов при Украинской Центральной Раде до января 1918. При участии Т.-Б. была орга-

низована Украинская академия наук. Скоропостижно скончался от стенокардического приступа. Основными направлениями научной деятельности Т.-Б. были исследования в области теории рынков и кризисов, проблем развития капитализма, истории социалистических учений, кооперации. Используя марксистскую схему воспроизводства капитала, Т.-Б. пришел к ряду выводов, касающихся перспектив капитализма и расходящихся с оценками Маркса: 1) цикличность развития является имманентной чертой капиталистической системы хозяйства (из этого факта должно исходить государство, вырабатывая экономическую политику, занимаясь прогнозом развития конъюнктуры); 2) капитализм как экономическая система никогда не умрет естественной смертью, он внутренне способен к непрерывному развитию. Кризисы, постоянно потрясающие его, — признак не приближающегося краха, а механизм саморегулирования, показатель способности к обновлению. В последующем под влиянием идей Канта и Бернштейна критическое отношение Т.-Б. к марксизму усилилось. Он уделял большое внимание “человеческому фактору” общественного развития, полагая, что гибель капитализму принесет явление отчуждения, которое называл “фетишизм капиталистического хозяйства”: “в капиталистической системе хозяйства заложено внутреннее противоречие, которое с железной (хотя и не экономической) необходимостью должно повести к ее превращению в высшую форму. Превращение это заключается в том, что капитализм делает из рабочего человека просто хозяйственное средство, и в то же время ведет к распространению правовых воззрений, признающих всякую человеческую личность без различия целью в себе” (“Теоретические основы марксизма”, 1905). Т.-Б. считал, что теория прибавочной стоимости еще ничего не дает для утверждения социалистического идеала, она лишь констатирует факт эксплуатации, исследует ее механизм. И только идея равноценности человеческой личности, которая дает нашему моральному сознанию понимание того, что эксплуатация должна быть уничтожена, может быть теоретическим обоснованием социализма. Эти идеи были развиты в работах “Современный социализм в своем историческом развитии” (1906), “Социализм как положительное учение” (1918) и др. Утверждал, что социалистическое мировоззрение глубоко индивидуалистично по своей сути, так как во главу угла оно ставит прежде всего человека с его потребностями и способностями, который является одновременно и высшей целью, и важнейшей производительной силой. Классифицировал исто-

рические типы хозяйства на гармонические, характеризующиеся совпадением в одном лице субъекта хозяйствования и работника (“семейное производство для собственного потребления”, “меновое хозяйство самостоятельных производителей”, “коллективистическое хозяйство будущего, основанное на принципе ассоциаций”), и антагонистические, где работники и владельцы функционируют в роли простых средств производства (рабовладение, крепостничество, капитализм). Полагал, что человечество находится сейчас на начальном этапе перехода от агрессивного типа социального взаимодействия к кооперативному, понимаемому как свободная самоорганизация индивидов, когда общество “должно до конца превратиться в добровольный союз свободных людей — стать наскоком кооперативом... Таков социальный идеал, который полностью никогда не воплотится, но и в приближении к которому и заключается весь исторический процесс человечества” (“Социальные основы кооперации”, 1916). Т.-Б. проанализировал и обобщил опыт мирового кооперативного движения, различные теоретические концепции, дал их классификацию, определил пути развития кооперации в будущем, придавал большое значение развитию кооперативного движения в России, связывал ее будущее именно с кооперированием крестьянского хозяйства в сочетании с государственно регулируемым капитализмом в промышленности, полагая, что до социализма Россия не дозрела, а должна превратиться в “великую крестьянскую демократию” (“Русская революция и социализм”, 1917). Анализируя различные социалистические проекты переустройства общества, попытки внесения их в жизнь, разработал классификацию социалистических учений, существенно отличающуюся от марксистской, избрав в качестве критериев способ распределения и форму собственности. Различал социализм государственный, синдикальный, коммунальный и анархический и, соответственно, коммунизм государственный, коммунальный и анархический. Считал государственный социализм (учения Мора, Сен-Симона, Маркса) наиболее продуманным и экономически возможным, хотя и отмечал, что государственная централизация несет в себе огромную опасность для свободы отдельных лиц, так как возрастает роль принудительного начала, но полагал, что развитие кооперации и местного самоуправления позволит ослабить эти негативные явления. Т.-Б. также является автором сочинений: “Основы политической экономии” (1909), “Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма” (1905), “Периодические промышленные кризисы” (1914) и др.

Е. М. Прилепко

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эделстон (р. 1922) — английский философ постпозитивистского направления. Доктор философии (1948, диссертация “Разум в этике”, опубликована в 1949). Лектор по философии науки в Оксфорде (до 1960). В 1960-х регулярно выступал с лекциями в США. Преподавал в Чикагском университете (с 1973). После отставки в 1992 занимается “мультиэтническими и транснациональными исследованиями”, читает лекции в Швеции, Австрии, Нидерландах. Ранние работы Т. — “Вероятность” (1950), “Философия науки” (1953) и др. — содержат критику неопозитивистской концепции науки. Вследствие — “Витгенштейновская Вена” (1973, в соавторстве с А. Яником), “Способы использования аргументации” (1958), “Происхождение науки” (т. 1—3, 1961—1965), “Предвидение и понимание” (1961), “Человеческое понимание” (1972), “Знание и действие” (1976) и др. — формулирует собственную исследовательскую программу в эпистемологии, основная идея которой идея исторического формирования и эволюции стандартов рациональности и “коллективного понимания” в науке. Подход Т. конкретизируется в дискуссиях с другими представителями постпозитивизма (Поппер, Кун, Лакатос, Фейерабенд и др.) и оформляется в оригинальную эволюционистскую концепцию науки. В рамках этой концепции Т. был введен ряд эвристических понятий и представлений: “рациональная инициатива”, “концептуальный отбор”, “матрица понимания”, “интеллектуальная экология” и др., которые задают действительность эволюционных процессов в науке. Критически оценивая биологизаторскую трактовку “интеллектуальной эволюции”, данную Махом, Т. рассматривает популяционную теорию изменчивости и естественного отбора Дарвина лишь как иллюстрацию более общей модели исторического объяснения. Прямые аналогии, по Т., здесь невозможны. В целом эта модель включает четыре основных тезиса: 1) Компромисс между “реалистической” и “номиналистической” установками в вопросе идентификации исторических образований. Соответственно этому, эволюционное объяснение концептуального развития должно объяснить два аспекта: с одной стороны, генеалогическую последовательность и непрерывность, благодаря которым идентифицируются отдельные дисциплины, а с другой — глубокие длительные изменения, приводящие к их трансформации и смене. 2) И преемственность, и изменения объясняются в терминах единого двустороннего процесса, в данном случае процесса концептуальных инноваций и отбора. Непрерывное возникновение интеллектуальных нововведений уравнивается непрерывным процессом критического отбора концептуальных вариантов. Критический процесс в науке высту-

пает, таким образом, в функции управления отбором. 3) Этот двусторонний процесс может производить заметные концептуальные изменения только при наличии дополнительных условий (“интеллектуальной среды”). Должны существовать подходящие “форумы конкуренции” и “экологические ниши”, в которых интеллектуальные нововведения могут выжить в течение достаточно длительного времени, чтобы обнаружить свои достоинства и недостатки. 4) Экологические требования среды определяют локальные требования к эволюционному “успеху”. Соответственно, объяснение “успеха” тех или иных интеллектуальных инициатив предполагает рассмотрение “экологии” частной культурно-исторической ситуации. В любой проблемной ситуации дисциплинарный отбор “признает” те из конкурирующих инноваций, которые лучше всего адаптируются к “требованиям” местной “интеллектуальной среды”. Эти “требования” охватывают как те проблемы, которые каждый концептуальный вариант призван решить, так и другие упрочившиеся понятия, с которыми он должен сосуществовать. Взаимосвязь понятий “экологическое требование” и “ниша”, “адаптивность” и “успех” составляют предмет “интеллектуальной экологии”. По Т., действительность науки в эволюционном подходе разительно отличается от неопозитивистского представления науки в виде логической системы. Наука рассматривается Т. скорее как совокупность “исторических популяций” логически независимых понятий и теорий, каждая из которых имеет свою собственную, отличную от других историю, структуру и смысл. Как писал сам Т., “интеллектуальное содержание любой рациональной деятельности не образует ни единственной логической системы, ни временной последовательности таких систем. Скорее оно представляет собой интеллектуальную инициативу, рациональность которой заключается в процедурах, управляющих его историческим развитием и эволюцией”. Таким образом, научные дисциплины выступают у Т. как исторически развивающиеся рациональные инициативы, в которых понятия находят свое коллективное применение. Рациональная инициатива — это та “жизненная форма”, в которой протекает, с одной стороны, процесс трансляции или передачи норм и интеллектуальных средств, а с другой, вышеописанный эволюционный процесс концептуальных изменений и отбора. Наука, по Т., принципиально двойственна: это совокупность интеллектуальных дисциплин и профессиональный институт. Механизм эволюции рациональных инициатив состоит в их взаимодействии с внутринаучными (интеллектуальными) и внеаучными (социальными, политическими) факторами. Дисциплинарный и профессиональный, внут-

ренний и внешний аспекты науки соотносятся друг с другом по принципу дополнительности — это разные проекции одного и того же эволюционного процесса. Дисциплинарный аспект интеллектуальной истории является рациональным, оправдательным и перспективным, а профессиональный — причинным, объяснительным и ретроспективным. Полное объяснение концептуального развития в любой рациональной инициативе на каждой своей стадии должно освещать и формирование (в каузальных терминах и ретроспективной модальности), и оправдание (в терминах рациональных оснований и перспективной модальности) проектов этой инициативы. Эволюционный подход Т. изменяет и видение самого научного мышления и представление о рациональности. В оппозиции неопозитивистским представлениям о научном мышлении как строгом следовании логическим нормам, Т. выдвигает на передний план другой тип организации научного мышления, основанный на понимании. Понимание в науке, по Т., задается, с одной стороны, соответствием “матрицам” (стандартам) понимания, принятым в научном сообществе в данный исторический период, с другой стороны, проблемными ситуациями и прецедентами, выступающими основой “улучшения понимания”. Анализируя концептуальные точки зрения, эпистемолог должен обращаться к той ситуации понимания (или проблемной ситуации), с которой сталкивается ученый и относительно которой он решает, какие интеллектуальные средства необходимо ввести и актуализировать в этой ситуации. Таким образом, концептуальное содержание научной дисциплины определяется не только набором теоретических утверждений, подлежащих формализации, но и практическими процедурами применения интеллектуальных средств и теми функциями, которые эти средства выполнили в тех или иных проблемных ситуациях. Сами стандарты понимания изменяются в ходе “концептуального отбора” нововведений. Поэтому научная рациональность не может определяться всеобщими логическими нормами, а скорее должна рассматриваться по аналогии с прецедентным правом в юриспруденции. “Рациональность — это атрибут не логической или концептуальной системы как таковой, а атрибут человеческих действий и инициатив, в которых временные пересекаются отдельные наборы понятий...”. Установление рациональности тех или иных инициатив представляет своего рода “судебную процедуру”, а не формально-логический анализ. (По мысли Т., решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские дисциплины современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, происходит в идеях о природе объективности: от бесстрастной точки зрения незаинте-

ресованного зрителя к взаимодействию взглядов участника-наблюдателя.) Помимо эпистемологической проблематики, Т. обращался к вопросам этики и философии религии. В этих работах он стремился выявить зависимость авторитета и обоснованности моральных и религиозных суждений от принятых процедур объяснения и схем понимания, реализуемых в языковых практиках. Так, в исследовании “Космополис” (1989) Т., анализируя феномен “современности” Нового времени, трактует революцию в естествознании этого периода как ответ на многомерный духовный кризис Европы начала 17 ст. Преодоление вселенского континентального хаоса 30-летней войны было осуществимо, по мысли Т., лишь в контексте провозглашения “Порядка” как фундамента социально-политического устройства общества. Лишь в конце 20 в., согласно Т., в результате распространения подходов синергетики (см. Синергетика) и глобализации мировых процессов — становится осуществимой поворотная кардинальная трансформация миропредставлений человечества.

А. Ю. Бабайцев

ТУРЕН (Touraine) Ален (р. 1925) — французский философ и социолог, профессор университетов в Нанте и Париже. Главные работы Т.: “Социология действия” (1965), “Движение Мая и коммунистическая утопия” (1968), “Постиндустриальное общество” (1969), “Производство общества” (1973), “К социологии” (1974), “После социализма” (1980) и др. Основные области исследований Т. — социология труда, методология социального познания, изучение индустриального и постиндустриального общества, социальных движений. В начале своей деятельности Т. — сторонник структурно-функционального подхода к обществу и структурализма, с позиций которых написаны его первые работы по социологии труда. В последующем он отдаёт предпочтение концепции социального действия как наиболее адекватному методу исследования общества в его динамике, противоречиях и конфликтах. Для отслеживания динамики общественного развития и эволюции различных типов обществ (цивилизаций) Т. широко использует категорию “социетальный тип”. Эта категория дает, считает он, возможность проследить сдвиги в человеческой деятельности от одного типа общества к другому, от торговли к производству, от производства к коммуникации, от одного типа культуры к другим типам, от одного типа отношений между коллективностью и ее окружением, от одного типа отношений между “социальными актерами” (действующими субъектами исторического процесса) к другим.

С этих позиций доиндустриальные общества аграрного и торгового типа вполне правомерно отождествляются с афинской или римской цивилизацией, где отчетливо проявляется связь между социальностью и политической целостностью. В случае индустриального общества возникает гораздо большая дистанция между ним и национальным государством. Еще более отдаленной эта связь становится в постиндустриальном, программированном обществе, которому соответствует более сложная, менее механическая и менее стабильная по сравнению с доиндустриальными и индустриальными типами общества модель организации. В отличие от последних, в противовес «пирамидной структуре» обществ с низшими уровнями самоизменения их функционирования, в идущем им на смену постиндустриальном обществе центры принятия решений составляют самоорганизующуюся и самоизменяющуюся систему без центрального пункта. В отличие от индустриального общества, в котором основной классовый конфликт существует между рабочим и боссом, в программированном обществе основной социальный конфликт пролегает, по Т., между механизмом производства и управления и самим потребителем. Переход к нему означает движение к более открытому обществу, которое побуждает людей, товары и идеи циркулировать в гораздо большей мере, чем это делали предыдущие общества. Постиндустриальное общество действует более глобально на управленческом уровне, используя для этого две главные формы. Во-первых, это нововведения, т. е. способность производить новую продукцию как результат инвестиций в науку и технику; во-вторых, самоуправление становится проявлением способности использовать сложные системы информации и коммуникаций. Т. признает, что индустриальное общество находится в состоянии кризиса, что проявилось во всеохватывающем кризисе ценностей, кризисе культуры, в широком движении контркультуры, которое прямо поставило под вопрос ценности индустриализации и роста и которое предъявило счет стабильности и тождественности в какой бы то ни было форме, потребовало необходимых трансформаций во всех сферах общества. Однако за этими проявлениями кроются более глубокие и фундаментальные сдвиги в самом способе производства, распределения, обмена, потребления, в самой организации общественной жизни. Суть этих сдвигов состоит в переходе к новому типу общества, более активному и мобильному, более самоорганизующемуся, способному создавать все новые модели управления и осуществлять культурные нововведения, но вместе с тем к более волюнтарист-

скому и опасному, чем общество, оставленное нами позади. Программированное общество обладает значительно большей степенью мобилизованности, чем индустриальное, и создает более широкий простор для разнообразных и активных систем социального действия. Это находит воплощение в широко распространяющихся в социальных движениях — освободительных, феминистских, молодежных, экономических, экологических, региональных, этнических, культурных и т. д. Все эти разнородные и разнонаправленные движения приводят социальным конфликтам в программированном обществе исключительную жизненность и широкое распространение. Но здесь же кроется и причина слабости этих движений, поскольку обобщенная природа конфликтов в данном случае лишает их общей основы. В такой ситуации пламя социального протеста может вспыхнуть в любом месте, но обществу меньше, чем прежде, угрожает огромный пожар социальных потрясений. Придавая большое значение в развитии общества социальным действиям, Т. создал их своеобразную типологию. Те конфликтные действия, которые представляют собой попытку защитить, реконструировать или адаптировать некоторый слабый элемент социальной системы, будь то ценность, норма, властные отношения или общество в целом, он называл коллективным поведением. Если конфликты представляют собой социальные механизмы для изменения систем принятия решений и являются вследствие этого факторами изменения структуры политических сил в самом широком смысле слова, то речь должна вестись о социальной борьбе. Когда же конфликтные действия направлены на изменение отношений социального господства, касающихся главных культурных ресурсов (производство, знания, этические нормы), они могут быть названы социальными движениями. В процессе развертывания социальных движений главное внимание их инициаторов и участников, согласно Т., концентрируется на самом социальном «актере», на его индивидуальности и идентичности. Акцент на индивидуальности и идентичности служит характеристикой поднимающихся социальных слоев и групп, и особенно новых контролирующих классов, отстаивающих собственную идентичность и индивидуальность, за которыми кроется требование свободы для инициатив и снятия традиционных барьеров, которые препятствуют приходу всякой новой власти. В последние годы Т. все больше внимания уделяет проблеме гармонизации отношений формирующегося программированного общества с экологическими движениями и окружающей природной средой. Программированное общество не может признать существование природы, отделенной от себя, поэтому оно, с одной стороны, осознает,

что является частью природы, а с другой — несет ответственность за защиту природы, берет на себя ответственность за все вероятные последствия модификаций, производимых им в природном порядке. В этой связи современное общество трактуется Т. как коммуникационное, интерпретируемое в понятиях социальных отношений, и одновременно должно рассматриваться как система деятельности. В нем главная область конфронтации приближается к области знаний и идей, знание становится производительной силой, присвоение которой столь же важно, сколь важна в индустриальном обществе проблема собственности. Чем больше это общество расширяет свою способность к самоизменению, тем больше оно руководствуется знаниями о себе и социальном действии, вследствие чего сердцевину социальных конфликтов и движений в нем составляет интеллектуальный мир.

Е. М. Бабосов

ТЫЛКОВСКИЙ (Tylkowski) Войцех (1624—1695) — польский философ и теолог, представитель поздней схоластики. Сторонник умеренного реализма. Преподавал в иезуитских коллегиях, четыре года работал в Ватикане. В 1677—1681 профессор Виленской академии, позднее руководитель папской семинарии в Вильно. Большое сочинение «Занимательная философия» (9 томов) пропагандирует католические оценки философии и науки. В нем систематически излагается учение Аристотеля в истолковании Фомы Аквинского. Это и другие сочинения («Занимательная метеорология», «Занимательная физика», «Научные беседы, которые вмещают в себя почти всю философию», «Совершенная мудрость, основанная на Божьем страхе» и др.) носят апологетический характер; многие из них неоднократно переиздавались (в том числе в Париже, Вене и Аугсбурге) и входили в круг обязательных источников для иезуитских профессоров.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ТЮРГО (Turgot) Анн Робер Жак (1727—1781) — французский экономист, философ-просветитель, государственный деятель. Основное сочинение: «Размышления о создании и распределении богатства» (1766). После восшествия на престол Людовика XVI получил назначение сначала на должность морского министра (1774), а затем — государственного контролера финансов (1774). Ему удалось провести через парламент ряд эдиктов, предусматривавших реформы в духе идей экономического либерализма. Деятельность Т. вызвала недовольство в различных кругах и, уступив нажиму, Людовик XVI вынужден был отправить его в отставку (1776) вместе с единомышленниками из госаппарата. Т. создал одну из первых версий идеи общественного прогресса. Считал, что в отличие от природы, подверженной

изменениям циклического характера, общество, несмотря на чередование подъемов и спадов, в целом прогрессирует благодаря росту просвещения. В качестве основы выделения различных этапов общественного развития Т. рассматривал присущий им тип производства материальных благ. По Т., начальный этап истории характеризуется собирательством и охотой. Формой социальной общности на этом этапе является племя, состоящее из отдельных семей. Распространение скотоводства приводит к росту богатства, возникновению рабства, появлению духа собственности. Развитие земледелия дает возможность производить больше, нежели необходимо для поддержания жизни. На этой основе возникает земельная собственность, прогрессирует разделение труда, выделяются ремесла, торговля, появляются города, развивается государство. Усиливающееся неравенство способствует дальнейшему прогрессу, так как дает части людей досуг для занятий искусством и наукой. В политической экономии, разделяя в целом физиократические воззрения, Т. сделал ряд существенных уточнений. В частности, внес изменения в созданную физиократами схему классового деления общества на: 1) производительный класс (земледельцы); 2) класс земельных собственников; 3) бесплодный класс (выполняющий виды труда, не относящиеся к земледелию). Указал, что первый и третий классы, в свою очередь, распадаются на капиталистов-предпринимателей и наемных рабочих. Тем самым Т. подготовил представление о классовой структуре, нашедшее отражение в "Богатстве народов" Смита.

А. А. Баканов

У

УАЙТ (White) Лесли Элвин (1900—1975) — американский антрополог, один из лидеров неозволюционизма. Изучал историю, политические науки, философию, социологию, психологию и культурную антропологию в университетах Луизианы и Чикаго, Колумбийском университете. Докторская диссертация по антропологии (1927) основывалась на полевых материалах, собранных У. на Юго-Западе США. В 1930—1970 У. преподавал в Мичиганском университете. Созданный им факультет антропологии признан одним из лучших в мире. Президент Американской Антропологической Ассоциации (1964). Основные сочинения: "Энергия и эволюция культуры" (1945, 1947), "Эволюция культуры" (1959), "Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии" (1932) и др. Свою известность У. приобрел на рубеже 1950—1960-х, благодаря критике господствовавших в то время в США антиэволюци-

онистских настроений, выработанных Боасом и его последователями. У. приложил немало усилий для реабилитации эволюционистов 19 в., особенно Моргана. У. предложил собственную оригинальную концепцию эволюции культуры. Культурное развитие, в отличие от природного, по У., антропоцентрично и состоит в постоянном увеличении объема используемой человеком энергии. Это положение впоследствии получило наименование "закон У.". Полемицируя с критиками эволюционизма, У. утверждал, что ранжирование культур возможно по таким объективным параметрам, как степень утилизации энергии, а также — дифференциации и специализации социальных институтов. У. видел в технологии наиболее мощный набор стимулов развития социального прогресса общества. Последнее он предлагал рассматривать как общественный способ оперирования технологическими процессами. Этот подход У. получил наименование "культурного материализма". У., безусловно, испытал большое влияние со стороны марксизма. Однако У. не может быть целиком к нему причислен, о чем свидетельствует достаточно жесткая марксистская критика его концепций, включавшая обвинение в "технологическом детерминизме". Одновременно с реабилитацией эволюционизма не меньше место в научной деятельности У. занимало исследование феномена культуры. У., в частности, предлагал сформировать для этого самостоятельную науку — культурологию и, судя по всему, был пионером в употреблении этого термина в Америке. Задачей культурологии, по У., должно было стать объяснение культуры, исходя из нее самой, вне связи с психологией. У. отвергал существование свободы воли и полагал, что человеческое поведение жестко детерминировано. Культура является наиболее мощным фактором, влияющим на личность. То, что индивидуум считает свободой выбора, по мнению У., может быть куда более реалистично интерпретировано антропологом как результат взаимодействия культурных доминант. Последние настолько глубоко укоренены в сознании личности, что обычно не осознаются как некая самостоятельная сила. Особое внимание У. уделял роли символов в формировании феномена культуры. По У., корни культуры состоят в способности человека произвольно придавать вещам такое значение, которое им самим по себе не присуще. А сама эта способность составляет уникальную особенность человека, отличающую его от животного мира. Помимо антропологии, У. интересовался философией науки. Он полагал, что наука есть унифицированный способ изучения природы, получивший различные названия (например, физика, биология, антропология) в зависимости от объекта изучения. По У., каждая наука мо-

жет рассматривать объект изучения исторически, функционально и эволюционно. При этом все эти три подхода взаимодополняемы и не противоречат один другому. У. предлагал оригинальную концепцию эволюции научного знания, согласно которой познание мира начинается с исследования объектов, наиболее отдаленных от человеческого поведения (например, с астрономии), и постепенно смещается в сторону его изучения (культурология).

П. В. Терешкович

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861—1947) — британский философ, математик, логик, методолог. Учился и в первый период своего творчества работал в Кембридже. Был известен как ученый, вместе с Расселом (его учеником) разработал проблемы символической логики, дал логический анализ оснований математики. Увлечшись работами кардинала Ньюмена (1801—1890), пережил в 1890-х кризис религиозных воззрений, пытаясь сделать выбор между англиканством и католицизмом. До 40 лет философской проблематикой специально не занимался. Первые работы философского характера были написаны в русле неореализма. В 1910 переехал в Лондон, где стал деканом в Лондонском университете. Был преподавателем городского Академического совета по образованию, затем профессором Имперского колледжа науки и техники в Кенсингтоне. Начало второго этапа его философской эволюции (третий этап творческой биографии) приблизительно совпадает с его переездом в США по приглашению философского факультета Гарвардского университета (1924), где он проработал до выхода в отставку в 76 лет (последняя лекция была прочитана У. в 80-летнем возрасте). Философскую доктрину У. этого периода определить однозначно достаточно сложно. Сам он говорил о необходимости разработки спекулятивной (умозрительной) философии (метафизики), в которой усматриваются мотивы платонизма, а также аристотелизма. В целом же речь шла о рациональном обосновании науки в ряду других возможных систем знания (искусство, религия, философия). У. акцентировал в своем позднем творчестве, отмеченном многовекторностью интересов и многообразием обсуждаемых тем, несколько ключевых идей, по которым его философия обозначают как "философию организма" ("органицизм"), как "клеточную теорию актуальности", как "философию процесса" ("философию становления") и т. д. Несмотря на многоплановость философских построений У., смену тем и доминант, о его творчестве можно говорить как о целостном явлении, в котором многие поздние идеи обнаруживаются или предвос-

хищаются в более ранних работах, часто даже “дофилософского” периода. В 1960-е отмечает “уайтхедовский ренессанс” в американской, а затем и европейской философии и методологии знания. Известна версия объединения взглядов У. с “критической онтологией” Н. Гартмана (Г. Вайн). В последнее время активно осваивается и развивается круг его идей и следствий из них, имеющих отношение к частным философским и социальным дисциплинам (прежде к эстетике и социологии — его версия социального символизма, в частности). Основные работы: “Трактат об универсальной алгебре” (1898), “О математических понятиях материального мира” (1906), “Principia mathematica” (т. 1—3, 1910—1913, совместно с Расселом), “Организация мышления” (1917, при переиздании получила новое название: “Цели образования”), “Исследование оснований естествознания” (1919), “Понятие природы” (1920), “Принцип относительности” (1922), “Наука и современный мир” (1925), “Религия в процессе развития” (1926), “Символизм, его значение и действие” (1927), “Функция разума” (1929), “Процесс и реальность” (1929), “Приключения идей” (1933), “Способы мышления” (1938 — последняя книга) и др. Творчество У. изначально задано осознанием несоответствия привычной, господствовавшей в науке несколько веков онтологической схемы и скрывающейся за ней субъектно-предикатной логики реалиям науки (прежде всего физики и математики рубежа веков). Это породило программу критического пересмотра и перестройки исходных понятий науки по двум основаниям: приближения их к “действительному опыту” на основе последовательного проведения принципа философского монизма (через критику как материалистически-позитивистского механицизма, так и гегельвской философии тождества бытия и сознания). Системообразующими принципами у У. выступают тезисы о том, что действительность всегда есть ее становление (“принцип процесса”), а всякая объективность есть возможность для становления (“принцип относительности”), требующие преобразования представлений о реальности, сложившихся в философии и нашедших отражение в классической физике. Последние исходят из идеи “простой локализации” объекта “здесь и теперь” качества в пространственном субстрате, непосредственно данном через органы чувств. Но это не есть реальный опыт и реальное знание объекта. Дополнительный фактор их искажения — язык, позволяющий скрывать беспорядочность и бессвязность данных, из которых исходит наука. Это относится как к естественному языку, так и языку математики, уводящим от

“затемненности” и противоречивости выражаемого в них содержания (к тому же сам язык не анализировался как “тело мысли”). Язык, будучи неразрывно связан с развитием практически необходимых абстракций, упрощает и деформирует отображаемую реальность, приводит при неотрафлексированном использовании к гипостазированию абстракций, понимаемых как выражение данных опыта, т. е. к “подмене конкретности”. Это приводит к обоснованию “пустой реальности” (“круглый шар”, картезианская доктрина “протяженной вещи”) и “бифуркации” (раздвоению) природы (“зеленый лист”, сенсуалистская концепция первичных и вторичных качеств). Природа же едина в своем становлении. Но развертывание этого процесса требует предварительной критики языка и его адекватного концептуального понимания. У. предлагает и разрабатывает в этом качестве символическую концепцию языка. Он исходит из того, что одни компоненты человеческого опыта (символы) вызывают мысли, эмоции, привычки и т. д. относительно других компонентов опыта (значения символов). Отношение символа и значения задается в символическом (языковом) отношении, не подчиняющемся каузальным зависимостям, обратимом (символ и значение могут меняться местами), определяемом коммуницирующими субъектами на основе чувственного восприятия. Последнее задает символическое отношение через взаимодействие (сопряжение) двух своих модусов: модуса каузальной обусловленности (первичный опыт тела) и модуса презентативной непосредственности (вторичный опыт расчлененных чувственных данных). Таким образом, истина — это соотношение видимости (чувственного восприятия) и реальности (мотив Брэдли). Она такая их корреляция (символическая, не связанная отношениями причинности), при которой восприятие видимости ведет к восприятию реальности и проливает свет на реальность, что должно быть адекватно “схвачено” в языке. Тогда объективные данные в познавательном акте — это пропозиция как идеальный принцип, чистая форма или структура. Субъективная форма пропозиции — истинное или ложное суждение, но она же выражает и определенный интерес, служит формой выражения эмоции. Следовательно, пропозиция — это синтез актуальных явлений, взятых в абстракции, и “вечных объектов”. Абстракция, по У., — не свободное изобретение человеческого духа, а выражение определенных черт действительности (по методу экстенсивной абстракции), за ней “скрывается” объект, но локализованный не в абсолютном пространстве (классическая онтологическая картина мира), а в “событии” как пространственно-временном происшествии. Объект связан с событием особым отношением “си-

туации”, которое предполагает включение объекта в событие, благодаря чему последнее приобретает качественную определенность. Объекты даны непосредственному наблюдению, представляемы в “перцептуальном знании”, но выражают в событиях инвариантное (“вечное”). У. строит иерархию объектов: от чувственных, перцептуальных к физическим, научным. Изменчивы ситуации, включающие объекты в события, сами же объекты неизменны. Тем самым субъект в разной мере лишь распознает объект в его самостоятельном бытии, но не конструирует его в “тотальности” ситуации, в которой изменение одного влечет изменение всего остального. В итоге и реализуются исходные для У. принципы становления — возможность превращается в действительность. Но они требуют дополнения “реформированным субъективистским принципом” — становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность, “стягивающуюся в единство опыта”. Согласно У., это акты “прегензии”, т. е. “схватывания”. Как только этот процесс заканчивается, событие теряет свое субъективное единство, действительность становится возможностью, данностью для нового становления. Таким образом, подлинная действительность проявляется в процессе самостановления, в ходе формирования опыта субъектов. Становление опыта есть одновременно и формирование субъекта и объекта познания — нет субъекта и объекта самих по себе, есть объект, становящийся субъектом, и объективирующийся субъект. Вместо доктрины “простой локализации” У. предлагает “доктрину объективного бессмертия”. События атомарны, собственная жизнь “действительных происшествий” эфемерна, они возникают и исчезают. Следовательно, нет непрерывности становления, но есть становление непрерывности, обеспечиваемое “вечными объектами”, переходящими из одного субъективного единства в другое и создающими структурную определенность, отображаемую наукой. Неизменность “вечных объектов” обеспечивается Богом, импульсирующим, по У., и возникновение каждого нового события. Однако Бог выступает лишь как соавтор событий, а не их творец. Действующая причина — изначально присущая мирозданию творческая энергия (“креативность”), выражающаяся в актах “схватывания” (прегензии). “Креативность есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации — это и есть событие опыта”. По У., “процесс творчества является формой единства универсума”. Таким образом, пространственно-временный континуум формируется в процессах становления и не является априорной предпосылкой познания. Совокупности событий обнаруживают “социальный порядок” на основе общих элементов формы

в конкретных “схватываниях”, формирования intersubjectивного пространства и создания условий для воспроизводства сложившегося “сообщества”. “Скрепляющей рамкой” выступают также и ценности (блага). В аксиологии У. рассматривает ценности как идеалы (“вечные объекты” божественной природы), приобретающие свое значение в отношении к миру фактов, получающих завершение, воплощаясь в “актуальных сущностях”, что превращает ценность во внутреннюю реальность явления, связанную не только с человеческим деянием. В переживаемом опыте проецируются друг на друга мир деятельности (множества конечных событий) и мир ценности (единство скоординированности различных возможностей). Рассмотренный сам по себе, каждый из этих миров является абстракцией. В итоге, согласно У., разум в мире должен проявлять себя не только “прагматически” (как средство целесообразной практической деятельности), но и “спекулятивно”, исходить из “незаинтересованного любопытства”, позволяющего “прорваться” к подлинной реальности: поставить пределы умозрению означает предать будущее”. Систематизируя само накопленное знание, мы способны раздвинуть границы собственных возможностей, выходить в область идей, рожденных силой воображения. Необходимо преодолеть “цивилизационную” усталость Европы, потерявшей импульс к обретению нового, противопоставив ей “героизм разума”, возможный в результате синтеза науки и философии, обоснования картины новой онтологической реальности. Наука имеет заложенные к этому синтезу интенции, но сама не способна его осуществить. Отсюда необходимость метафизики, “спекулятивной” философии, которая должна дать интерпретацию каждому элементу опыта, объяснить значение абстракций, установить связи между концептами посредством выявления их подлинного эмпирического содержания, выработать систему общих идей, т. е. завершить усилия разума постигнуть природу Вселенной. Наука невозможна без философского мышления, как бы она ни противилась этому. По У., “философия мистична”, “но цель философии — рационализировать мистицизм”, в чем она сродни поэзии в их общей ориентации на предельные смыслы цивилизации (отождествляемой У. с культурой).

В. Л. Абушенко

УЗНАДЗЕ Дмитрий (1887—1950) — грузинский философ и психолог. Доктор философии (1909), профессор. Академик Академии наук Грузинской ССР (1941). Окончил философский факультет Лейпцигского университета (1909) и историко-филологический факультет Харьковского университета (1913). Принимал участие в создании Тбилисского

университета (1918). Организатор отделения психологии, кафедры психологии и лаборатории экспериментальной психологии при ней. В 1918—1950 заведовал кафедрой психологии Тбилисского университета, в 1933—1942 — кафедрой психологии Кутаисского педагогического института. Организатор и директор (1941—1950) Института психологии Академии наук Грузии. В 1920-х разработал основы общепсихологического учения об установке (термин введен в научный оборот немецким психологом Л. Ланге в 1888), которое отчасти противопоставлялось психоаналитической концепции бессознательного психического. Трактатов установку как своеобразное целостное бессознательное целеустремленное состояние субъекта, предшествующее деятельности. Установил наличие нескольких видов установок и осуществил изучение их свойств и условий формирования. Создал свою научную школу (И. Бжалава, А. Прангвишвили и др.). Автор книг “Анри Бергсон” (1920), “Общая психология” (1940), “Экспериментальные основы психологии установок” (1949), “Основные положения теории установки” (1961), “Психологические исследования” (1966) и других работ по различным проблемам философии и психологии.

В. И. Овчаренко

УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (ок. 1285—1349) — английский философ, логик и теолог, монах-францисканец. Философские трактаты, сочинения по логике и комментарии к “Сентенциям” Петра Ломбардского были написаны им в так называемый “оксфордский период”; “Сумма логики” — в Авиньоне; политические трактаты — в последнее десятилетие его жизни в Мюнхене. Противоречивые интерпретации У. О. как видного представителя схоластической традиции, с одной стороны, и как ее разрушителя — с другой, обусловлены тем, что в его учении обрели свою логическую завершенность почти все основные проблемы схоластики. Так, У. О. уделил внимание разработке концепции “двух истин”: сфера разума и область веры должны быть разграничены. Теологические истины (их источником является Священное писание), по У. О., невозможно доказать с помощью философских аргументов, и наоборот — научные истины не зависят от богословия, ибо они опираются на разум и опыт, а не на веру. Иррационализация теологии осуществляется У. О. на основе критики схоластического реализма. С точки зрения У. О., существование Бога как бесконечной актуальности недоказуемо вне теологии, так же, как и существование общих идей всего сущего в Божественном уме (например, идея сотворения мира, которая должна была существовать в уме Бога до самого сотворения, — это исходное допущение *universale ante rem*, но только в области теологии). Сфера

же человеческого познания всегда имеет дело с единичными вещами и следует принципу *universale post rem* (по мнению У. О., если общего нет в Божественном уме, то нет его и в вещах). Однако столь радикально рациональные допущения получают у У. О. не менее радикальные мистические выводы: очевидная недоказуемость религиозных догматов — с точки зрения человеческого разума — только укрепляет веру, поэтому “научить Богу” может только Откровение. Последовательное стремление У. О. отделить разум от веры, а логику и теорию познания от метафизики и теологии обеспечивают рациональный характер и логическую обоснованность его номинализма. Спор об универсалиях выходит за рамки теологии, а вместо умозрительно-онтологической картины мира ранних номиналистов (Абеляр, Росцелин) У. О. предлагает аналитически-гносеологическую ее трактовку. Прежде всего У. О. различает две разновидности знания (что вытекает из различия между душой чувствующей и душой разумной): интуитивное знание (*notitia intuitiva*), основанное на внешнем восприятии единичных вещей и его переживании, и абстрактное знание (*notitia abstractiva*), которое можно непосредственно постичь в уме (и в этом смысле оно также интуитивное), его сущностной характеристикой является способность отвлекаться от единичных вещей (существующих или несуществующих). В любом случае абстрактное познание всегда базируется на познании интуитивном — в таком ключе интерпретируется знаменитая “бритва Оккама”, выражающая позитивистский принцип экономии мышления. В обобщенной формулировке — “Сущностей не следует умножать без необходимости” — этот принцип постулирует приоритетность понятий, выводимых из интуитивного познания. Эмпирический пафос учения У. О. базируется на признании У. О. реально существующими только единичных вещей. Однако вещи познаются с помощью понятий, или терминов, образование которых обусловлено потенцией — устремлением человеческой души на предмет познания. Термин — это простейший элемент знания, всегда выражаемый словом. У. О. рассматривает “естественные” понятия, относящиеся к самим вещам, — “термины первой интенции”, и искусственные, условные понятия, которые имеют значение, относимое не к одной конкретной вещи, а ко многим вещам, отношении между ними, — “термины второй интенции”. Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами как орудиями знания. “Термины второй интенции” становятся объектом рефлексии в логике, которую интересуют значения слов (форма), а не физические состояния ве-

щей (содержание терминов). Универсалии же представляют собой понятия о понятиях, ибо они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума. У. О. использовал даже особое понятие “суппозиция”, которое выражало замещающую, знаковую функцию термина. Учение У. О. о понятиях (“терминизм”) отличается высокой степенью абстракции, и оно существенно повлияло на развитие логики и семантики. Независимость мышления У. О. проявилась не только в его философских и логических идеях, но также и прежде всего в его политических трактатах, открытой полемике с Папой, в критике любых авторитетов. Он примыкал к радикальному крылу францисканского ордена (“спиритуалы”) и отстаивал идеал евангельской бедности, выступал против претензий Папы на светскую власть, за приоритет мнения общины самих верующих (*consilium sapientium*) перед авторитетом Папы в вопросах веры, предлагал вполне “демократическую” систему избрания Вселенского собора. Не случайно Климент VI называл У. О. “ересиархом, князем еретиков”. Этико-социальная доктрина У. О. представляла собой индивидуалистическую концепцию общества и морали человека. У. О. полагал, что благо всего общества не означает благо его членов — отдельных индивидов. В 14—17 вв. сочинения У. О. были хорошо известны: Реформация использовала идеи У. О. в борьбе с католической церковью, на него ссылались Лютер, его труды по логике и философии оказали влияние на Ф. Бэкона, Локка, Юма. Распространение идей У. О. в средневековых университетах Европы способствовало оформлению такого направления, как терминизм (“оккамизм”).

А. Р. Усманова

“УКРАДЕННЫЙ ОБЪЕКТ” — парадигмальная фигура постмодернистской философии, фундированная радикальным отказом от традиционного типа философствования в семантическом пространстве субъект-объектной оппозиции и от мышления в рамках соответствующего категориального строя. Понятие “У. О.” введено П. Ван ден Хевелем в контексте анализа приемов художественного творчества авторов постмодернистского направления (узкое или собственное значение термина “У. О.”), однако с течением времени обрело более общий статус (широкий смысл термина “У. О.”). В контексте постмодернистской чувствительности (см. Постмодернистская чувствительность) постмодернизмом переосмыслен такой прием художественной техники, как культивируемое в свое

время модернизмом (см. Модернизм) использование в коллажных композициях готовых предметов, жанровое начало которому было положено поздним футуризмом (см. Футуризм) и дадаизмом (см. Дадаизм): тяготение футуризма к “деланью вещей” (“Памятник бутылке” У. Боччони, “металлоконструкции” Прамполини и др.), постфутуристское направление “новой реальности” (от звукового моделирования различных реальностей — типа “концерта большого города” Л. Русоло — до “космических” моделей новых миров); в дадаизме — объемные аппликации на дереве и картоне Г. Арпа, “мерцы” К. Швиттерса, представляющие собой композиции из обрывков тряпья, трамвайных билетов, пучков волос, обломков детских игрушек и дамских корсетов и т. п. По оценке М. Дюшана, “живопись кончилась. Кто может сделать лучше, чем сделан этот винт! Скажи, ты можешь так сделать?”. Позднее, в модернистском неоконструктивизме обрисованная художественная технология обрела программный статус: “я привлекаю внимание к абстрактным свойствам банальных вещей” (Р. Лихтенштейн); “художественную ценность можно найти в любом предмете, даже в отбросах на улице” (А. Солонмон) и т. п. Художественная практика неоконструктивизма развивает заложенное футуризмом и дадаизмом художественное направление “ready made” (начиная от эпатажно известного экспонирования М. Дюшаном “Сушилки для бутылок” и “Писсуара”): смятые авто Дж. Чемберлена, композиции Дж. Дайна “Лопата”, “Кухня” и др., знаменитые “Банки из-под кофе” и “Три флага” Дж. Джонса, “шелкография” Р. Раушенберга как синтезирующая в единой композиции не только фрагменты фотографий, акварелей, технических чертежей, масляной живописи, афиш, рентгенограмм и т. п., но и внедренные на холст бытовые предметы: часы, мешки для овощей и др. (“Подарок Аполлону”, “Картина времени”, “Исследователь” и др.). В рамках “авангарда новой волны” оформляется жанр “аккумуляции” как композиции готовых предметов (ср. с ready made): “Кофейники” у Ф. Армана, живые “Лошади” в Римской галерее Я. Коупеллиса и т. п. Аналогично “серийное искусство” или “искусство АВС” (“Пласт очень острых гвоздей” В. де Мариа, “12 стальных пластин” и “144 куска свинца” К. Андре; “кинетика гвоздей” Г. Юкера в контексте “кинетического искусства” и др.). В современной культуре постмодерна акценты смещаются таким образом, что указанные технологии могут быть обозначены не как “искусство готового объекта”, но как “искусство готового текста”. Так, например, современное литературное направление, фундированное методом “найденных предметов” (“found objects”), жанрово изоморфное традиционным аккомодации и инстал-

ляции, и текстовых практик “новых романистов”, культивирует включение в текст повествования своего рода “ready texts” (политические лозунги, афиши, рекламные слоганы, надписи на стенах, медицинские рецепты и т. п.) — в контексте общей установки постмодернизма на интертекстуальность (см. Интертекстуальность): “элементы повседневной речи интегрируются в поэтическом дискурсе, устное смешивается с письменным, привычное с необычным, коллективный код с кодом индивидуальным” (П. ван ден Хевель). Подобным образом, по оценке П. ван ден Хевеля, реализует себя “протест художника против псевдоистины, против тавтологии доксы”. Заимствованный текст, обретающий новый смысл и новую жизнь в новом авторском контексте, и обозначается П. ван ден Хевелем как “У. О.”. В контексте парадигмальных презумпций философии постмодернизма эволюция понятия “У. О.” приводит к существенному расширению его содержания и фундаментализации его статуса. Разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования (см. Бинаризм) далеко не исчерпывается ее распадом, — оно гораздо глубже и предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т. е. фундаментальное расщепление определенности как субъекта (“Я”) в любых версиях его интерпретации (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектность “непознаваемого субъекта” эпохи постмодерна — см. “Смерть субъекта”), так и объекта (предметности как таковой). (Согласно позиции Рорти, собственно, само конституирование в философии Декарта понятия “познающего субъекта”, понятого как “зеркало природы”, и имело своим следствием и конституирование идеи объекта в традиционной для классической философии его интерпретации — см. Субъект и объект, “Зеркало природы”.) Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. “Пустой знак”) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) приводит к тому, что понятие “объект” в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования (см. Онтология, Метафизика отсутствия). По оценке Р. Барта, постмодернизм в зачатке каждого (даже — в ретроспективе — классического) текста усматривает предполагаемое “слово *Esto* (пусть, например, предположим...)”. Текстуально-семиотическая артикуляция любой предметности, по определению Т. Д’Ана, “стирает онтологические границы” не только между адресатом и адресантом знакового акта, но и между сообщением и так называемым “содержанием сообщения”, т. е. фактически — между объектом и высказы-

ванием о нем. — В постмодернистской системе отсчета единственно (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, “проблематичный процедуральный объект”, который “существует в экономии дискурса”. — Соответственно, любая попытка конституирования объекта как такового может иметь своим результатом лишь симуляцию (см. Симуляция) внезапного феномена. Однако в условиях тотальной симуляции апелляция к так называемому “объекту” есть не что иное, как, в свою очередь, псевдоистина: объект не может конституироваться иначе, нежели “У. О.”; и если исходный смысл этого термина у П. ван ден Хевеля предполагал “похищение” объекта у квазитекстовой реальности (как, например, заимствование французскими “новыми романистами” того, что ван ден Хевель называет “высказываниями, тиражируемыми массовой культурой”), то в настоящее время “У. О.” понимается как заимствованный у той реальности, которая сама не имеет иного, помимо заемного, одалживаемого ей сознанием, бытия: “смысл, который читатель извлекает из текста, зависит от его собственного воображения” (П. ван ден Хевель).

М. А. Можейко

УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ — форма мышления, посредством которой получают новое суждение на основе одного или более уже принятых суждений. Исходные суждения, на основании которых получается новое суждение, называются посылками У., а новое суждение, полученное в результате сопоставления посылок, — заключением. У. подразделяются на дедуктивные и недедуктивные, или вероятностные. У. является дедуктивным, если и только если оно строится по правилам, гарантирующим получение истинного заключения при истинных посылках. В противном случае оно является недедуктивным (вероятностным). Как правило, на практике У. не выражается в полном виде, какая-то его часть (посылка, заключение), подразумеваясь, опускается. Иными словами, У. приобретает энтимематический (греч. *in thymos* — в уме) характер. Опасность применения энтимемы в том, что подразумеваемая часть может заключать в себе ошибку, которая остается незамеченной в силу того, что эта часть не получила явного выражения. Выявление подразумеваемой части — один из способов обнаружения ошибок в познании. У. играют исключительно важную роль в процессах познания. Они позволяют получать новые знания без непосредственного обращения к опыту. (См. также Силлогизм.)

В. Ф. Берков

УНАМУНО (Unamuno) Мигель де (1864—1936) — испанский философ, поэт, писатель, ученый, основоположник испанской ветви экзистен-

циализма. Программные произведения: “Жизнь Дон Кихота и Санчо Панса по Мигелю де Сервантесу, объясненная и прокомментированная Мигелем де Унамуно” (1905), “О трагическом чувстве жизни” (1913), “Агония христианства” (1926), “Святой Мануэль Добрый, мученик” (1931), а также ряд произведений по философии искусства (“Словоокостебашнизм” — 1900, “Модернизм” — 1907, “Искусство и космополитизм” — 1912, “О пузырях на коленях” — 1913 и др.), философские романы “Туман” и “Любовь и педагогика”, многочисленные эссе (в том числе “Назидательные новеллы”), стихи, научные исследования прикладного характера по самому широкому спектру проблем (об исторических регионах Испании, об образовании и проблеме университетов, об общенациональном языке в его отношении к диалектам, о литературах стран Латинской Америки и др.). Получил классическое католическое образование, однако, поступив в 1880 в Мадридский университет, ориентируется на науку (к университетскому периоду относится его увлечение позитивизмом и социализмом); защищает диссертацию “О проблемах происхождения и предысторий басков”. Возвратившись в Бильбао, преподает латынь; к этому же периоду относится и начало его журналистской деятельности. В 1891 после женитьбы участвует в конкурсе на замещение должности заведующего кафедрой греческой филологии в Саламанкском университете, победа в котором на всю жизнь связывает его со знаменитым университетом Испании, который он долгие годы возглавляет в качестве ректора. Образ жизни У. отличается размеренностью: сосредоточенная интеллектуальная работа (У. специально овладел датским языком ради прочтения Кьеркегора в оригинале), большая семья (отец 8 детей), устоявшийся распорядок (ранний подъем, до обеда — работа в университете, прогулка, два часа в клубе, вечер — за письменным столом). Вместе с тем, У. — страстный политик, горячо отзывающийся на современные ему социальные события (при общеприеральной ориентации был близок к социалистам, хотя и писал о том, что хотел бы, чтобы социализм “видел бы, кроме экономического, и что-то другое”; в качестве кандидатуры от социалистов выдвигался на выборах в кортесы, участвовал в социалистических изданиях). За оппозиционную ориентацию был смещен монархическим правительством с поста ректора Саламанкского университета (1914); позднее — военной диктатурой Primo де Риверы за антиимпериалистические выступления был сослан на Канары (протест против высылки У. был подписан А. Эйнштейном, Р. Ролланом, Манном); несмотря на помилование, не вернулся в страну вплоть до падения диктатуры (1930), однако бежал из ссылки, жил во Франции близ ис-

панской границы (Эндайо, у Бискайского залива). После установления республики, вернулся на родину, был избран председателем Высшего национального совета по культуре, депутатом конституционного собрания, почетным гражданином, однако, оставаясь борцом за права человека, подписал протест против массовых репрессий после подавления Астурийского восстания; трагически обманувшись в природе антиправительственного движения, примыкает к фашистскому мятежу, однако практически сразу понимает его характер, резко дистанцируясь от него (знаменитое проклятие У. генералиссимусу Франко) и публично выступая против фашистской диктатуры (известная речь У. на торжественном акте в университете: “Вы можете победить, но не можете убедить...”). Последние месяцы жизни У. прошли под домашним арестом; умер 31 декабря 1936 в Саламанке в полной духовной изоляции. Пламенный патриот, проживший яркую политическую жизнь, и писатель, создавший остро социально артикулированные произведения, У., тем не менее, формулирует свое credo совсем в иной плоскости: “я выше всего ставлю внутреннюю жизнь”. Центральной проблематикой его творчества становятся извечные экзистенциальные проблемы человеческого существования и духовной жизни, и в их решении для У. меньше всего характерен холодный рассудочный интеллектуализм: “истина — это то, во что верят от всего сердца и от всей души” (ср. с программой А. Мальро “выразить трагедию Человека, а вовсе не прояснить психологию индивида”). Эмоциональная насыщенность и глубина философских воззрений У. (“я думаю чувством, я чувствую мыслью”) обуславливает его выбор жанра; философский роман, эссе и та оригинальная литературная форма, которую сам У. назвал — в противовес новелле — ниволой (*nivola*), главной целью которой является ответ на вопрос, “в чем же состоит подлинная человечность, человеческая реальность?.. Что же является в человеке самым сокровенным, самым творческим, самым реальным?” Фокусировка внимания на этих вопросах достигается в ниволе за счет переноса акцента с внешней событийной фабулы на ту подлинную драму “духа и страсти”, которая разворачивается на ее фоне. Чтобы зафиксировать эту драму, выразить в эксплицитном виде ее побудительные импульсы и векторы разворачивания, У. вводит в структуру ниволы предельную внутреннюю дифференциацию лиц в коммуникативных контекстах; сам он раскрывает свой прием следующим образом: если беседуют двое, Хуан и Томас, то реально мы имеем дело не с двумя, но с шестью персонажами, по меньшей мере, ибо за об-

щим именем “Хуан” скрывается: 1) “реальный Хуан, известный только его Творцу”, т. е. исходная возможность коммуникативных взаимодействий и личностных онтологий; 2) “идеальный Хуан этого реального Хуана”, т. е. рефлексивное видение и самооценка “Я” в исходной, внекоммуникативной или автокоммуникативной системе отсчета (при оценке этой позиции У. не забудем, что постсюрреалистическая литература “потока сознания” еще не конституировалась как жанр); 3) “идеальный Хуан Томаса”, под которым понимается не просто образ “Я” в восприятии “другого”, но и сам “другой” Хуан, каким бывает во взаимодействии с Томасом (то, что полвека спустя Ф. Лаку-Лабарт назовет “дезистенцией”: “Я” в зеркале “другого” или в зеркале искусства). Подобный прием, как система зеркал позволяющий рассмотреть любой поступок и любое движение души во всех возможных их ракурсах, задает подлинную глубину и объемность воспронзения человеческой экзистенции (“книга — хорошая вещь, но она хороша лишь тогда, когда сквозь нее, как сквозь протертую лупу, лучше видишь жизнь, а ее самое даже не замечаешь”). И главным предметом философского исследования У. становится то, что он обозначает как “наготу души”. В этой связи, по мнению У., говорить об этом — особом — объекте можно лишь в соответствующем языке (прямой речи — “нагой и грубой”): “воплощает свою мысль тот, кто ее обнажает, а не тот, кто ее облакает в одежды”. В этом контексте программным для У. является сознательное уклонение от принятия традиционной терминологии философского языка: “я хочу говорить о философии языком, каким просят чашку шоколада и говорят об урожае”. Между тем, в своем неклассическом, с точки зрения философской традиции, языке У. сформулировал в своих произведениях, также неклассических по форме, с точки зрения традиции философского жанра, одну из ранних версий артикуляции фундаментальных проблем экзистенциализма. Прежде всего — проблем веры, смерти и надвигального (для У. — социально-исторического) предназначения личности. По У., “верить — это значит созидать”, и потому именно “вера — источник реальности”. Таким образом, подлинная реальность человека, его подлинное творчество заключается именно в страстной вере: “существует только то, что активно действует”, — “носитель идеала и воли”. Лишь носитель идеала, обладающий верой в возможность его осуществления и потому достаточной волей для его реализации, получает у У. статус личности (остальные — “сумеречные персонажи”, которые “не являются личностями и не обладают реальностью

внутреннего содержания”). В рамках такого подхода в принципе несущественно, идет речь о человеке “из плоти и крови” или “продукте воображения” (“Дон Кихот не менее реален, чем Сервантес”), ибо наделенный художником волей и страстью образ, поднявшись над сумеречностью и обретя значимость символа, обретает и подлинную реальность существования; “реальное (реально человеческое), которое желает быть или жалеет не быть, есть символ, но и символ в своей реальности может стать человеком”. В этом контексте необыкновенно остро встает проблема Бога, ибо его бытие оказывается продуктом индивидуальной веры: “верить в Бога — это значит страстно желать его существования, вести себя так, как если бы Бог существовал”. — Напряженная жажда Бога и осознание собственного безверия экзистенциально трагично переживаются У.: “Господь несуществующий! Услышь // В своем небитый мой молепля!..” — в “Молитве атеиста” (ср. с феноменом богоискательства в русской философии). Проблема бытия Бога оказывается столь значимой для У. в связи с тем, что именно и только Бог может выступить гарантом индивидуального бессмертия: “ведь если Бога нет, — все бессмысленно”. Поскольку жизнь индивидуального сознания выступает для У. не только максимальной (и фактически единственной) ценностью, но и единственно значимой реальностью, постольку проблема смерти стоит у него чрезвычайно остро: “я хочу жить вечно — я, я, а не какое-то всемирное или божественное сознание”, “я жажду бессмертия, мне оно необходимо, не-об-хо-димое”. Сформулированное У. “трагическое чувство жизни” в том и заключается, что человеку дано осознать свою смертность наряду с жаждой бессмертия, постичь всю глубину грядущей потери: “жизнь — это трагедия, постоянная борьба без победы и даже без надежды на победу” (ср. с “бытием-для-смерти” у Хайдеггера). — В условиях понимания своей смертности единственно возможным “способом человеческого существования является агония” как “постоянный бой с умственным отчаянием”. В этом контексте у У. оформляется особый амбивалентный статус феномена “ничто”. С одной стороны, “ничто” имеет традиционную сугубо негативную семантику (“примем ничто, которое, может быть, нас ждет, как несправедливость, будем сражаться с судьбой, даже не надеясь на победу, будем сражаться с ней по-донкихотски”). С другой же стороны, “ничто” как внутренняя основа смертного существования обладает позитивно-креационным потенциалом, выступая у У. источником любого творчества и, следовательно, любой реальности: “из сознания собственной глубины ничто человека черпает новые силы, дабы стремиться быть всем”. Экзис-

тенциальная ориентация философии У. отчетливо проявляется и в его концепции истории. У. разделяет исторический процесс на внешнюю историю (или собственно историю), т. е. хронологический поток фактологической событийности, подлежащей типологизации по формальным (национальному, политическому и т. п.) признакам, и интраисторию (“осадок истории”), т. е. то экзистенциальное, “интимное”, “глубинное и молчаливое”, которое объединяет людей не по формальным, а по “органическим” (имманентным) основаниям: не цивилизация, но культура; не нации, но народ; не литературные традиции, но живой язык и т. п. Подлинным смыслом истории выступает у У. трансформация ее в интраисторию, и именно в этом контексте осмысливается у У. предельно значимая для него проблема Испании, являющаяся моделью и одновременно ключом решения проблемы интраистории. У. решительно далек от космополитизма: как “внутри человека, а не вне его, должны мы искать Человека”, так и “вне каждого конкретного клочка земли нет ничего, кроме геометрического пространства”. Ценность Родины осмысливается у У. как экзистенциальная, и потому сопоставимая с абсолютной ценностью “внутренней жизни”; более того, в годы эмиграции он формулирует невозможность их альтернативы: “что толку обладать целым миром, если ты потерял свою душу? И что толку сохранить душу, если ты потерял мир? Миром назовем человеческую общность, общину”. У. остро переживает себя как испанца (“Разве я европеец? — спрашиваю я себя, и мое сознание отвечает мне: нет, нет, я не европеец, я не современен”). И если Центральная Европа репрезентирует для У. внешние ценности, холодный рационализм, “ортодоксальную науку” и космополитический стиль мышления, то Испания — внутренние ценности, подлинные “дух и страсть”, олицетворенные в фигуре ее национального героя — Дона Кихота, противостоящего в своем иррационализме (“безумии”) европейской рассудочности и в своем самозабвенном порыве — практицизму. Дон Кихот для У. — одновременно и символ-образец подлинно экзистенциального существования, и “душа Испании”. Резко отреагировав на замечание Ортеги-и-Гассета о том, что было бы неплохо, если бы в библиотеке Дон Кихота был хотя бы один трактат по математике (прогнозирувшее для У. с высказываниями Кроче об отсталости Испании начала века), У. постулирует дихотомию экзистенциальных и жестко рациональных ценностей: “мудрость, вера, справедливость, терпение, доброта — это одно, а математика — это другое” (ср. с установками русского славянофильства и его критикой европейской цивилизации). Глобальный вектор трансформации истории в интраисторию У. видит не в том,

чтобы “европеизировать Испанию”, а в том, чтобы “испанизировать Европу”. Внутри самой Испании эта задача артикулируется как необходимость “донкихотизировать” Санчо Пансу, олицетворяющего для У. народ, который исконно приобщен к нетленным ценностям бытия перед лицом воплощенной в природных циклах вечности (аналогичен образ Марины как воплощения подлинности и “обаяния повседневности” в романе “Любовь и педагогика”), однако не осознает своей творческой роли, лишен порыва к действию. Именно в том, чтобы задать импульс разворачивания этого имплицитного креативного потенциала и видит У. свою “провиденциальную миссию... в Испании”. Однако сдвиг в интраисторию достигается, по У., отнюдь не в процессе массового движения: “чтобы возродить Испанию, чтобы спасти Испанию, нужно отправляться в путь в одиночку”. В последние годы жизни У. концепция “донкихотизации” сдвигается в сторону христианской эсхатологии: в работе “Святой Мануэль Добрый, мученик” фактически выстраивается параллель образов Дон Кихота и Иисуса Христа: “я был безумен, а теперь я здоров, я был Дон Кихотом Ламанским, а ныне... я — Алонса Кихано Добрый”. А сквозной для философии У. акцент на экзистенциальных феноменах индивидуального существования (“печаль”, “смерть”, “ничто” и др.) фундирует его презумпцию надвигательной заданности человеческого существования, неизбежного стремления индивида к Абсолюту. Последний, однако, лишен у У. онтологической артикуляции и конституируется лишь в самом акте экзистенциальной веры (ср. с тенденцией богостроительства в русской философии). Философские взгляды У. являют собой редкий пример остро социальной артикуляции экзистенциальной проблематики (по оценке Ортеги-и-Гассета, У. “выпускал свое “я” на волю”, “как феодальный сенсор знамя на поле боя”). Идеи У. еще при его жизни были восприняты как знамя “поколения 1898”, по-новому артикулировавшего в национальной культурной традиции “проблему Испании”, во многом определив тем самым базовые направления развития испанской культуры 20 в. Однако значимость идей У. выходит далеко за национальные рамки, оказав значительное влияние на развитие историко-философской традиции в плане становления внутри последней вектора экзистенциализма. У. известен также как теоретик искусства, и хотя он резко выступал против бесформенного, по его оценке, абстрактного искусства, тем не менее, имплицитно строил свою концепцию искусства на основе презумпции творческого характера феномена восприятия художественного произведения, т. е. именно той презумпции, которая впоследствии фундировала собой современную философию ис-

кусства как поворот от семантико-аксиологической фокусировки феномена Автора к центрации проблематики творчества вокруг фигуры субъекта восприятия произведения. (См. “Смерть Автора”). “Человек испытывает наслаждение от произведения искусства только потому, что он создает его в себе, воссоздает его в себе, воссоздавая его и воссоздавая себя вместе с ним”, — данная установка У. интенционно созвучна оформившимся во второй половине 20 в. идеям деконструкции, де- и ренцентрации текста в процессе его восприятия читателем (Барт, Деррида и др.), а также идеям экзистенциальной наполненности и направленности этого процесса (М. Дессуар, М. Дюфрен и др.), конституирующего экзистенциальное становление личности посредством воссоздания “я” сквозь его “дезистенции” в каждом прикосновении к искусству (Ф. Лаку-Лабарт — см. *Язык искусства*). В целом, У. может быть оценен не только как один из основоположников экзистенциализма, внесший значительный вклад в историко-философскую традицию, но и как яркая личность в истории культуры, продемонстрировавшая мужество и силу духа в деле служения сформулированному идеалу.

М. А. Можейко

УНИВЕРСАЛИИ (лат. *universalis* — общий) — общие понятия. Проблема У. в историко-философской традиции связывает в единый семантический узел такие фундаментальные философские проблемы, как: проблема соотношения единичного и общего; проблема соотношения абстрактного и конкретного; проблема взаимосвязи денотата понятия с его десигнатом; проблема природы имени (онтологическая или конвенциональная); проблема онтологического статуса идеального конструкта; проблема соотношения бытия и мышления — являясь фактически первой экземплификацией их недифференцированной постановки в едином проблемном комплексе с синкретичной семантикой. Ранние варианты решения проблемы У. связаны с позднеклассической античной традицией и задают два равно базовых, хотя семантически альтернативных вектора ее интерпретации: с одной стороны, философская модель Платона, наделяющая общие понятия (идеи) онтологическим статусом вне зависимости от феномена их воплощения или представленности в мышлении (“мир идей” как сфера бытия общих понятий-образцов в качестве онтологически артикулированных сущностей; единичное в данном контексте выступает как результат ограничения общего), с другой — концепция Аристотеля, в рамках которой У. мыслится в качестве сущностей, вторичных (как в онтологическом, так и в гносеологическом плане) по отношению к сущностям первичным, т. е. обладающим индивидуальным

бытием и непосредственно данных в чувственном восприятии. В эксплицитном виде проблема У. была сформулирована Порфирием: существуют ли “роды” и “виды” самостоятельно, и в таком случае телесны они или бестелесны, или же они существуют только в мышлении, и в таком случае представлены ли они в чувственных явлениях или не представлены? “Введение” Порфирия к “Категориям” Аристотеля, содержащее приведенную формулировку, было переведено Викторином и Бозцием на латынь и, получив широкое распространение в средневековой философии, легло в основу схоластических штудий, выступив критериальным основанием оформления и дифференциации таких направлений развития схоластики, как номинализм (включая концептуализм и терминизм) и реализм. Спор между номинализмом и реализмом по проблеме У. инспирировал как интенсивное развитие в рамках схоластики логико-гносеологической проблематики, так и обогащение категориального аппарата философии применительно к данной сфере (Иоанн Дунс Скот, например, вводит термины “абстрактное понятие” и “конкретное понятие”). Новая актуализация проблемы У. характеризует философию Нового времени, возродившую трихотомию номинализма (Гоббс, Кондильяк, Беркли, Юм), концептуализма (Локк) и реализма (Мальбранш). Вопрос о природе У. получает новое звучание в связи с интенцией на экспликацию содержания понятий “число”, “функция”, “переменная”, “бесконечно малая величина” и других в математически ориентированном естествознании (Декарт, Спиноза, Лейбниц и Ньютон). Важный импульс фокусировки внимания на этой проблеме был задан конституированием теории множеств, основанной на презумпции подхода к множеству как ко множественности, мыслимой в качестве единого (Г. Кантор формулирует принцип нетождественности эмпирической множественности вещей множеству как эмпирически неартикулируемому феномену), на основе чего оформляется логический принцип абстракции и определение через абстракцию (свою философскую концепцию, семантически эквивалентную реализму в медиевальном его понимании Кантор называет “платонизмом”). Данная позиция детерминирует формирование в культуре в качестве своей альтернативы такого направления логического обоснования математики, как эффективизм (Э. Борель, Р. Бэр, А. Лебег и др.), ориентированный на нормативную дифференциацию математических сущностей по критерию их онтологического статуса: и если понятия, имеющие объективное содержание (“гносеологический смысл”), имеют

право на существование, то понятия, смысл которых сугубо субъективны, — “вне математики”, ибо являются “только меткой для того, чтобы узнавать и отличать промежуточный шаг” соответствующей математической операции (Э. Борель). Предложенная эффективизмом программа очищения математики от понятий субъективного характера аналогична позитивистской программе очищения естествознания от “метафизических суждений”. Могут быть зафиксированы даже операциональные совпадения: процедура легитимации понятий в эффективизме, основанная на методе Гилберта и предполагающая в качестве своего критерия их непротиворечивость, фактически изоморфна доверификационной процедуре в позитивизме. Вместе в тем, если понятие эффективно, т. е. имеет объективное содержание, то возможные противоречия в системе, связанные с его легитимацией, не берутся в эффективизме в расчет. Аналогичным образом проблема У. артикулируется в конструктивизме и интуиционизме как “натуральных”, т. е. ориентированных на своего рода номинализм, моделях — в противовес “платонизму” Кантора. Неклассический подход к проблеме У. закладывается в гносеологии Канта, основанной на трансцендентальной интерпретации объекта как созидаемого в познавательной процессуальности, базовыми элементами и формами которой и выступают У., артикулированные у Канта в качестве форм активности человеческого сознания — вне реалистического объективизма статуса и вне номиналистической инспирированности объектом. Такая установка формирует традицию неклассической трактовки У., фокусируя такие ее акценты, как языковой и социально-коммуникативный. Так, Куайн трактует У. как лишенные онтологической детерминированного содержания — их семантическая наполненность задается исключительно контекстом: “общие термины, например, “человек”, и может быть даже абстрактные единичные термины, такие, как “человечество” и “7”, осмыслены, — по меньшей мере, поскольку они участвуют в утверждениях, которые, взятые как целое, истинны или ложны”. Позиция Куайна по проблеме У., определяемая им как “натурализм”, фундируется принципом “онтологической относительности”: знание об объекте, описанном в языке некой теории T_1 , может быть описано лишь в языке иной теории (T_2), а о нем можно говорить лишь в языке метатеории (T_3) и т. д., — проблема онтологического статуса У. трансформируется, таким образом, в проблему “взаимопереводимости языков”, осложненную допущением “стимульного значения” текста, т. е. конкретно-ситуативного

комплекса обстоятельств, внешних по отношению к тексту, но тем не менее вызывающих установку на принятие или непринятие его. В этом семантическом поле онтологическая проблема как таковая утрачивает свой исходный смысл: “быть — значит быть значением связанной переменной” (Куайн). Особый статус У. как средства демаркации объектов и объединения их в группы на основании не единства общего признака, а так называемых “семантических свойств” формируется в теории языковых игр Витгенштейна, закладывающей основу современной трактовке языка как финальной семантически значимой онтологии (см. также *Язык, Языковые игры*). Если в классической лингвистике понятие “У.” употреблялось для обозначения релевантных свойств языков и отношений между этими свойствами (И. Ф. Вардуль), то в современной лингвистике оно фиксирует внеязыковые онтологические структуры, стоящие за структурами грамматики (аналогичны “внеязыковые категории” О. Есперсена и “понятийные категории” И. И. Мещанинова), а также транслируемые культурой дискурсивные модели языкового performance (“лингвистические У.” у Хомского). В современной философии культуры понятие У. используется так же в значении У. культуры, т. е. основ понимания мира и места человека в нем, имплицитно формирующихся у каждого индивида в таком процессе, как социализация, и служащих своего рода мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая в своем историческом варьировании систему координат, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино. В У. культуры, таким образом, конституируется мировоззрение, специфичное для того или иного этапа культурной эволюции; У. не только играют — наряду с чувственным опытом — фундаментальную роль в когнитивных процедурах в качестве “полных комплексов ощущений” (Рассел), но и выступают инструментарием чувственно артикулированных мироощущения, мироперевживания, миропредствления и миропереживания (А. Лавджой). Набор культурных У. достаточно стабилен (мир, изменение, причина, целое и т. п. — как У. объектного ряда; человек, счастье, государство, честь, справедливость и т. п. — как У. субъектного ряда; познание, истина, действительность и т. п. — как У. субъект-объектного ряда), а их содержание специфицируется в различных традициях, задавая характерные для них системы символизма и дискурсивные практики (Кассирер, Лангер, Делёз и др.). (См. также *Категории культуры, Представление.*)

М. А. Можейко

УОРД (Ward) Лестер (1841—1913) — американский социолог, один из основоположников психологической

социологии, геолог и палеонтолог, сооснователь палеоботаники, первый президент (1906—1908) Американского социологического общества (ныне Американской социологической ассоциации), профессор. Предложил широкое понимание сферы психологии, в которую включал все, что не служит исключительно содействием жизненным функциям. Выдвинул положение об активном характере социальной эволюции и определяющем воздействии на нее различных психических сил, в первую очередь — волевых импульсов. Стремился к созданию целостной психосоциологической системы социальной науки. Предпринял попытку генерализации общественной роли психических факторов, обеспечивающих прогресс цивилизации. Основой всех действий личности, своего рода “первоначальной социальной силой” считал “желания”, выражающие природные импульсы человека. Многообразие человеческих желаний группируется, по У., вокруг двух основных желаний — удовлетворения голода и жажды (связанных с поддержанием жизни индивида) и половых потребностей (отражающих стремление к продолжению рода). Полагал, что этими комплексными желаниями обусловливается активное поведение человека, направленное на преобразование естественной окружающей среды. Наряду с желаниями, поведением человека, по У., определяется также и “репродуктивными силами”, к которым он относил, в частности, сексуальную, романтическую, супружескую, материнскую и кровную любовь (с соответствующими им различными видами ненависти). Полагал, что в природе этих сил находится источник неравенства, существенный элемент которого — неравенство между мужчиной и женщиной — определяется совокупностью всех иных неравенств. Согласно концепции У., человеческие желания, связанные с удовлетворением голода и жажды, породили труд и обман, которые являются постоянными спутниками цивилизации. Интерпретировал обман как специфическую разновидность труда. Отмечая противоречивость человеческого существования У. подчеркивал, что природные интересы людей действуют, как правило, в противоположных направлениях, в силу чего интересы отдельных индивидов сталкиваются, “бросаются друг на друга”, и что в этой сфере идет постоянная борьба за существование. В результате, по У., единственной основой для формирования всех социальных учреждений могла быть и является лишь первичная, однородная, недифференцированная общественная плазма — групповое чувство безопасности. Акцентировал исключительную роль человеческого интеллекта как главной движущей силы исторического развития. Особое внимание уделял психическим факторам цивилизации. Пола-

гал, что они слагаются из трех основных групп: субъективных факторов, объективных факторов и синтеза социальных факторов. При этом относил к субъективной психологии все явления, обнимаемые чувством, а к объективной психологии — все явления, обнимаемые интеллектом. Характерными моментами общей системы представлений У. о психических факторах цивилизации были следующие: к субъективным факторам в числе прочих он относил различные отрасли философии, к объективным — женскую интуицию и спекулятивный гений, а к синтезу социальных факторов — экономику природы и экономику духа. Значительное внимание уделил разработке утопического учения об идеальном обществе — “социократии”, существенным отличительным признаком которого должен быть, по У., контроль над социальными силами посредством коллективного разума общества. Настаивал на существовании возможности построения его путем преобразования капитализма на основе введения всеобщего обязательного равного образования. Автор книг “Динамическая социология, или Прикладная социальная наука, основанная на статистической социологии и менее сложных науках” (1883), “Психические факторы цивилизации” (1892), “Очерки социологии” (1898), “Чистая социология” (1903) и других.

В. И. Овчаренко

УПАНИШАДЫ (санскр. upa-niśad — сидеть около, т. е. у ног Учителя, получая наставления в духовных беседах с целью познания истины; отсюда — сокровенное знание, тайное учение) — древнеиндийские произведения религиозно-философского характера, относящиеся к классу шрути (“откровения”), примыкающие к Ведам как объяснение их эзотерического (тайного) смысла. В толковании Шанкары, У. происходят от корня śad — “уничтожение”. Отсюда У. — “разрушающие узлы незнания” и “приближающие к Брахману”. У. иногда называются ведантай (“конец Вед”), так как составляют заключительную часть Вед и являются главным источником системы Веданта. Насчитывают около 200 текстов У. Классические признаны 108 — собрание Муктика (от mukti — освобождение). Древнейшие из У. записаны, видимо, около 6 в. до н. э. (добуддийский период). Последние — в 14—15 вв. Из основных У. наиболее ранний слой образуют: “Брихадараньяка”, “Чхандогья”, “Тайттирия”, “Айтарейя”, “Кена”, “Каушитаки”. Несколько позже составлены “Катха”, “Иша”, “Шветашвары”, “Мундука”. Более поздние У.: “Прашна”, “Майтри”, “Мандукья”. Уходя корнями в древневедийскую мудрость, У. касаются глубоких, метафизических вопросов о происхождении Вселенной, о природе и сущности Непроявленного Божества (Брахмана)

и проявленных Богов (Вишну, Яма и др.), о единстве духа и материи, об универсальности ума и природы человеческой “души” и “Эго” (Атмана). Одна из центральных мыслей У. — тождество Брахмана (высшей объективной Реальности, Абсолюта) и Атмана (субъективного, индивидуального начала, “огненного зерна” человека). У. развивают учение о Пуруше (Вселенском Человеке, ср. каббалистический Адам-Кадмон); излагают миф о “яйце Брахмана” (“Brahmanda”), из которого произошел существующий мир; дают понятие “праны” (prāna) — “жизненного дыхания”, наполняющего весь мир; раскрывают учение о четырех состояниях человека: 1) бодрствование, 2) сон, 3) глубокий сон без сновидений, 4) трансцендентальное, невыразимое состояние слияния с высшей Реальностью. У. формулируют понятие кармы, непосредственно связанной с учением о цепи перерождений. Важное место в У. занимает нравственный кодекс жизни, в первую очередь обращающий внимание на внутренний мир человека, высокую культуру мыслей, утонченность чувств, развитость сердца, любовь к Истине. Высшая цель человека, согласно У., — единение с Брахманом. На этом пути главным является не обрядовая практика, культовые служения, а подвижничество, внутренний подвиг человека, самоотверженно вступившего на путь познания Сущего. У., изложенные в системе Веданты, имеют много параллелей с йогой (в методах духовного пути), санкхей (учение о Вселенной, Пуруше), буддизмом (учение о карме, отказе от желаний, очищении сознания) и другими индийскими даршанами (школами). Значительное влияние У. прослеживается в “Бхагават-Гите”. Идеи У. впервые были систематизированы Бадараяной в “Брахмасутре”. Особое развитие получили у Шанкары и Рамануджи. Влияние У. сказалось на взглядах Р. М. Роя, Вивекананды, Ганди и др. Значительный след в европейской философии У. оставили, начиная с Шопенгауэра.

В. В. Лобач

УСТАНОВКА СОЦИАЛЬНАЯ — см. **СОЦИАЛЬНАЯ УСТАНОВКА**.

УТОПИЯ (греч. ou — отрицательная частица, topos — место, т. е. “место, которого нет”) — понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований. Ведет происхождение от названия одноименной книги Мора (1516). Отказ от исследования наличной общественной действительности, интеллектуализм, стремление репрезентировать интересы человечества в целом отличают У. от, соответственно, науки, мифологии и идеологии. Источником У. на каждом отдельно взятом отрезке

реального исторического времени могли выступать социальные идеологии, технологические мифы, экологическая этика и т. д. Формирование У. — свидетельство процессов осознания и рефлексии всеохватывающих кризисных явлений общества. У. возможно трактовать также и в качестве мечты о совершенстве мира, способной обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития. При этом трагизм процедур осуществления У. нередко истолковывается как следствие того, что У. являются собой “выражение антиприродного, надприродного измерения, которые могут быть только силой внедрены в сознание среднего человека и без которых история была бы менее трагичной”. У. в ряду идеальных конструкций человеческого разума способны отражать: мечту о мире постоянного и полного чувственного удовлетворения; поиск идиллических состояний благополучия, сдерживаемого моральными и эстетическими ограничениями; ориентацию на акцентированно упорядоченное разумным и нравственным государством благополучие; надежду на осуществление одушевленной цели торжества Добра над Злом вне материальных аспектов этого процесса; проект усовершенствования человеческого общества сугубо посредством организационно-интеллектуальных новаций и т. п. В исторической ретроспективе У. могли быть: а) несбыточными в границах наличных общественных условий, но осуществимыми при трансформировании последних (например, гобсовский проект гражданского общества в 17 в.); б) перманентно конституирующимися (сопряжено с вызреванием необходимых предпосылок) сейчас и в мыслимом будущем (например, идеалы свободы и равенства в их понимании на рубеже 18—19 вв.); в) неосуществимыми в принципе (коммунистические лозунги всеобщего равенства и универсального изобилия). В античности У. тесно переплетались с легендами о “золотом веке”, о “блаженных городах и территориях”, являя собой, как правило, иллюстративный материал к тем или иным философско-этическим выводам авторов. В эпоху Возрождения и великих географических открытий У. приобрели преимущественную форму описания совершенных государств, либо якобы существующих либо существовавших в прошлом где-то на земле (“Город Солнца” Кампанеллы, “Новая Атлантида” Ф. Бэкона, “История севарамбов” Д. Верраса и т. п.). В 17—18 вв. У. получили распространение также как различные проекты социально-политических реформ. С середины 19 в. У. все больше превращаются в специфический жанр полемической литературы, посвященной про-

блеме общественного идеала. У. разнообразны по социальным задачам: рабовладельческие У. (Платон — “Государство”, Ксенофонт — “Воспитание Кира” и др.); феодально-теократические У. (мистическая философия истории Иоахима Флорского, 13 в.; В. Андреа — “Христианополис”, 1619 и др.); буржуазные У. (Дж. Гаррингтон — “Республика Океания”, 1656; Э. Беллами — “Взгляд назад”, 1888; Т. Герцки — “Фрейландия”, 1890 и др.); различные произведения утопического социализма (Ш. Фурье — “Трактат о домоводческо-земледельческой ассоциации”, 1822, и “Новый хозяйственный социетарный мир”, 1829; Сен-Симон — “Катехизис промышленников”, 1823—1824 и “Новое христианство”, 1825 и др.); технические У. (Венбел — “Инженеры и система цен”, 1921 и др.); анархические У. (У. Годвин — “Исследование о политической справедливости”, 1793; Штирнер — “Единый и его собственность”, 1845 и др.). Многие утопические сочинения предлагали процедуры решения отдельных важных для человечества проблем: трактаты о “вечном мире” (Эразм Роттердамский, Кант, Бентам и др.), педагогические У. (Ян Коменский, Руссо и др.), научно-технические У. (Ф. Бэкон и др.). По ходу модернизации число произведений утопического жанра на Западе в 16—20 вв. возрастало практически в геометрической прогрессии. В современной социально-философской традиции принято деление У. на “У. реконструкции”, направленные на радикальное преобразование общества, “У. бегства” от социальной действительности, а также “обоснованные У.”, У. воплощения в жизнь. У. отличаются негативным отношением их авторов к существующему социальному порядку, претензией на универсализм и “окончательность” предлагаемых процедур разрешения общественных противоречий, верой в осуществимость соответствующих проектов. У. есть категория психолого-физиологическая, состоящая в предощущении и надежде, в чем-то атрибутивное мышлению субъекту. У. в современную эпоху позволяло предвосхищать некоторые тенденции, ориентированные в вероятное будущее (которое на данном уровне познания не может быть описано в конкретных деталях), а также предостерегать от некоторых отрицательных социальных последствий человеческой деятельности. Эти формы У. стимулировали развитие в социальных науках методов нормативного прогнозирования, а также приемов анализа и оценки желательности и вероятности предполагаемого развития событий.

А. А. Грицанов

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич (1875—1942) — российский физиолог. Академик Академии наук СССР (1935). Окончил Петербургский университет (1906) и работал там же на кафедре физиологии человека и животных, которой впоследствии заведовал (1922—1942). Исследовал проблемы физиологии нервной системы. Разработал учение о доминанте как основном принципе работы нервных центров и организации поведения. Изучал возможности использования психоанализа, в том числе в плане его взаимодействия с физиологией нервной системы. В 1928 опубликовал книгу “Психоанализ и физиологическая теория поведения”, в которой отметил некоторые реальные и потенциальные возможности психоанализа. С 1937 работал директором электрофизиологической лаборатории Академии наук СССР. Автор книги “Доминанта как рабочий принцип нервных центров” (1923) и других книг и статей по физиологии нервной системы.

В. И. Овчаренко

УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ — мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем “*doctor ecclesiae*”. Греческие отцы церкви — У. Ц. — Афанасий (296—373), Василий Великий, Григорий Богослов (330—390), Иоанн Златоуст (347—407); римские отцы церкви — У. Ц. — Амвросий Медиоландский (340—397), Иероним (345—420), Аврелий Августин Блаженный, Григорий Великий (Папа Римский в 590—604), а также иные У. Ц.: Гиларий из Пуатье (315—366), Кирилл Иерусалимский (315—386), Кирилл Александрийский (патриарх в 412—444), Лев I (Папа Римский в 440—461), Беда Венерабилис Достопочтенный (674—735), Иоанн Дамаскин (700—750), Петр Дамиани, Бернар Клервоский, Фома Аквинский, св. Бонавентура (Джованни ди Фиданца), Франц Залесский (1567—1622), Альфонс из Лигуори (1696—1787), св. Тереза Авийская (Тереза де Хесус). (См. Доктор).

А. А. Грицанов

Ф

ФАКТ (лат. *factum* — сделанное) — понятие, имеющее выраженную субъект-объектную природу, фиксирующее реальное событие или результат деятельности (онтологический аспект) и употребляющееся для характеристики особого типа эмпирического знания, которое, с одной стороны, реализует исходные эмпирические обобщения, являясь непосредственным базисом теории или гипотезы (в отдельных случаях и самой теорией), а с другой — несет в своем содержании следы семантического воздействия последних (логико-гносеологический аспект). В логике и методологии науки эмпирические

Ф. выполняют многообразные функции по отношению к теории: являются основой ее возникновения, играют роль проверки и подтверждения либо опровержения гипотезы (в отдельных случаях и самой теорией). Научная теория в саморазвертывании генерирует возможность возникновения новых Ф., описывает и объясняет их, выполняет предсказательную функцию. Таким образом, эмпирические Ф. и теория диалектически взаимосвязаны в процессе развития научного знания. Противопоставление или отождествление их ведет к крайностям фактуализма и теоретизма — противоположным подходам к пониманию роли Ф. в самодвижении научного знания. В последние десятилетия происходит процесс разрушения типа рациональности и теоретичности, сформированных в науке и философии Нового времени, намечается тенденция переосмысления онтологической и гносеологической природы Ф. Ф. в контексте классической рациональности — элемент эмпирического знания, который формируется с помощью ряда сложных познавательных операций. Цель такой деятельности — исключить из исходных данных реального наблюдения и эксперимента субъективные моменты — ошибки наблюдателей, помехи, искажения приборов. Для этого данные наблюдения (так называемые протокольные предложения в терминологии логического позитивизма) подвергаются сравнению, проверке, рациональной обработке для выявления устойчивого, инвариантного содержания. Полученное эмпирическое знание — Ф. — оценивается как объективное и достоверное. Такого рода научно-исследовательская деятельность, воплощая идеалы нововременной рациональности, предполагает возможность только одной объективной истины, одной логики, одного субъекта и (как онтологически данного) единственно возможного бытия. В современном гуманитарном и особенно историческом познании проблема фиксации Ф. в историко-культурной реконструкции разрешается в пользу переосмысления традиционных подходов. Ф. культуры и истории рассматриваются незамкнутыми, открывающими свои разнообразные свойства в общении (а не только в обобщении) с иными историческими и современными событиями и Ф. В естествознании данные тенденции детерминируются синергетикой, осмыслением естественнонаучного и философского статуса так называемого антропного принципа и иных подходов, включающих фактор времени, включенность в традиционные объекты естествознания. (См. Историзм, Идиографизм.)

И. А. Медведева

ФАЛЕС (ок. 640/625 — ок. 547/545 до н. э.) — древнегреческий философ и политический деятель (из

Милета), один из “семи мудрецов”. В 585 до н. э. предсказал солнечное затмение, измерил высоту египетских пирамид по их тени. Согласно Аристотелю, Ф. — первый ионийский и древнегреческий философ. В фокусе внимания Ф. были проблемы природы. Предположительно, возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии — воде. Делает первый шаг на пути формирования в античной философии идеи *arche* как субстрата мира, заложив основы перехода от свойственного для мифологии генетизма к субстратному мышлению: согласно Ф., не только: 1) все сущее возникло из воды, 2) все постоянно возникает из воды, 3) все станет и 4) все становится водой, но также и: 5) все есть вода. (Согласно Ф., все из воды: — первых, начало всех животных — сперма, она влажная; во-вторых, все растения питаются влагой и от влаги плодоносят, а лиственные ее засыхают; в-третьих, и сам огонь Солнца и звезд питается влажными испарениями, равно как и сам космос. Земля плавает в воде подобно дереву.) Магнит и янтарь, по Ф., имеют душу. Бог, по Ф., — это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств. Панпсихизм, приписываемый Ф., дополняет его гидрокосмогоническое видение мира в традиции древнеегипетских представлений о творении земного диска из первобытного океана вкупе с “жизненным дыханием”. Жизнь у Ф. необходимо предполагает питание и дыхание: в этих функциях выступают вода и божественное начало (“псюхе”). Ф. (и Филону) приписывается изречение: “Познай самого себя”. Сочинения Ф. “О солнцевороте” и “О равенстве” и другие не сохранились.

А. А. Грицанов

ФАЛЬКОВСКИЙ Якуб (светское имя Шиман Тадеуш) (1778—1836) — теолог и педагог. Учился в Бресте и Виленской гимназии, по окончании которой вступил в доминиканский орден. Высшее образование получил в Виленском университете (1803—1806). Был проповедником и преподавателем теологии в Полоцке, затем преподавал в Гродно. Был игуменом ряда монастырей. Планировал издать 12 томов своих проповедей под названием “Новая проповедническая библиотека” (было опубликовано в 1827—1832 шесть томов). В рукописном наследии сохранилось три тома “Собрания различных произведений”. По своему мировоззрению Ф. — просветитель-гуманист. Гуманитарная культура, которую Ф. подводит под понятие “литература”, делится им на религиозную и светскую, а также на теоретическую и практическую. Разрабатывал теорию художественной литературы. Сторонник катарсической концепции искусства Аристотеля. Находился под воздействием эстетики классицизма.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (лат. *falsus* — ложный и *facio* — делаю) — научная процедура, имеющая своим результатом установление ложности соответствующей гипотезы посредством эмпирической проверки на соответствие экспериментальным данным или теоретической проверки на соответствие принятым в научном сообществе фундаментальным теориям. Принцип фальсифицируемости (Поппер) выступал критериальным основанием дифференциации науки и философии (“метафизики”). Поппер ввел понятие “Ф.” в дисциплинарный оборот, отталкиваясь не от стратегии подтверждения (в духе концепции опровержения — идеи “огненной пробы” Ф. Бэкона), а ориентируясь на поиск опровергающих материалов. Согласно Попперу, процедура Ф. достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология Ф.) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отгораживающей их. С точки зрения Поппера, “утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны прийти в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение”. Привлекательность Ф. проистекала из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Ф. поэтому трактовалась Поппером как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. Абсолютизация Поппером “негативного опыта” фальсифиционизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии “непредпосылочности”. Так, согласно Айеру, “когда мы принимаем определенные наблюдения как доказательство того, что данная гипотеза ложна, мы предполагаем существование некоторых условий. И хотя в любом данном случае чрезвычайно невероятно, чтобы это допущение было ложно, логически это не невозможно”. Одновременно, как и верификация, процедура Ф. могла быть бесплотно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций приверженцев той или иной научной теории. В дальнейшем (Айер, 1968) Ф. была редуцирована до требования к научной гипотезе, чтобы она была такова, чтобы “нетривиально фигурировать в теории, которая, взятая как целое, такова, что истинность определенных утверждений наблюдения рассматривалась бы как достаточное основание для ее отверже-

ния”. Тем не менее, отсутствие у Ф. прескриптивной ценности — невозможность ее функционирования в качестве предписания вне контекста наличных научных практик, а также ее неспособность фундировать обобщение “метафизического” порядка — обусловили переходящее значение идеи Ф. (См. Теория, Гипотеза, Верификация.)

А. А. Грицанов

ФАРАБИ (аль-Фараби Абу Наср Мухаммед ибн Тархан) (870—950) — тюркский философ, ученый-энциклопедист. Родился в городе Фараб (Отар) (ныне территория Южно-Казахстанской обл.). При жизни назван “Вторым Учителем” (после Аристотеля). Один из главных представителей восточного аристотелизма, переплетавшегося у Ф. с неоплатонизмом. Автор около 160 трактатов, охватывающих различные стороны науки, в первую очередь философии, этики, эстетики, социологии, логики, математики, астрономии и др. Истоками воззрений Ф. служили идеи античных мыслителей. Ф. создал свою оригинальную философскую концепцию, учение об обществе, этике и эстетике, критически осмыслил достижения античной теоретической мысли, систематизировал современные ему знания. Главная особенность творчества Ф. — отсутствие влияния на него пифагорейской цифровой мистики, а также религиозно-мифологических воззрений Платона. Ф. отрицательно относился к идее Платона о необходимости создания идеального государства с обязательной для всех религией, так как последняя не может быть критерием “добродетельных порядков”. По мысли Ф., основные положения такой религии всегда заимствованы из философии. Именно философия дает подтверждение добродетельной религии. По мнению Ф., только истинная наука и теоретическая философия наставляют правителей на добродетельные дела и доводят государственное правление “до совершенства”. Ф. призывал к моральному и интеллектуальному развитию людей не столько в интересах требований ислама, сколько для совершенствования индивидов в интересах общества. Социально-философские взгляды Ф. носили отпечаток эпохи — с одной стороны, это время расцвета исламской идеологии, с другой — период “мусульманского Ренессанса”. В работах Ф. материалистические воззрения переплетаются с теолого-идеалистическими положениями. Учение Ф. охватывает почти все философские проблемы той эпохи: материя и ее формы, бытие и его категории, свойства органического и неорганического мира, соотношение физического и психического, формы и ступени познания, учение о разуме, о мышлении, о связи мысли и языка и т. п. По Ф., мир

по своей сущности зависим от божественного творческого акта, он является вторичным (но не во времени). Ф. отрицает бессмертие души и ее перевоплощение. Проводя грань между людьми добродетельными, сведущими и невеждами, Ф. утверждает, что души первых бессмертны, так как их дела и творения останутся в памяти человечества. Ф. не отделяет разум от нравственности, истины от добра, считая, что человек, только будучи одушевленным высокими порывами, освобождаясь от суесть, может постичь истину. Ф. выступал защитником разума, его рационалистические устремления ярко проявились не только при рассмотрении теоретико-познавательных проблем, обосновании и изложении логики, но и в процессе доказательства самостоятельного от религии существования философии, в частности, и науки в целом, поскольку, как считал Ф., они основаны на достижениях человеческого разума. В период мусульманского средневековья Ф. высказывал смелые суждения об условиях разумного управления обществом, доказывал, что человек достоин счастья и может добиться его не с помощью врожденного начала, а в процессе своей деятельности — человек, по Ф., может быть счастливым только в правильно управляемом обществе. Выдвигая на первый план материальные потребности в качестве условия возникновения человеческого общества, Ф. решительно отвергал религиозно-теологические и биологические воззрения на эту проблему, и тем самым сделал значительный шаг вперед в раскрытии сущности общества. Как отмечал Ф., между людьми необходимы соглашения, установленные нормы справедливости и универсальные законы, которым законодатель придал бы обязательность. Проповедуемое Ф. идеальное государство (“добродетельный город”) было идеализированным феодальным обществом с присущими ему специфическими чертами. Важное место в наследии Ф. занимает этика, которая определяется им как наука, позволяющая прежде всего различать добро и зло. Центральное место в этической концепции Ф. занимает категория добра, которое, являясь атрибутом сущности, заключено в самой материи. Зло, в отличие от добра, по мнению Ф., связано с небытием. Историческое значение теории систематизации наук Ф. состоит в том, что его учение исходит из признания реально существующих и независимых от сознания человека материальных предметов и их качеств, т. е. в своей основе оно является материалистическим. Труд Ф. по классификации наук (“Ихсо аль-улум”), переведенный еще в 10—12 вв. на древнегреческий и латинский языки, снискал ему популярность в среде европейских уче-

ных. Эта теория сохранила свою значимость в течение многих столетий. Идеи Ф. оказали влияние на творчество ибн Сины, Баласагуни, Кашгари, Бахманьяра, ибн Баджа, ибн Рушда, Сигера Брабантского, Роджера Бэкона и др. Одной из наиболее значительных работ Ф. по праву считается “Большая книга музыки”. Работы Ф. издавались в Берлине, Париже, Каире, Бейруте, Хайдарабаде, Анкаре, Лондоне. Переводы и публикации работ Ф. осуществлялись с 13—14 вв. (Так, в 1300 Йедаша Бедарси перевел на еврейский язык работу “Рассуждение второго учителя аль-Фараби о значениях (слова) разум”. В 1495 эта работа была опубликована в Венеции.) В 19 в. М. Штейншнейдер и Фр. Дитеричи заложили основы изучения научного наследия Ф. В 1966 при Институте философии АН Казахской ССР была создана творческая группа по изучению наследия Ф. Было издано несколько его трудов — “Философские трактаты”, “Социально-этические трактаты”, “Логические трактаты”, “Математические трактаты”, “Комментарии к “Альмагесту” Птолемея”, “Историко-философские трактаты”. Творчество Ф. привлекало внимание ученых разных стран — А. Арберри, Д. М. Данлопа, М. Махди, А. В. Сагадеева, М. Тюркера, Г. Фармера, А. Х. Касымжанова и др.

А. А. Галиев, А. В. Панфилов

ФАТАЛИЗМ (лат. *fatalis* — роковой, predeterminedенный судьбой) — 1) философская концепция о существовании predeterminedенности высшей волей, роком, судьбой событий в природе, обществе и в жизни каждого человека; 2) соответствующий поведенческий принцип. Уже в древней мифологии встречаются представления о господстве рока не только над людьми, но даже над богами. Ф. провозглашает вероучения теистических религий. Различную интерпретацию получил Ф. в философских концепциях: окказионализм, предустановленная гармония, детерминизм Лапласа и др. В историко-философской традиции Ф. противостоит волюнтаризм. (См. также Провиденциализм, Предопределение, Судьба.)

А. А. Круглов

ФАШИЗМ, национал-социализм (лат. *fascio*; итал. *fascismo*, *fascio* — пучок, связка, объединение) — 1. Тип общественного и государственного устройства, противоположный конституционно-плюралистической демократии. В Европе 20 в. — это Португалия при режиме Салазара, Испания — при Франко, Италия — при Муссолини, Германия — при Гитлере. В рамках Ф. как особого социально-политического режима принцип многопартийности отрицается в интересах антидемократически и антилиберально ориентированной правящей партии или группы, т. е. меньшинства, насильственно захватившего власть и отождествляющего

себя с государством. Ф. в Португалии предполагал отказ от идеологии народного представительства в форме парламентаризма при сохранении автономии различных социальных групп общества от государства на основе принципов либерализма. Итальянский Ф., опираясь на государственную партию, наделял правительство неограниченной властью при сохранении ориентации на консервацию традиционных общественных структур. Режим гитлеровского Ф. в качестве несущей конструкции использовал не столько государство, сколько материально воплощаемый идеал нации или даже расы (именно на этой основе планировалось преодоление пагубной классовой неоднородности общества, порожденной индустриальной цивилизацией). 2. Идеология, теория и практика правозстремистского политического движения 1920—1990-х в Европе, характерными чертами которого выступают: воинственный антидемократизм; антимарксизм; антисемитизм; расизм и идеи расового превосходства; шовинизм; мистический вождизм; культ тоталитарного государства и социального насилия; концепция нации как вечной и высшей реальности, основанной на общности крови; готовность к борьбе за порабощение “низших” народов и рас; оправдание геноцида последних. Социальной основой Ф. выступают маргинальные, деклассированные слои общества. (Ср. с мнением одного из авторов коммунистически ориентированного периодического европейского издания “Коммунистический Интернационал” от 4 ноября 1922: “У фашизма и большевизма общие методы борьбы. Им обоим все равно, законно или противозаконно то или иное действие, демократично или недемократично. Они идут прямо к цели, попирают ногами законы и подчиняют все своей задаче.”) 3. Интеллектуально-эстетическая традиция, которая в исходных своих основаниях отождествлялась рядом европейских мыслителей (особенно немецких) с закономерным результатом всей истории развития западной метафизики от Платона до Гегеля. Предполагалось, что предельным выражением последней необходимо становится “воля к власти” с ее многомерной совокупностью ритуалов и процедур обретения организационного единства собственного Dasein (“здесь-бытия”) индивида с исторической судьбой его народа, с коллективистской трансформацией этого Dasein и его заменой наличным бытием. Так, Хайдеггер усматривал в Ф. своего рода форму национального эстетизма, мышления, объединяющего сферы искусства и политики, благодаря или в результате чего само общество становится воплощением тотального спектра, произведением искусства, в котором видение художника (или воля фюрера) больше уже ничем не отличается от мыслей и стремлений людей. Такое мышление, по

мнению Хайдеггера, отождествляет высшее политическое добро с образом идеально организованного сообщества, объединенного интимными, национально-культурными связями. Предтечами подобного национал-эстетизма правомерно считать Шиллера с его "идефикс" эстетического образования как средства преодоления ненавистных антиномий разума и природы, субъекта и объекта, свободы и необходимости; Ницше с тезисом, согласно которому "только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности" и т. д. Рассматривая судьбу европейской мысли через понятие "мимезиса" (подражания), Хайдеггер подчеркивал, что, начиная с Платона с его двойственным пониманием истины — как аутентичной (*aletheia*) и как не самым лучшим ее замещением в виде художественной репрезентации, подражания подражанию (*mimesis*) — возникает своего рода раскол в истории интеллектуализма, суть которого — в неспособности различать два типа дискурса, — познание и мимезис, истину в собственном смысле слова и ее суррогаты, фикции. "Инверсия платонизма", по мнению Хайдеггера, в дальнейшем предстает истоком и моделью так называемой эстетической идеологии, благодаря которой (или посредством которой) философия пытается переиграть свою не совсем удачную попытку установить истину на основе ясных и отчетливых идей. Таким образом, с точки зрения Хайдеггера, начиная с Платона, западный мышлению так и не удается разбить цепи, связывающие истину с эстетической идеологией. Говоря же о современной ему эпохе, Хайдеггер отмечал глубинную связь национал-социализма с этой традицией, видя в Ф. не более чем просто вулгаризированное воспроизведение вопросов, тревоживших западную философию со времен "инверсированного платонизма". Иначе говоря, немецкий национальный дух был обречен, по Хайдеггеру, подражать неподражаемому, выступая в ипостаси то ли общенационального психоза, то ли исторической шизофрении (первые герои и одновременно первые жертвы этого процесса — Ницше и Гёльдерлин). Именно эта, шизофреническая по сути своей, логика и привела к тому, что Хайдеггер называл Уничтожением Германии, ее разделом и т. п., т. е. к осуществлению жестокой необходимости, имманентной всей истории западной мысли. (См. также Большеизм, Генон, Желев, Розенберг, Социализм, Тоталитаризм, Футуризм.)

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

ФЕДОРОВ Николай Федорович (1828—1903) — русский мыслитель, представитель религиозно-философского направления космизма. Сын князя П. И. Гагарина и крепостной крестьянки; как незаконнорожденный Ф. получил отчество и фамилию

по имени крестного отца. С 1854 по 1868 Ф. служил учителем истории и географии. С 1868 Ф. переходит на службу в Москву, где сначала становится помощником библиотекаря московской Чертковской библиотеки, а с 1874 переходит в Румянцевский музей. Занимая скромную должность дежурного по читальному залу, он постепенно заслуживает огромный авторитет у многочисленных посетителей этой библиотеки — виднейших ученых, писателей, философов. Ф. высоко ценили многие его современники (Достоевский, Л. Толстой, В. Соловьев и др.). Ф. был известен своим аскетическим образом жизни, он считал грехом всякую собственность, а поэтому даже свое жалованье почти целиком раздавал нуждающимся. По этой же причине Ф. ничего не опубликовал из своих сочинений. Работу по подготовке к изданию философского наследия Ф. завершили его ученики и последователи, выпустившие два тома избранных отрывков и статей под названием "Философия общего дела" (1906, 1913). Свое учение, называемое "активным христианством", Ф. понимал как раскрытие "Благой Вести" в ее истинном практическом смысле, который выражается в призыве к активному преображению природного, смертного мира в иной, не-природный, бессмертный божественный тип бытия. Основу федоровского учения составляют идеи "регуляции природы" и "имманентного воскрешения". Высшим идеалом преображения (обожения) мира у Ф. является Царство Божие, достижение которого предполагает осуществление целого ряда задач: переход от эксплуатации к регуляции природы, овладение управлением космическими процессами; совершенствование организма человека; создание общества по типу "психократии" на основе сыновнего, родственного сознания, идея патрфикации, т. е. воскрешения всех прежде живших поколений. Реализация перечисленных задач мыслится Ф. как "общее дело" всего человечества, осознавшего свою целостность, всеединство, ведущее к всеобщему братству и родству, преодолению "враждебного" состояния как в природе, так и в социуме. Ф. был убежден, что божественная воля действует через единую соборную совокупность человечества. В этом контексте одним из главных требований в учении Ф. является принцип "совершеннолетия в вере", предусматривающий собственное участие человека в деле преображения природного порядка бытия (ср. с идеей "совершеннолетия мира" Д. Бонхеффера — см. Протестантская этика), включая общее дело по реальному восстановлению и преображению прежде живших поколений, основанное на идее перверсии естественного хода биологических процессов. В этой связи философия Ф. устанавливает своего рода культ предков (вплоть до проекта обучения и воспитания детей на

кладбищах). Учитывая, что всем воскрешенным поколениям не уместиться на одной планете, Ф. в качестве неисчерпаемого резерва для заселения людей предлагает Космос. Для этого человечеству придется преодолеть земные силы притяжения, выйти в космос и расселиться в нем, что, безусловно, связано с необходимостью психофизиологического совершенствования человеческого организма, т. е. преображения человеком себя из "смертного, пожирающего и вытесняющего" существа в самосозидающее и бессмертное. Одним из условий подобных трансформаций является, по мысли Ф., превращение питания в "сознательно-творческий процесс" создания своего тела из элементарных веществ и космической энергии. Философское наследие Ф. оказало влияние не только на русскую философскую традицию (В. С. Соловьев называл Ф. "учителем и отцом духовным"), но и на аксиологические приоритеты русского искусства (Достоевский, Л. Н. Толстой, В. Брюсов, Хлебников, К. Клюев и др.). (См. также Воскрешение, Космизм русский.)

О. В. Шубаро

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886—1951) — русский мыслитель, философ, историк, публицист, профессор на кафедре истории средних веков в Саратовском университете (1920). Эмигрировал из Советской России во Францию (1925), автор более 300 публикаций и эссе по общественным проблемам (в том числе книг "Абелия" (1925), "Святые Древней Руси (X—XVII столетий)" (1931), "И есть, и будет. Размышления о России и революции" (1932), "The Russian Religious Mind" (1946)). В 1988 в Париже вышло собрание статей Ф. в шести томах. Творчество Ф. сыграло значимую роль в осмыслении вопросов назначения и места России в истории, соотношения революции и человеческого судьбы, гибели и возрождения культуры. Связав себя с социал-демократическим движением уже в год окончания гимназии (1904), Ф. прошел в дальнейшем длительную духовную эволюцию, связанную с "личным переживанием Христа": свобода человека, гуманизм и живое евангельское чувство Иисуса Христа стали характернейшими чертами Ф. — социального мыслителя. Участвуя после февраля и октября 1917 в деятельности немногочисленного интеллектуального кружка почти забытого в СССР и посткоммунистической России свободного философа Мейера, Ф. все более склонялся к ориентации не столько на религиозную философию или чистое богословие, сколько на "богословие социальное или даже социологическое". Философским камертоном социологического творчества Ф. явилось понятие "молчание". Молчание творческое,

молчание как прислушивание, чувствительность к тону российской истории, позволившие Ф. дешифровать общественно-политические события революций 1917 и гражданской войны как трагичные полифонические мелодии эволюции православной культуры. Для Ф. человек выступает как судьбоносец культуры: смысл мировой истории, судьбы культуры в истории и как следствие — облик человека в культуре — предельная формула социолого-философского мировоззрения Ф. Но во всех социологических ориентированных, жизненно соразмерных моделях Ф. присутствует универсальная точка отсчета — Россия как непреходящий предмет научного творчества: “Да, мы видели Приама, убитого на крови собственного сына. Да, мы бежали с пожарами со старцем Анхизом и святынями Пергама... Сколько старцев мы сгорели, сколько товарищей недосчитались, унесенных волнами... Это мы у ног Дидоны повторяем легендарную уже повесть о гибели Трои, и ни на какие черты чужеземной красоты не променяем образ воскресшей родины. Наша скорбь острее, потому что мы не можем, подобно Энею, оторваться от родной земли. Не можем на одних “пенатах” строить Пергам. Наша Гесперия на Востоке. Мы обречены, как тени, возвращаться к дымящимся развалинам, и ужасы последней ночи не изглаживаются из памяти”. Отличительной особенностью социологии Ф. явилась тотальная критика русской идеологии (стремившейся достичь “западных целей” — “восточными средствами”): народников и марксистов, реакционеров и антибольшевиков-демократов, чаяний народа и интеллигенции. (По мысли Ф., славянский перевод Библии обогатил русский язык, но одновременно избавил русских книжечеев от необходимости изучать древние классические языки. Россия оказалась отрезанной от философии: “...отрекшись от классической традиции, мы не смогли выработать своей, а на исходе веков — в крайней нужде и по старой лености — должны были хватать... где и что попало... Не хотели читать по-гречески — выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов.”) С точки зрения Ф., вся история России представляет собой процесс принципиального преодоления ее лучшими умами “апокалиптического соблазна” в видении перспектив развития. Ни концепция бесконечного прогресса секуляризированной Европы в духе общественной мысли Нового времени, ни идея о фатальности гибели “потусторонней” для Запада цивилизации русской православной религиозности не были созвучны мировосприятию Ф. Эсхатологичность социально-философского и социологического творчества Ф.

не результировалась в экстремальных, пессимистических прогнозах конца истории и культуры. Постулируя в начале 1930-х цель построения в Европе и России “Нового Града”, способного отказать от трагичного в неизбежности своем стремления континента к военной катастрофе, Ф. обращал особое внимание на решение “социальных вопросов”. “Трудовой социализм”, свобода личности вопреки догматам фашизма и коммунизма, христианство, русский патриотизм — вот те идеалы, которые Ф. считал главными в любых проектах общественных трансформаций. Именно через парадигму этих ценностей культуры призывает Ф. создавать целостный облик истории российского государства, целостную социальную модель его общественной эволюции. В 1939 в статье “Создание элиты” Ф. писал: “Демократизация культуры приобретает зловещий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурной. Народ думает, что для него открылись все двери, доступны все тайны, которыми прежде владели буржуа и господа. Но он обманут и обворован. Господа унесли с собой в могилу — не все, конечно, — ключи, — но самые заветные, от потайных ящиков с фамильными драгоценностями... В старой, полудворянской России “кухаркин сын”, пройдя через школу, мог овладеть той культурой, которая сейчас в рабоче-крестьянской России ему недоступна. Причина ясна и проста. Исчезла та среда, которая прежде перерабатывала, обгесывала юного варвара, в нее вступавшего, лучше всякой школы и книг. Без этой среды, без воздуха культуры школа теряет свое влияние, книга перестает быть вполне понятной”. По мысли Ф., “в борьбе между старым и новым мы не можем стать всецело на сторону “родного Содомы”. Есть вещи, которые должны сгореть в огне катастроф. Но есть и пенаты, которые мы выносим из огня разрушенной Трои, чтобы в долгих скитаниях и битвах найти для них новые храмы на площадях грядущего Рима. Содом или Троя? Между этими двумя восприятиями прошлого мы раскалываемся. Верный ответ, конечно: и Троя, и Содом. Пусть сгорит содомское, но пусть вечно живет Палладиум священной Трои”. Ф. вступил одним из очень немногих, кто оказался в состоянии апплицировать истины и дух “Вех” на реалии постреволюционного и поствоенного мира. Осуществляя анализ истории русской интеллигенции, Ф. утверждал, что, пройдя целый век с царем против народа, она некоторое время противостояла и народу и царю (1825—1881) и, наконец, поддержала народ против царя (1905—1917). Для Ф. интеллигенция — не столько носитель и генератор новых идей, сколько опделенный общественный слой с его конкретными бытовыми чертами. Антигосударственность интел-

лигенции сопряжена у Ф. с ее антинациональными ориентациями. Патриотические круги дворянства и армии в принципе не могли, по Ф., разделить такие идеи, а поэтому интеллигенция искала и нашла на собственную гибель себе сообщников в среде рабочих, крестьян и (что самое печальное) в слоях люмпен-пролетариата России. “Сталинокрапия” и ее торжество, по мнению Ф., вовсе не отменяют эту тенденцию, они лишь корректируют ее. (Осмысливая возможные, альтернативные большевизму варианты эволюции России в конце 19 в., Ф. отмечал: а) осуществимость опоры правящей династии на “черносотенное” крестьянство, соединяющее религиозный монархизм со стремлением к переделу земли, и принесение — при поддержке Церкви — этой силе в жертву космополитичного дворянства и большинства интеллигенции; б) возможность опоры царизма на православные, национально-ориентированные, враждебные бюрократии и антинародному дворянству, торгово-промышленные слои — “силу почвенную и прогрессивную”, “защищающую свободу слова и печати, единение царя и земли в формах Земского Собора”.) По мысли Ф., “люди, воспитанные в восточной традиции, дышавшие вековым воздухом рабства, ни за что не соглашались с такой свободой — для немногих, — хотя бы на время. Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают “ни для кого”. Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. В результате на месте дворянской России — империя Сталина”. Этот трагичный выбор — будущий крест государства российского, от разрешения этой дилеммы зависит его будущее. В социально-философском творчестве Ф. был обозначен ряд таких проблем эволюции советского и постсоветского общества, которые, очевидно, не имеют простых решений даже в конце 20 ст. По мнению Ф., “для всех меньшинств отвращение от большевизма сопровождается отталкиванием от России, его порождающей. Великорус не может этого понять. Он мыслит: мы все ответственные, в равной мере, за большевизм, мы пожинаем плоды общих ошибок. Но хотя и верно, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но не всех одинаково. Русскими преимущественно были идеологи и создатели партии. Большевизм без труда утвердился в Петербурге и Москве, Великобритания почти не знала гражданской войны; окраины оказали ему отчаянное сопротивление”. Ф. не считал необходимым избыточно акцентировать данную проблему: для будущего, по его убеждению, неизмеримо важнее новый культурный синтез подлинной морали. Кризис культуры — а неизбежно и общест-

ва, — по Ф., суть распад культуры как целого: “Когда на небесах стреляют мильтоновские пушки, на земле человечество сходит с ума. Где-то развенчали мораль, а на земле миллионы людей гниют в лагерях смерти. Еще один выстрел на небесах, и здесь станут сажать на кол”. Ф. сумел превзойти трагичную перспективу выхода своей Родины из утопии: ценою жизни новых мучеников за идеи освобождения и любви. “В зарубежье (русском. — А. Г.), — писал Ф., — наибольшим почитанием пользуются воинственные святые — возможные покровители в гражданской войне...”

А. А. Грицанов

ФЕЙЕРАБЕНД (Feuerabend) Пол (Пауль) Карл (1924—1994) — американско-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены, изучал историю, математику и астрономию в Венском университете, теорию драматургии — в Веймаре. Научную карьеру начал в 1951, работая в Англии, с 1958 — в ряде североамериканских университетов и в университетских центрах Западной Европы. С 1967 Ф. — профессор Калифорнийского университета (Беркли). Основные сочинения: “Против метода. Очерк анархистской теории познания” (1975), “Наука в свободном обществе” (1978), “Проблемы эмпиризма. Философские заметки” (1981) и др. В научном творчестве опирался на идеи критического рационализма (Поппер), исторической школы в философии науки (Кун), испытал влияние марксизма (В. Холличер) и идеологии контркультуры (Франкфуртская школа). В 1970-е Ф. создает концепцию “эпистемологического анархизма”. Анархизм в понимании Ф. малопривлекателен в политическом измерении, но незаменим для эпистемологии и философии науки. В русле основных идей постпозитивизма Ф. отрицает существование объективной истины, признание которой расценивает как догматизм. Отвергая как кумулятивность научного знания, так и преемственность в его развитии, Ф. отстаивает научный и мировоззренческий плюрализм, согласно которому развитие науки предстает как хаотическое нагромождение произвольных переворотов, не имеющих каких-либо объективных оснований и рационально не объяснимых. Развитие научного знания, по Ф., предполагает неограниченное приумножение (пролиферацию) конкурирующих теорий, взаимная критика которых стимулирует научное познание, а успех любой из них определяется умением автора-одиночки “организовать” его. Так как наука не является единственной или предпочтительной формой рациональности, то источником альтернативных идей могут быть любые венаучные формы знания (магия, религиозные концепции, здравый смысл и т. д.). Столь же правомерно, считает Ф., и теорети-

ческое упорство авторов научных концепций, т. е. отказ от альтернатив в познании независимо от критики создаваемых научных теорий. “Поиск обретает несколько направлений, возникают новые типы инструментов, данные наблюдений входят в новые связи с иными теориями, пока не установится идеология, достаточно богатая, чтобы снабдить независимыми аргументами каждый факт... Сегодня мы можем сказать, что Галилей был на верном пути, ибо его напряженные усилия в направлении весьма странной для того времени космологии дали в конце концов все необходимое, чтобы защитить ее от тех, кто готов поверить в теорию, если в ней есть, например, магические заклинания или протокольные предложения, отсылающие к наблюдаемым фактам. Это не исключение, а норма: теории становятся ясными и убедительными только после того, как долгое время несвязанные ее части использовались разным образом. Абсурдное предвосхищение, нарушающее определенный метод, становится неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха”. Отрицая единые методологические стандарты и нормы научного познания, Ф. приходит также и к методологическому плюрализму. “Может быть успешным любой метод”, — постулировал свое кредо Ф.: “anything goes” или “все дозволено” как универсальная норма познания. Исходя из факта теоретической нагруженности языка научных наблюдений, он высказывает сомнения в возможности эмпирической проверки научных построений и настаивает на принципиальной несоизмеримости научных теорий (например, общих космологических картин реальности) ввиду невозможности сравнения их с общим эмпирическим базисом. Согласно Ф., гипотетико-дедуктивная модель объяснения опирается на непримлемое допущение о том, что значения терминов остаются инвариантными в ходе всего процесса объяснения. Реально же, с точки зрения Ф., то обстоятельство, что, принимая новую теорию, мы одновременно трансформируем понятия и “факты”, из которых исходили ранее. Новые теории, по мысли Ф., всегда несовместимы со старыми теориями и включают в себя отрицание последних. Наш повседневный язык включает в себя теории, вследствие чего мы не в состоянии избежать теоретических допущений, ограничиваясь исключительно употреблением понятий, включенных в повседневные дескриптивные выражения. (В этом контексте Ф. четко опонирует представителям философии обычного языка.) У Ньютона, по мнению Ф., “формы, массы, объемы и временные интервалы — фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими

объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции”. (Поппер подчеркивал некорректность такого подхода: несоизмеримость может быть присуща лишь религиозным и философским системам; теории же, предлагающие рациональное решение аналогичных проблем, могут сопоставляться.) К тому же, по мнению Ф., поскольку знание идеологически нагружено, постольку борьба альтернативных подходов в науке во многом определяется социальными ориентирами и мировоззренческой позицией исследователей. Ввиду этого, по Ф., каждый исследователь вправе разрабатывать свои концепции, но сообразуясь с какими-либо общепринятыми стандартами и критикой со стороны коллег. Авторитаризм в любой его форме недопустим в научной идеологии. В “свободном обществе”, идею которого отстаивал Ф., все традиции равноправны и одинаково входят в структуру власти. Свобода — продукт разновекторной активности индивидов, а не дар амбициозных теоретических систем, исповедуемых властью предрасжацими. “Релятивизм пугает интеллектуалов, ибо угрожает их социальным привилегиям (так в свое время просветители угрожали привилегиям священников и теологов). Народ, долго тиранизированный интеллектуалами, научился отождествлять релятивизм с культурным и социальным декадансом. Поэтому на релятивизм нападают и фашисты, и марксисты, и рационалисты. Поскольку воспитанные люди не могут сказать, что отвергают идею или образ жизни из-за того, что те им не по нраву (это было бы постыдно), то они ищут “объективные” причины и стремятся дискредитировать отвергаемый предмет”. Противоречия в развитии науки, негативные последствия научно-технического прогресса побудили Ф. к призыву разделить науку от государства подобно тому, как это было сделано с религией: избавить общество от духовного диктата науки. Согласно Ф., “наука оказывается гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия. Это одна из многих форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из всех. Она шумна, криклива, нескромна, однако ее врожденное превосходство по отношению к другим формам очевидно только для тех, кто заранее приготовился решать в пользу некоторой идеологии, или для тех, кто принимает ее, не задумываясь даже о ее возможностях и границах. Поскольку же принятие или отказ от принятия какой-либо идеологии должны быть личным делом индивида, то отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки — этого нового, самого агрессивного и самого

догматического религиозного института". Вступая в конфликт с академической философией науки, Ф. выразил новые тенденции в развитии этого исследовательского направления, открыл новые перспективы в решении его внутренних проблем, расширяя предмет и методологический инструментарий современной эпистемологии. Для Ф. характерно обсуждение методологических вопросов в широком социокультурном контексте. В решении конкретных проблем философии науки Ф. воплощает современные тенденции философствования: установку на гносеологический, методологический и мировоззренческий плюрализм, широко трактовку рационализма, синтез позитивистских и социально-антропологических ориентаций, стремление к культурологическим, герменевтическим и антропологическим методикам анализа знания. Концепция Ф. вносит экологические и гуманистические мотивы в эпистемологию, с нее берет начало новейшее направление в социокультурном анализе знания — антропология знания (Е. Мендельсон, В. Элкана), исходящая из соизмеримости знания и человеческих способностей и потребностей.

А. А. Грицанов

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804—1872) — немецкий философ. Получил образование в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В 1828 защитил диссертацию "О едином, всеобщем и бесконечном разуме", выдержанную в духе гегелевского идеализма. После защиты — приват-доцент Эрлангенского университета. В 1830 анонимно выходит в свет сочинение Ф. "Мысли о смерти и бессмертии", в котором оспаривался тезис о личном бессмертии и загробной жизни. Аноним становится известен и начинаются гонения, для Ф. закрываются университетские кафедры. Ф. сотрудничает с журналами. В 1833 опубликовал первый том книги "История новой философии" (т. 2 вышел в 1837, т. 3 — в 1838). Книга принесла предложения ряда журналов ("Берлинер Ярбухер" заказал Ф. рецензии на "Историю философии" Гегеля и "Философию права" Г. Штала). Сотрудничество с журналами отложило отпечаток на стиль публикаций Ф. того времени (юмористические философские афоризмы "Писатель и человек", 1834). Основные философские труды пишет Ф. в деревне Брукберг, куда он переселился с семьей в 1837. Ф. провел там 24 года, покинув свое уединение лишь однажды для чтения лекций гейдельбергским студентам в 1848—1849. Важной вехой интеллектуальной биографии Ф. был разрыв с учением его наставника — Гегеля. В 1839 Ф. была написана работа "К критике ге-

гелевской философии", за ней последовали: "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842) и "Основные положения философии будущего" (1843), в которых Ф. критикует гегельянство в основном с материалистических позиций, резко выступая против тезиса о тождестве бытия и мышления. Мир рассматривался Ф. как органическая целостность, в центре которой — человек. Человек трактуется Ф. как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращающейся тем самым в антропологию. Особое значение имела книга "Сущность христианства" (1841), переведенная на многие языки. В ней Ф. дает глубокий анализ религии как социокультурного феномена. Критика религии становится основной темой творчества Ф. Она фундировалась на определенных знаниях в области теологии (которой Ф. учился, пока не сделал выбор в пользу философии), которую как антинаучную теорию религии Ф. предлагал заменить "теономией", рассматривающей достоверное знание о том, как человек создал Бога. Разгадку веры, согласно Ф., следует искать в глубинах человеческой психики, стремлении человека преодолеть собственную конечность и свое бессилие. Чувство зависимости и обусловлено, по Ф., возникновение феномена религиозной веры. "Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо". Антропологизм Ф. вел к построению Новой теологии, в которой Человек и есть Бог, т. е. предлагается преодолеть противопоставление постороннего (мирского) и потустороннего (трансцендентального) и, таким образом, выйти на осуществление всемирной мечты человечества — создания "царства Божиего" на земле. В философии Ф. на место любви к Богу ставится любовь к Человеку. Последующие работы Ф.: "Сущность религии" (1845), "Теогония" (1857). Ф. конец жизни провел в нужде (после банкротства зятя вынужден был покинуть Брукберг в 1860). Философия Ф. получила различные интерпретации: марксизм признал ее одним из своих источников, подчеркивая материализм и атеизм, а немарксистские историки философии считают ее предшественницей философской антропологии.

Э. К. Дорошевич

ФЕМИНИЗМ (лат. femina — женщина) — общее название движения женщин против дискриминации по признаку пола. Речь идет об одной из форм дискриминации — сексизме (англ. sex — пол), которая бытует в культуре наряду с расизмом — дискриминацией по расовому, этническому принципу — и эйджизмом (англ. age — возраст) — дискриминацией по возрасту. Статус человека в обществе определяется участием

в экономической и политической жизни, контролем над собственностью и продуктами труда, существующей системой власти. Поэтому по данным параметрам можно проследить зависимость положения женщины в обществе. Достаточно широко распространена профессиональная дискриминация: исключительно горизонтальное профессиональное перемещение, — и сегрегация женщин: формирование "женских" рабочих мест внутри профессий, как правило, непрестижных и малооплачиваемых. Идеи эмансипации женщин не новы. О равенстве полов, их подобии и комплементарности, о необходимости равного воспитания и образования говорил еще Кондорсе. Многие феминистские авторы считают Дидро, утверждающего различие и в то же время взаимодополняемость полов, своим непосредственным предшественником. Милль же в своих работах открыто говорил об эксплуатации обществом репродуктивных функций женщин. Появление первых женщин-феминисток традиционно относят к 18 в. Позже М. Волстонкрафт впервые заговорила о необходимости включения в рационалистическую культуру женского жизненного опыта. Она отмечала пагубность системы женского образования того времени и считала, что достоинство человека должны оцениваться вне зависимости от его половой принадлежности. В женском движении принято выделять два основных этапа. В первый — с середины 19 в. до 1960-х — женщины боролись за "равенство полов", за равные права, в частности за предоставление им избирательных прав (так называемый "суфражизм"). К 1920-м такие права были предоставлены женщинам во многих странах: в Финляндии, Норвегии, Дании, Бельгии, Германии, Польше, Канаде, США и др. Такой успех женского движения на некоторое время приостановил женскую активность в политическом отношении. Пробудилось женское движение в конце 1960-х — начале 1970-х под новым лозунгом — "равенство в различии". Это ознаменовало переход движения к новому этапу в своем развитии. И эпицентром "женского возрождения" стали США, где наблюдалось в этот период активное демократическое движение против различных типов дискриминации. Женское движение приобрело различные формы, став "женским освободительным движением" (Women's liberation). В нем выделились три основных направления феминистской политики: либеральное, радикальное, социалистическое. Либеральный Ф. ориентируется на достижение равенства мужчин и женщин без радикального изменения патриархальной системы, а с переориентацией разделения труда между полами. Отсутствие разделения труда по половому признаку, как предполагается, должно привести к формированию общества андрогинного типа

(т. е. такого общества, в котором отсутствует указанное разделение труда и не подчеркиваются анатомические признаки и различия индивидов). Радикальный Ф. борется за новый общественный порядок, в котором предполагается обособленное существование женщин от мужчин и от патриархальных структур общества. Главным инструментом подавления женщин через сексуальное рабство и насильственное материнство здесь считается семья. Говоря о Ф. в этой форме, нередко подчеркивают несколько экстравагантную окраску этого движения, зачастую выливающегося в вызывающие и даже шокирующие традиционно настроенную общественность формы выражения протеста. Критике подвергались сами устои общества, определяющие, с точки зрения радикального Ф., неравноправное положение женщин: любовь, семья, замужество, материнство и т. д. С одной стороны, такая форма протеста способствовала пробуждению женского самосознания, а с другой — давала повод обвинить движение в излишней радикальности, в нездоровой пристрастии к власти, в склонности к распущенности и т. п. Социалистический Ф. рассматривает женскую тему с точки зрения классового и расового господства, вместе с уничтожением которых должна быть разрушена и половая дискриминация. Здесь также нередко пропагандируется полная сексуальная свобода, отказ от материнства, отмена всех социальных различий пола. Последние две формы часто называют неофеминизмом, который пропагандирует идею “женской революции” против “мужского шовинизма” и при этом ссылаются на деятельность таких групп, как “Женщины против насилия над женщинами”, “Сердитые женщины”, “Красные чулки”, “Ведьмы”, “Хлеб и розы”, “Шуазир” и др. Однако сам факт активизации женского движения способствовал постановке целого ряда серьезных теоретических социально-философских проблем: о природе женщины и специфике женского бытия, о социальной роли женщины и исторических формах семьи, об отношении культуры к женскому жизненному опыту. Одним из результатов стало появление специальных академических исследований на женскую тему (Women’s studies), повлекших за собой открытие факультетов университетов, центров и программ, специализирующихся в этой проблематике. Десятилетие 1975—1985 было объявлено ООН “десятилетием женщин”. Феминистская мысль сегодня не сложилась как систематическая, логически связанная единой теорией. Она не имеет единого теоретика, идеолога, взгляды которого определили бы всю феминистскую мысль в целом. Так, американская феминистская мысль тяготеет к Миллю, Дьюи, М. Веберу, Маркузе и Троцкому. А француз-

ская — к де Бовуар, Лакану, Деррида. Несмотря на имеющиеся различия, в основе всех этих воззрений лежит общий фундамент, основанный на тех идеях, что культура западного общества — патриархальная по своей природе, маскулинистски (лат. masculine — мужчина, мужской) ориентированная, отмеченная мужской доминантой. Эта доминанта характеризуется апелляцией к рациональности и пренебрежением эмоциональностью и телесностью, культом силы и агрессии, безраздельным господством верховной власти, попранием сферы частного ради утверждения сферы публичного и политического, насилем над природой и т. п. Социальные роли индивидов здесь неравнозначны. Женщина по сути является носителем и охранителем общечеловеческих моральных ценностей, национальных особенностей (этнографы различают народы по особенностям в приготовлении пищи и воспитании детей — традиционно женских жизненных забот). Но биологическая особенность женщины не подняла, а опустила ее статус. В культуре сложилась такая социальная конструкция, в соответствии с которой подлинно человеческими качествами — свободой, активностью, способностью к созданию нового, — обладают только те существа, которые не выполняют репродуктивную функцию. Женщина здесь — вторичное бытие или вообще небытие. “Человек” в такой культуре отождествляется с “мужчиной”, и во всех философских определениях человека как “политического животного” (Аристотель), “политического существа” (Гоббс), “существа, обладающего свободой” (Руссо), “рационального существа” (Кант), “существа, обладающего самодетерминацией свободной воли” (Фихте) и т. п., фигурирует именно мужчина. Женщина была исключена из общественной жизни и считалась носителем противоположных мужским качеств: иррациональности, эмоциональности, чувственности и т. п. Традиционно сущность женщины определялась через ряд негативных характеристик. Это неполноценное и зависимое существо, низшее по сравнению с мужчиной, ограниченное и слабое, весь смысл жизни которого — служить мужчине и быть ему полезной. Тем самым вне сферы сексуальности и материнства жизнь такого существа бессмысленна и имеет второстепенное значение. Даже в домашней сфере ей выпадает исключительно обслуживающая роль. Женщине даже отказывают в обладании мыслительными способностями и в статусе гражданина. Сфера принятия решений, наследование и т. п. — прерогатива мужчины. Гегель вообще предлагал не признавать женщин человеческими существами. Такое зависимое положение женщин закрепляется и в религиозной мысли. Женщина — принципиально вторичное существо как сотворенное из

ребра Адама. Ева — это Другое Адама, “негатив” человека. Женщина — это “животное, которое лишено твердости и постоянства” (Августин), это “врата ада” (Тертуллиан), это “неудавшийся мужчина” (Фома Аквинский). Причем в христианской культуре женщина приобретает облик амбивалентного существа: Ева (олицетворение зла, ответственная за грехопадение) и Мария (олицетворение непорочности, вечной женственности). В ответ на утверждение мужской доминанты в религии феминистская мысль предлагает создать собственную религию, “женскую спиритуальность”. “Спиритуальный Ф.” поклоняется Богине (Goddess), которую рассматривает как трансцендентное природе начало, внутренний опыт человеческого “Я”, в единобытийности богини прослеживается гармония тела и разума, плоти и духа, теории и практики, природы и человека. В области философии феминистская мысль развивается в трех основных направлениях. Это феминистская критика истории философии, ревизия этики и сфера эпистемологии и философии науки. Историко-философский курс в Ф. опирается на целый ряд констатаций. Во-первых, это “мужская перспектива” традиционной философии. Во-вторых, человек в философии отождествляется с мужчиной. В-третьих, констатируется, что опыт выдающихся женщин вовсе не учтен и не оценен в культуре. В области этики феминистская мысль сориентирована на критику этики индивидуализма с ее принципами автономии личности, права, свободы, равенства. Подчеркивается, что главный субъект такой этики — мужчина. Став всеобщей, она может привести к отчуждению. Индивидуалистической этике феминистская критика противопоставляет “этику заботы” с ее принципами причастности, ответственности за других и перед другими, ориентацией на мир людей, а не на мир предметов. И если в радикальных версиях эти две этики противопоставляются в виде бинарной оппозиции, по принципу “или — или”, то в либерально настроенных работах эти два типа этики рассматриваются как комплементарные, как две составляющие общечеловеческой “этики заботы”. В области эпистемологии и философии науки феминистская мысль имеет наиболее скромные результаты. С одной стороны, в ней отрабатываются новые нетрадиционные подходы к дуализмам разного рода, к бинарному видению реальности: духовное — телесное, рациональное — эмоциональное, объективное — субъективное и т. п. Эти оппозиции в культуре существуют как иерархически построенные модальности с явным превосходством в статусе тех из них, которые выражают в культуре муж-

ской интерес: духовное, рациональное, объективное. Новый образ эпистемологии связан с построением недуалистической, неиерархической модели знания. В ней человеческий опыт должен быть взят в цельности своих сторон. При этом ни одна составляющая опыта не должна рассматриваться как низшая. В целом феминистская философия имеет ярко выраженный социоцентристский характер с интересом к проблемам власти, неравенства, справедливости, со стремлением ревизовать сложившиеся социальные стереотипы. Наиболее значимой попыткой философского преодоления бинарных трактовок мужского и женского начала правомерно полагать постмодернистскую идею “соблазна”. (См. Соблазн, де Бовуар.)

Е. И. Янчук.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ — в узком (строгом) смысле — социологическая концепция Шюца и его последователей, основанная на переинтерпретации и развитии идей понимающей социологии М. Вебера с позиций социологизированной версии феноменологии позднего Гуссерля; в широком смысле теоретико-методологическая ориентация в “неклассической” социологии 20 в., эксплицировавшая социологический потенциал философской феноменологии для осмысления социального мира в его сугубо человеческом бытии — с позиций практически действующих, конституирующих себя и себя-в-мире индивидов. В этом отношении Ф. С. следует общим установкам понимающей социологии и вписывается как особая редакция в “гуманистическую альтернативу” в социологическом знании в целом. В качестве самостоятельных версий Ф. С. могут быть рассмотрены, с одной стороны, этнометодология Г. Гарфинкеля и близкий ей проект когнитивной социологии А. Сикурела, а с другой, — феноменологический вариант социологии знания Бергера и Лукмана. В этих версиях заметно влияние идей философской антропологии, в частности — Шелера, а также символического интеракционизма (прежде всего Дж. Г. Мида). Линию экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти продолжил в американской социологии Э. А. Триакаян. Исходная посылка Ф. С. задает ее оппонирование структурно-функциональной социологии: индивид не является пленником социальной структуры, социальная реальность постоянно воссоздается нами, зависима от нашего сознания и наших ее интерпретаций. Соответственно, в фокус внимания социологии должна попасть человеческая субъективность. Однако взгляд на нее с позиции внешнего наблюдателя как минимум непродуктивен, не позволяет “пробиться” к ее истокам. Следовательно,

необходимо погружение в мир, в котором живет человек, т. е. в мир жизни или жизненный мир. Только в этом случае можно дать адекватное толкование, понять принципы конституирования (конституирования) мира и переистолковать, т. е. изменить его, что требует выхода на исходные основания всякого возможного опыта-знания и требует, следовательно, освобождения нас от предвзятости видения, налагаемого реальной историей и культурой, в которой мы (некритически) социализированы. Тем самым необходим выход на уровень изначального коллективно разделяемого опыта, далее “не разложимого”, воспринимаемого как данность. А это взгляд на мир как пред-данное, в котором только что-то и возможно, в том числе и какое-либо знание, которое само вырастает из этого мира феноменов (того, что наличествует в сознании непосредственно, ясно и очевидно, не будучи связано с логикой умозаключений). Таким образом, социальные феномены пред-задаются сознанием, его содержанием и способами представления в нем. Сознание всегда интенционально, оно всегда — о чем-то, всегда вплетено в мир, однако судить о чем-либо находящемся вне сознания (о мире объектов), мы не имеем никаких оснований. Следовательно, любая адекватная своему предмету социологическая стратегия должна: 1) исходить из “взятия в скобки” вопроса о существовании мира объектов вне сознания; 2) провести феноменологическую редукцию, т. е. освободиться от “предвзятостей” видения и обнаружить исходное значимое для всякого субъекта, разделяемое им (но не независимое от него); 3) зафиксировать естественную установку (естественное, “незатемненное” наработанными условностями и абстракциями непосредственное отношение к миру), которая возможна только в жизненном мире (мире повседневности — отсюда более поздние версии “социологии повседневности”); 4) дать анализ-реконструкцию возможных согласований-пониманий, достигаемых субъектами в интересующем взаимодействии-общении и выявить основополагающие принципы и механизмы конституирования (конституирования) при этом социокультурного мира. Таким образом, проект Ф. С. начинается с точки, на которой останавливается философская феноменология или с которой она начинает движение к трансцендентальной установке — поиску “чистого” сознания, интенциональных структур, трансцендентальной субъективности (мира как он возникает, становится и существует для нас) посредством трансцендентальной редукции (вторичной феноменологической редукции). В этой точке Ф. С. как бы оборачивает движение, ставя своей задачей описание смыслового строения социального мира, развертывая его из первичных фундирующих ин-

тенций как организацию социальной реальности практически действующими субъектами, исходящими из первично данных, “разделяемых всеми” значений. По сути Ф. С. — это нетрансцендентальная конститутивная феноменология естественной установки. В этом случае ее исходная задача заключается в том, чтобы показать, каким образом возможен изначальный коллективно разделяемый опыт, снимающий тотальную субъективность видения и задающий общность восприятия и понимания мира у множества индивидов; это не что иное, как проблема возможности интересующего понимания или (шире) проблема интересующей субъективности как конституирующего социум начала. Исходной для конституирования интересующего пространства в Ф. С. оказывается ситуация “лицом-к-лицу”. В ней каждый из участников взаимодействия исходит из двух допущений: 1) признания обоюдности перспектив и 2) признания их смысловой конгруэнтности (релевантности). Обоюдность перспектив предполагает принципиальную взаимозаменяемость моей и иной (“Другого”) перспектив — встав на место “Другого”, заняв его “здесь”, “Я” увижу вещи так же, как и он (и наоборот). Второе допущение исходит из моей веры в то, что “Другой” при определенных обстоятельствах будет оценивать эти обстоятельства так же, как и “Я”, и будет выбирать для достижения конкретной цели такие же средства. Фактически это ход к типизациям (впечатлений, людей, событий, ситуаций), воспринимаемым как знание “каждого” (т. е. знание объективированное и анонимное), апплицируемое на каждый уникальный случай. Так, мы понимаем и интерпретируем “Другого”, хотя и приблизительно, но всегда лучше, чем самих себя. Свое “Я” возможно зафиксировать лишь в рефлексивном повороте к самому себе, а предметом рефлексии всегда является уже “бывшее”, отстраненное от “здесь-и-теперь”, т. е. мне не дано мое собственное действие в его актуальном настоящем. Зато “Другой” дан мне непосредственно “здесь-и-сейчас”. С другой стороны, “Другой” также не видит себя “здесь-и-сейчас”, но способен непосредственно увидеть меня. Следовательно, можно говорить о некоторой непосредственной одновременности “Мы” в силу пересечения потоков нашего сознания “здесь-и-сейчас”. И это не требует от нас никакой рефлексии. Единственно, что от нас требуется — это некоторое знакомство с “биографическими ситуациями” друг друга. В противном случае “Мы-отношения” заменяются на “Они-отношения” современников, когда поведение другого истолковывается только исходя из типической модели. “Мы-отношения” и “Они-отношения” задают рамку возможного структурирования — организации реальности, т. е. ее конституирова-

ния в разных ситуациях взаимодействия-общения через вычленение и фиксацию значений новых переживаний. При этом последние включаются в целое “наличного запаса знаний”, интерпретируются по определенным схемам (типизациям), объективируемым в культуре. Тем самым Ф. С. может интерпретироваться как одна из версий социологии культуры (культур-социологии) и в этом отношении ее дальнейшее разветвление переносится в область выявления контекстов значений, к которым относит свое действие (знак) сам действующий индивид, что дополняется, как правило, выявлением его мотивов. Эта линия наиболее полно нашла свое воплощение в рамках общей “понимающей” ориентации в социологии и в этнометодологии. Однако Ф. С. может быть одновременно переинтерпретирована и как версия социологии знания, если акцент будет перенесен на процессы вторичных типизаций, ведущих к конституированию автономных областей специализированного (прежде всего — научного) знания. Эта линия наиболее полно воплотилась в феноменологической концепции знания П. Бергера и Лукмана. (См. Понимающая социология, Шюц, Бергер П., Лукман, Социология знания.)

В. Л. Абушенко

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ — совокупность психоаналитически ориентированных воззрений и концепций, направленных на расширительную интерпретацию феноменологических компонентов психоанализа и переосмысление его на основе феноменологической концепции сознания. Во второй половине 20 в. наибольшую известность в ряду попыток перестройки психоанализа на базе феноменологического учения Гуссерля — приобрели идеи финского исследователя Л. Раухала (“Интенциональность и проблема бессознательного”, 1963) и Рикёра (“Фрейд и философия”, 1970).

В. И. Овчаренко

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем, широкое распространение он получил благодаря Гуссерлю, который создал масштабный проект феноменологической философии. Этот проект сыграл важную роль как для немецкой, так и для французской философии первой половины — середины 20 в. Такие философские произведения, как “Формализм в этике и материальная этика ценности” Шелера (1913/1916), “Бытие и время” Хайдеггера (1927), “Бытие и ничто” Сартра (1943), “Феноменология восприятия” Мерло-Понти (1945), являются программными феноменологическими исследованиями. Феноменологические мотивы действительны в рамках не феноменологически ориентированной философии, а также в ряде наук, например,

литературоведении, социальных науках (прежде всего психологии и психиатрии). Об этом свидетельствуют феноменологические исследования как современных и учеников Гуссерля, так и ныне живущих философов. К наиболее интересным феноменологам или феноменологически ориентированным философам можно отнести: Хайдеггера, использовавшего феноменологический метод как “способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии”, т. е. человеческому Dasein, для описания и понимания которого Ф. должна обратиться за помощью к герменевтике “Бытия и времени”; “Геттингенскую школу Ф.”, первоначально ориентированную на феноменологическую онтологию (А. Райнах, Шелер), представителем которой, совместно с “Мюнхенской школой” (М. Гайгер, А. Пфендер) и под руководством Гуссерля основали в 1913 “Ежегодник по феноменологии и феноменологическому исследованию”, открытый программным произведением Гуссерля “Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии”, в котором выходили уже названные произведения Шелера и Хайдеггера; Э. Штайн, Л. Ландгребе и Э. Финка — ассистентов Гуссерля; польского феноменолога эстетики Р. Ингардена, чешского феноменолога, борца за права человека Ж. Паточку; американских социологически ориентированных феноменологов Гурвича и Шюца; русских философов Шпета и Лосева. Ситуация Германии накануне и во время Второй мировой войны исключила Гуссерля — еврея по национальности — из философских дискуссий вплоть до середины 1950-х. Первыми его читателями оказались монах-францисканец и философ Ван Бреде — основатель первого Архива Гуссерля в Левене (1939), а также Мерло-Понти, Сартр, Рикёра, Левинас, Деррида. Перечисленные философы находились под сильным влиянием Ф., и отдельные периоды их творчества могут быть названы феноменологическими. Интерес к Ф. сегодня охватывает не только западную и восточную Европу, но и, например, Латинскую Америку и Японию. Первый всемирный конгресс по Ф. состоялся в Испании в 1988. К наиболее интересным современным феноменологам в Германии можно отнести Вальденфельса и К. Хельда. Ф. в понимании Гуссерля — это описание смысловых структур сознания и предметностей, которое осуществляется в процессе “вынесения за скобки” как факта существования или бытия предмета, так и психологической деятельности направленного на него сознания. В результате такого “вынесения за скобки” или осуществления феноменологического “эпохэ” предметом исследования феноменолога становится сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы. Интен-

циональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Понятие интенциональности, заимствованное Гуссерлем в философии Brentano и переосмысленное в ходе “Логических исследований. Часть 2”, является одним из ключевых понятий Ф. В исследовании интенционального сознания акцент перенесен с что или “выносимого за скобки” бытия предмета, на его как или многообразие способов данности предмета. Предмет с точки зрения его как не задан, а явлен или является (erscheint) в сознании. Такого рода явление Гуссерль и называет феноменом (греч. phainomenon — являющее себя). Ф. тогда — это наука о феноменах сознания. Ее лозунгом становится лозунг “Назад к самим вещам!”, которые в результате феноменологической работы должны непосредственным образом явить себя сознанию. Интенциональный акт, направленный на предмет, должен быть наполнен (erfühllt) бытием этого предмета. Наполнение интенции бытийным содержанием Г. называет истиной, а ее переживание в суждении — очевидностью. Понятие интенциональности и интенционального сознания связываются в Ф. Гуссерля первоначально с задачей обособования знания, достижимого в рамках некоей новой науки или наукоучения. Постепенно место этой науки занимает Ф. Таким образом, первую модель Ф. можно представить как модель науки, стремящейся поставить под вопрос привычное полагание бытия предметов и мира, обозначаемое Гуссерлем как “естественная установка”, и в ходе описания многообразия их данности — в рамках “феноменологической установки” — прийти (или не прийти) к этому бытию. Бытие предмета понимается в Ф. как идентичное в многообразии способов его данности. Понятие интенциональности является тогда условием возможности феноменологической установки. Пути же по ее достижению выступают, наряду с феноменологическим эпохэ, эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведет к исследованию сущностей предметов; вторая, близкая феноменологическому эпохэ, открывает для исследователя область чистого или трансцендентального сознания, т. е. сознания феноменологической установки; третья превращает это сознание в трансцендентальную субъективность и приводит к теории трансцендентального конституирования. Понятие интенциональности сыграло важнейшую роль в исследованиях Хайдеггера, Мерло-Понти, Сартра и Левинаса. Так, в “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти это понятие выступает предпосылкой преодоления традиционной для классических философии и психологии пропасти между

разумом и телесностью и позволяет говорить об “инкарнированном разуме” как исходном моменте опыта, восприятия и знания. Работа Гуссерля в области описания интенционального сознания приводит его к таким новым понятием или моделям этого сознания, как внутреннее время-сознание и сознание-горизонт. Внутреннее время-сознание — это предпосылка понимания сознания как потока переживаний. Исходным моментом в этом потоке является точка “теперь” настоящего времени, вокруг которой — в горизонте сознания — собраны только-что-бывшее и возможное будущее. Сознание в точке “теперь” постоянно соотносено со своим временным горизонтом. Эта соотношенность позволяет воспринимать, вспоминать и представлять нечто только возможное. Проблема внутреннего времени-сознания вызвала отклик в исследованиях практически всех феноменологов. Так, в “Бытии и времени” Хайдеггер превращает гуссерлевскую временность сознания во временность человеческого существования, исходным моментом в которой является теперь не точка “теперь”, а “забегание вперед”, будущее, которое “проектируется” *Dasein* из его возможности быть. В философии Левинаса временность понимается “не как факт изолированного и одинокого субъекта, а как отношение субъекта к Другому”. Истоки такого понимания временности легко обнаружить в модели сознания-времени и временного горизонта, в рамках которых Гуссерль пытается выстроить отношение меня к Другому по аналогии с отношением актуального переживания к окружающему его временному горизонту. В рамках сознания или в рамках его нозматико-ноэтического (см. Ноззис и Нозма) единства как единства переживаний с точки зрения их содержания и свершений происходит конституирование предметности, процесс, в результате которого предмет обретает свою бытийную значимость. Понятие конституирования — это еще одно важнейшее понятие Ф. Источником конституирования центров свершений актов сознания является Я. Бытие Я — это единственное бытие, в наличности и значимости которого, согласно Ф., я не могу усомниться. Это бытие совершенно иного рода, нежели бытие предметное. Мотив этот выступает очевидной отсылкой к Декарту, которого Гуссерль считает своим непосредственным предшественником. Другим способом обращения к Я является понимание его как трансцендентальной субъективности, что связывает Ф. Гуссерля с философией Канта. Введение понятия “трансцендентальной субъективности” еще раз показало специфику Ф. как обращенной не к предметам и их бытию, а к конституированию этого бытия

в сознании. Обращение Гуссерля к проблеме бытия было подхвачено последующими феноменологами. Первый проект онтологии Хайдеггера — это проект Ф., которая делает самоявляющимися (феноменальными) способы и модусы человеческого бытия. Сартр в “Бытии и ничто”, активно используя такие понятия Гуссерля, как феномен, интенциональность, временность, соединяет их с категориями Гегеля и фундаментальной онтологией Хайдеггера. Он жестко противопоставляет бытие-для-себя как сознание (ничто) и бытие-в-себе как феномен (бытие), которые образуют дуалистическую онтологическую реальность. Феноменологический метод Сартра призван подчеркнуть, в отличие от метода Гегеля, взаимную несводимость бытия и ничто, реальности и сознания. Подобно Гуссерлю и Хайдеггеру, он обращается к феноменологическому описанию взаимодействия реальности и сознания. Проблема Я как ядра или центра свершений сознания приводит Гуссерля к необходимости описания этого Я. Ф. прибегает к чертам рефлексивной философии. Гуссерль говорит об особом роде восприятии Я — внутреннем восприятии. Оно так же, как и восприятие внешних предметов, определяет то, с чем имеет дело. Однако опредмечивание никогда не совершается абсолютно и раз и навсегда, так как оно совершается в сознании-горизонте и открывает все новые способы данности предметов в нем. То, что остается в Я после его опредмечивания сознанием, Гуссерль называет “чистым Я”. Неопредмеченное “чистое Я” стало в Ф. последователей Гуссерля предпосылкой возможного и незавершенного бытия меня самого. Сознание-горизонт является сознанием моего осуществления, связью отсылок, уходящих в бесконечность. Это бесконечность возможностей полагания предметов, которыми Я все же распоряжаюсь не совершенно произвольно. Последним и необходимым условием такого обращения к предметам в познании является мир. Понятие мира, первоначально в форме “естественного понятия мира”, а затем как “жизненный мир” является отдельной и большой темой Ф. К этой теме обращались Хайдеггер (бытие-в-мире и понятие мирности мира), Мерло-Понти (бытие-к-миру), Гурвич с его проектом мира доксы и эпистемы, Шюц с его проектом феноменологически-социологического исследования построения и устройства социального мира. Понятие “жизненного мира” вошло сегодня в обиход не только феноменологически ориентированной философии, но и философии коммуникативного действия, аналитической философии языка, герменевтики. В Ф. Гуссерля это понятие тесно связано с такими понятиями, как intersubjectивность, телесность, опыт Чуждого и телеология разума. Первоначально мир выступает самым общим коррелятом

сознания или самой обширной его предметностью. Это, с одной стороны, мир науки и культуры, с другой — основание всякого научного представления о мире. Мир находится между субъектами этого мира, выступая средой их жизненного опыта и придавая этому жизненному опыту определенные формы. Intersubjectивность есть условие возможности мира, как и условие объективности всякого знания, которое в “жизненном мире” из моего, субъективного, превращается в принадлежащее всем — объективное. Ф. превращается в исследование и описание превращения мнений в знания, субъективного в объективное, моего в общезначимое. Размышления позднего Гуссерля о “жизненном мире” связывают воедино все его проекты Ф. В рамках “жизненного мира” и его генезиса разворачивается тело самого разума, первоначально имеющее форму наукоучения. Ф., описывая двойственный характер “жизненного мира”, как основания всякого знания и горизонта всех его возможных модификаций, кладет в его основание двойственность самого сознания, которое всегда исходит из чего-то ему Чуждого и с необходимостью его полагает. В устах такого современного феноменолога, как Вальденфельс, двойственность сознания является констатацией отличий меня от Другого и предпосылкой существования многомерного и неоднородного мира, в котором выстраивание отношения к чуждому моей самости выступает предпосылкой этики. Ф. в форме Ф. этики — это описание многообразных форм соотношения меня и Другого, принадлежащего и чуждого моей самости. Такая Ф. есть одновременно и эстетика, и философия повседневной и политической жизни, в которой эти формы воплощены. (См. Вальденфельс, “Жизненный мир”, Brentano, Intentionальность, Гуссерль.)

А. В. Филиппович, О. Н. Шпарага

ФЕНО-ТЕКСТ — см. ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ.

ФЕРЕНЦИ (Ferenczi) Шандор (1873—1933) — венгерский психиатр и психоаналитик. Доктор медицины, профессор (1919). Один из первых последователей учения Фрейда. В 1909 разработал концепцию гипноза как явления, возрождающего комплекс Эдипа с присущими ему страхом и любовью. Выделил два типа гипноза: 1. Материнский (основанный на любви) и 2. Отцовский (основанный на страхе). Связал внушаемость с “родительским комплексом” и в дальнейшем развивал идею о том, что в процессе гипноза гипнотизер занимает место родителей (играет их роль). В 1913 основал Венгерское психоаналитическое общество и был его президентом (1913—1933). В 1913 опубликовал работу “Этапы развития осознания действительности”,

в которой исследовал развитие “Я” и чувства “Я” и в дальнейшем неоднократно обращался к этой проблеме. В 1914 в работе “К нозологии мужской гомосексуальности (гомозротики)” предложил типологию гомозротиков: 1. Субъект-гомозротик (ощущающий себя женщиной) и 2. Объект-гомозротик (заменивший женский объект объектом своего пола). С 1919 профессор психоанализа Будапештского университета. Совместно с Ранком опубликовал книгу “Развитие психоанализа” (1923), в которой изложил разработанный ими прием “активной терапии”, основанный на активном участии психоаналитика в поощрении или запрещении различных действий пациента и прием “вынужденных фантазий”, обеспечивавший побуждение пациентов к фантазированию на заданные темы. В 1924 опубликовал книгу “Таласса: теория гениталий” (греч. talassa — море), в которой утверждал, что истоки сексуального инстинкта лежат в эволюционном стремлении организма к восстановлению прежнего состояния жизни в океане как колеблется всего живого (представителем которого выступает материнская околоплодная жидкость). Сформулировал положение о существовании “инстинкта материнской регрессии” (инстинкта возвращения в материнское лоно), реализующегося, например, при совокуплении. В 1926—1927 читал лекции по психоанализу и его истории в различных аудиториях Нью-Йорка. Изучал различные моменты Эдипова отношения, истерии (в том числе истерического паралича, истерической ипохондрии и др.), проблемы сексуальности, регрессивной терапии и пр. В 1929 разработал идеи релаксации и неокатарсиса, ориентированных на создание атмосферы расслабления и гибкий подход к пациенту с учетом его личности, проблем и возможностей. Выделил два основных способа приспособления к среде: 1. Аутопластический (свойственное животным пассивное приспособление к среде) и 2. Аллопластический (свойственный человеку активный тип приспособления, связанный с воздействием на среду). С 1989 в Венгрии функционирует (психоаналитическое) Общество Ф. С 1990 выходит междисциплинарный психоаналитический ориентированный журнал “Таласса” (названный в честь работы Ф.), посвященный исследованиям в области психоанализа, культуры и общества.

В. И. Овчаренко

ФЕРРАРОТТИ (Ferrarotti) Франко (р. 1926) — итальянский социолог, автор теории “альтернативной социологии”, виднейший представитель и пропагандист “критической социологии”. С 1972 издает журнал “Критика социолоджика”, рупор его идей. Основные сочинения: “Альтернативная социология” (1974), “Трактат по социологии” (1972), “Социологическая мысль О. Кюнта и М. Хоркхай-

мера” (1974) и др. Основные сферы его интересов: общесоциологическая проблематика, индустриальная социология, социология труда, социология политики, история социологии, социология будущего общества и др. Красной нитью через его социологию проходят идеи: антитехнизма, гуманистической ориентации, превращения социальных дисциплин в науку посредством их “гуманизации”. Нельзя отождествлять, по Ф., естественные и социальные науки, ибо последние не могут ограничиться количественно измеримыми данными. Фундаментальная проблема для них — это качественный уровень и “человеческий фактор”. Ценностные ориентации направляют исследователя (выбор объекта исследования, концептуального и методологического аппарата, определенных эмпирических данных и т. п.). Этот выбор — продукт самоанализа, “понимания социологом своей социальной сущности”. Специфика социальной науки, ее гуманистическая направленность особенно ярко выражены у Ф. в концепции “участия”. Предполагается самоучастие социолога, выяснение им собственной социальности, социальной обусловленности, типа культуры, установок, ценностей, интеллектуальных стереотипов. Это — необходимое выяснение взаимосвязи между профессиональной деятельностью исследователя и его личностью. В этом ракурсе прослеживается разница между естествоиспытателем и социологом. В первом случае тип наблюдения, которым занимается ученый, не может вовлекать его социальное бытие. Иное положение, согласно Ф., у социолога. Специфический объект исследования социолога, сфера, в которой он действует как ученый, — та же, в которой он действует как личность. Поэтому невозможно и даже нежелательна беспристрастность, “нейтральность” социолога в отношении объекта исследования, она препятствует пониманию изучаемых феноменов. “Критическая социология” Ф. наиболее остро, аргументировано подвергает критике как ныне существующий общественный строй на Западе и на Востоке, так и современные социологические направления и школы. Внешне аполитичная официальная социология, по Ф., находится на службе правящих классов, служит тому, кто платит. Для нее характерен нарциссизм, неспособность видеть конкретные ситуации, занимать определенную позицию, она исключает из поля зрения важнейшие проблемы, сводит ее либо к методологическому формализму, либо к оперированию абстрактными неопределенными категориями и концептуальными схемами, либо к психологизму. Много места Ф. отводит критике индустриальной социологии и социологии труда (за консервирование существующих общественно-экономических отношений

и подмену социальных проблем психологическими). Острой критике в его работах подвергнуты технократические теории, тейлоризм, “организационный миф”, “социальная инженерия”, теории “индустриального общества”, “технотронного общества”, “идеологии потребления”, структурный функционализм. Современные социологи, по мнению Ф., отказались от многих ценных традиций классиков социологической мысли в пользу “конструирования социальной системы, которое, претендуя на предвидение исторического развития, в действительности декретирует его конец, превращая статус-кво в вечную догму”. Уже в 1960—1970-х Ф. осуществил радикальную критику советской социологии за ее апологетику советского строя, за “социологическое обоснование” антинародной бюрократической системы, оправдание “антигуманных социальных отношений”, “диктатуры одной партии”. Ф. развивает идею создания “новой социологии” и высказывает свое видение общества будущего. Социология будущего, по Ф., — это “альтернативная социология”, фундаментальной проблемой которой является классовая структура и классовые конфликты. “Это наука, которая изучает с точки зрения поднимающегося класса структуру общества в целях его трансформации... Объектом последовательного социального анализа является общая система социальных классов и их взаимоотношений, а не сбор фрагментарных социальных феноменов”. Этот анализ предполагает взаимопроникновение эмпирических и концептуальных исследований, а также непосредственное практическое осуществление пропагандируемых идей. На объект исследования не следует смотреть безразлично, натуралистически, его следует рассматривать с четких социально-политических позиций. “Общество будущего”, по Ф., — это такое общество, которое не имело еще прецедентов в истории, не “стучится в дверь”, причем это связано прежде всего с кризисом государства как такового и парламентской демократии с ее партийной системой, “стерильной” оппозицией и т. п. Государство должно быть не просто преобразовано, но уничтожено и заменено межнациональными региональными объединениями, структурированными не вертикально (т. е. не классово), а горизонтально. Существующая демократия должна превратиться в “прямоую” “демократию снизу”, в “социократию”. Должна осуществиться “гуманизация власти вплоть до исчезновения и смерти последней”. Движение к этим новым общественным структурам, по Ф., идет “снизу”. Они будут носить негосударственные формы. Движущей силой здесь будет “новый тип рабо-

чего”, образуемый выходцами из других классов, свободный от партийных традиций. Народное движение, пишет Ф., “концентрируется против государственной структуры, окаменевшей, неспособной допустить эффективное, организационно гарантированное участие снизу без того, чтобы не распасться, и в то же время бессильной перед лицом политики грабежа со стороны крупных консолидированных интересов”. “Критическая социология” Ф. вышла далеко за пределы Италии, с большим интересом воспринималась в развивающихся странах, подвергалась критике со стороны официальной социологии Запада и Востока.

Г. П. Давидюк

ФИКСАЦИЯ (лат. *fixus* — твердый, нерушимый, крепкий) — в психоанализе Фрейда описательное понятие, обозначающее наличие закрепленной привязанности к объектам, периодам, фазам предшествующего опыта, закрепленным в нем способом удовлетворения, отношениям, ситуациям, воспоминаниям, образам, символам, стереотипам поведения и т. д., выступающей в качестве важного внутреннего фактора амбивалентности, психических конфликтов и происхождения неврозов. Считается, что в общем феномен Ф. свидетельствует о существовании некой задержки, остановки (и регрессии). Фрейд употреблял понятие “Ф.” в различных сопрягающихся значениях: 1) Ф. влечения (остановка и закрепление влечения — в особенности частного — на каком-то уровне, ступени, фазе, периоде развития и /или/ объекте); 2) Ф. либидо (закрепление либидо на объекте, элементе, моменте, цели, типе деятельности и т. д., выступающая в качестве внутреннего предрасполагающего фактора этиологии неврозов); 3) Ф. на травме — закрепление жизненных интересов и установок человека на каком-то определенном травмировавшем его событии, в силу чего настоящее и будущее становятся для него в той или иной степени чуждыми. Данная разновидность Ф. выступает в качестве общей и практически очень значимой предпосылки и черты всякого невроза; 4) Ф. поведения — преимущественно неосознаваемая тенденция к сохранению апробированных эффективных стереотипов поведения. Понятие Ф. употреблялось также и в других значениях, не получивших большого распространения ни в работах Фрейда, ни в трудах его последователей.

В. И. Овчаренко

ФИЛИОКВЕ (лат. *filioque* — и от сына) — христианская формула, интерпретирующая Дух Святой в контексте Троицы как исходящий не только от Бога-Отца, но и от Сына.

В первоначальном христианстве не употребляется. Согласно Символу веры, утвержденному первым (Никейским) и вторым (Константинопольским) Вселенскими соборами (соответственно 325 и 381), Святой Дух исходит только от Бога-Отца. Идея Ф. возникла в 5 в., использовалась некоторыми поместными западными церквями. Официально Ф. формулируется на Толедском церковном соборе в 589 как добавление к христианскому Символу веры. Полностью адаптирована западным христианством, в эпоху Каролингов становится доминирующей, в 1014 в Риме официально вносится Папой Бенедиктом VIII в Никео-Цареградский Символ веры. Что же касается греко-византийской церкви, то это добавление принято не было, — дискуссия о Ф. была принципиальной и длилась вплоть до 1054 — года разделения христианской церкви на восточное и западное христианство — православие и католицизм. Наряду с другими различиями между христианскими центрами в Риме и Константинополе (как в догматике, так и в обрядности культа), именно спор об интерпретации Ф. выступил официально фиксированным поводом для этого разделения. В настоящее время формула Ф. принята в католицизме как догмат; современные православные богословы предлагают объявить Ф. теологическим, т. е. теологическим, не уступающим догмату по значимости, но не являющимся строго обязательным для православных. В рамках экуменистического движения христианских церквей в 1965 на втором Ватиканском соборе Папа Павел IV и константинопольский патриарх Афинагор I официально “предали забвению” анафемы, которыми взаимно обменялись в 1054 Папа Лев IX и патриарх Михаил Керуларий. В протестантизме проблема Ф. не обострена, однако самому феномену Святого Духа протестантизм придает исключительное значение (концепция Даров Святого Духа и Плодов Святого Духа в протестантской этике). (См. также Троица, Иисус Христос, Символ Веры.)

М. А. Можейко

ФИЛИПОВИЧ Афанасий — см. **АФАНАСИЙ ФИЛИПОВИЧ**.

ФИЛИЯ (греч. *philia* — любовь в синонимии, англ. *to like* в отличие от *to love*) — одна из разновидностей любви в античной ее классификации, означающая любовь-приязнь, любовь-симпатию, любовь-дружбу. В отличие от всех других видов любви, предполагает в качестве обязательного свободный индивидуальный выбор: если агапе — жертвенно-нисходящая любовь к ближнему — исходит из презумпции равного права каждого на такое снисхождение, если сторге — привязанность — вызревает на базе извне заданного общения, а эрос вспыхивает как спонтанная и независимая от воли стихийная страсть,

то Ф., напротив, основана на осознанно личном и личностном избрании. В этой связи Ф., как правило, предполагает сходство и соответствие друг другу связываемых ею персон (выбор “по мерке своей” у Архилоха), в то время как эрос может реализовать себя абсолютно поперек очевидных нравственных, ментальных, социальных соответствий, а агапе имплицитно и предполагает такую асимметрию. В рамках христианской традиции, адаптировавшей в свою аксиологическую шкалу греческий канон агапе, Ф. не просто не была принята, но отторгалась еще более яростно, нежели эрос в его стихийной физиологичности. Грех *luxuria* — любодееание — занимает в средневековых списках грехов Иоанна Кассиана в 5 в., так и в систематизированных “покаянных книгах” Григория I Великого в 6 в.) второе место, уступая лишь греху гордыни (*superbia*). И центральной болевой точкой в комплексе *luxuria* является не только и, что наиболее важно, не столько телесная артикуляция эротизма (бунт плоти против духа), сколько индивидуальность предпочтения, избранничество как бунт Я против Бога, повелевшего “любить ближнего своего”, не ранжируя “ближних” на “близких” (по духу, по плоти ли) и “не-близких”. По формулировке Хротсвиты Гандерсгеймской, грех именно в том и состоит, чтобы “любить не всех равномерно, но единственную безмерно” (ср. с реакцией белорусского поэта В. Тараса на соответствующую заповедь: “Всех возлюбить не смог. Увы! // А вы?”). Если агапе нормативно безлична и, в конечном счете, безразлична к личности того, кого надлежит любить, то Ф. есть апофеоз остро артикулированной индивидуальности: как в самом выборе дисциплинарно не заданной (в отличие от агапе) ситуации любви, так и в избранничестве любимого. Возрождение античного идеала в культуре Ренессанса реабилитировало оба дискредитированных христианством вектора любви: и эротический (программный натурализм и гедонизм эротической культуры Возрождения — от концептуальных до бытовых ее проявлений), и индивидуально-избирательный, осмысленный в общем контексте ренессансного гуманизма как важнейшая сфера репрезентации и реализации индивидуально-личностного начала как максимальной ценности. (Процесс этот, протекавший в сохраняющемся христианском контексте, был далеко не безоблачным: см., например, сокрушения Ф. Петрарки о том, что любя женщину, он, “прельщенный чарами творения, не любил Творца, как подобает его любить, а восхищался художнику в нем”.) Важнейшим вектором развития европейской поэтики явилась в этом контексте борьба с догматизированным каноническим посткуртуазной лирики, нормативно задававшим не толь-

ко предмет любви, но и формы ее выражения (см. “Веселая наука”, Данте): начатая в итальянской поэзии “сладостного нового стиля” (*dolce stil nuovo*) линия индивидуализации чувств определила свободу развитие западноевропейской поэзии вплоть до поэтов Плеяды. Термин “Ф.” использовался в философской традиции для обозначения синтетических космических тенденций как альтернативы акосмистскому диссоциативному распаду (Ф. и Нейкос в космогонии Эмпедокла), а также как базовая категория натурфилософской концепции “симпатии” вещей и природных сил (от Посидония до Гёте). В моральной философии Ф. трактуется в качестве дружбы как вида любви. Согласно такому автору, как К. С. Льюис, именно в дружбе человек проявляет себя предельно нефункционально (“как Джон или Анна”), — Ф. “рождается, когда один человек сказал другому: “И ты тоже? А я думал, я один...”. В этом отношении Ф. всегда векторно ориентирована: по формулировке Льюиса, “дружба — всегда “о чем-то”: “человек, понимающий, как и мы, что какой-то вопрос важен, может стать нам другом, даже если он иначе ответит на него. Вот почему трогательные люди, которые хотят “завести друзей”, их никогда не заведут. Дружба возможна только тогда, когда нам что-то важнее дружбы”. В социальном контексте Ф. в силу этого создает своего рода зону свободы и автономии, “создает государство в государстве, потенциальный оплот сопротивления”, а потому, с точки зрения тоталитаризма, “каждая дружба — предательство, даже бунт”. Предоставляя человеку возможность быть собой и возможностью быть свободным, Ф., таким образом, выступает в качестве экзистенциальной ценности (“близка по сходству к раю”); Ф., по оценке Льюиса, — “умножение хлебов, чем больше ешь, тем больше остается” (Льюис). В специфической своей артикуляции проблематика Ф. актуализируется в контексте концепции трансгрессии в философии постмодернизма: если самореализация человеческого бытия в условиях “игр запрета” мыслима лишь как трансгрессивное “преодоление непреодолимого предела” (Бланшо), то именно открытость невозможному как новой возможности (Ф. к невозможному) именно и обращает его в действительность. Так, все творчество Батая, по оценке Бланшо, “выражает дружбу — дружбу к тому невозможному, которым бывает человек” (ср. у М. Цветаевой: “Любить — видеть человека таким, каким его задумал Бог и не осуществили родители”).

М. А. Можейко

ФИЛОСОФИЯ (греч. *phileo* — люблю, *sophia* — мудрость; любовь к мудрости) — особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах

и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Ф. стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и фантастические представления о мире, Ф. базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений. Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т. д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности (см. Культура). Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов. Социальное предназначение Ф. состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования на этом пути новых мировоззренческих идей. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований культуры и социальной жизни превращаются в предельно обобщенные категориальные формы, на которые направлено сознание. Они выражаются посредством философских категорий, которые выступают теоретическими схематизациями универсалий культуры. Рациональная экспликация в Ф. смыслов универсалий культуры начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческой культуры, с понимания их единства и целостности. Поэтому первичными формами бытия философских категорий выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии. В истоках формирования Ф. эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического образного отражения мира (“Огнелогос” Гераклита, “Нус” Анаксагора и т. д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской Ф. Здесь в категориях, как правило, вообще не отде-

ляется понятийная конструкция от образной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, — все эти области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации универсалий культуры. В принципе, на этой основе могут развиваться достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведении великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов Ф. (например, литературное творчество Л. Н. Толстого, Достоевского). Но, несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных “философем”, рациональное осмысление оснований культуры в Ф. не ограничивается только этими формами. На их основе Ф. затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках. Таким путем универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории — особые идеальные объекты (связанные в систему), с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры. В этом процессе на двух полюсах — внутреннего теоретического движения и постоянной экспликации реальных смыслов предельных оснований культуры — реализуется главное предназначение Ф. в культуре: понять, не только каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть. Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр нестандартных категориальных моделей мира. Например, решая про-

блему части и целого, единого и множественного, античная Ф. проследивает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа — Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям здравого смысла. Характерно, что логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые, необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий “движение”, “пространство”, “время” (апории Зенона). Философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерация теоретического ядра нового мировоззрения, Ф. тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем, ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработка проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием Ф., сближает ее со способом научного мышления. Историческое развитие Ф. постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные Ф. идеи транслируются в культуру как своеобразные “дрейфующие гены”, которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую актуализацию. На их основе могут создаваться религиозные, этические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием понятийные философские конструкции, вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Научно-прогностический потенциал Ф. обеспечивает ее методологические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности. В научном познании, нацеленном на исследование все новых объектов, периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание таких объектов. Так, при переходе к изучению сложных исторически развивающихся систем в науке 20 в. потребовалось по-новому определить категории части и целого, причинности, вещи и процесса, пространства и времени. Ф., разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач.

Новые нестандартные категориальные смыслы, полученные Ф. и включенные в культуру, затем селективно заимствуются наукой, адаптируются к специальным научным проблемам и активно участвуют в порождении новых научных идей. Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции Ф. Реализуя их, общество как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в Ф. Жесткие традиции и контроль за свободной мыслью чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, Ф. Аристотеля — в эпоху средневековья, марксизма — в советский период). Философское познание всегда социально детерминировано. Выработывая новые мировоззренческие идеи, оно так или иначе затрагивает интересы определенных классов и социальных сил. Проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия является центральной в философских учениях. Но каждая эпоха и каждая культура вкладывает в эти категории свои смыслы, по-своему проводит границы между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Поэтому данная проблематика, как и ряд других проблем, постоянно воспроизводится и по-новому формулируется на любом из этапов развития философской мысли. Накопление философского знания о человеке и мире предполагает постоянную критику фундаментальных принципов философского исследования, переформулировку проблем, столкновение различных подходов. Разнообразие философских школ и стремление Ф. к осознанию своих собственных предпосылок является условием ее развития. В процессе этого развития изменяется структура философского знания. Вначале Ф. выступала единым и неразделенным теоретическим знанием о мире, но затем от нее стали отделяться конкретные науки. Одновременно уточнялась собственно философская проблематика, и внутри Ф. формировались ее относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, Ф. истории, социальная и политическая Ф., Ф. права, Ф. науки и техники, история Ф., Ф. религии и др. Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивает все более глубокое постижение оснований человеческого бытия. Ф. возникла в эпоху перехода от патриархальных обществ, регулируемых мифологическим сознанием, к первым земельным и городским

цивилизациям древности. Произошедшее в этот исторический период усложнение социальных связей, возникновение классовых отношений и многообразие новых видов деятельности потребовало выработки новых мировоззренческих ориентаций. Как ответ на этот исторический вызов появились первые философские учения в Китае, Индии и Древней Греции. Последующее развитие Ф. было обусловлено особенностями типов культур и цивилизаций. В древних восточных культурах складывался специфический тип философствования, во многом сохраняющий связи с мифологическим сознанием, из которого выросло философское мышление. Для философских школ Востока был характерен традиционализм и ориентация на обоснование уже сложившихся социальных ценностей. Здесь была относительно слабо развитая рационально-логическая компонента и связь с наукой, но зато довольно детально разрабатывались и обосновывались идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля. Все эти мировоззренческие ориентации естественно включались в культуру традиционных земледельческих цивилизаций с характерными для них ориентациями на воспроизводство существующего социального уклада жизни, кастово-клановой иерархии и закрепления индивидов в системе строго определенных корпоративных связей. Иной тип философствования возник в лоне античной культуры. Его предпосылкой была социальная жизнь полиса, основанная на торговле-ремесленных отношениях, демократии и характеризирующаяся наибольшим динамизмом по сравнению с другими видами традиционных обществ. Здесь складывалась Ф., ориентированная на связь с наукой и логико-рационалистическое построение системы знания. В античной Ф. в зародышевой форме обозначились основные исследовательские программы развития будущей западной Ф. Античность была начальным этапом этого развития. Последующими основными этапами стали: Ф. европейского средневековья, развивавшаяся в системе христианской культуры; ее синтез с античной философской традицией в эпоху Возрождения; Ф. Нового времени и эпохи Просвещения; Ф. 19 в., определившая переход от доминирования классических философских систем (немецкая трансцендентально-критическая Ф. была завершающим этапом господства этого типа философствования) к первым неклассическим философским учениям второй половины 19 — начала 20 в. (марксизм, эмпириокритицизм, Ф. жизни, ранний фрейдизм); новейшая (современная) западная Ф. 20 в. сочетает неклассические философские направления (экзистенциализм, феноменология, Ф. психоанализа, философская антропология,

философская герменевтика и др.) с сохранением классической традиции (неотомизм, неогегельянство и др.). В развитии западной Ф., начиная с эпохи Возрождения и Нового времени до эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизации традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития — техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла великая философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т. д. Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений, в западной Ф. намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисные явления техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска новых стратегий отношения к природе и человеческим коммуникациям, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в восточных Ф. идеи корреляции преобладающей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую Ф. “серебряного века” (“русский космизм”, философские концепции В. Соловьева, Бердяева, Флоренского и др.).

© В. С. Степин

ФИЛОСОФИЯ БЕЛАРУСИ — комплекс философских идей и представлений (включая социальную философию, этику, эстетику, философское осмысление религиозных, атеистических, педагогических, естественно-научных и т. п. взглядов), сложившихся в Беларуси с древнейших

времен до настоящего времени. В узком (1) смысле — это история Ф. Б. (основные этапы, течения, персоналии, влияния и заимствования, место в истории философской мысли наднационального уровня (региона, Европы, мира), социокультурная традиция и память, влияющие на состояние и тенденции развития современной Ф. Б.). В более широком (2) смысле — весь комплекс представлений и рефлексивных идей (вне дисциплинарных рамок, существовавших или ретроспективно апплицируемых на реально сложившуюся историю) относительно (или имеющих отношение к) социокультурной исторически сложившейся целостности, обозначаемой понятием “Беларусь” или презентующими ее в этом качестве как самостоятельную сущность или системную часть внутри целого (Киевская Русь, Великое княжество Литовское — ВКЛ, Российская империя, Белорусская Народная Республика (БНР), БССР, Республика Беларусь — РБ). Реальную, однозначную, устраивающую всех, приемлемую и т. д. границу между первым и вторым процессами практически невозможно, любая предлагаемая версия будет компромиссной, вынужденной считаться с аргументами обеих трактовок. В этом отношении более оправданным представляется принятие за исходную первой трактовки (иначе утрачиваются критериальные границы предмета рассмотрения), но вписывание ее в более широкий контекст второй трактовки, задающий общую систему координат. В этом случае становление Ф. Б. выступает как сложный, многоэтапный и многовекторный процесс, задаваемый спецификой развития Беларуси как страны, белорусов как нации, белорусской культуры (включая ее философскую рефлексию) как уникальной самодостаточной целостности, в контексте эволюции европейского региона в целом. Первое, что необходимо отметить и из чего исходить, — это постоянная прерывность (точнее даже серия “разрывов”) в поступательном развитии философской и любой иной профессионально продуцируемой мысли в Беларуси (при сохранении несомненной преемственности — на уровне традиционной культуры, прежде всего) и при этом — удержание (иногда практически в безнадежных ситуациях) социокультурной целостности. Беларусь в этом отношении далеко не единственна в Европе (достаточно сослаться на пример Чехии, Болгарии, Сербии или Хорватии), но осознание данного фактора сразу же задает специфику анализа Ф. Б. по отношению к странам, где развитие философской мысли не знало (не ощущало в такой степени) таких “разрывов”. Наиболее целостно и институционально оформленно в этом отношении в истории Беларуси выглядит развитие комплекса философских (и близких к ним) идей, начиная с первых десятилетий 16 в.

по примерно 1820—1830-е. В какой-то мере можно говорить о подобной целостности и на протяжении 20 в. Второй фактор, заслуживающий внимания и имеющий несомненное влияние как на исторические судьбы страны, так и на круг сложившихся в ней идей, — постоянное полярное (полюсное) напряжение между Западом и Востоком. Включенность (исторически и культурно) в восточнославянский регион, зону византийского влияния (точнее — притяжения) в начале становления (при фактуалистически зафиксированных импульсах иных воздействий) сменяется переключением на западноевропейский культурный и философский контекст при военно-политической экспансии на Восток и пусть ослабших, но не прервавшихся культурных взаимовлияниях с землями бывшей Киевской Руси. Вслед за этим — новый поворот ситуации — сначала военно-политическая экспансия Московской Руси, затем включение Беларуси в орбиту культурного и идейного влияния последней и, наконец, окончательное поглощение Беларуси Российской империей в конце 18 в. и более чем вековое развитие страны в рамках новой целостности, что так и не смогло полностью снять западный вектор, но способствовало его отожествлению с “польскостью”, т. е. локализовало и ограничивало его действие. Короткий период попыток дистанцироваться в культурном пространстве как от Запада, так и от Востока и утвердить собственную самодостаточность и отдельность в первые три десятилетия 20 в., и новое растворение в единой новой общности — “советском народе” сменяются в 1980-е новым поиском (имплицитно никогда не прекращавшимся) самоидентичности и ее оснований. Ко второму фактору близок по оказываемому воздействию и третий: за редкими исключениями, развитие страны и нации происходило при ее включенности (исторически и культурно) в более широкие целостности (вплоть до интеграционных инициатив 1990-х). Последний фактор глобального уровня — почти всегда недостаточная самостоятельность собственно философского развития. Долгое время в Беларуси философские идеи не были представлены как собственно философия или хотя бы по преимуществу как философия (в качестве профессионально институционализированной сферы деятельности). Они были или целиком органически встроены в религиозное мировоззрение (эпоха Возрождения); или развивались под непосредственным влиянием религии (Реформация) и служили решению религиозных задач (Контрреформация, частично Просвещение); или сочетались с доминирующими установками восстановления государственности (с кон-

ца 18 в.) и национального Возрождения (с середины 19 в.); или облакались в одежды революционных идей освобождения угнетенных (народничество и марксизм второй половины 19 — начала 20 в.); или, наконец, “догруппировались” идеологическими установками “коммунистического проекта” и программными целями ВКП(б) — КПСС. В итоге, в Беларуси поле развития философии, свободной от внешних по отношению к ней воздействий, всегда было весьма ограничено. Действие этих глобальных факторов во многом предопределяло действие причин “второго уровня”, более непосредственно связанных с собственно философией. Здесь следует прежде всего отметить тенденцию к постепенной утрате достигнутого профессионального уровня, а не к его наращиванию в ходе конкретно-исторического саморазвития тех или иных комплексов философских идей и смены этапов философского развития, а также нарастание интенций к самозамыканию и периферизации с последующим “угасанием”, а не переинтерпретацией проблем в иной системе идей. Особенно это заметно на примере идейного (в том числе философского) развития “золотого” периода. Соразмерные эпохе и общеевропейскому контексту периоды Возрождения и Реформации, в определенной мере — Контрреформации, и все же “сниженная”, хотя и своеобразная версия европейского Просвещения (несомненно весомая на уровне внутринациональных задач), с угасанием так до конца и не реализованных идей которого к 1830-м пресекается линия непосредственно преемственного философского развития в целом. Конечно, во многом эти процессы связаны со внешнефилософскими контекстами — потеря государственности, неудачи национально-освободительных восстаний, ликвидация унии, изгнание ордена иезуитов и ограничение просветительской деятельности иных католических орденов, ликвидация системы высшего образования на территории Беларуси и т. д. Однако не последнюю роль в этом отношении сыграли внутренние культурные процессы (во многом исторически социально-политически обусловленные). Прежде всего, это связано с победой Контрреформации в Польше и ВКЛ. Были свернуты широкие образовательные и просветительские протестантские программы и созданная (прежде всего кальвинистами) сеть учебных заведений, усилилось открытое политическое давление на православие (которое и само в этот период переживало не лучшие свои времена в Беларуси). Фактически прекратили свое функционирование православные религиозные братства, началось (ранее отсутствовавшее в ВКЛ) преследование еретиков и атеистов. Сле-

дует добавить, что чуть ранее в ВКЛ была прекращена деятельность антиринтариев, многие из которых были вынуждены покинуть страну (в Европе переосмысление круга их идей и проблем явилось одним из духовных истоков философии Просвещения). Победа Контрреформации в Беларуси была связана и с концентрацией духовного (в том числе и философского) доминирования в деятельности ордена иезуитов. Иезуиты сумели развернуть широкую сеть школ, коллегий, академий (Вильно, Полоцк), которые отличались высочайшим европейским уровнем образования. Однако оно ориентировалось, в конечном итоге, не на светские, а на религиозные цели, не на внутригосударственные задачи, а на космополитические цели ордена. Критикуя активистские иезуитские ордена на Беларуси в этот период, надо воздать ему и должное: во многом именно благодаря иезуитам осуществилось удержание интеллектуального уровня и не произошел (в течение еще достаточно длительного срока) разрыв традиций философствования. Тем не менее, в философии достаточно четко обозначился крен в сторону католической философии и теологии, что вылилось в господство так называемой поздней схоластики (иногда это явление философской мысли для более четкой пространственно-временной локализации обозначают как “виленская схоластика”) и “эклетики философии” (также достаточно значительное явление в европейской мысли, но вторичное по отношению к ее тогдашним образцам). Изучение европейской философской классики в иезуитских учебных заведениях не блокировалось, но определенным образом препарировалось (хотя этот вопрос, как и все остальные, связанные с деятельностью ордена иезуитов на территории ВКЛ, требуют специального и беспристрастного изучения). В этот период истории Беларуси окончательно сложилось давно намечавшееся дистанцирование от национальной почвы господствующих политических и интеллектуальных элит. Под эту тенденцию на данном этапе было сформулировано религиозно-конфессиональное обоснование (на языковом уровне сдвиг обозначился еще раньше), что имело самые непосредственные и всеобъемлющие последствия для исторических судеб страны. Элита стала (в подавляющем своем большинстве) католической и польскоговорящей. Основная масса населения приняла униатство (часть сохранив православие) и в большинстве своем осталась белорусскоговорящей (кроме того, в качестве “языка учености” в философии долгое время сохраняла свое значение латынь). Это способствовало (усилившейся с окончательной потерей ВКЛ государственности) культурной переидентификации элит, когда “белорускость” (“литовскость”) стала, во многом, лишь фак-

том места рождения и данью исторической памяти. Отвлекаясь от всего связанного с этим комплекса проблем, следует отметить возникающие трудности при идентификации той или иной персоналии с национальной философской традицией. Поэтому следует включать в понятие “Ф. Б.” весь комплекс идей, сложившихся на исторической территории Беларуси и оказавший влияние на историю ее культуры и мысли, независимо от проблемы языка и национальной (а также конфессиональной) самоидентификации. Дополнительная сложность в этом плане — достаточно поздняя институализация истории Ф. Б. как дисциплины, ее идеологическая ангажированность во времена советской философии и ее все еще недостаточная разработанность как на уровне персоналий (только за последнее десятилетие в историю Ф. Б. заслуженно введен (точнее — возвращен) ряд новых имен), так и на уровне концептуального осмысления. И это — несмотря на поистине подвижнические усилия целого ряда исследователей (Н. О. Алексютрович, А. А. Бирало, А. П. и В. П. Грицкевичи, Э. К. Дорошевич, В. В. Дубровский, В. М. Конон, Ю. А. Лабунцев, И. Н. Луцицкий, А. С. Майхрович, А. В. Мальдис, Я. Л. Немировский, С. А. Подокшин, Е. С. Прокошина, В. П. Орғиш, С. Ф. Сокол, Л. А. Чернышева, В. Ф. Шалькевич, И. А. Юхо и др.). Особенно усугубляется данная проблема еще и тем, что реальное богатство Ф. Б. мало известно за пределами узкого круга профессионалов, ею занимающихся, не говоря уже о знакомстве с ней большинства населения страны. Поэтому возникает необходимость назвать основные имена (части из которых в настоящем словаре посвящены отдельные статьи) и обозначить основные течения в философской мысли Беларуси. Стала традиционной отсылка к богатейшему белорусскому фольклору, обрядности и т. д., сохранившихся во многом благодаря и позднему принятию частью населения ВКЛ христианства и длительному сохранению языческих компонентов в народной ментальности и традиционной культуре в целом. Выявление же условий возникновения собственно Ф. Б. требует анализа проблем, связанных с принятием христианства во времена Киевской Руси, их спецификацией для белорусских земель и прослеживанием дальнейших судеб христианства во времена ВКЛ. Во всяком случае, для белорусских земель времен Киевской Руси характерно мощное движение христианского просвещения, начало которому было положено полоцкой княжной, женой Великого князя киевского Владимира — Рогнедой (960(?) — 1000), принявшей в 990, после высылки из Киева вместе с сыном Изяславом в Полоцкую землю, христианство, постригшейся в монахини (под именем Анастасии) и основавшей первый на территории Беларуси монастырь.

Этот период белорусской истории отмечен деятельностью таких фигур, как Климент Смолятич (ум. после 1164) и Кирилл Туровский (ок. 1130 — ок. 1182). Культовой фигурой для Беларуси являлась полоцкая княжна Предслава, принявшая монашество под именем Евфросинии и причисленная к лику святых как Евфросиния Полоцкая (1110 (?) — 1173), широко известная своей милосердно-организационной и христианско-просветительской деятельностью. Становление же собственно Ф. Б. связано с именем первопечатника и гуманиста, “универсального возрожденческого человека” Ф. Скорины (ок. 1490 — ок. 1551). В этот период появляется целое соцветие имен, украсивших бы историю философской и гуманистической мысли любой страны: С. Будный (ок. 1530—1593), К. Бекеш (1520—1576), А. Волян (1530—1610), М. Гусовский (1470 (?) — 1533), К. Н. Дарогостайский (1562—1615), Ф. Евлашевский (1546—1616), Л. Зизаний (? — 1634 (?)), С. Зизаний (16 — нач. 17 в.), М. Литвин (16 в.), Я. Лициний Намысловский (нач. 1560-х — ок. 1635), С. Лован (вторая пол. 16 в.), Петр из Ганендза (? — 1573), А. Рымша (ок. 1550 — после 1595), С. Рысинский (1560 (?) — 1625), М. Смотрицкий (1575—1633), В. Цяпинский (ок. 1540—1603 (?)), М. Чаховиц (1532—1613), Якуб из Калиновки (? — 1583) и др. В этот период в ВКЛ и Польше осуществляет свою деятельность Ф. Социн (1539—1604). В то же время здесь живут беглецы из Московской Руси — нестяжатель Артемий (? — 1570); начинавший как нестяжатель, но впавший в “плебейскую ересь” Феодосий Косой (16 в.); князь Андрей Курбский (1528—1583). Этот период отмечен меценатской и просветительской деятельностью князя К. Острожского (1527—1608), А. Валовича (ок. 1520—1587), Я. Кишки (? — 1592), Э. Вителля (1474 (?) — 1522), купцов — братьев Мамоничей (Кузьма, Лукаш, Лявон), князя Николая Радзивилла Черного (1515—1565), гетмана Р. Хадкевича (? — 1572) и др. Велико значение для последующих судеб белорусской культуры решений короля Польского и Великого князя Литовского Стефана Батория (1533—1586), предпринятых им законодательных и судебных реформ, в частности, по укреплению самостоятельности ВКЛ в составе федеративной Речи Посполитой, принятия Второго Статута Великого княжества Литовского (1566, Первый Статут был принят в 1529 при Жигимонте I) и подготовки Третьего Статута. С именем Стефана Батория связано преобразование Виленского иезуитского коллегия в академию в 1579 (позднее, с 1803, — Виленский университет), основание иезуитских коллегий в Полоцке (впоследствии — академия), Гродно, Риге, Дерпте (Тарту). В работе над Вторым Статутом участвовали такие мыслители и юристы ВКЛ, как А. Валович, Я. Доманевский (? — 1563),

П. Раизий (? — 1571, по происхождению итальянец), Ратондус (А. Мелецкий, ? — 1582), принявший участие и в работе над Третьим Статутом, и др. Одна из центральных фигур этого периода — канцлер Л. Салега (1557—1633), с именем которого связаны подготовка и принятие в 1588 Третьего Статута Великого княжества Литовского — одного из самых значительных законодательно-правовых документов Европы, по которому Беларусь жила до отмены его действия российским императором Николаем I. В это время в ВКЛ развертывается широкая издательская деятельность, начатая Ф. Скориной, продолженная С. Будным, Мамоничами, К. Базыликом (1535 (?) — после 1600), М. Гарабурдой (16 в.), В. Гарабурдой (16 в.), М. Кавячинским (конец 1520-х — 1572), П. Б. Кмихой (? — 1629 (1632)), П. Мстиславцем (16 в.), С. Сободем (? — 1645), И. Федоровым (ок. 1510—1583) и др. Значительная часть мыслителей этого времени получила образование в университетах и иных учебных заведениях (в частности, протестантских) Италии, Германии, Франции, Швейцарии, Голландии и других стран. Это период, когда на возрожденческие и гуманистические идеи накладывались идеи реформационные (как правило, кальвинистские). С кальвинистской линией были связаны: С. Будный (в начале своего творчества), А. Валович, А. Волян, К. Н. Дарогостайский, Ф. Елашевский, М. Кавячинский, Я. Ласицкий (1534—1605), Н. Радзивилл Черный, В. Цяпинский (в начале своего творчества) и др. В 17 в. эта линия (до победы Контрреформации) была продолжена А. Белаблоцким (2-я пол. 17 — нач. 18 в.; перебравшись в Москву, принял православие), Б. Будным (кон. 16—17 в.), П. Кохлевским (кон. 16 в. — 1647) и др. Радикальное крыло Реформации представляли во второй период своего творчества С. Будный и В. Цяпинский, Д. Белинский (? — 1591), К. Каладынский (16 в.), Л. Крышковский (2-я пол. 16 в.), Я. Лициний Намысловский, Петр из Ганендза, М. Чаховиц, Якуб из Калиновки, Ф. Социн, А. Вишоватый (1608—1678), Я. Доманевский (кон. 16 в. — 1-я пол. 17 в.) и др. Атеистическую версию свободомыслия представляли К. Бекеш и С. Лован, в 17 в. — К. Лышинский (1634—1689). Это также — и период принятия унии и деятельности таких ее видных представителей, как И. Потей (1541—1613), М. Рагоза (? — 1599), П. Скарга (1536—1612) и др. Активную поддержку унии оказал Л. Салега. В 17 в. эта линия продолжена униатскими архиепископами И. Куневичем (1580—1623) и Л. Крезвой (? — 1638). Первый известен больше своими делами, второй — как яростный полемист, выступавший с “проэкуменистических” позиций. Как полемист известен и митрополит И. В. Руцкой (1573 (1574) — 1637). В Беларуси

действовал и активно занимался просветительской деятельностью униатский орден базилиан. Активную позицию защиты православия и противостояния унии заняли братья Зизаний, князь К. Асторожский, М. Смотрицкий (перешедший в конце жизни в унию) и др. Эту линию в 17 в. продолжили: А. Мужилковский (1580—1640-е), А. Филипович (1597 (?) — 1648), И. Копиевич (ок. 1651—1714) и др. В это время разворачивается активная деятельность православных братств, связанная с именами издателя М. Ващенко (середина 17 в. — 1708), Л. Карповича (после 1580—1620) и др. Центральной фигурой 17 в. здесь — Симеон Полоцкий (1629—1680, хотя есть версия о его тайном униатстве), 18 в. — Г. Кониский (1717—1795). Интересна также маргинальная фигура И. Еленского (1756—1813), сочетавшего православие и идеи радикального утопизма. В целом 17 — начало 18 в. характеризуются угасанием идей Реформации в Беларуси, непрекращающейся полемикой православной и униатской сторон, нарастающей концентрацией продуцирования философской мысли в сфере влияния католических орденов — пиаров, доминиканцев, но, прежде всего, иезуитов, институализировавших ее преподавание в своих учебных заведениях. В плане развития идей сохраняется очевидная преемственность века 17 и века 16, однако отмечается угасание одних линий философствования к середине века и возникновение других, задавших тенденции веку 18-му. (Особняком стоит фигура К. Семеновича (ок. 1600 — после 1651) — естествоиспытателя и гуманиста, одного из пионеров технологизации научного знания в Речи Посполитой; в 1650 в Амстердаме (при поддержке эрцгерцога Леопольда — Вильгельма Габсбурга) он издал, а в 1651 во Франции переиздал свою работу “Великое искусство артиллерии. Часть I”, впоследствии переведенную с латыни на немецкий, английский, голландский и другие языки). Ориентированная на католицизм философия 17 в. представлена именами А. Ализаровского (1618—1659), Н. Ленчицкого (1574—1653), Л. Залуского (1604—1676), А. Кояловича (1609—1677), М. Карского (1662—1717), С. Лауксмина (1596—1670), В. Тылковского (1624—1695), М. Сарбевского (1595—1640) и др. Это период складывания поздней (“виленской”) схоластики, активной разработки этических, эстетических и педагогических идей. В 16 в. была заложена основа, а в 17 в. развернута имевшая продолжение в 18 в. традиция практикования диспутов между соперничавшими в интеллектуальной жизни ВКЛ течениями и элитами. Основой диспутов являлась в основном религиозно-теологическая проблематика, однако они характеризовались

широким привлечением философской аргументации. В этот же период возник и такой специфический вид интеллектуальной активности в ВКЛ, как полемическая литература (имеющая своим коррелятом публичные проповеди). Для нее был характерен прежде всего критический пафос обличения противников, но она содержала, как правило, отрефлексированные в разной мере тезисы последних, которым противопоставлены антитезисы. Сам жанр не предполагал апелляции исключительно к теологическим и философским аргументам, однако последние привлекались достаточно широко, что может рассматриваться как показатель высокого состояния общей и философской культуры того времени. В полемику были втянуты авторы практически всех профессиональных ориентаций. Наиболее активно этот жанр использовался в православной (прежде всего работы, направленные против церковной унии) и униатской (работы в защиту унии) традициях. Первая традиция представлена именами М. Ващенко, Л. Карповича, М. Смотрицкого, Филалета Христофора (Л. Брачевский, (?) — 1624), А. Мужиловского, В. Суражского (2-я пол. 17 в.) и др. Вторая — именами Л. Кривы, И. Кунцевича, И. В. Рудько, И. Мараховского (Стефановича, ок. 1576—1631) и др. Активно участвовали в полемике, диспутах и выступали с проповедями сторонники радикальной Реформации в ВКЛ: К. Каладынский, М. Чаховиц и др. Не менее активны были в этом отношении и католически ориентированные авторы (прежде всего иезуиты): Я. Альшевский (ок. 1586—1634), А. Баболя (1591—1657, убит казаками, причислен к лику святых), позднее — Я. А. Кулеша (1660—1706), А. К. Анцута (? — 1737), А. Абрамович (1710 —?) и др., хотя для этой традиции (особенно после победы Контрреформации) все же характернее локализация в учебных заведениях. Как памятники политической сатиры 17 в. особый интерес представляют анонимные и распространявшиеся в рукописи “Речь Ивана Мелешки, Каштеляна смоленского, на Варшавском сойме в присутствии короля Жигимонта III Вазы в 1589 году” (приписываемая И. Мелешке (? — 1622) и “Копия листа пана Циприана Комунянки, шляхтича воеводства Смоленского, писанного им к пану Филиппу Обуховичу, Воеводе Смоленскому” (якобы написанным Циприаном Комунякой), положившее начало целой традиции в белорусской литературе 19 в. (отголоски ее фиксируются и в конце 20 в.). Основная идея и “Речи” и “Письма” — отстаивание национальных интересов белорусского общества от засилья иноземцев. 18 — начало 19 в. характеризуются в Ф. Б. как продолжение полемической линии и ли-

нии поздней схоластики, так и возникновением антисхоластических течений: эстетика Я. Фальковского (1778—1836) и Ф. Н. Голянского (1753—1824), эклектическая философия Б. Добшевича (1722—1794), К. Нарбута (1738—1807), А. Скорульского (1715—1780), С. Шадурского (1726—1789), Гродненских философских трактатов. Несколько особняком стоит фигура Ф. Богуша (1746—1820). Важно отметить линию, непосредственно не связанную с религиозной ориентацией и целями: И. Я. Быковский (1750—1817), К. Вырвич (1717—1793), М. Корицкий (1714—1781), К. Роговский (1728—1810), И. Стройновский (1752—1815), М. Почебут (1728—1810), И. И. Хрептович (1729—1812) и др. Это период творчества в Германии выходцев из Беларуси: экономиста и утолиста С. Аскерки (1712—?) и философа С. Маймона (1753—1800). Во второй половине 18 в. “философствование” становится модой в Речи Посполитой, образуется ряд меценатских кружков и салонов, возникают литературные объединения, ряд историков и поэтов Польши были выходцами из Беларуси: А. С. Нарушевич (1733—1796), Ф. Д. Князьини (1750—1807) и др. Центрами притяжения интеллектуальных и художественных сил в Беларуси этого периода стали фигуры А. Тизенгауза (1733—1785), М. К. Агинского (1765—1833), И. И. Хрептовича, позднее — А. Ю. Чарторыйского (1770—1861). Культурными становятся герои восстания 1794 года: выходец из Беларуси Т. Костюшко (1745—1817) и непосредственный руководитель восстания в ВКЛ поэт-революционер Я. Ясинский (1761—1794). В конце 18 — начале 19 в. происходит становление на территории Беларуси и Литвы (прежде всего в Вильно) классического естествознания и происходит философское осмысление его оснований: М. Почебут, Ю. Мицкевич (1744—1817), С. Б. Юндзил (1761—1847), Я. Снядецкий (1756—1830), А. Снядецкий (1768—1838), Ю. Ясинский (2-я пол. 18 в. — 1833) и др. Происходит становление и социогуманитарного знания: филологии (С. И. Богуш-Сестрацевич (1731—1826), М. К. Бобровский (1784 (1785) — 1848 и др.), политической экономии (Я. Зноска (1772—1833), И. Стройновский и др.) и т. д. В это время в Гродно (по приглашению А. Тизенгауза), а затем в Вильно работал (1775—1783) французский ученый-натуралист Ж. Э. Жилибер (1741—1814). Некоторое время в Вильно преподавал немецкий ученый и философ-материалист Г. Форстер. В последние десятилетия независимого существования в Речи Посполитой была предпринята масштабная попытка реформы системы образования. Была создана так называемая Эдукационная комиссия и Комитет народного образования на территории Беларуси и Литвы. Активную роль в их организации и деятельнос-

ти сыграли И. И. Хрептович, И. Стройновский, Д. З. Пильховский (1735—1803), И. Я. Масальский (1729—1794). В целом период 18 — начала 19 в. (примерно по 1830-е) в Ф. Б. может быть охарактеризован как предпрощенческий и просвещенческий. Отдельные его импульсы ощущались еще практически всю первую половину 19 в.: сенсуализм А. Довгирда (1776—1835), шеллигианство Ю. Галуховского (1797—1858), кантианство Ю. У. Быховца (1778—1845), моральная философия Ф. Бохвица (1799—1856), эстетика Л. Баровского (1784—1846), теология В. Бучинского (1789—1853) и др. Спорадичность профессионального философствования в первой половине 19 в., закрытие высших учебных заведений, сворачивание традиции Просвещения, смена ценностно-культурных ориентиров, связанная с вхождением Беларуси в состав Российской империи, свидетельствуют о завершении целой эпохи в развитии Ф. Б., заданной деятельностью Скорины. Но в это же время начинается поиск основ новой философии (в значительной мере в отрыве от предшествующей традиции). Отчетливый импульс к переориентации был порожден нереализованным проектом возникшего в Виленском университете общества филоматов (т. е. тех, кто “стремится к знаниям”), преобразованном в 1821 в общество “филоретов” (дружелюбной благотворительности), разрозненного в 1823. В общество входили И. И. Домейко (1802—1889), Т. Зан (1796—1855), А. Мицкевич (1798—1855), Ю. Яжовский (1798—1855), Я. Чечот (1796—1847) и др. Большую популярность в Беларуси приобретают идеи И. Лелевеля (1786—1861), польского историка и правоведа, идеолога национально-освободительного движения, в 1804—1808 учившегося, а в 1815—1818 и в 1821—1824 преподававшего в Виленском университете (Я. Чечот — его непосредственный ученик). Проект задавал ориентации на идеи национального, культурного и государственного возрождения, актуализировал социальную тематику, нацеливал на знание жизни простого народа, т. е. задал (по сути) новый круг ориентиров для философской и социально-гуманитарной мысли Беларуси всего 19 — начала 20 в., породив горизонт часто взаимоисключающих друг друга версий их осмысления. С демократических позиций проблематика социальной философии была актуализирована в 19 в. в работах М. Лавицкого (1816—1900), А. Незабытовского (1819—1849), Ф. Савича (1815—1846). Однако в целом традиция профессионально практикуемой философии в Беларуси 19 в. утрачивается, собственно философские работы — скорее исключение, чем правило. Поиски утраченной национальной традиции, критериев национальной идентификации и путей развития национального самосознания привели в Беларуси в 19 в. (в некоторой

мере и под воздействием круга идей романтизма) к возникновению мощной волны этнографических (шире — культурно — антропологических) исследований, в которых наряду с белорусскими участвовали польские, российские, украинские ученые. Только основной ряд фигур здесь составляют: А. Е. Богданович (1862—1940), И. П. Баричевский-Тарнава (1810—1887), М. О. Без-Корнилович (1796—1862), У. Верига (1868—1916), З. Я. Даленга-Ходаковский (1784—1825), В. Н. Добровольский (1856—1920), М. В. Довнар — Запольский (1867—1934), А. К. Ельский (1834—1916), Е. Ф. Карский (1860—1861), А. Г. К. Киркор (1818 (1819) — 1886), И. И. Носович (1788—1877), Н. Я. Никифоровский (1845—1910), А. М. Сементовский (1821—1893), Е. П. Тышкевич (1814—1873), К. П. Тышкевич (1806—1868), П. М. Шпилевский (1823—1861), М. Федоровский (1853—1923) и др. Рефлективная же разработка этого круга идей осуществлялась в Беларуси в середине 19 в., а частью и во второй половине 19 в. средствами литературы. Для становления белорусского самосознания многое сделали произведения А. Мицкевича, Я. Чечота, У. Сырокомли (Л. Кондратович, 1823—1862), Я. Барщевского (1794(?) — 1851), А. И. Вериги-Даревского (1816—1884), В. Дунина-Марцинкевича (1808 (1807) — 1884), А. Г. К. Гуриновича (1869—1894), Я. Лучины (И. Л. Неслуховский, 1851—1897), но особенно — Ф. Богусевича (1840—1900). В 20 в. эта традиция на качественно новом уровне была продолжена прежде всего Я. Купалой, М. Богдановичем, М. Горечким, Я. Коласом и др. Фактически литература в этот период взяла (в силу своих возможностей) функции философии. Изменение общей духовной атмосферы во многом связано и с изменением конфессиональной ситуации в стране. В 1839 в Полоцке был подписан Соборный акт о желании униатских иерархов присоединиться к Русской православной церкви. Аналогичные шаги предпринимались еще в 18 в. на присоединенных к Российской империи землях при императрице Екатерине II, непосредственное руководство ими тогда было поручено Г. Конискому. В 1839 основным идеологом ликвидации унии в Беларуси выступил архиепископ И. Семашка (1798—1868). В результате из обращения был выведен целый пласт униатской литературы, белорусский язык был окончательно локализован в сфере частной жизни. Параллельно шла широкомасштабная школьная реформа по российскому образцу. Показательно, что если гуманитарная элита по-прежнему продолжала ориентироваться на Польшу (например, большинство белорусских писателей писало или на польском языке, или использовало его наряду с белорусским), то естественнонаучная и техническая элита, связанная с россий-

ской системой высшего образования, все больше стала включаться в российскую культуру. В гуманитарной же области большой вклад в русскую культуру внесен прежде всего языковедами И. А. Гашкевичем (1814—1872) и К. А. Косовичем (1814—1883). Единственный социально-философский проект того времени, прижившийся и частично выработанный в Беларуси — и при этом ориентированный на Восток — доктрина западнорусизма, оживившая и на новом уровне аргументации обосновывавшая теоретически проработавшиеся в Ф. Б. еще с 17 в. идеи культурного, конфессионального и исторического родства белорусов, русских и украинцев. (Обращение к этому кругу идей было инспирировано, в том числе и задачами ликвидации унии и необходимостью противостоять на новом уровне рефлексии идеям национально-освободительной борьбы). Основной представитель западнорусизма в истории русской философии — К. Д. Кавелин (1818—1885), основной же его идеолог — выходец из униатской белорусской семьи — историк М. О. Коялович (1828—1891). К кругу западнорусистов принадлежал в Беларуси также историк А. П. Сапунов (1851—1924), близкие идеи высказывал и И. И. Григорович (1792—1852, по матери — потомок Г. Конисского). Концепции западнорусизма в истории социальной и философской мысли Беларуси противостоял круг идей, в последующем легший в основу философии и идеологии национального возрождения, впервые отчетливо рефлексивно оформленный К. Калиновским (1838—1864) — мыслителем, публицистом, поэтом, революционером-демократом, руководителем восстания 1863—1864 в Беларуси и Литве. К. Калиновский прочно связал идеи национальной самоидентификации и национального освобождения с решением социальных проблем (тема, ставшая доминантной в последующей возрожденческой традиции). Акцент с национальных на социальные факторы (хотя первые в той или иной мере учитывались) перенесли представители народнической идеологии в Беларуси или выходцы из Беларуси: М. С. Абрамович (1871—1925), Б. Белобоцкий (1861—1888), А. О. Бонч-Осмоловский (1857—1930), И. Е. Гриневицкий (1856—1881), Г. П. Исаев (1857—1886), Д. Е. Лапо (1861—1936) и др., ориентировавшиеся на общий круг идей российской народничества. Две наиболее интересные в теоретическом отношении фигуры здесь — Н. К. Судзиловский-Руссель (1850—1930) и К. Каганец (К. Р. К. Кастровицкий, 1868—1918). Первый оставил заметный след не только в истории и культуре Беларуси и России, но и Швейцарии, Англии, Франции, Румынии, Болгарии, США (Гавайские острова), Японии, Китая. Второй символизирует синтезирование народнических (эсеровских) идей с идеологией нацио-

нального Возрождения. Основной круг представителей последнего сложился в начале 20 в. (значительную роль в его конституировании сыграла основанная в Вильно в 1906 газета “Наша ніва”). Значительная часть персоналий этого круга приняла участие в образовании в 1918 БНР, а затем (частично) приняла активное участие в процессах “белорусизации” в 1920-х в БССР или эмигрировала (И. Луцкевич, А. Луцкевич, В. Ластовский, Я. Лёсик, Б. Эпимах-Шыпило, К. Езавитов, Я. Варонка, П. Кречевский, А. Смолич, К. Абдзиралович, А. Цвикевич и др.). Заметным явлением в интеллектуальной жизни конца 1910-х — начала 1920-х на территории Беларуси было творчество Бахтина и мыслителей его круга и Выгодского до их переезда в Россию, а также В. Н. Иванковского, переехавшего из России в Беларусь в 1920-е. В 1920-е же в Беларуси был опубликован ряд интересных работ, выполненных в целом в рамках методологии марксизма (С. Я. Вольфсон, Быховский и др.). В целом же к концу 1920-х заканчивается еще один этап в развитии истории Ф. Б. (его окончание означено серией процессов над “нацдемами” и иными социально чуждыми большевистской власти элементами), на смену которому приходит эпоха советской философии в Беларуси.

В. Л. Абушенко, Э. К. Дорошевич

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ — особый этап в истории западноевропейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования, строящейся на принципиально иных, независимых от философской схоластики, традициях. По словам Гегеля, в эту эпоху различие между теологией и философией представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени. Свое название Ф. В., как и эпоха в целом, получает от стремления возродить классическую древность. Но как бы ни была велика роль античного философского наследия в формировании идей 14—16 вв., их не следует рассматривать в качестве простого усвоения античности или ее возрождения; это была оригинальная переработка традиций аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма и т. д., главным образом на сторону перевеса учения Платона над схоластизированным в средние века Аристотелем. Главной предпосылкой формирования Ф. В. была осуществленная возрожденческой мыслью в целом глубочайшая переоценка всех мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры, своего рода центральная реформа, затронувшая такие радикальные вопросы, как вопрос о положении человека в мире, его назначении, достоинстве, принципах нравственности и т. п. Паде-

ние авторитета церкви и усиление престижа науки, становление принципиально нового, экспериментального исследования человека и природы — все это было связано с изменением представлений о самом человеке и его месте в мире, формированием стойкого убеждения в необходимости человека нового типа — активного, свободного от каких-либо внешних авторитетов, ответственного, инициативного и т. п. Не случайно, что хронологически первым, необычайно плодотворным по своим результатам и очень важным с точки зрения воздействия на всю последующую историю европейской философии этапом или периодом в эволюции Ф. В. стал так называемый гуманистический период (середина 14 — середина 15 в.), резко противопоставивший средневековому теоцентризму глубочайший интерес к человеку и, более того, признавший ценность человека как личности с ее правом на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Благо человека, принцип равенства, справедливости и человечности стали здесь не просто нормой отношений между людьми, но и главным критерием оценки всего существующего. Именно в эпоху Возрождения гуманизм впервые предстал в качестве целостной системы взглядов, самостоятельного течения общественной мысли, вызвавшего колоссальный переворот в нравственно-мировоззренческом корпусе культурных идей. У истоков гуманизма стояла грандиозная фигура Данте, идеи которого были продолжены и развиты Ф. Петраркой, Эразмом Роттердамским, Мором, Монтенем и др. Возрожденческий гуманизм открыл целую эпоху напряженной борьбы философии со схоластикой за право не быть служанкой последней, за новый стиль и облик самого философствования, возрождающего свободный диалог, спор в движении к истине. Именно гуманизму с его мощным антропоцентрическим акцентом мы обязаны разработкой принципиально новой картины мира, в которой человек впервые стал центральным звеном всего мироздания, приобретающая истинно земное, природное предназначение. Следующим ярким этапом Ф. В. был неоплатонический, связанный с постановкой и разработкой главным образом онтологической проблематики и представленный флорентийскими платониками (Плетон, Фичино, Мирандола), Николаем Кузанским и другими мыслителями (с середины 15 до первой трети 16 в.). Всех этих философов объединяло пантеистическое представление о мире, отождествление Бога и природы, идея о его “со-вечности” миру и наделение природы всеми необходимыми силами творения вещей. Натурфилософский период в Ф. В. (2-я половина 16 — начало 17 в.) представлен выдающи-

мися учеными того времени — Леонардо да Винчи, Коперником, Бруно, Галилеем и др. Этим мыслителям был свойствен естественнонаучный, во многом натуралистический, подход к пониманию мира, широкое использование достижений тогдашнего естествознания, попытки переосмысления философских оснований науки и поиски экспериментальных методов обоснования новой космологии. Ф. В. стала чрезвычайно важным этапом в становлении истории философии Нового времени, заложив основы для последующей, еще более радикальной критики схоластики и формирования новой картины мира и человека. Предложенная ею схема устройства мироздания была еще во многом наивной и даже фантастической по сравнению с более строгой механистической и математически-выверенной картиной мира Нового времени; ее отличал переходный характер, однако многие из ее новаторских идей и прежде всего такие, как установка на опытный и экспериментальный характер знания, представление об автономности природы, а также положение о месте человека в мире и его активной роли в познании были активно ассимилированы всей философской и естественнонаучной традицией последующих веков.

Т. Г. Румянцева

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ — направление в западноевропейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии и получившее известность, главным образом, в первой трети 20 в. Ф. Ж. утрачивает самостоятельное значение после Второй мировой войны в связи с утверждением философии экзистенциализма, которая дополнила основные принципы Ф. Ж. феноменологическим методом и акцентировала внимание на ряде новых острых проблем современной эпохи. Ф. Ж. возникла в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастании иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода “экзистенциального будущего” оказалось чревато серьезной внутрифилософской переориентацией. Наступает полоса сильных в своем пафосе умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, “как сама жизнь”, корни. Отсюда и столь резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофированного рассудочность и абстрактный рационализм, оказавшихся во многом несостоятельными перед запросами времени. Была выдвинута идея о том, что в своей попытке

построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами. В имманентно-философском плане в Ф. Ж. сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной движущей силы — науки; акцент был сделан на преодолении рационализма предшествующей философской классики, оцененной как переходящее историческое явление. Ф. Ж. может быть рассмотрена, таким образом, как реакция (хотя и гипертрофированная) против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недоступностью, для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного умонастроения и привела в конечном счете к такому рода философскому движению, как Ф. Ж., представленному именами Ницше, Дильтея, Зиммеля, Шпенглера и Бергсона. Среди философских предшественников этого направления — молодой Гёте периода “Бури и натиска”, призывавший дополнить “единодержавие рассудка красотой непосредственного воззрения и стихийного жизненного чувства”; немецкие романтики, Шопенгауэр и, как это ни парадоксально, представители немецкой трансцендентально-критической философии (особенно Гегель с его феноменологией и Шеллинг как автор учения о слепой бессознательной воле). Однако, в отличие от своих предшественников, взгляды которых находились еще в пределах классического типа философствования, так как по существу ставили задачу примирить хотя и различные, но в сущности родственные элементы познания, Ф. Ж. с самого начала была ориентирована на принципиальный разрыв этой гармонии, отводя разуму по преимуществу утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познавательной активности. Ф. Ж. возникла также и как реакция на тот кризис, который в последней трети 19 в. переживало механистическое естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи, опираясь на так называемый новый “витализм” и “органицизм”. Сложилась устойчивая тенденция “жизненного объяснения” всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т. д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась

Ф. Ж., ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие “жизни” — этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и материальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект). Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического по сути процесса — непосредственного переживания, которое расширявалось здесь как расширение человеческого Я — до “космического” посредством “оживления” в то, что должно быть познано. В этом смысле “жизнь” становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия “жизнь” создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают “жизни” этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов Ф. Ж.: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей Ф. Ж. оказывается чрезвычайно многообразен, так как само понятие “жизни” в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. Ф. Ж. оказалась, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание 20 в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представители которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок Ф. Ж. (дескриптивно-деструктивный феноменологизм и филологизм Ницше, герменевтику Дильтея, антиисторизм и антицентризм Шпенглера с его циклической моделью уникально-автономных культурных организмов, идеи о “закрытом обществе” Бергсона и др.). Задав мощную, инородную философской классике антициентистскую традицию, Ф. Ж. явилась, по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 1930—1940-х со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее систе-

моосмысление мира, так и от поддержания мифа о единстве этого мира и разума.

Т. Г. Румянцева

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ — концепция в составе философского знания, наделенная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Строя модель исторического процесса, Ф. И. разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т. п. Исторический процесс развития общества всегда являлся предметом размышлений философов; яркие образцы философско-исторической мысли представлены в античной (Полибий), древнекитайской (Сыма Цянь), средневековой (Августин) культурах, однако классические формы Ф. И. были созданы в европейской философии 18 — первой половины 19 в. Сам термин “Ф. И.” был введен Вольтером для обозначения суммативно-обобщенного представления об истории. Деятели позднего Просвещения Тюрго и Кондорсе была создана концепция прогресса как смысла истории. Гердер, утверждая единство принципов исторического развития всего человечества, разработал трактовку всемирной истории как единого процесса. Концепция Гегеля — высшее достижение классической Ф. И. — представляет исторический процесс как обладающий провиденциальной разумностью. История, разворачивающаяся исключительно в духовной сфере, совершается как необходимое движение за спиной индивидуумов: энергия сталкивающихся между собой частных интересов используется историей для достижения своих собственных высших целей; разум истории, скрытый за внешним хаосом и неразумием, открывается лишь философу взгляду. Подчеркнуто умозрительный характер гегелевской концепции истории, ее оторванность от конкретного исторического материала и реальной практики исторического познания уже в середине 19 в. стали предметом критики. Альтернативной крайностью является марксизм, предпринявший попытку радикального “заземления” истории: согласно социальной концепции марксизма, история образуется практической деятельностью человека, удовлетворяющего свои материальные потребности; в основе истории лежит эмпирически наблюдаемое развитие общественных производительных сил. Бурный рост исторического знания в 19 в. в значительной степени обесценивал философско-умозрительный подход к постижению истории, Ф. И. все чаще предстает как философия исторической науки. В частности,

“Философия латиноамериканской 1135 сущности”

в конце 19 — начале 20 в. широкое распространение получила неокантианская Ф. И. (Виндельбанд, Риккерт), анализирующая методологическое своеобразие исторического познания и усматривающая его в индивидуализациях — в противовес генерализирующей направленности наук о природе. Проблемы логической организации исторического знания вышли на передний план в аналитической Ф. И. (Поппер, Гемпель). Потребность в прояснении смысла истории перед лицом масштабных исторических катастроф реактивировала в первой половине 20 в. онтологическую составляющую Ф. И. — появились “морфология культуры” Шпенглера, концепция “осевого времени” Ясперса, грандиозный исторический синтез Тойнби. Однако от классической Ф. И. эти концепции отличаются ощущением негарантированности и возможной иррациональности истории. Для второй половины 20 в. характерно вытеснение истории из исторического сознания: во-первых, конкретный материал, накопленный современной исторической наукой, стал столь обширен и разнороден, что его уже невозможно вписать в некую единую модель исторического процесса; во-вторых, современная историческая наука весьма эффективно осуществляет анализ методологических проблем собственными силами — без обращения к философии; в-третьих, в определении ведущих тенденций исторического развития на передний план выходит интенсивно развивающаяся футурология. (См. также Реализм, Историзм, Социальный реализм, Социальная философия, Всемирная история, Событийность.)

В. Н. Фурс

“ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ” — метафорическое выражение для обозначения комплекса типологически и тематически близких дискурсов в истории философии Латинской Америки, презентующих становление собственно латиноамериканской философии как самостоятельной традиции философствования, несводимой к своим европейским истокам; в узком смысле слова — складывавшийся с 1940-х круг идей в областях философской антропологии, философии культуры, философии истории, истории философии, централизованный как ответы на вопрос “что есть Латинская Америка?” и понимания Латинской Америки как подлежащего реализации интеллектуального проекта. Программно “Ф. Л. С.” была разработана и предложена к воплощению в 1943 испано-мексиканским философом Х. Гаосом-и-Гонсалесом Полой (в Мексике — с 1938). Институционально программа обеспечивалась через постоянно действовавшие с 1947 семинары по иберо-американ-

скому мышлению (который был позднее преобразован в Колехио де Мехико) и Комитет по истории идей (с 1973 — в столице Венесуэлы Каракасе), создание кафедры истории философии в Национальном автономном университете Мексики (УНАМ), а также оформление в 1948 философской группы “Гиперион” (“школа Гаоса”). Лидером группы стал ученик Гаоса — Л. Сеа, в нее также входили Э. Уранга, Х. Портилья, Х. Макгрегор, Ф. Вега и др., к группе был близок О. Пас. Проект получал поддержку президента Мексики Л. Карденаса, проводившего политику “всего мексиканского”. Конечной целью проекта провозглашалось обретение латиноамериканцами собственного сознания (самосознания), выявление ими своей судьбы и нахождение своего (равного другим) места в современном мире. Стать современниками всего человечества можно, согласно теоретико-методологическим установкам программы “Ф. Л. С.”, лишь обратившись к реальным проблемам латиноамериканского человека и к его культурной ситуации. Последнее, в свою очередь, требует обращения к своему прошлому, его непредвзятой, т. е. из него самого (а не из навязанных извне европейской методологией точек зрения) следующую переинтерпретацию латиноамериканской интеллектуальной истории во имя познания настоящего и понимания будущего. Только избирательно-критически интегрировав прошлое (культурно-философское наследие) в теперешнюю социо-культурную ситуацию, можно обрести уверенность в собственных силах, стать ответственным за свои действия, выйти из культурно-философской изоляции и преодолеть сложившиеся у латиноамериканцев комплексы неполноценности, периферийности и маргинальности, включиться в мировой историко-философский процесс. Во исполнение данной программы Гаосом и Комитетом по истории идей были инициированы параллельные проекты по переводу и изданию на испанском языке основных философских работ из классики 19—20 вв. (Гегель, Дильтей, Н. Гартман, Шелер, Гуссерль, Шпрангер и т. д.), переиздание работ классиков философии Латинской Америки и, самое главное, по созданию оригинальных разработок по “истории идей” (под девизом “Твердая земля”) в каждой из стран субконтинента. Изначально программа замысливалась и организационно оформлялась как общерегиональная, тем более, что сходные процессы (создание свободных колехио и кафедр истории философии, философские переводы и издание классиков отечественной философии) происходили и в других латиноамериканских странах (особенно на Кубе и в Аргентине, которая вскоре стала вторым, после

Мексики, центром продуцирования идей “Ф. Л. С.”). В рамках программы были проведены две панамериканские встречи философов (третья после значительного перерыва была организована в 1955), была предпринята попытка (неудачная) издания общего для всех участников программы журнала по “истории идей” (вышел один номер), с середины 1950-х стали выходить монографические исследования по истории латиноамериканской философии. Свой вклад в реализацию идеи “Ф. Л. С.” (кроме уже названных авторов) внесли: А. Ардас (Уругвай), В. Альба и А. Вильегас (Мексика), Ф. Ромеро и Р. Фрондиси (Аргентина), А. Саласар Бонди и Ф. Миро Кесада (Перу), Г. Франкович (Боливия), Ж. Круз Коста (Бразилия) и др. Близкую позицию по ряду вопросов занимал и аргентинский философ К. Астрада. В 1966 в структуре УНАМ под руководством Сеа был создан Центр латиноамериканских исследований, сосредоточившийся на синтетическом анализе сделанного в “Ф. Л. С.”, на своеобразном подведении итогов. К концу 1970-х Сеа был сформулирован вывод о реализации в целом поставленных в “Ф. Л. С.” целей и задач, необходимости их переформулировки и дальнейшем их развитии в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программах: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В соответствии с исходными теоретико-методологическими установками, “Ф. Л. С.” провела переинтерпретацию всего наследия истории философии Латинской Америки и обосновала вывод о постоянном (начиная с ее истоков) присутствии в ней линии латиноамериканской философии (“философии латиноамериканского” — Сеа), продолжаемой в настоящее время внутри философии и теологии Освобождения, включившихся в общемировой постмодернистский дискурс. В интерпретации теоретиков “Ф. Л. С.” (и, прежде всего, Сеа, ставшего одной из центральных фигур и в философии Освобождения) латиноамериканская философия предстает как единый интеркультурный “гипертекст”, являясь на протяжении всей истории своего развития становлением иного (по отношению к европейской и североамериканской традициям) варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и “вторичности” по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, но постоянно фундамируясь основной на преодоление Латинской Америкой как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской. В силу этого основной дискурс латиноамериканской философии — это дискурс “освобождения”, исторически опосредованный дис-

курсом “поиска собственной сущности”. Последний структурно является этапом, а тематически — сквозной темой латиноамериканского способа философствования. Изначально латиноамериканская философия (не исчерпывающая всей истории философии в Латинской Америке) строилась как ответ на вызов культурно-исторической ситуации “встречи” и “сшибки” двух миров, двух цивилизаций (Старого и Нового Света). Осмысление этой ситуации предздало: 1) смещение внимания с проблемой природы знания и познания на антропософскую, культурфилософскую и историкософскую тематику; 2) отказ от попытки (хотя они и были) конструирования и изобретения новых философских систем, а ориентирование на: а) максимальное полное и адекватное реальностям Латинской Америки усвоение западноевропейских (а затем и североамериканских) философских традиций, б) предельную многомерную (даже синкретическую) контекстуализацию собственных философских дискурсов (в этом отношении сдвиги в философских процессах здесь почти всегда сопровождались или предварялись аналогичными тенденциями в истории, в частности, латиноамериканской литературы и культуры — в целом); 3) исходную антиномичность, а по ходу развития всевозрастающую диалогичность способов латиноамериканского философствования (основные антиномии: зависимость/самость, колонизация/деколонизация, угнетение/освобождение, центр/периферия, подлинность/неподлинность, тождество/различие, заимствованное/аутентичное, идентичное/неидентичное, “варварство”/“цивилизация”); 4) реализуемость латиноамериканской философии в целом (а “Ф. Л. С.” в частности) как полицентрической и плюралистической целостности, достигающей универсализации через контекстуализацию, разрыв и диалог. Последнее обстоятельство породило постоянное присутствие в поле внимания философов “Ф. Л. С.” практически всех, но максимально радикализированных и по-своему переинтерпретированных европейских философских традиций. Так, наибольшее влияние на становление латиноамериканской философии и преобразование проекта собственно “Ф. Л. С.” оказала традиция так называемого латиноамериканского позитивизма (многие идеи которого были сформулированы независимо от, а то и ранее, чем аналогичные идеи в европейском позитивистском дискурсе), господствовавшего в Латинской Америке на протяжении всего 19 в. (и ставшего чуть ли не национальной идеологией в Мексике и Бразилии, например) и породившего в 20 ст. так называемый десарролизм (от исп. *desarrollo* — развитие) — латиноамериканский вариант теории модернизации и основной объект оппонирования для “Ф. Л. С.”. Однако, при всем мно-

гообразии аргументов, призванных обосновать неприемлемость и нереализуемость позитивистско-модернистских проектов в Латинской Америке, выдвинутых внутри “Ф. Л. С.”, теоретики последней почти единогласно признавали, что: 1) уже в рамках этих проектов были сформулированы основные антиномии, легшие в основу “Ф. Л. С.”, особенно — антиномия “варварство”/“цивилизация” (разработанная Д. Ф. Сармьенто — Аргентина), впоследствии концептуально вариативно оформленная во многих странах Латинской Америки по сути как первый общерегиональный профессионально-философский дискурс; 2) именно позитивистски ориентированный Х. Б. Альберди (Аргентина) первым обозначил идею возможности и необходимости самой латиноамериканской философии как противостояния против североамериканско-европейской культурной экспансии и средстве прорыва к подлинной латиноамериканской реальности. Тем не менее, при всей его значимости для философии Латинской Америки, позитивистский дискурс, господствуя, не был единственным, который находился здесь в поле внимания в 19 в. При этом допустимо даже не фиксироваться на также претендовавшей на доминирование, а до 19 в., безусловно, господствовавшей, традиционно сильной для Латинской Америки и всегда присутствовавшей в ее философии теолого-католической (прежде всего — томистской) компоненты (оказавшейся в целом вне интересов представителей “Ф. Л. С.”). Так, согласно Сеа, кроме “цивилизаторского” в это время были представлены еще как минимум два проекта (термин Сеа): “либертарный” и “консервативный”. Первый был связан с кругом идей французского просвещения и именем С. Боливара (Венесуэла, Великая Колумбия) и его концепцией американизма, обосновавшей уникальность и общность латиноамериканской судьбы, особость латиноамериканской цивилизации. Боливар сформулировал центральную мифологему будущей “философии латиноамериканского”: “Мы — это весь род человеческий в сжатом виде”. Второй был связан с именем А. Бельо (Венесуэла, Чили), идеями так называемого “испанизма”, настаивавшего на специфичности иberoамериканской культуры и способа мышления и аргументировавшего необходимость их защиты от насаждения чужого опыта, проповедуемого внутри “цивилизаторского” проекта. Позиция Бельо была поддержана чилийскими мыслителями Х. В. Пастаррия и Ф. Бильбао в его дискуссии с Сармьенто (первой философской дискуссии в Латинской Америке). Именно эти типы философствования рассматриваются в “Ф. Л. С.” как исходные для латиноамериканской философии, а их представители квалифицируются как поколение “строителей” (или “предтеч”). Возвраща-

ясь к тезису о принципиальной полицентричности и плюралистичности латиноамериканской философии, выдвинутом в “Ф. Л. С.”, следует отметить, что он всегда дополнялся здесь и не менее принципиальным тезисом об открытости и незавершенности всех латиноамериканских дискурсов как в силу их постоянной ориентации на историческую социально-культурную контекстуальность, так и в результате их стремления к постоянной ассимиляции иного философского опыта. Данные характеристики особенно отчетливо проявились на втором (согласно типологии представителей “Ф. Л. С.”) этапе развития латиноамериканской философии, непосредственно предварявшем, а частично и переросшим в собственно “Ф. Л. С.”. Это — период (конец 19 в. — 1930-е) “основателей” (fundadores), представленный именами: С. Рамос, А. Касо, Х. Васконселос, А. Рейес (все — Мексика), К. Ваз Феррейра и Х. Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, А. Корн, Х. Инхьерос (все — Аргентина), Х. Марти-Перес (Куба), П. Энрикес Уренья (Доминиканская Республика), М. Гонсалес Прада и Х. К. Мариатеги (Перу) и др. В это время в латиноамериканском контексте активно перерабатывались (часто с озабоченной установкой на эклектизм) идеи, шедшие от немецкого трансцендентального идеализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психоанализа, марксизма (в его неомарксистских и радикалистских версиях), персонализма, протестантского реформизма и т. д. Однако особое влияние на философское развитие в этот период и на формирование собственно “Ф. Л. С.” оказал круг идей, разработанный в рамках идеологии работы Шпенглера “Закат Европы” (испанский перевод — 1926), с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи философских концепций У. Франка (США), Г. фон Кейзерлинга (Германия) и особенно Ортеги-и-Гассета. Последние трое неоднократно бывали в Латинской Америке и опубликовали ряд работ, специально анализировавших местную культурно-философскую ситуацию. У. Франк оказал наибольшее воздействие на латиноамериканскую философию своим тезисом о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной и Латинской Америки, в котором первая представляла бы горизонтальное измерение человеческого бытия (экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры), а вторая — “вертикальное” измерение (строение крови и духа — от инстинкта до Бога). Кейзерлинг же, напротив, стал известен своей антитезой Европы и Латинской Америки, решенной в пользу последней (известна его фраза: “Индеец глубже, чем Христос”). В Латинской Америке Кейзерлинг обнаружил “пра-жизнь” (Ur-Leben),

“Философия латиноамериканской 1137 сущности”

с действующими в ней пра-феноменами: “пра-страха” (Ur-Angst), управляющими жизнью, “пра-голода” (Ur-Hunger), стимулирующим жизнь, и “пра-тоски” (Ur-Traurigkeit), задающей трагическое чувство жизни. С его точки зрения, Латинская Америка пребывает (изживает) в третьем дне Творения, когда произошло отделение суши от неба и творение трав и деревьев. Она — особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая “вторжением духа”, т. е. в нее еще лишь привносятся культура, что проявляется через создание мифов о творении в латиноамериканской философии и литературе. Латиноамериканец остается в целом “пока человеком земли”, а не духа (как европейский человек), но он сохраняет связь с “пра-жизнью”, утраченную Европой, что свидетельствует о нераскрытости и потенциальности латиноамериканского духа, которому и принадлежит будущее. Идеи Франка и Кейзерлинга встретили в основном оппозирование со стороны представителей “Ф. Л. С.”, которые во многом исходили из противоположных идей, выработанных в латиноамериканском модернизме (Марти, Родо, Р. Дарио), сдвинувших боливаровскую идею американизма в сторону так называемого нуэстроамериканизма, метафорически оформленного Марти как противопоставление “нашей Америки” “европейской Америке”. Нуэстроамериканизм фундаментализировал все разнообразие дискурсов “основателей”, ориентировавшихся на децентрацию универсального европейского дискурса, опровергавших его претензии на означивание вне определенного контекста, и вылившихся в разнообразные варианты критики европоцентризма, базирующегося на логоцентризме. (Эти тенденции, заложенные творчеством “основателей” и развитые в собственно “Ф. Л. С.”, полностью реализовались лишь в “философии Освобождения”, вписанной в постмодернистский контекст.) И прежде всего именно в этом отношении антилогистическая схема Кейзерлинга нашла продолжение в течении “мистики земли” (в Боливии) и во вполне оригинальной концепции теллуризма (исп. — земной, почвенный) в аргентинской философии: Р. Рожас, Р. Скалабини Ортис (“Одинокий человек в ожидании”, 1931), Э. Мальеа, Э. Мартинес Эстрада (“Радиография пампы”, 1933 — наиболее шумевшая книга теллуристических концепций). Основной тезис подобного рода концепций — сохранив возможность тайного (скрытого) воздействия ландшафта на человека, вырваться из-под воздействия географии на культуру, выйти в историческое бытие, а тем самым прорваться из неподлинной культуры — в подлинную. (Следует отметить, что теллуристические концепции остались в по-

ложении маргинальных по отношению к собственно “Ф. Л. С.”, несмотря на близость многих исходных теоретико-методологических установок и конкретных тематизаций.) Однако более значимый резонанс имело для латиноамериканской философии оппонирование тезису Кейзерлинга о “потенциальности” и “незавертнутости” латиноамериканского духа, в котором была усмотрена переинтерпретация положения Гегеля об отсутствии философии в Латинской Америке (в рамках “Ф. Л. С.” гегелевская концепция была специально проанализирована Сеа). “Основатели” выступили с прямо противоположным тезисом: “Довольно подражать европейским теориям и инстинктам” (Каса), фундировавшимся на предположении о том, что латиноамериканцам есть что сказать миру и самим, — сказать то, о чем умалчивает традиция европейского философствования. Еще одно следствие работ Франка, Кейзерлинга и Ортеги-и-Гассета для становления латиноамериканской философии периода “основателей” — начало реального включения последней в мировой историко-философский процесс, постепенный перевод оппонирования в режим диалога. Если в 19 в. новые идеи вводились в латиноамериканский контекст в основном после поездок здешних мыслителей в Европу, откуда философские учения трансплантировались практически в готовый и законченный виде, а затем лишь приспособлялись к решению местных проблем, то с 1920-х ситуация европейско-латиноамериканского взаимодействия стала приобретать принципиально иные параметры. И дело здесь не в том, что Латинская Америка стала попадать в качестве своеобразной “экзотики” в некоторые европейские и североамериканские философские дискурсы, — ни Франк, ни Кейзерлинг, ни Ортега-и-Гассет периода своего первого посещения Аргентины в 1916 (он побывал там еще дважды — в 1928 и в 1939 уже в качестве временного эмигранта) не были центральными фигурами ни в философии своих стран, ни в тех философских традициях, от имени которых они выступали. Дело, скорее, в том, что идеи “кризиса Европы”, которые они с собой принесли, резонировали с аналогичной установкой латиноамериканской философии того времени: коль скоро европейское сознание носит ярко выраженный кризисный характер, оно не способно сформировать продуктивный комплекс идей, который мог бы быть реализован в условиях Латинской Америки. Эта установка привела к тому, что латиноамериканская философия, отказавшись от практики прямых заимствований и ассимиляций, стала реагировать скорее на сдвиги в европейском мышлении, давая порожда-

емым ими идеям зачастую существенно иную (от европейских версий) интерпретацию. Эта тенденция только усиливалась по мере того, как обнаруживалось, что та проблематика, которая волновала латиноамериканцев, но считалась маргинальной для универсалистского философского дискурса, выходит на первые позиции в ряде европейских традиций (в частности, экзистенциалистско-феноменологической). В этом смысле показательно судьба идей Ортеги-и-Гассета применительно к Латинской Америке, где среди европейских философов он стал чуть ли не первым по значению для “Ф. Л. С.”. В латиноамериканской философии были восприняты прежде всего фундирующая ее антиевропоцентризм концепция полицентрической истории человечества, а также его же ранняя концепция перспективизма, через которую была аргументирована антиномия подлинности и неподлинности латиноамериканского бытия — одна из центральных для понимания сути “Ф. Л. С.”. Согласно данной антиномии, каждый народ, нация, поколение могут иметь свою истину. С точки зрения перспективизма, жизнь понимается как непрерывный выбор, ограниченный прошлым, из репертуара возможностей, наличествующих в сериях ситуаций, в которые включен человек. Жизнь есть чистое событие и воссоздается из индивидуальных перспектив — точек зрения (исходя из которых и осуществляются выборы). Совокупность типологически близких перспектив и осуществленных на их основании выборов формирует поколения, которые суть люди, объединенные единством “жизненного стиля”. Совокупность сделанных выборов может привести к осознанию их “ошибочности”, “кризису” как констатации неподлинности (неаутентичности) своей культуры, неидентичности человека самому себе. В этой ситуации существующая культура “реварваризируется” и на ее “руинах” и одновременно через разрыв с ней происходит конституирование нового культурного проекта на основе новых перспектив и осуществляемым благодаря им выборам (учитываемым прошлый негативный опыт). А именно как проект мыслили себе Латинскую Америку творцы “Ф. Л. С.”. Так, например, М. Гонсало Касас (Аргентина) развертывал с позиций христианского экзистенциализма тезис о том, что сущность латиноамериканца — это “родовое чувство” ожидания подлинного бытия Латинской Америки, которое принадлежит будущему. Большинство же “основателей” пыталось проанализировать причины неподлинного теперешнего бытия мексиканцев, аргентинцев и т. д. и переориентировать их на новые культурные перспективы. Таким образом, идеи Ортеги-и-Гассета попали уже на подготовленную почву: теоретики “Ф. Л. С.” разворачивали сходные схемы. Это дало право

одному из лидеров “мексиканского ренессанса” 1920-х — Рамосу — сформулировать тезис о том, что в лице Ортеги-и-Гассета его поколение мексиканцев нашло оправдание национальной философии. Итак, примерно с 1920-х “Ф. Л. С.” в лице поколения “основателей” с разных, но близких по поставленным целям, позиций начинает поиск сущности латиноамериканского человека, предварительно пытаясь простроить свои отношения к европейской философской традиции. Латиноамериканская философия перестает восприниматься как периферийная часть универсального философского дискурса, активизируются установки антиевропоцентризма, а собственное творчество начинает трактоваться как другое, иное, иное по отношению к Европе и США. Идеи, заимствованные оттуда, выступают прежде всего как предмет для оппонирования, более того — для переименования. Европейские дискурсы, за редким исключением (например, Ортега-и-Гассет), воспринимаются как несущие в себе методологию повелевающего и иерархизирующего разума, что есть не что иное, как культурный империализм, характеризуемый через тотальность, закрытость, однородность, моноличность. Они выражают господство “европейского субъекта”, которому необходимо противопоставить радикальную альтернативу. Последняя может быть построена только из ситуации критического осознания реальности и прояснения смысла нынешней культурной ситуации через выявление инаковости, контекстуального для “здесь” и “сейчас” человека, обретенные им исторического измерения (через отношение к собственному, а не чужому наследию), а историей — человеческого смысла. “Ф. Л. С.” в 1920—1930-е предложила три основные альтернативы: 1) концепцию “мексиканской сущности”, 2) концепцию “архентицида” (“аргентинской сущности”), 3) концепцию космической расы. О необходимости “расшифровать подлинную реальность” Мексики и понять ее через “перманентность мексиканской революции”, а тем самым создать собственный национальный философский дискурс, заявляя созданная в 1909 в Мехико группа “Атенео де ля Хувентуд” (иногда название переводят как “Парфенон молодежи”), в которую входили Энрике Уренья, Касо, Рейес и др. Собственно философия “мексиканской сущности” оформилась в творчестве Рамоса (впервые в законченном виде она была изложена в книге “Образ человека и культура в Мексике” — 1934, однако получила должный резонанс уже только под воздействием реализации программы Гаоса). Круг осмысливавшихся здесь тем традиционен и достаточно репрезентативен для “Ф. Л. С.” в целом. Начало дискурсу оформляется тезисом о наличии у каждого народа своей истины и его праве на нее. Она

выражает национальную судьбу, преданную историческим наследием, национальным складом ума, условиями географической среды, проявляющимися в конкретике исторического времени и жизненных ситуаций. Анализ бытия мексиканца обнаруживает проживание им жизни в чужих жизненных формах, использование им чужой шкалы ценностей, стремление быть не тем, кто он есть. Мексиканец неидентичен самому себе. Утратив свою аутентичность (“мексиканскую сущность”), он стал неполноценен, проживая жизнь в мире кажимостей. Тем самым Рамос в своем анализе идет от негативных определений, практически закрывая возможности позитивного решения проблемы и развивая свою концепцию в терминах “преодоления” (себя, обстоятельств и т. д.). И тем не менее, утверждает Рамос, нет иного пути, кроме как “познать мир в целом через особый случай — наш маленький мексиканский мир”. Сходный круг тем и проблем обсуждала и концепция “архентинидада”, четче всего сформулированная Инхеньеросом и его учеником А. Понсе (с той лишь разницей, что она была выстроена на иных теоретико-методологических основаниях — позитивистском у Инхеньероса и немарксистском с его темой отчуждения у Понсе). Значительно иначе рассматривал эту проблематику Васконселос — основоположник концепции “космической расы” (книги “Космическая раса”, 1925 и “Индология”, 1926). Он строит свою систему взглядов с позиций космизма и антропологизма, разворачивая свой дискурс не “извне вовнутрь” (“из Европы в Мексику”), а прямо наоборот, считая, что определяющие будущее мировой культуры события происходят в Латинской Америке и, прежде всего, в Мексике. Латиноамериканцы (мексиканцы) есть результат смешения мировых рас и культур. Они образовали “пятую расу”, способную в противовес ограниченному европейскому рационализму подняться к подлинно мировому универсальному дискурсу, основанному на эстетических принципах. Васконселос одним из первых поднял во многом определенную в дальнейшем тематизмы “Ф. Л. С.” проблематику метисности Латинской Америки (прежде всего ее культурной метисности), трактуемой не как ущербность, неполнота и т. д., а как преимущество латиноамериканца, укорененное уже в его теле. Он же задал “Ф. Л. С.” еще одно измерение, обозначив наряду со шкалой “европейское наследие — Латинская Америка” шкалу “индейское население — Латинская Америка”. В целом внутри “Ф. Л. С.” сложилось достаточно осторожное отношение к сформировавшейся в это же время (прежде всего в странах андской группы — Мексике, Гватемале, Эквадоре, Перу, Боливии) доктрине идеанизма, усматривавшей

специфику “латиноамериканского” только в “индейском”. Васконселос же в целом стремился к универсализации национального философского дискурса, к преодолению перегородок между “мексиканским”, “аргентинским”, “индейским” и т. д. (но не за счет утраты инаковости, видя в национальной философии средство “биосоциальной защиты”), тем самым предвосхищая круг идей следующего поколения философов “Ф. Л. С.” (“продолжателей”), заявившего о себе в 1940-е и с которым связана более строгая трактовка самого термина “Ф. Л. С.”. “Продолжатели” в целом универсализировали уже сложившиеся внутри “Ф. Л. С.” дискурсы, концептуально развернули ранее лишь обозначенные тезисы, перешли от констатации негативного характера к выработке позитивных проектов, перестроили и синтезировали системы аргументации на основе проделанной работы по восстановлению “истории идей” в Латинской Америке. В отличие от предшественников в фокус их внимания в результате попали проблемы, связанные с пониманием природы философского знания и его специфики применительно к латиноамериканским условиям. Философия трактуется ими не только и не столько как форма знания, но и как средство и стратегия самовыражения, самоутверждения и самоусовершенствования человека и выявления подлинных оснований культуры. Рамка человека становится определяющей и объединяющей для философов “Ф. Л. С.”, появляется тема освобождения, которая, развиваясь, заставит переформулировать сами основания “Ф. Л. С.” в дискурсе “философии освобождения”. Начинают непосредственно обсуждаться проблемы неклассичности латиноамериканской философии. Однако наиболее острую дискуссию вызвала проблема самой (не)возможности и способов проявления национальной философии. Ряд философов (Ромеро, Фрондиси, Миро Кесадо, А. Гомес Робledo из Мексики и др.) настаивал на единстве и универсальности принципов философского мышления, хотя и не отрицали специфики латиноамериканской философии как части западной философии и допускали определенную (в разной мере) специфику ее проблемности и контекстуальности. Большинство же представителей “Ф. Л. С.” отстаивали тезис не только о возможности, но и необходимости национальной философии, утверждая инаковость “латиноамериканского” по отношению к “европейскому” (Гаос, Рамос, Вильегас, Вальенилья, Васконселос, Касо, Салазар Бонди и др.). Кроме изначальной (“природной”) неклассичности специфику латиноамериканской философии видели в: 1) особенностях иберо-американского мышления (линия, идущая от Гаоса), проявляющиеся в ярко выраженном эстетическом начале,

“Философия латиноамериканской 1139 сущности”

литературности стиля, склонности к импровизации; 2) оригинальности онтологического опыта латиноамериканца (линия, идущая от Рамоса и продолженная в “региональной онтологии” Вальенилья, исходящей из представления о прошлом как почти отсутствующем присутствии, и “национальной онтологии” Э. Уранги, развивающей тему “онтологически случайного бытия” мексиканца); 3) построенности самой “Ф. Л. С.” как принципиально открытой, свободной (в выборе оснований и тем), полусеистской рефлексии, тесно связанной и имеющей аналоги в латиноамериканской литературе. В этом отношении интересно и показательно внимание, проявленное теоретиками “Ф. Л. С.” (как, впрочем, и теоретиками негритюда и негризма) к драме У. Шекспира “Буря” (1611), в которой ими были вскрыты традиционные для “Ф. Л. С.” антиномии. Философскому переосмыслению подверглись три персонажа пьесы (соответственно три начала, соположенных в латиноамериканской действительности): Просперо (законный герцог Миланский), Калибан (дикий и уродливый раб) и Ариэль (дух воздуха). Просперо всегда интерпретировался как противоположное латиноамериканскому начало, которое олицетворено Калибаном, которому враждебен и находящийся в услужении у Просперо Ариэль. Родо, сломав эту традицию, отождествил с Калибаном США, а Латинскую Америку — с Ариэлем, создав основной миф нуэстроамериканизма (а заодно и латиноамериканского модернизма как литературного течения), фундировавший “Ф. Л. С.”. У. Франк, восприняв эту мифологию, предложил идею гармонического синтеза Калибана (США) и Ариэля (Латинская Америка). Позднее Латинская Америка вновь отождествлялась с Калибаном, но как с пробуждающимся и отрицающим представление о себе как о варваре (теллурические дискурсы, “роман земли” в литературе) или со сбрасывающим с себя цепи социального угнетения народом (неомарксистски ориентированный дискурс Понсе). Р. Ф. Ретамар (Куба) предложил в 1971 широко вошедший в обиход термин “культура Калибана”. Затем произошел новый поворот в латиноамериканской философской мифологии — возник “новый ариэлизм”, в котором Ариэль стал трактоваться как совершенный “дух гармонии”, неподвластный ни одному из двух других персонажей. Сеа предложил свою мифологию — не прозябание в тени Калибана, а поиски своего Ариэля (Слова, Логоса). Рассмотренный сюжет прекрасно иллюстрирует открытость “Ф. Л. С.” не только к диалогу с иными философскими традициями, но и к зыбкости грани между ней и литературой. Более того, некоторые произведения

так называемого “нового латиноамериканского романа” (“магического реализма”) выглядят как иллюстрация или даже оригинальные “повороты” в “Ф. Л. С.” (М. А. Асгуриас из Гватемалы, К. Фуэнтес из Мексики, Г. Гарсиа Маркес из Колумбии, Х. Лесама Лима и А. Карпентьер с Кубы и др.). В философском творчестве “продолжателей” необходимо отметить еще два важных “поворота”. Во-первых, это переосмысление антропологических развернутых онтологий “Ф. Л. С.” и культурфилософской проблематики сквозь призму философии истории. Сама история трактуется при этом как осознание и создание себя, как “вывод из тени” и протравивание бытия “от корневой травы”. В основание же философии латиноамериканской истории помещен (или результирован из нее) тезис о соположенности проектов, событий, времен, недействие механизма снятия, отсутствие процедур исторического синтеза (Сеа). Жизнь протекает в чистом настоящем, что ведет к чувствованию себя вне истории и действованию с обреченностью. Прошлое как бы “размазано” в настоящем, его по сути нет, так как оно не осмыслено как опыт и воспроизводится как традиция, т. е. не дистанцировано от настоящего. Латиноамериканское бытие остается “всегда-еще-не-бытием”, “наши связи с историей остаются случайными” (Вальенилья). Отсюда — попытки философствовать вне времени и пространства, извращающие суть бытия. Наряду с тезисом о соположенности в “Ф. Л. С.” в качестве фундирующего приводится и тезис о незавершенной этнокультурной метисации, порождающей фрагментированность бытия, постоянное продуцирование проблематики идентификации и аутентизации. Это оттесняет историческую рефлексию и неразрешенные прошлые проблемы, более того, превращает саму историю в подосознание (А. С. Кальдера — Никарагуа). Из последнего в фальсифицированное настоящее постоянно возвращаются фантазмы фальсифицированного прошлого в виде абсурдных неотвязных идей и постоянных неврозов. Если не вырваться из забвения и подосознания, то люди будут обречены жить прошлым, перенесенным в настоящее. Как убедительный пример нежелания вырваться “из забвения и подосознания” теоретиками “Ф. Л. С.” приводятся доктрина индеанизма и “сведение сущности к копии” в десарролизме (аналоге концепций модернизации). Отсюда философема Сеа о замене одолженного Слова своим Логосом. Отсюда же и второй “поворот” в поздней “Ф. Л. С.” — переход от обсуждения проблем “особенности” к обсуждению проблем “включенности”. С одной стороны, осознание неподлинности Запада как претендующего на центр власти

и как духовного колонизатора как условие обретения собственной аутентичности. С другой — осознание своей сопредельности и сопричастности Западу как условие универсализации себя (тождество в различии, в инаковости). Тогда вектор движения лежит, по выражению Сеа, от философии Нашей Америки к философии человека и для человека, где бы он ни находился (при удержании осознания собственной реальности), т. е. к решению универсальной проблемы познания человеческого в человеке вне любых форм дискриминации. А такая постановка вопроса возвращает к исходной точке — встрече Нового и Старого Света и к известному диспуту 1550—1551 в Вальядолиде (Испания), является ли индеец частью природы (Х. Хинес де Сепулведа) или человеком, равным европейцу (Б. де Лас Касас), в котором победила, но не была реализована на практике, вторая точка зрения, утверждавшая универсальность человеческой природы.

В. Л. Абушенко

ФИЛОСОФИЯ НОВОЙ ТЕЛЕСНОСТИ — см. ТЕЛЕСНОСТЬ.

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ — см. ПРОСВЕЩЕНИЕ.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ — одно из значимых проблемных полей современной западной философии, основанное на комплексном системном анализе техники как социального феномена в историко-цивилизационном контексте. Вырастает из анализа “материальной культуры” в классической философской традиции и анализа технического знания, пристальное внимание к которому со стороны философской методологии характеризует 1960-е. Техническое знание трактуется как знание о специфическом объекте (искусственно созданные системы — в отличие от естественного объекта естествознания), в котором, однако, в эксплицитном виде сформулирована универсальная, но обычно неартикулируемая цель любого познавательного процесса — достижение прагматического результата (Ф. Рапп). Современная проблематика Ф. Т. оформляется в начале 1970-х в процессе становления синтетической программы исследования техники как многоаспектного феномена, требующего междисциплинарного подхода, включающего усилия далеко не только методологической, но также цивилизационной, исторической и культурологической парадигм, что предполагает анализ феномена техники в рамках социально-политической, антропологической, нравственно-эстетической и аксиологической исследовательских матриц. Ориентация на такое предельно широкое рассмотрение феномена техники находит свое выражение в концепции “технического мировоззрения” (Элльлю), в рамках которой под техникой понимается не

только машинно-механическое оснащение деятельности, но и особый стиль мышления — тип рациональности, ориентированный на операционализм и инструментализм. Максимально широкое толкование феномен техники получает в “антропологии техники” (А. Хунинг), включающей в понятие техники систему потребностей и аксиологических значений, формирующихся у человека в контексте взаимодействия с техническим окружением, особые установки сознания, сформированные в ходе технического образования и воспитания. (Сходные идеи были высказаны в лекционном курсе в начале 20 в. российским инженером П. Энгельмейером, констатировавшим формирование особого сознания и особой морали эпохи “гомо автомобильностику сапиенс”). Таким образом, синтетическая программа современной Ф. Т. предполагает контекстное исследование своего предмета: формируются такие проблемные поля Ф. Т., как развитие техники в системе общества, ее функции, роль и статус в истории цивилизации, социокультурные и гуманитарные аспекты развития техники и т. п. Исходным методологическим основанием Ф. Т. выступает технологический детерминизм как сформулированный еще в 19 в. принцип определяющей роли техники в социальном процессе. Технологический детерминизм представляет собой своего рода аксиоматическую систему, включавшую в себя следующие постулаты: во-первых, техника обладает “автономией развития” — как в смысле наличия имманентного эволюционного потенциала и собственной логики развития, так и в смысле независимости от социокультурного контроля и самодостаточности оснований (вплоть до понимания техники в качестве *causa sui*); во-вторых, развитие техники понимается как прогресс (и в том плане, что все без исключения технические новации прогрессивны, и в плане исчерпанности социального прогресса как такового прогрессом техники); в-третьих, развитие техники носит эмерджентный характер (англ. *to emerge* — внезапно возникать), т. е. не испытывает никакого детерминационного влияния извне, со стороны других социальных феноменов, — напротив, выступая финальной детерминантой всех социальных преобразований и культурных модификаций (на базе этого постулата в Ф. Т. складывается концепция культурного отставания). На семантически тождественной почве технологического детерминизма в 20 в. конституируются в качестве философских направлений альтернативные (некритически оптимистический и трагически пессимистический) подходы к оценке роли техники в обществе — формируются течения техницизма и антитехницизма. Объединенные принятием тезиса об определяющей роли техники в социокультурном процессе, техни-

цизм и антитехнизм расходятся в плане прорисовки сценариев и оценке перспектив дальнейшего развития общества на технической основе. Полагая технический прогресс безусловно позитивным фактором социально-исторического процесса, технизм порождает идеологические программы “свободы предпринимательства” и — позднее — “свободы инноваций”, призванные обеспечить беспрепятственную свободу технической эволюции. В рамках технизма оформляются многочисленные типологии и периодизации истории общества, в основание которых положен принцип зависимости общественного развития от этапов совершенствования техники. В качестве критерия подобных классификаций могут выступать эволюция энергетических ресурсов и орудий труда (Дж. Ленски; типологический более ранний аналог — марксизм как очевидный технизм), средств коммуникации и связи (Мак-Люэн) и т. п. Некритическая оптимистическая оценка технизмом роли техники в развитии общества находит свой аксиологический противовес в установке антитехнизма, видящего в технике угрозу человеческому в человеке. Крайним выражением антитехнизма выступает технофобия и вытекающая из нее позиция крайней враждебности и радикального вытеснения по отношению к сложившейся технической системе. “Технологическая реальность” современного общества, основанная на характерной для западного (“мужского”) типа культуры интенции на подчинение природы, задает особый тип инструментальной и тяготеющей к формализму рациональности, базирующейся на презумпции жесткой универсальности дедуктивных связей и элиминирующей из сознания эмоционально-чувственные, рефлексивные и игровые компоненты (Хоркхаймер, Адорно). В традиции Франкфуртской школы предлагается достаточно широкий веер возможных стратегий конструирования новой рациональности (“пространства, свободного от господства логического формализма”); это и “коммуникативная рациональность” (Хабермас), и “миметическое знание” (Адорно), и “новая чувственность” (Маркузе). На основе разработок Франкфуртской школы в западноевропейской культуре возникает идея “нерепрессивной техники”, окончательно оформившаяся в рамках идеологии контркультуры, выступившей против “репрессии техно- и радио-” (Т. фон Роззак). В современной философии, однако, конституируется и более широкий взгляд на дегуманизацию культуры в техногенной цивилизации, связанный с признанием невозможности рационализировать техническое развитие и сделать его нерепрессивным по отношению к человеку, ибо техника есть естественное порождение и органичное выражение самой сущности человека —

плоть от плоти его отношения к миру как к объекту потребления (ярчайший пример — отношение к природе, артикулированное в категориях природопользования), где техника выступает лишь средством (инструментом) удовлетворения “потребностей потребления” (Хайдеггер). — Гуманизация должна коснуться не этого внешнего инструментария, но самих основ человеческой культуры, мировоззрения, ставшего технологическим, — необходима “реабилитация духа свободы” (Мэмфорд), изменение самой структуры человеческих потребностей. Так или иначе, в Ф. Т. формулируется программа гуманизации и гуманитаризации мировоззрения как выражения человеческой сущности. Между тем, технизация бытия современного человека есть наличный факт, и любая социальная программа (даже программа детехнизации и регуманизации) требует его признания как исходной аксиомы. Мир “насквозь пронизан техникой”, и это обстоятельство как онтологически данное не может быть преодолено самосовершенствованием рефлексизирующего сознания, “рационализацией духа” (Ф. Рапп, Х. Шельски). — Рационализированы и оптимизированы могут быть именно и только искусственно построенные на основе техники нормы взаимодействия человека и мира. В современной Ф. Т. реально сложилось два противоположных вектора интерпретации этой программы. С одной стороны, она понимается как рационализация человеческой деятельности по отношению к технике, т. е. фактически устранение нерационального человеческого вмешательства в разворачивание научно-технического прогресса: нужно лишь не препятствовать его проявлению (Белл, Тоффлер). Такая очевидно технистическая программа дополняется более широкой интерпретацией рационализации техники, понятой как ее погружение в иной социальный контекст, совершенствование социальных институтов, экономических и политических структур, влияющих на характер технического развития (Гелен, Хабермас). Такая установка, будучи противоположной технизму, не укладывается, однако, и в антитехнистскую парадигму, выходящую за пределы технологического детерминизма вообще. В современной Ф. Т., таким образом, оформляется методологическая установка, противостоящая технологическому детерминизму и основанная на тезисе, что наряду с техникой, важными детерминантами исторического процесса выступают факторы социально-политического, экономического и экологического порядка (Г. Рополь, С. Карпентер), а сама техника в своем развитии детерминирована воздействием со стороны эволюции социально-экономических структур (Гелен, Хабермас). Важнейшим компонентом Ф. Т. яв-

ляется концепция технократии (власти носителей технической рациональности), основанная на понятии техноструктуры, т. е. иерархии технических специалистов, имеющих своей целью оптимальное развитие техники. Исходные идеи относительно особой социальной миссии носителей знания были высказаны еще Сен-Симоном применительно к промышленникам, знающим, по мысли Сен-Симона, что и как производить для всеобщего блага. В эксплицитном виде и применительно к техническим специалистам (инженерам) соответствующая формулировка была предложена Вебленом, показавшим (“Инженеры и система цен”, 1919), что социальный прогресс фактически осуществляется усилиями технических специалистов, ибо если интересы промышленников есть всегда интересы конкретной корпорации или социальной группы, то инженеры выражают интересы развития техники как таковой, т. е. — в системе отсчета технологического детерминизма — интересы общества в целом и общественного прогресса. Будучи носителями “технической рациональности”, инженеры знают, какие социальные условия являются наиболее благоприятными для объективации эволюционного потенциала техники, а обладая “природным инстинктом мастерства”, могут организовать социальное управление таким образом, чтобы эти условия (“совершенный социальный механизм”) были реализованы на практике. В середине 20 в. Гэлбрейт вводит понятие “техноструктура”, понимая под ней иерархическую систему технических специалистов, чей “статус-уровень” зависит от уровня принятия решения. Что же касается “статус-уровня” самой техноструктуры в иерархии общества в целом, то в качестве “носителя коллективного разума” она выступает подлинным субъектом принятия всех масштабных социальных решений, влияющих на выбор тенденций социального развития. В управлении обществом происходит не очевидный, но содержательно чрезвычайно значимый сдвиг: функции контроля переходят от субъекта собственности к субъекту “технической рациональности”, техническому персоналу и персоналу управления (Парсонс) — имеет место реальное становление технократии как власти технической элиты, получившее в литературе название “молчаливой революции” (Белл) или “революции менеджеров” (Бернхэм). — Техническая интеллигенция становится субъектом политических решений. Однако в Ф. Т. оформляется и значительная критическая линия, настаивающая на том, что концепция технократии есть не более чем теоретическая модель, имеющая чисто гипотетический ста-

тус и не верифицируемая при аппликации на реальную ткань истории (М. Аллен, М. Сорейф). В этой связи к 1980-м концепция технократии сменяется концепцией экспертократии, вбирающей в себя идеи гуманизации и гуманитаризации культуры и более гибко фиксирующей статус и роль интеллигенции (как “значимого маргинала”) в системе общества. Концепция экспертократии базируется на теории “нового класса”, под которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но прямо пропорционален интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт — специалист-ученый. Неоконсервативное направление концепции экспертократии фокусирует внимание на интерпретации интеллигенции в качестве класса (“класс экспертов”), объединенного общностью образования, стиля мышления и ценностных идеалов (Д. Мойнихен). Радикальное направление данной концепции акцентирует идеологический характер данной общности и критический потенциал его коллективного сознания. Интеллигенция как класс обладает не только высоким и во многом универсально-общим культурным потенциалом, но и “культурой критического дискурса” (Гоулднер). Феномен дискурса содержательно переосмыслен в рамках данного направления и получает свою расширительную трактовку. В признанном классическом истолковании Хабермаса дискурс выступает как вид рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценное обсуждение (проговаривание) и интерпретацию всех значимых для участников коммуникации ее аспектов. Это создает своего рода коммуникативную реальность, не совпадающую с реальным социальным фоном ее протекания: последний и не принимается на уровне позитивистской констатации, и не отрицается на уровне субъективного алармизма, — он просто дистанцируется, освобождая место для “коммуникативного пространства”. В модели Гоулднера фокус смещается с коммуникативных аспектов дискурса на социально-критические. По мнению Гоулднера, дискурс принципиально идеологичен, ибо как цель, так и способом существования интеллигенции как “нового класса” является автономия, а дискурс выступает средством ее достижения; между тем, формирование в структуре общества класса, который, с одной стороны, автономен, дискурсивно дистанцирован от нормативной социальной структуры, а с другой — критически ориентирован по отношению к последней, означает конституирование не просто маргинальной, но

дестабилизирующей социальной силы, поскольку в рамках критического дискурса как средства достижения автономии интеллектуалами проговариваются деструктивно-критические интерпретации наличной социальной среды, являясь готовыми идеологическими программами для оппозиции. Более того, в случае, если социальный фон дискурсивных практик оказывается неадекватным (оказывает сопротивление автономизации), он выступает специальным целоположенным объектом деструкции — во имя все той же возможности автономии. Подобная, по-прежнему, казалось бы, маргинальная позиция интеллигенции на деле оказывается социально акцентированной и доминирующей, а решающее значение “критической свободной мысли интеллектуалов” в истории позволяет говорить о реальной экспертократии. В 1980-х на базе технократической и экспертократической концепций сложилось направление неотехнократизма, задающее новое, синтетическое видение роли технической и гуманитарной интеллигенции в современном обществе. В рамках неотехнократизма научно-техническое развитие мыслится как один из определяющих факторов социального процесса, нуждающийся, однако, в оценочном и — при необходимости — корректирующем контроле и вмешательстве экспертов, причем не только специально-технического, но и широкого гуманитарного профиля. Нормативное требование параллелизма дисциплинарной (технической) и гуманитарной экспертиз любых инноваций фундирует в неотехнократизме стратегию “системной рациональности” (В. Бюль) и “гуманизации техники” (Дж. Уайнштейн).

М. А. Можейко

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — 1. Специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного “объекта” и “тематизма” его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о “человеке, его сущности и природе”) в ряду: “учение о природе”, “учение о социуме”, “учение о сознании”, “учение о ценности” и т. д. 2. Совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого “антропологического поворота” (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Фейербахом (в российской традиции — Чернышевским) в “антропологическом принципе” филосо-

фии. Первоначальные преформулировки последнего можно обнаружить в ренессансном гуманизме, немецком романтизме, французском Просвещении, в “Антропологии с прагматической точки зрения” (1798) Канта, с точки зрения которого, человек сам для себя последняя цель. Антропологический принцип провозглашает человека исходным пунктом и конечной целью философии (согласно Фейербаху, необходимо “посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку”). Во второй половине 20 в. указанный принцип был дополнен “антропным принципом” современной космологии, устанавливающим зависимость существования человека от физических параметров Вселенной (истоки — в концепциях космоизма: Циолковский, Чижевский, Вернадский, Тейяр де Шарден); в этом, втором, значении Ф. А. — это антропологизм как течение (антропологическая установка) в современной философии, вбирающее в себя целый ряд концепций: персоналистических, феноменолого-экзистенциалистских, неопрагматических, психоаналитических, неотомистских и неопротестантских, диалогистических, т. е. всех, так или иначе центрированных вокруг проблематики человека (специфический тип Ф. А. предложила латиноамериканская философия — см. “Философия латиноамериканской сущности”). 3. В более строгом (и собственном) смысле слова Ф. А. — направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического “философствования” (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический “развороты”), предлагающий и реализующий программу А. как единственно возможной современной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным философским дискурсам (прежде всего структуралистско-постструктуралистскому и системно-структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии — прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и “фундаментальной онтологии” Хайдеггера). Исходная установка Ф. А. задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое “философствование” есть исследование структур специфического человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимаемо только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке “частично”, идя к антропологической проблематике из более

“широких” оснований — онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф. А. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. В этой перспективе Ф. А. строится как “строгая наука”, нацеленная на сущностное измерение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественнонаучного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее — во всяком случае в ряде версий Ф. А.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, т. е. к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые “движут” им, а главное — благодаря которым “движется” он. Кризис общества, с точки зрения большинства представителей Ф. А., есть проявление и результат кризиса личности, который, в свою очередь, вытекает из того, что философия следует унаследованной от периода классики традиции сводить человека к “точке”-субъекту, к сознанию (мышлению) и противопоставлять его объекту, миру. Корни же “проблематичности”, “нестабильности”, “раздвоенности” человеческого бытия заключены в члвч абсолютном игнорировании биологической, витальной подосновы, телесности человека, того, что кроме рассудка, разума, сознания он обладает телом, того, что он есть животное, хотя и специфическое. В этом плане Ф. А. наследует линии, идущей еще от Аристотеля (человек как “политическое животное”), но радикально переформулированной (начиная с Гердера) в немецкоязычной традиции, но особенно в рамках “философии жизни”: тезис Ницше, видевшем в человеке “не установившееся животное”, и тезис Дильтея о жизни как истории, в которой человек суть ее продукт. В Ф. А. эта интенция наиболее радикализована А. Портманом, согласно которому, человек есть “нормализованный недоносок”, классическое же оформление она получила у Гелена (в этом же смысле она присутствовала и у Шелера) — человек есть “биологически недоста-

точное существо” (иные формулировки: “большой зверь”, “дилетант жизни”). В этом пункте пролегал (начинается) граница между собственно Ф. А. и иными, антропологически ориентированными дискурсами (персоналистическим, психоаналитическим и т. д.), но прежде всего (что настойчиво артикулируется самой Ф. А.) — с феноменолого-экзистенциалистскими анализами. Выбор делается в пользу “жизни”, а не “экзистенции”, “уводящей в сторону” (в том числе это и признание в качестве своих предшественников “философов жизни”, прежде всего Ницше и Дильтея). Признавая, что экзистенциализм открыл человеческое измерение, представители Ф. А. подчеркивают, что и “экзистенцирующее Dasein” Хайдеггера, и “экзистенцирующая экзистенция” Ясперса закрывают путь к собственно Ф. А., игнорируя проблему витальности, разрывая природно-органическое и социокультурное, не видя специфичности человека как животного (его неспециализированности, неприспособленности к “чисто природной” жизни) и его уникальности как жизненного единства. (Дополнительно в Ф. А. подчеркивается, что иные антропологические дискурсы дают “негативные” теории — а следовательно, и определения — человека, акцентируя то, чем человек не является, что он не есть.) Человек изначально “вписан” в мир, но в силу своей природной “недостаточности” не может быть объяснен “из природы”, центрирован в ней. Он трансцендирован “вовне”, вынужден искать “центр” вне себя; будучи лишенным основания, он вынужден постоянно преодолевать “ничто”. Животное тождественно самому себе и своей среде, поэтому оно “не обладает телом” (тождественно “плоти”) и “центрично” (слито со средой), тогда как человек, дистанцируя себя по отношению к самому себе (своей телесности) и к своей среде (миру), — имеет тело, эксцентричен (Плеснер) и открыт миру. Он способен: 1) приспособливаться к любой среде; 2) переходить из среды в среду; 3) а самое главное — “стоять над” ней, и тем самым не просто “жить”, а “вести жизнь”; 4) более того, обладая самосознанием (способностью рефлексии), накапливая опыт практической активности, увеличивать свои возможности. Возможность — основной модус человеческого существования; человек есть человек в той мере, в какой он себя делает (во многом — акценты Гелена, подчеркивающего деятельность природу человека); его предназначение — стать тем, кем он уже с самого начала является (реализовать “заданное” и “должное”). Основная проблема Ф. А., достаточно четко дифференцирующая специфику ее дискурсов (“разворотов”), — удержание субъекта в мире. В этом отношении Ф. А. во всех своих версиях “жестко” опонирует “бессубъектной философии” (линия, идущая

прежде всего от Леви-Стросса и приводящая к “смерти субъекта” в постструктурализме). В силу того, что человек, будучи “недостаточным”, усугубляет свою ситуацию тем, что живет в мире, постоянно провоцирующем различные “разрывы”, выталкивающим его ко всевозможным “границам”; бытие человека всегда проблематично, требует постоянного усилия для снятия своей “неопределенности”. Для этого ему необходимо привлечение не только “знания контроля” (естественнонаучное знание), но и “знания культуры”, как и “знания спасения”. Акцент на том или ином “знании”, необходимом для “удержания” человека в мире, и особенности видения его механизмов предопределили различия четырех основных версий (“разворотов”) Ф. А.: антропобиологической, социологической, культурологической и теологической. Возможность каждого из них содержится (фактически) в работах признанного основателя Ф. А. — Шелера. Он же выделил пять различных европейских дискурсов, по-разному ставивших проблему человека: 1) еврейско-христианский, 2) антично-греческий, 3) натуралистический, 4) декаданский, 5) ориентированный на сверхчеловека. В основании первых трех — тот или иной образ человека, два последних протраивают “принижющий” или “возвышающий” тип его трактовок. Ни один из них, по мнению Шелера, не решил и не мог решить проблему человека, так как последний не был осознан как основа любого возможного подлинного “философствования”. С этих позиций Шелер дистанцировался от предшествующего философского антропологизма. Конституирующую собственно Ф. А. программу он предложил в небольшой работе “Положение человека в космосе” (1928), задуманной как сжатое изложение его основного развернутого труда “Сущность человека, новый опыт философской антропологии” (реализовать задуманное помешала внезапная смерть Шелера). В том же 1928 вышел другой классический для Ф. А. труд — “Ступени органического и человек” Плеснера (третьей конституирующей Ф. А. книгой считается работа Гелена “Человек. Его природа и положение в мире”, 1940). Только Шелеру удалось столь отчетливо заявить теоретико-методологические претензии Ф. А. (труд Плеснера не привлек к себе должного внимания чуть ли не до 1960-х), частью и потому (кроме его личной известности к тому времени), что его работа соотносилась с трудом Хайдеггера “Бытие и время”, вышедшем в 1927 (и высоко оцененным самим Шелером). Плеснер же, а позднее и Гелен заявили две основные (“эксцентрическую” и “деятельностную” соответственно) версии антропобиологической Ф. А. Плеснер, кроме

этого, сформулировал одну из центральных идей Ф. А. — идею позиционирования, т. е. занятия человеком позиции в социуме согласно мере дистанцирования от природной реальности (эксцентрическая позиционность) Гелен же пошел по пути постепенного социологизирования этой идеи через акцентирование необходимости преодоления “нестабильности” человеческого бытия и достижения его “стабилизации” (в том числе и через механизмы культуры, выполняющие функции “разгрузки” человека от чрезмерной необходимости выбора, т. е. излишней неопределенности). Основные же механизмы “удержания” человека и достижения “стабильности” — система социальных институтов, позволяющая устанавливать порядки и упорядочивать влечения. Тем самым философский дискурс у позднего Гелена постепенно преобразуется в социологический, а Ф. А. приобретает вид антропосоциологического проекта, наиболее полно реализованного учеником Гелена Х. Шельски. Социологический “разворот” Ф. А. поддержал и бывший неогегельянец Х. Фрайер (поворотной для которого оказалась работа “Теория современной эпохи”, 1955), заостривший внимание на “антропологических изменениях” современного человека, привнесенных (спровоцированных) индустриальным обществом. Поворот Ф. А. к культуре, явно обозначивший уже у Плеснера в его критике излишней редукции к биологическому у Гелена, в полной мере был развернут в работах Ротхакера и М. Ландмана. Место социальных институтов в их функциях у них занимает план “выражения”, т. е. “ведение себя” человеком. Мир понимается здесь как самоистолкование человека, дифференцируемое в зависимости от занимаемых “позиций” (мир как истолкованное, значимое, имеющее ценностное значение — влияние аксиологии Шелера). “Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде знать, что есть культура” (Ландман). Тем самым Ф. А. переистолковывается как культурная антропология, но понимаемая не в духе британско-американских дискурсов, локализующих ее на исследованиях традиционных обществ и обосновывающих ее как эмпирическую (занятую прежде всего полевыми исследованиями) науку, а в духе философии культуры и культур-социологии поздней работы Кассирера “Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры” (1944). Если в целом в Ф. А. преобладала тенденция к субстанционализму (или — реже — к функционализму) и ориентация на идеалы объяснения, то созданная внутри Ф. А. культурная антропология заявила достаточно последовательно свой антисубстанционализм и ориентировалась (вслед за Касси-

ером) не столько на познание, сколько на истолкование символов культуры. (Не следует забывать и о том, что Ротхакер являлся учеником Дильтея.) Дополнительная задача культурной антропологии предзадавалась стремлением преодолеть тенденцию, идущую от Гелена и, в меньшей степени, от Плеснера, отталкиваться от “негативных” определений человека, за что сама Ф. А. критиковала феноменолого-экзистенциалистский комплекс идей. В этом своем стремлении она нашла поддержку у представителей четвертой программы Ф. А. — ее теологически ориентированных версий, стремившихся вернуться к “синтетическому”, центрированному вокруг понятия Бога пониманию Ф. А. Шелером. Эта линия представлена в Ф. А. прежде всего именами Хенгстенберга и Ф. Хаммера. Признавая объективность человека, теологически “развернутая” Ф. А. центрируется вокруг тезиса о любви к Богу как высшем проявлении этой объективности (как незаинтересованности), любви в “чистом” виде (что непосредственно восходит к Шелеру), а также развивает (в разных версиях) тезис о теле как “метафизическом слове духа” и конструировании истории через слово (что близко к версиям культурной антропологии внутри Ф. А.). Кроме этих четырех основных исследовательских стратегий в Ф. А. имелась и интенция к диалогической философии, фундируемая базовыми положениями о “недостаточности” и “открытости” человека, необходимости “поиска центра вне себя”, но обернутыми не на конституирование трансцендентных опор человека как таковых, а на “потребность во многих других”. В этой своей интенции Ф. А. оказывается близкой персоналистическим дискурсам и диалогической концепции Бубера. Как леворадикальный вариант в Ф. А. может быть истолкована философия Франкфуртской школы (меняющая “плюсы” Ф. А. на свои “минусы”). В целом оказывается достаточно трудно провести границу между собственно Ф. А. и близкими ей дискурсами, что специально анализирует В. Брюнинг, выступивший с позиций метауровневой рефлексии по отношению к самой Ф. А. Так, уже во время становления Ф. А. в поле ее притяжения находились такие замечательные философы, как Х. Липс, К. Левит, в какой-то мере — О. Ф. Бильнов. На “границе” Ф. А. работал Инсвангер, в целом принадлежащий все же иной традиции (несмотря на произведенный им “антропологический поворот” психиатрии). Близкий Ф. А. круг идей сложился в последнее время (во многом именно под ее воздействием) в таком оплоте “антиантропологизма” как классическая социология (например, программа методологического индивидуализма). Универсальная программа реформирования антропологии с уче-

том опыта и собственно Ф. А. была предложена Рикёром. Синтетична по отношению к Ф. А. и метафизика человека Э. Корета. Все это может быть истолковано как проявление новых тенденций и в самой Ф. А., и по отношению к ней. Так, со вступлением в постклассическую фазу европейского философского развития (которая сама фундировалась в том числе и идеями Ф. А. зрелого периода, а в Ф. А. сменилось уже как минимум три поколения исследователей) резко усилилась общая для постклассики тенденция на междискурсионный синтез (в данном случае близких, т. е. антропологически “развернутых” течений и концепций). Как сама Ф. А. стала комплексироваться со многими, ранее воспринимаемыми как оппоненты, философскими направлениями, как бы превращая внутренне присущую ей установку на синтез “внутри себя” в установку на синтез “вовне”, так и сама она стала “втягиваться” в иные интертекстуальные дискурсивно-коммуникационные пространства. Эта тенденция уже породила и продолжает порождать стремление универсализировать антропологическое видение мира, лишить привилегированного, выделенного, доминантного, властно-законодательного по своему характеру, положения один из возможных антропологических дискурсов — собственно дискурс Ф. А. Основанием движения в этом направлении является противостояние “бессубъектной” философии. И в этом отношении пост-антропо-философские версии выступают в традициях европейского “философствования” одним из основных и самых серьезных оппонентов различных версиям постструктурализма (а им обоим оппонирует аналитическая философия).

В. Л. Абушенко

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ — одно из центральных понятий современной философии науки, обозначающее совокупность философских идей, посредством которых обосновываются фундаментальные онтологические, гносеологические и методологические принципы научного познания. Возникновение представлений об имманентном вхождении философских построений в контекст научного знания в западной философии связано с преодолением свойственного неопозитивистской традиции демаркационистского разделения философии и науки. При этом положение о неотъемлемой представленности метафизической компоненты в основаниях научного поиска становится одной из важнейших тем в рамках современного постпозитивизма. Ф. О. Н. здесь можно соотнести с понятиями “метафизической парадигмы” Куна, “жесткого ядра научно-исследовательской программы” Лакатоса, “исследовательской традиции” Л. Лаудана и др. В отечественной литературе понятие “Ф. О. Н.” вводится в работах

В. Степина, где под ними понимаются те философские идеи и принципы, которые обосновывают как идеалы и нормы, так и онтологические постулаты науки. Ф. О. Н. выполняют две основные функции: во-первых, являются средством адаптации научных знаний к более широкому социокультурному контексту; во-вторых, определяют эвристические программы научного познания, ориентируя ученых на новые формы связи между субъектом и объектом, и, соответственно, на открытие новых структур и законов бытия. В. Степин выделяет три основных исторических типа Ф. О. Н., соотносимых с этапами: 1) классического естествознания (17 — конец 19 в.), признающего суверенность разума в постижении абсолютной объективной истины; 2) формирования неклассического естествознания (конец 19 — первая половина 20 в.), обосновавшего принципы релятивизма и дополнительности, связанного с отказом от классического онтологизма и осознанием зависимости научных фактов от конкретных ситуаций и методов их получения; 3) неклассического естествознания современного типа, актуализировавшего роль субъекта, социально-исторические и психологические характеристики которого определяют соответствующие структурно-функциональные и динамические особенности познаваемого объекта. (См. также Наука, Дисциплинарность, Теория.)

Е. В. Хомич

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762—1814) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии; родился в семье ткача, учился в Йене, затем в Лейпциге на факультете теологии. В 1792 под влиянием идей Канта пишет “Опыт критики всяческого откровения”, в котором пытается применить основные принципы критической философии к теологии и позитивной религии. Вышедшая анонимно, эта работа была ошибочно принята за труд Канта, и Ф. сразу же стал автором всеми признанного труда. В 1794—1799 Ф. — профессор Йенского университета, который он оставляет из-за так называемого спора об атеизме. С 1800 Ф. в Берлинском университете, с 1810 — его первый избранный ректор. В этот трудный для немцев период военных поражений Ф. много занимается общественно-патриотической деятельностью, пишет знаменитые “Основные черты современной эпохи”, “Речи к немецкой нации” и др., в которых призывает народ к единству и сплочению во имя будущего, а также намечает ряд радикальных реформ в области воспитания и образования. Путь от Канта к Ф. можно рассматривать как логически закономерный процесс имманентного развития критической философии, а учение Ф. — как единственный в своем роде возможный вариант этого развития.

Ф. во многом опирался при этом на идеи ближайших последователей Канта — К. Л. Рейнгольда (показавшего своей “элементарной философией”, что учению Канта недостает подлинного фундамента в виде единого исходного принципа, выражающего очевидный при посредстве одной голый рефлексии факт сознания), И. Шульце и Маймона, резко выступивших против материалистической нагрузки кантианства в виде идеи о “вещи в себе”. Таким образом, обоснование и развитие критической философии с необходимостью предполагало: а) дедукцию ее основных положений из одного-единственного принципа в противовес кантовскому гносеологическому дуализму, предполагавшему, с одной стороны, “вещь в себе”, а с другой — “чистый разум”; б) элиминацию материалистического остатка в виде “вещи в себе”, что неизбежно вело к созданию чисто идеалистической философской системы, в которой объект познания должен был стать всецело продуктом самого сознания. В своем трактате “О понятии наукоучения или так называемой философии” (1794) Ф., как и Кант, пытается обосновать возможность философии как науки и, более того, как фундамента всего научного знания. Он считает это возможным при соблюдении следующих двух условий: а) философия, как и наука в целом, должна представлять собой систему; б) она должна покоиться на одном-единственном, абсолютно достоверном принципе, невыводимом из какого-либо другого положения и лежащем в основе гармонической связи всего ее системного целого. При этом, по мнению Ф., система должна быть замкнутой, или иметь структуру круга, ибо движение в сторону завершения есть в то же время возвращение к первому положению, но уже как к последнему ее результату. Таким образом, по Ф., становится доказанной очевидность самой этой системы. Наука, занимающаяся этими проблемами достоверности первого принципа или основоположения и непосредственно вытекающих из него положений, а также выявлением способов их связи, и есть, по Ф., “наука о науке вообще” или наукоучение. Такой наукой об основных условиях всякого знания, о его содержательных и формальных аспектах и является, по Ф., философия, которая по сути и есть наукоучение. В своем “Первом введении в наукоучение” (1797) Ф., под влиянием Канта, противопоставляет свою философию как критическую, как философию свободы — различного рода догматическим системам, устанавливавшим зависимость человека от объектного мира. В поисках оснований знания (или, по Ф., опыта) философия должна сделать выбор в пользу идеализма, на стороне которого, по мнению Ф., самостоятельность Я, свобода. На стороне же догматизма — самостоятельность “ве-

щи в себе”, по отношению к которой субъект выступает только как следствие некоей независимой от нас причины, в роли несвободного существа, пассивного продукта мира вещей. Так Ф. находит единственно возможную точку зрения своего наукоучения — идеализм — и его исходный принцип — интеллигенцию в себе (как представление о вещах, или сознание). Из этого принципа он объяснит затем весь опыт как систему необходимых представлений. При этом он понимает сознание как производящее основание, как деятельностный принцип, проявляя тем самым основные задачи наукоучения как поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. Так, деятельностно-практическое отношение к миру становится у Ф. предшествующим теоретически-зеркальному отношению: сознание здесь не дано, а задано, порождает себя, а очевидность его покоится не на созерцании, а на действии. Поэтому первым основоположением его наукоучения является не просто тезис о том, что “Я есмь” (так как все факты эмпирического сознания говорят за то, что все полагается в нашем сознании, то как может что-нибудь полагаться в нем, если сначала не положено само это Я), а “Я полагает само себя”. С этого деяния и начинается знание, соответственно, наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познавать действие и значит его произвести. Положение о том, что “Я полагает само себя, свое собственное бытие” означает, по Ф., то, что в этом акте индивид порождает свой собственный дух, свою свободу. Это самоопределение предстает в философии Ф. как адресованное субъекту нормативное требование, к которому субъект должен вечно стремиться. “Воздвигни свое Я, создай себя!” — вот с чего начинается философия Ф., для которого субъективный идеализм стал единственно возможным подходом для обоснования единства познания и деятельности, самостоятельности и свободы человеческого Я, бытие которого целиком выводится из деятельности самого субъекта. В этом плане многие крайние абстракции фихтеанской дедукции становятся вполне переводимы на язык реальных проблем и актуальных задач его времени, ибо та свобода, к которой так стремились все передовые силы эпохи Просвещения, утверждается в философии Ф. в качестве неотъемлемого атрибута человеческого Я. Признавая первичность самосознания, как мышления, направленного на себя, Ф. элиминирует таким образом дуализм Канта и из принципа практического разума — свободы — пытается вывести разум теоретический, природу. Вопрос о том, как из самосознания “Я есмь Я” можно вы-

вести весь сущий мир, как из круга саморефлексии выйти к другому, приобретает чрезвычайно важное и логически необходимое в его философии значение. Решение его предполагает обращение ко второму основоположению наукоучения: вместе с самосознанием “Я есмь Я” полагается и противоположное ему “не-Я не есть Я” или “Я полагает не-Я”. Существование этих противоположностей в одном “Я” с необходимостью предполагает ограничение ими друг друга или их делимость, вследствие которой и становится возможным требуемое “Я” объединение “Я” и “не-Я”, которые полагаются неким третьим, обеспечивающим единство противоположностей. Это третье тоже “Я”, но “Я” неделимое, абсолютное. Это “Я” противопоставляет в “Я” делимому “Я” делимое “не-Я”. Так в философии Ф. вводятся два по сути различных “Я”, из которых одно оказывается тождественным индивидуальному сознанию, а другое — абсолютному “Я”. Они то совпадают, то совершенно распадаются, составляя своеобразное ядро всей диалектики Ф. как движущего принципа мышления. Из третьего основоположения наукоучения Ф. выводит затем все остальные, производные и осуществляет деление своей философии на практическое и теоретическое наукоучение. Так как “Я” и “не-Я” полагаются оба через “Я” в “Я”, то их объединение есть одновременно их обоюдное ограничение, в котором имманентно содержатся два действия: “не-Я” ограничивается через “Я” и “Я” ограничивается через “не-Я” или, иначе говоря, “Я” определяет “не-Я” и “не-Я” определяет “Я”. В том случае, когда “Я” определяет “не-Я”, т. е. поступает, действует, полагает “не-Я” как определенное через “Я”, это последнее полагает себя как практическое “Я”. Именно на этом положении Ф. строит свое практическое наукоучение. Если же “Я” определяется через “не-Я”, т. е. нечто противостоит “Я”, “Я” имеет объект, оно есть теоретическое (представляющее) “Я”, оно полагает само себя как определяемое через “не-Я”, и на этом основывается теоретическое наукоучение. Оба они представляют собой два координированных ряда, образующих вместе одно целое, так как реальность “не-Я” может быть уяснена только из теоретического “Я”, а необходимость последнего — только из практического. Таким образом в философии Ф. достигнуто единство теоретического и практического “Я”, ибо деятельность субъекта не исчерпывается у него отражением, познанием: “Я” прежде всего действующее; теоретическое же “Я” — всего лишь условие, предварительная ступень этого действия. Вся сфера независимых от него объектов выступает в теоретическом сознании “только как про-

дукт бессознательной деятельности и полагаемых ею ограничений”. Полагание этих ограничений, как и теоретическое “Я” в целом, необходимы для практического “Я”, ставящего себе цели и реализующего их. Так деятельность “Я” становится самодостаточной, абсолютной деятельностью, которая сама обеспечивает себя задачами, хотя и делает это совершенно бессознательно. Ф. постоянно подчеркивает, что то “Я”, которое ставит “препятствия”, и то, которое их преодолевает, не знают друг о друге. Мир, природа порождаются бессознательной деятельностью абсолютного “Я”, но при этом они не являются чем-то самодостаточным: природа, по Ф., есть всего лишь препятствие для преодоления его практическим субъектом, который тем самым, не осознавая, все больше приближается к тождеству с самим собой. Идеалом этого движения становится совпадение индивидуального и абсолютного “Я” и осознание таким образом производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности как отчужденной от субъекта и выступающей в качестве внешней по отношению к нему. Хотя полное достижение этого идеала является, по Ф., в принципе невозможным, так как оно привело бы к прекращению абсолютной человеческой деятельности. Социально-исторические взгляды Ф. претерпевают своеобразную эволюцию — от идеалов Великой французской революции к идее национального патриотизма и национальности как коллективной личности. В своей философии истории он рассматривает развитие общества как процесс перехода от бессознательного господства разума через всеобщее падение нравов к сознательному царству разума. Место и значение Ф. в истории философии определены его вкладом в развитие критической философии после Канта, поставившей своей задачей изучение фундаментальных основ человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. Это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и последовательном развитии из единого принципа, что и было сделано Ф., который осуществил реформу критической философии и определил основную цель и направление ее дальнейшего развития. Философия Ф. оказала большое влияние на развитие немецкой классической философии в лице Шеллинга, наметившего выход из области теории познания в область философии природы, как необходимой ступени развития самого духа, и отчасти — Гегеля.

Т. Г. Румянцева

ФИШЕР (Fischer) Куно (1824—1907) — немецкий историк философии 19 в., профессор (с 1872), создатель фундаментальных трудов по истории древней и особенно новой философии, работы которого стали классическим образцом воссоздания

развития философского процесса. Находясь всецело под влиянием гегелевских “Лекций по истории философии”, главной идеей которых было представление о преемственности в развитии философских учений, Ф. поставил своей целью наиболее адекватную реализацию этой идеи в новых культурно-исторических условиях второй половины 19 в. Отказавшись от ряда крайностей своего великого предшественника, пытавшегося чисто умозрительным путем сконструировать грандиозную панораму целостного историко-философского развития, Ф. осуществил эту задачу, максимально опираясь на факты и саму имманентную логику истории. За основу собственной историко-философской концепции Ф. взял идею о единстве индивидуального философского развития мыслителя и философского сознания человечества. Так как история была представлена Ф. по аналогии с человеческой жизнью, то, соответственно, и этапы произведения историей философских систем оказались тождественны фазам человеческого индивидуального сознания. При этом Ф. допускает, что философия идет в своем развитии закономерно от системы к системе, строго необходимо, и всегда совпадая с той ступенью, на которой она находится в данный момент. Такое отождествление философии с ее позднейшей системой не означает, однако, по Ф., что философия может быть исчерпывающе представлена исключительно одной системой; даже в самом последнем философском учении могут накладываться ограничения, накладываемые конкретно-исторической ситуацией. Как и Гегель, Ф. резко критически относится к попыткам противопоставления друг другу истории философии и философии, из которых первая воспринимается им исключительно как процесс сменяющих друг друга отдельных воззрений и мнений, а последняя полагается как познание истины, которая всегда единственна и неповторима. Возможности преодоления разрыва между ними Ф. усматривает в единственно возможном, адекватном понимании природы самой истины, которая видится ему как процесс, имеющий свою историю. В этом плане развивающийся человеческий дух, закономерно проходящий ряд ступеней в процессе своего познания, берет на себя роль синтеза истории философии и философии. Отсюда Ф. делает вывод о том, что сама философия, как процесс самосознания человеческого духа, может быть только историей философии. Таким образом, Ф., как и Гегель до него, отождествляет историю философии с собственно философией, а историко-философский процесс становится в его понимании органической частью философского. Особую специфику работам Ф. по истории философии придает глубоко трепетное отношение к индивидуально-личностной компоненте исто-

рико-философского развития. Большую роль в его произведениях занимают попытки постичь жизненный путь того или иного мыслителя, особенности черт его характера и их влияние на постановку и решение самых сложных философских проблем. Такая герменевтика внутреннего мира позволяет ему выявлять тесную связь между философским учением и его создателем. Главный труд всей жизни Ф. — его десяти-томная “История новой философии” (1897—1904), посвященная учениям, жизни и деятельности Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Ее наиболее полный перевод на русский язык был осуществлен в 1901—1906. С 1994 попытка переиздания классического труда Ф. возобновлена.

Т. Г. Румянцева

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882—1937) — русский философ, ученый-энциклопедист. Учился на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета (1900—1904). Параллельно с занятиями математикой и физикой изучал философию на историко-филологическом факультете. В 1904 поступил в Московскую Духовную академию, где в 1908 утвержден в должности и. о. доцента по кафедре истории философии (преподавал здесь по 1919). В марте 1906 в храме Московской Духовной академии по поводу казни лейтенанта Шмидта произнес проповедь “Вопль крови”, за что был арестован и заключен в Таганскую тюрьму. В 1911 принял сан священника, не занимая приходской должности. В 1914 защитил магистерскую диссертацию “О духовной истине. Опыт православной теодицеи”. Утвержден в ученой степени магистра богословия и звании экстраординарного профессора Московской Духовной академии по кафедре истории философии. В 1912—1917 редактировал журнал “Богословский вестник”. После 1917 работал ученым секретарем комиссии по охране памятников искусства и старины Троицко-Сергиевой лавры, преподавал в Сергиевском институте народного образования (читал лекции по физике и математике). В 1921 переходит на исследовательскую работу в Главлэнгеро ВСНХ РСФСР. Старший научный сотрудник комитета электрификации СССР. В 1921 избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре “Анализ пространственности в художественных произведениях”. В 1930 назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института по научной части. В феврале 1933 арестован и в июле осужден на 10 лет, выслан по этапу в восточносибирский лагерь “Свободный”. Осенью 1934 переведен в Соловецкий лагерь. 25 ноября 1937 вторично осужден особой тройкой

НКВД по Ленинградской области. Расстрелян. Главные сочинения: “О символах бесконечности” (1904); “Об одной предпосылке мировоззрения” (1904); “Вопль крови” (1906); “Общечеловеческие корни идеализма” (1909); “Космологические антиномии Им. Канта” (1909); “У водоразделов мысли” (1910—1929, не закончена); “Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания” (1913); “О духовной истине” (1913); “Разум и диалектика” (1914); “Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах” (1914); “Смысл идеализма” (1914); “Первые шаги философии. Из лекции по истории философии” (1917); “Об Имени Божиим” (1921) и др. Близость, родство философского творчества Ф. художественной литературе, художественной образности обусловили его эстетизм, своеобразную картинность, фигуративность. (“В философской системе, — писал Ф., — блеснет часто такой глубокий мотив, к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако, будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непредолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли... И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов, часто чтобы отвести их от сердца мысли”) С другой стороны, мировосприятию Ф. были присущи объектность, естественнонаучность, организмичность: даже лики Троицы, согласно Ф., “объектны” относительно друг друга. Реконструкция “общечеловеческого мировоззрения”, преодолевающего личностный эгоизм и фундированного постулатом свободы, — несущая конструкция философии Ф. Существование самовольного “посюстороннего” мира с его множественностью вещей Ф. обосновывает именно свободорожденностью. Явление земного мира в качестве “кальки” мира небесного предполагало бы, по Ф., несвободу самого Бога. “Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческой субстанцией своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирического его при-

роды”. Бог “творчески обнаруживается” в человеке, а человек в Боге — именно в мистерии свободы. Их взаимное откровение обнаруживается в любви: “познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью...” (Ф.). Поскольку свобода у Ф. таким образом онтологична, следовательно, по его мысли, свободно и зло. Если свобода человека есть подлинная свобода само-определения, полагал Ф., то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реальной само-ограничения Божества при творении, нет “истощания”, и следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения. Ф. изначально и категорически отвергал возможность двуначалия мира. Бог, по Ф., — только любовь, свет и благо. Душа, лишь освободившись от оболочки зла и беззакония вешного мира, осуществляет прорыв к Богу. (Вопрос теодицеи, т. е. оправдания Бога в условиях существующего в мире зла — один из важнейших для Ф.) Проблему того, каким же образом земной мир способен войти в область неизменно благого, если основание этому иррационально и располагается в пространстве веры, Ф. решал через придание особого статуса религиозному опыту, мистическому озарению, которые, в свою очередь, неразрывно завязаны на фундаментальную онтологическую категорию философии Ф. — личность как вырастающую из духа, — личность, которая видится там, где, по Ф., “за глазом... действует другой глаз”. Великая, свободная личность, распространяясь над бездной самое себя, по Ф., это “реальность высшей плотности”, идея, око рода (“единого объекта знания”). (По мысли Ф., “конкретная личность... не есть линейный ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено просто односторонней мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубляться в предмет изучения”.)

Род выступает у Ф. как качество ипостаси Божества — единого начала. Лик же человека тем и интересен, что в нем сквозит его идея. Лик увязан и с человеком, и с любой вещью (“лик природы”) — все это “мысли Бога”. Лик получает личность — родовую жизнь, в лице являющуюся. Личность неисчерпаема, она — идеал человека, предел его устремлений и само-построения. История тем самым обретает собственный смысл в своей предвечности, в общности каждого к ней постольку, поскольку он создает себя существующим в ней. История у Ф. — “непрерывность предания”, хранилищем которого выступает память. Память, согласно Ф., есть деятельность мыслительного усвоения, т. е. творческое воссоздание из представлений, — того, что открывается мистическим опытом в Вечности. Не удивительно, что лишь в христианстве с его идеей Богочеловечества стала возможной, по Ф., подлинная история — в своей конкретности так или иначе просвещаемая Божественным “сращенность бытия”. Мир как трагичная борьба и взаимодействие Божественного и человеческого у Ф. всепроникающе символичен, он являет собой процесс кодирования феноменов в ноуменах, внутренних “зраках” вещей. Те закономерности, которые возможно обнаружить в истории, Ф. оценивал так: “История начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... а в таком случае здесь нет речи о “законах”... История гласит нам, что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественнонаучное познание экстенсивно, то историческое познание есть интенсивное. Оно идет вглубь, а невширь, говорит не об общих фактах, а единичных”. Следует проводить различие между социологией и историей. В социологии, по Ф., господствует закономерность. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории всегда составляет нечто новое. Предмет истории — лицо. Таким образом, во взглядах Ф. на историческое познание может быть эксплицирована методологическая установка, во многом изоморфная парадигме историзма с его пафосом идиографического метода. По схеме Ф., история может восприниматься как особый объект мышления, как свидетельство наличия рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в котором он был размещен, как отражение возникновения субъект-объектного отношения. Такая история возникает вместе с историками. А история как особый смысл, как человеческая судьба, рождается в процессе мистического переживания-преодоления этого разрыва, когда

субъект познания постигает внутреннюю глубину ранее отторгнутого от себя объекта, воссоединяется с внутренними святынями и преданиями путем духовного самопознания. Единение субъекта и объекта как цель и смысл философии истории, постигаемой через мистический опыт, трактовалось Ф. через идею о том, что познание вещей “есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого”. Философский разум, таким образом, совмещает у Ф. преобладающую веру в существование абсолютной истины и способность к предельно-скептическому сомнению (состояние “философского вопля”). “Подвиг христианской жизни... — по мысли Ф. — внутренне есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира... Хранение себя от мутности мученичество как свидетельство самим подвигом жизни о наличии чистых струн... Святой подобен записи слова Божия... Не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом человеческом сердце... Повторяю, не потому, что святой говорит, он есть свидетель и свидетельство, а потому — что он есть “святой”, потому что он живет в двух мирах, потому что в нем мы видим вочую чистые струи вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь”. Мучительность этого положения Ф. осмысливал так: “Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего”. “Грешным” и “беззаконным” у Ф. выступает готовность разума опираться на самого себя вопреки посылкам веры. Подлинная истина абсолютна и еретические по сути попытки разума имманентно постичь ее должны изживаться на протяжении всей истории как специфическом способе осуществления идеала сочувствия, со-мыслия человеческого и Божественного. Подобным образом в последнем свободно движется все органическое и телесное. Только при такой со-бытийности, по Ф., Бог воспринимается имманентно-трансцендентным. У Ф. разум являет собой неразрывный объект религиозного восприятия, Истина и Бог едины. Только религия у Ф. “одолевает гененну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание”. Но в конкретной практике миротворения это “вместе-мыслимое” единство многоаспектно: “Бог мыслит вещами”, ноумены “проступают” сквозь феномены. В результате субъект разума вкупе с его объектом трансформируется в систему субъект-субъектного отношения через акт познания. Избранный Ф. постигающий метод — диалекти-

ка — жизненное и целостное “нарастающее” мышление, фиксирующее подлинные, живые противоречия сущего. Целью этого процесса является полное освобождение духа, а его основания — “формы культа”, по Ф., — способствуют символизации ноуменов в феноменах и движению исторического в вещах к ипостаси внеисторического. Успех либо неуспех прорыва исторического через вещественное задается степенью причастности или разлада разума и Истины: любая историческая эпоха имеет периоды доминирования “дневного” либо, напротив, “ночного” сознания, когда “душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний”. (Таким образом, по Ф., если истина и существует, то она антиномична, познаваема разумом и даваема интуицией, выступая истинной-дискурсивной). Постижение оснований “дневной философии” предполагает, по Ф., одновременную элиминацию в “Абсолютное Ничто” всех ино-культурных, ино-бытийных возможностей. История, способная очищаться от вещного зла, порождала у Ф. трагичную догадку о том, что история мира, возможно, есть “одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века”. Результатом, по мнению Ф., является то обстоятельство, что “в погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности”. Идея вещи, высвобождаемая мыслью благодаря формированию “памяти”, конституирует имя вещи — “материализацию, ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами”. Истина, открываемая в слове, допускает уразумение людьми в форме постижения некоей мистико-магической реальности — имен объектов, которые вместе с этим являют собой сами объекты. (Ср. с “первоначалами” у Гёте.) “Имена”, рассматриваемые Ф. в контексте проблемы универсалий, — “орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познавать вещь, но они же — сама познаваемая мистическая реальность”. По мысли Ф., “философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное мирозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания”. “Практическим измерением Ф. выступило осмысление им места и значимости слова в древней магии и — позже — в молитве. Как отмечал Ф., для древнего мага мир есть “всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его — как воздух над землей в жаркий полдень — дрожащими и колеблющимися и размытыми очер-

таниями чуткое око прозревает иную действительность... все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем ином мир отображает свой отпечаток... Это — бесчисленные существа, — лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т. д. и т. п., — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые *numina* их. Это — ...ипостасные имена вещей, *nomina* их. Это знамена судеб их, *omina* их. Это — *Numina — Nomina — Omina regum*". Маг, с точки зрения Ф., ведает сокровенные имена вещей и оперирует ими, соответственно воздействуя и на сами вещи: это "уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становится одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы". В конце 1920-х Ф. проблематизирует слово-речь и слово-имя. "Слово-речь" виделось Ф. так: "Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканном из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементаль, — по выражению оккультистов, — осободорода природный дух, изыскаемый из себя кудесником... Слово кудесника вещно. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина". "Имя" же, согласно Ф., — "материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И поэтому имя — самый большой, самый чувствительный член человека. Но мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект... По своему происхождению имя — небесно... В особенности — имена, принадлежащие великим богам, теофорные, т. е. богоносные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы,

охраняющие и ограждающие их". По мысли Ф., хотя научное познание (своеобразный "брак" человека и природы) суть способность к воследующему производству постигнутого нами, подлинные смыслы жизни схватываются даром, но при этом не подвластны какому-либо тиражированию. Согласно Ф., "отдельные формулы в моем сознании не держатся друг за друга, чаще всего имеют между собой зияющие провалы и противоречат друг другу. Вся совокупность их образует нечто крепкое в силу связи этих словесных формул с духовными средоточиями, относительно которых я и сам не могу сказать, что они такое... Обыкновенно, в какой бы области я не размышлял, мысль шла сама собой и почти без моего ведома, тогда как сознание бывало занято совсем другим, нередко обратным тому, что готовилось на большой глубине. Это была совсем не логическая мысль, а, скорее, призматрирование к некоторой новой области, ощупывание ее и внутреннее к ней приспособление". По Ф., "греховность" истории в потенциальной возможности в ее рамках как отступничества разума от Божественного основания, так и самонадеянного "самоупора человеческого "знаю". Важное место во взглядах Ф. занимала софиология. В трактовке всеединства и Софии Ф. расходился с В. Соловьевым, строя учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургики и др.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира, вещество трактует не отъединенными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. Характерными чертами религиозно-философской мысли Ф. являлись тяга к платонизму и к духовному строю греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинского и православного духовных стилей; "конкретность" — неприятие спиритуализма и отвлеченной метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания; интеграция идей и методов современного ему естествознания в рамки религиозного мировоззрения. Метафизика Ф. ("конкретная метафизика") — это "метафизика всеединства" на новом этапе, обогащенная феноменологическим методом исследования и рядом выдвинутых Ф. идей философского символизма и семиотики. Ее задача — выявление первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры. В социально-политической области Ф. был убежденным сторонником монархии: "...Самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не

правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу". Ф. был убежден, что подобно тому, как дьявол — обезьяна Бога, кроме истинных единачальников существуют "суррогаты такого лица" (Муссолини, Гитлер и др.). Подлинная же власть, по Ф., должна быть осенена свыше: она не должна быть результатом человеческого выбора, право на истинную власть — "нечеловеческого происхождения" и заслуживает "названия божественного".

А. А. Грицанов

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ — направление философской мысли эпохи Ренессанса, связанное с возрождением интереса к философии Платона и ориентированное в этом контексте против схоластики и особенно схоластизированного Аристотеля. Временной период развертывания: 1459—1521. Деятельность Ф. П. носила крайне противоречивый характер: борьба с церковной схоластикой уживалась с поисками новой религии будущего, открывающей путь к подлинной истине. Основателем Академии Ф. П. стал греквизантиец Плетон (Плифон), активно пропагандировавший идеи Платона для создания новой универсальной религии. М. Фичино (1433—1499) начинает свою деятельность как переводчик текстов Платона, Плотина и Прокла на латинский язык. В собственном сочинении "Платон. Теология о бессмертии души" (1469—1474) и др. разработал учение, представляющее собой творческое переосмысление идей неоплатонизма с добавлением мистических учений поздней античности. Бог рассматривался как бесконечное высшее существо, деятельность которого порождает мир вещей в процессе постепенного творения. Мир состоит из ряда ступеней, среди которых ниже всего располагается безжизненная пассивная материя, затем идет разумная душа, ангелы и Бог. Интересны рассуждения Фичино о человеке и его особом месте в мире, о среднем положении души между божественным и материальным. Именно душа, по мнению Фичино, олицетворяет связь между телами в природе, помогая им подняться до ангелов и даже высшего божественного существа. Душа наделена способностью к познанию, благодаря чему все ступени бытия вновь возвращаются в божественное единство. Человек — это микрокосмос, познающий макрокосмос, а способный к познанию представляет собой главное достоинство человека, сливающегося с Богом на высшей ступени познания. Идеи Фичино об историческом характере всех существующих религий и религиозно-философских учений, представляющих

собой лишь этапы развития некоей всеобщей, естественной религии, сыграли определенную роль в развитии философии Нового времени. Крупным представителем Ф. П. является П. дела Мирандола (1463—1494), прославившийся главным образом своей речью “О достоинстве человека”, в которой он развил и придал новые черты учению о срединном положении человека. Человек — микрокосм, он соединяет в себе земное, животное и небесное начала, из которых первое состоит из воздуха, воды, земли и огня; животное — тело и пища человека; небесное — его способность к познанию и разум. Глубоко гуманистично звучит идея Мирандолы о человеке как кузнеце своего счастья и будущего (“мы рождены с тем условием, что мы станем тем, чем мы желаем быть”): он может уподобиться и животному, и стать совершеннейшим существом; только от него зависит, опустится ли он до животного или вознесется до божественного. Эти идеи Мирандолы стали своеобразным гимном человеку, в котором слились воедино многие особенности ренессансного восприятия гуманистической идеи, перекрещивающейся в его творчестве с мистикой и теологией. Так, изучая европейские и арабские языки, он увлекся каббалой и “натуральной магией”, верил в действие в природе сверхъестественных сил и в то, что путем манипуляций с буквами и цифрами можно оказать влияние на сверхъестественное, лежащее в основе всех вещей и предметов. Представители Ф. П. оказали большое воздействие на многих последующих философов — Ф. Патрици, Бруно, а также Спинозу и Лейбница. Своей активной переводческой и издательской деятельностью они значительно расширили истоковедческую базу для ознакомления европейских интеллектуалов того времени с идеями Платона и античного неоплатонизма.

Т. Г. Румянцева

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893—1979) — русский богослов, историк культуры, философ. Родился в семье ректора Одесской духовной семинарии. Окончил историко-филологический факультет Одесского университета. Богословского образования не имел. В 1916 оставлен при университете для подготовки к преподавательской деятельности. В 1919 получил звание приват-доцента, в 1920 — эмигрировал в Болгарию, затем в Чехословакию. В Праге в 1923 под руководством Новгородцева защитил диссертацию по философии Герцена. В это время Ф. сблизился со Струве, сочувственно относился к идеям евразийства. В 1926 стал профессором кафедры патрологии Православного (Свято-Сергиевского) богословского инсти-

тута в Париже. В 1932 принял священство. В 1935 участвовал в созданной митрополитом Евлогием комиссией, осудившей взгляды С. Булгакова. Читал лекции в Великобритании. В 1937 включился в экуменистическое движение (участвовал в работе Эдинбургской конференции, был избран в Комитет по выработке проекта организации Всемирного Совета церквей). С 1937 — почетный доктор старейшего университета Шотландии — Сент-Эндрюсского. Военные годы провел в Югославии. После переезда (1948) в Нью-Йорк по приглашению митрополита американского Феофила Ф. — профессор, затем декан Свято-Владимирской Духовной Академии (1949—1955). После 1955 (в 1954 Ф. был вынужден сложить с себя полномочия декана) преподавал в Гарвардском и Принстонском (с 1964) университетах (США). Был членом Президиума и Генерального комитета Всемирного Совета церквей. На английском языке издано собрание сочинений Ф. в 14-ти томах. Основные сочинения: “Восточные Отцы IV века” (1931), “Византийские Отцы V—VIII веков” (1933), “Пути русского богословия” (1937) и др. Ф. был уверен, что современная эпоха томится по “новому христианскому синтезу”, и свое творчество подчинил выработке его основ, называя систему своих взглядов “неопатристическим синтезом”. Единственным приемлемым методом богословия, по Ф., может выступать патристическая традиция (богословие Отцов Церкви), которая практически забыта современными религиозными учеными. Патристика также выступает способом соотношения богословия и светской философии. История патристического богословия лежит в основе фундаментальных исследованиях Ф. Православного Предания. По мысли Ф., между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Акт божественного творения укоренен в любви Творца к своему творению. Бог создал человека свободной деятельной личностью, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстает как история. Время или история — смена неповторимых, уникальных периодов — не циклично и не является круговоротом, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это дает возможность утверждать, что христианское мировоззрение (в отличие от греческого, философско-рационального) исторично. Смерть и воскресение Иисуса Христа превращают смерть человека из “космической катастрофы” в “сон” до времени, когда душа и тело соединятся при воскресении из мертвых (“Смерть на кресте”, 1930). Человеческое познание, по мысли Ф., бесконечно в своем прогрессе, хотя и носит незавершенный и формальный характер. Фундаментальный труд Ф. “Пути русского богословия” выступил, по вы-

ражению автора, опытом “исторического синтеза” русской мысли, завершая его исследование православной богословской традиции. По мысли Ф., история Церкви суть богочеловеческий процесс, вхождение из времени в вечность; подлинный исторический синтез заключается не столько в столкновении прошлого, сколько в творческом исполнении будущего. “Исполнение”, “со-бытие”, по Ф., является главной категорией истории, только в “исполнении” богословие может быть оправдано как творческое выявление Божественной истины. Богослов не может мыслить спекулятивно, толкуя мироздание исходя из собственных логических построений, он призван лишь выражать Истину, которая потому и является Истиной, что ее происхождение божественно. С другой стороны, по мысли Ф., именно выражение истины — не только в мыслительных категориях, но и во всем жизненном укладе — творческая задача любого человека. Из этой посылки вытекает и понимание Ф. культуры — культура в своем идеале есть выявление богочеловеческой сущности христианства и должна развиваться как обожение человеческой жизни. Ф. резко критикует те направления православной мысли, которые утверждают идею о вне-культурности христианства. По Ф., “слово плоть бысть...”, а, следовательно, удел и задача христианина — освящение того мира, в котором он существует. Ф. уверен, что “православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения”; патристическое богословие (восточные Отцы Церкви, византийская богословская традиция) — эталон и правило поиска истины в сфере современной религиозной мысли. Сквозь призму этого утверждения Ф. рассматривает всю историю русской духовности (богословие, церковные споры, систему духовного образования, религиозную философию, частично литературу и поэзию) и приходит к выводу, что все кризисы русской культуры связаны с отдалением от византийского наследия, от патристики и принятием иных образцов духовности (западной культуры, прежде всего). По мысли Ф., главной причиной “разрывов” собственно русской культуры явилось недоверие к осознанному, волевому и разумному принятию христианской истины. (Под “разумом” он понимал и ум как “нус”, т. е. как духовную способность человека к непосредственному созерцанию сущности вещей, и рассудок, позволяющий человеку выражать свой религиозный опыт в интеллектуальной форме.) Ф. указывает на то, что позволительно назвать парадоксом русской культуры — на отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (как, впрочем, и в любом другом учении). Отсюда, согласно Ф., берет

свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена “живого вхождения в разум истины” — “теплым благочестием” или “мистикой без Бога”. В этом же ряду у Ф. стоит и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Ф., история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и “дления” (ср. Бергсон), не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении. Образцом воцерковленной воли и мысли Ф. считал святоотеческие труды. Святость и ученость, по его мнению, в богословии неразрывны. Ф. пишет, что нельзя вернуться “назад к отцам”, согласно его убеждениям, “к отцам” — всегда вперед. Ф. призывает в полном объеме следовать их молитвенной и интеллектуальной жизни во Христе. По мысли Ф., русское богословие, русский интеллектуальный стиль получили свою закваску от византизма, приняли “от греков” принципы “духовной трезвости и раздумья” и любой “отказ от греков” приводит к разрыву органической эволюции русского духа: новгородские ереси 14 в., спор иосифлян и заволжцев, увлечение западнорусских церковных иерархов унией, духовные школы на “латинский” манер, дух “государственного секуляризма” петровских реформ и многое другое. “История русской культуры начинается с Крещения Руси”; тогда же формируются апории русского духа и логика его развития: русская духовность — сосуществование “дневной” (византийское христианство) и “ночной” (язычество, народная психология) культур. “Болезненность древнерусского развития” заключена в том, что, во-первых, “ночная” культура очень долго и упорно скрывается от “многих” испытания, проверки и очищения и, во-вторых, русский дух изначально страдает “недостаточностью аскетического начала”. Ф. уверен, что установленная Достоевским русская “универсальная отзывчивость” также не способствует “устоянию в истине”, размывает любовь к ней, вовлекает в круг симпатий сомнительные или однозначно безбожные (атеизм, нигилизм) идеалы. Все это способствует метанию русского духа из крайности в крайность и определяет все переломы его эволюции. Наиболее характерным является кризис 16 в., связанный с унияетством в западнорусских землях. Ф. определяет его как отпадение в унию западных православных иерархов и борьбу за православие на уровне простого церковного народа. В рамках этого кризиса определились две, по оценке Ф., опасные тенденции. Во-первых, неготовность православ-

ных иерархов устоять перед “прелестью” наукоподобных объяснительных схем западной теологии и, во-вторых, борьба с унией в основном велась методами того же западного богословия, чаще всего, его протестантской версии: “Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке”. Единственным деятельным элементом противостояния уни, по Ф., выступают последователи византизма в русском богословии (князь А. Курбский, инок Иоанн Вишенский и др.), которые свободны от католического рационально-теологического схематворчества и протестантского церковного критицизма. Эти византисты в опоре на святоотеческую традицию смогли отстоять православный идеал без помощи “латинских мудрствований” и вскрыть неправославный характер некоторых якобы православных полемических изданий (например, А. Курбский считал негодным известный библейский перевод Скорины, так как он-де был сделан с “препорченных книг жидовских” и схож с “Люторовым Библием”). Ф. отмечал, что для России характерна рано сложившаяся ориентация на осмысление собственной истории и роли России в мировой культуре, что связано с постоянным общением с западной культурой, с усвоением (или неприятием) ее образов. Эта ориентация чаще всего облекалась в форму теологических исканий, мотивы которых крайне характерны и для русской философии. Хотя в России “философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII века”, собственная русская философия (основы которой формировались в духовных Академиях) появляется в начале 19 в.: “Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета” и совсем не с философских кафедр, отмечает Ф. Он выделяет три основные эпохи в развитии русской философии. Первая (середина 1820 — середина 1850-х): преобладание историософской проблематики, философские кружки, споры приверженцев славянофильства и западничества; это время “русской романтики и идеализма”. Вторая эпоха (вторая половина 19 в.) начинается отрицанием культуры и нигилизмом шестидесятников-разночинцев; “жажда соборности” утоляется из атеистических источников (утопический социализм, здравый смысл, “религия братства” и т. п.). Затем происходит возврат к религиозным мотивам (Достоевский, К. Леонтьев, Григорьев, В. С. Соловьев, Федоров): “отрицание и возврат — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса... с середины прошлого века”. Но этот возврат, отмечает Ф., не всегда есть “возвращение к истинной вере... даже не всегда и в христианство”. (Главные обвинения Ф. против Соло-

вьева сводились к обвинениям в спекулятивном построении учения о Софии и в неоправданном мистицизме. Фактически Ф. подходит к тому, чтобы объявить Соловьева ересиархом, хотя многие современники, — например, Э. Радлов — полагали его учителем Церкви. Ф. указывал, что религиозная философия Соловьева гораздо ближе гностицизму и протестантизму, чем к православной святоотеческой традиции. (Ср. у Шестова: обыгрывание восклицания Тертуллиана “Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью?”). По мысли Ф., философские искания этого периода сделали философию общезначимым делом, “темой общественного внимания” и привили интерес “к родному философскому прошлому”. Третья эпоха (конец 19 — начало 20 в.) являет формирование и борьбу двух направлений: историзма и морализма. Первый исходил из необходимости учитывать генетические начала русской духовности (византизм), видеть в церковной истории развитие этого начала. Моралисты отстаивали первенство нравственных тем перед метафизическими, исходя из необходимости приблизить религию (церковь и богословие) к реальной жизни. Моралисты — это путь от человека к Богу, от опыта к Откровению; морализм — антропологический уклон в “новом богословии”, отказ от патристической традиции, “разложение и размягчение самого чувства церковности”. Эти богословские споры отразились и на философии: “Возникает у нас религиозная философия как особый тип философского исповедания и делания. Это был возврат метафизики к религиозным истокам”. Но на пути этого возврата появился соблазн эстетизма (“Столп и утверждение истины” Флоренского, по мнению Ф., — яркий тому пример). Третья эпоха русской философии была прервана революцией октября 1917 в тот момент, когда русский дух в очередной раз пытался, погружаясь в себя, выйти на путь самообновления. “Пути русского богословия” не лишены недостатков (субъективизм оценок, что вызвано церковным консерватизмом автора и панрелигиозностью в философских темах, схематичность описания некоторых периодов развития русской философии, слабый анализ причин возвращения к византизму и некоторые другие погрешности), но продолжают оставаться замечательным энциклопедическим источником по истории русской культуры. До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии. Будучи деятелем экуменического движения, Ф. выступал за “фактическую совместную работу... в стремлении к христианской истине”, но считал, что католицизм подменяет незримое присутст-

вие (и руководство) Христа в церкви идеей его наместника (Папы), который по сути подменяет Христа в земной церкви и истории (“Проблема христианского объединения”, 1933). Н. О. Лосский считал, что “из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремится точно придерживаться святого писания и патристической традиции”. Следует добавить, что консервативный подход к богословию у Ф. никогда не сочетался со слепым поклонением прошлому и был чужд нетерпимости и формализму.

Д. К. Безнюк

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226—1274) — средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Родился в Италии, близ Аквино, в семье графа Ландольфо Аквинского. С пяти лет воспитывался в бенедиктинском монастыре, затем учился в университете в Неаполе. В 1244 Ф. А. постригается в монахи доминиканского ордена (“псов господних”). Изучал богословие в Парижском университете у Альберта Великого. Впоследствии сам преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Доктор теологии (1257). Около десяти лет проводит при папском дворе. Оживление латинского аверроизма (Сигер Брабантский) побудило Папу вновь отправить Ф. А. в Парижский университет. Затем Ф. А. возвращается в Неаполь. Во время поездки на собор в Лион заболел и умер. Получил титул “Ангельского доктора” (*doctor angelicus*). В 1323 причислен католической церковью к лику святых. В 1567 признан “Общим учителем Церкви”. Основные произведения: “Философская сумма (об истинности католической веры против язычников)” (1261—1264) и “Сумма теологии” (1265—1273). Ф. А. — основатель особого течения в схоластике, томизма. Первое, что Ф. А. считал необходимым сделать, — трансформировать аристотелевское понимание науки, знания, познания применительно к основной гносеологической проблеме средневековой философии (проблема соотношения веры и знания). Уже в 12 в. начинается бурная переводческая деятельность, в ходе которой Запад знакомится с философией Аристотеля (до этого были известны главным образом его логические произведения). Но знакомство осуществляется прежде всего с арабской интерпретацией Аристотеля, где ведущим авторитетом являлся Ибн-Рушд (Аверроэс). Между тем эта интерпретация не согласовывалась с христианской доктриной. Так, признавалась вечность материи и ее способность порождать формы; единичные вещи рассматривались лишь как косвенный продукт божественного интеллекта; отрицалось инди-

видуальное бессмертие душ; сущность обладала приматом над существованием. Как известно, у Аристотеля выделяются четыре последовательные ступени: опыт (*empeiria*), искусство (*techné*), знание (*epistémé*), мудрость (*sophia*). Ф. А. всемерно теологизировал последнюю в качестве независимой от других ступеней высшей науки о Боге. Она у Ф. А. целиком зиждется на Откровении. Точнее, у Ф. А. можно выделить три иерархически соподчиненных типа мудрости: мудрость Благодати, мудрость богословская (мудрость веры, использующая разум), мудрость метафизическая. Они различны как формальным объектом, так и характерным для них “светом истины”. Для метафизической мудрости (мудрости разума) формальным объектом является не Бог в сокровенной тайне Его триединства, а бытие. Три первые ступени у Аристотеля, напротив, нельзя было оставить независимыми от высшей мудрости, ибо это могло повести к теории двойственной истины. Поэтому у Ф. А. высшая наука (теология) прибегает к помощи других как служебных в отношении нее — прибегает для разъяснения истин Откровения. Источник всех прочих наук — опыт и разум. Некоторые истины Откровения могут быть доказаны рационально, а некоторые нет. Отсюда Ф. А. выводит необходимость различать теологию сверхъестественную, основанную на истинах Откровения; и теологию рациональную, основанную на “естественном свете разума”. Соответственно, в томизме различаются истины *revelata*, которые необходимо были явлены в Откровении и к которым человек собственными силами дойти не мог; и истины *revelabilia*, раскрытие которых не было чем-то необходимым. К последним человеческий интеллект может прийти сам при условии дисциплины и напряженного труда. Все это означает, что имеется какая-то общая сфера между теологией и другими науками. Главный принцип, отстаиваемый Ф. А., — истины науки и истины веры не могут противоречить друг другу. Между ними существует гармония. Мудрость, таким образом, состоит в стремлении постичь Бога, наука же — способствующее этому средство. И хотя человеческий интеллект, по Ф. А., является наиболее слабым на шкале рассудков, это не означает, что он не может быть “судей самому себе”. Другое дело, что такой суд не может считаться высшим судом. Смелость же Ф. А. проявилась в том, что в области философии (естественной теологии) он не принимает авторитет Откровения, Св. Предания, учения святых отцов за исходные предпосылки и безусловные аргументы. В философии как таковой решающим оказывается, согласно Ф. А., интеллектуальное рассуждение. Одна и та же истина может один раз являться нам как истина веры, а другой раз как истина знания. По про-

блеме универсалий Ф. А. противопоставляет позиции крайнего реализма, опирающегося на платонизм в его августиновской версии, позицию умеренного реализма, которая опирается на аристотелевский гилеморфизм. По Ф. А., универсалии существуют тройко: в божественном интеллекте до всяких вещей, как архетипы (*universalia ante rem*); в субстанциях или вещах, как их сущность (*universalia in rebus*); в нашем уме, как абстрагированная форма (*universalia post rem*). В онтологии Ф. А. придерживается тезиса о безотносительном примате бытия. Акт бытия (*esse*), будучи актом актов и совершенством совершенств, пребывает внутри всякого “сущего” как его сокровенная глубина, как его подлинная действительность. Эссенциализм Ф. А. считал и философски, и теологически ошибочным. В каждой вещи ее существование несравненно более важно, чем сущность. Ведь именно существование (“действительность всякой действительности”) есть то, что связывает существо с Богом. Поэтому в единичных вещах сущность никак не имплицитирует существование. Только в Боге сущность и существование не просто связаны, а тождественны. Тем самым всякая вещь существует не благодаря своей сущности, а через сопричастность акту творения, т. е. воле Бога. Значит, и весь мир — совокупность субстанций — зависит в своем существовании. Таким образом, Ф. А. различает существование самосущностное, безусловное (*ipsum esse subsistens*), и существование случайное, зависимое (*esse contingens*). Для первого *essentia = esse*. Ф. А. впервые применяет к Богу аристотелевское понятие *actus purus* (чистое действие, чистый акт; у Аристотеля означало энергию). Усвоив аристотелевское *actus purus* в качестве базисной характеристики Бога, Ф. А. подчиняет волю в Боге интеллекту. Соответственно он утверждает: “Говорить, что справедливость зависит от простой воли Бога, значит говорить, что воля Божия совершается не в порядке мудрости, а это уже богоухольство”. (Напротив, у Дунса Скота берет начало выдвигание на первый план элемента динамики в Боге и возвышения воли над интеллектом.) Позже понимание Бога как “*actus purus*” обвинили в отсутствии динамизма; это якобы статичный Бог, а не живой. В самом деле, *actus purus* — чистая актуальность; но как тогда говорить о Боге как живом, если жизнь есть процесс перехода потенциального в актуальное и немислима без их сепарации? Онтология Ф. А. разрушает “платоновский мир чистых объектов” в пользу мира “экзистенциальных субъектов”. Бог творит не сущности, чтобы потом заставить их существовать, но “существующие субъекты, или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе” (Маритен). Ф. А. не просто заимствует, а переосмыс-

ливает гилеморфизм Аристотеля в духе креационизма. Материя сотворена. Но будучи сотворенной, она как и у Аристотеля, выступает основой индивидуации, пассивным субстратом, чьи потенции актуализируются формой. Иначе говоря, в материи Ф. А. усматривает не только негативный (отрицание всякой определенности), но и позитивный момент (потенция к определенности). Что касается формы, то Ф. А. различает, с одной стороны, субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и акцидентальную формы; с другой — материальную (имеет бытие лишь в материи) и субсистентную (имеет собственное бытие и деятельна без всякой материи) формы. Так, все духовные существа являются субсистентными формами, хотя и сложными. Чисто духовные — ангелы; в них следует различать сущность и существование. Человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, но она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия. Человек, таким образом, обладает двойной сложностью; в нем различаются не только сущность и существование, но также материя и форма. Одна из проблем, с которой сталкивалась схоластика, проблема индивидуации. С одной стороны, субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов; с другой — сущность каждого. Но, согласно Ф. А., форма — не единственная причина вещи (в противном случае все индивиды одного вида были бы неразличимы). Принцип индивидуации можно охарактеризовать так: в духовных существах формы индивидуализируются через самих себя (они не подпадают под *genus*, каждое из них есть отдельный вид, *species*). В телесных же индивидуализация происходит не через их сущность, а через *materia signata* (*materia signata* — в противоположность *materia communis* — количественно ограниченная, принадлежащая определенному индивиду). Отсюда — различие в телесных вещах, так называемое *quidditas* (“*quo est*”); сущность относится к отдельному существу как его *quidditas*) и *suppositum* (“*quod est*”), т. е. самого индивида. Кроме того, субстанции рассматриваются Ф. А. сквозь призму категорий потенции и акта (бытия возможного и бытия действительного). Без них нельзя объяснить становление и развитие. Оперативные возможности субстанций определяются их действиями, а они — их предметами. Томистская онтология предстает как восходящая иерархия все более концентрированных и спонтанных субъектов существования. Так мы восходим к наиболее благородному и возвышенному во всей своей природе, к личности. Чем более та или иная форма подобна (причастна) Богу, тем она совершеннее. Иерархия форм позволяет в христианском духе истолко-

вывать и аристотелевский перводвигатель, “форму всех форм”. Но это подводит нас к выводу о том, что Провидение правит миром. Тем самым Бог ответствен за зло. Чтобы избежать этого, Ф. А. вводит понятие естественных (инструментальных) причин. Бог правит миром непосредственно, а через эти естественные причины. Так, резец скульптора — инструментальная причина статуи, а сам скульптор — основная (хотя и вторичная, в свою очередь подчиненная причинности архитектора, который строит здание, украшаемое скульптором). В силу сказанного, получает оправдание императив, обязывающий нас к активной деятельности, ибо сам Бог непосредственно не вмешивается в каждое единичное событие. Теодицея Ф. А. противостояла в том числе и ереси катаров, которые рассматривали весь материальный мир как зло. Для Ф. А. зло — это только неполнота добра и лишено самостоятельной реальности. Все сущее как сущее есть благо, и зло существует лишь в благе как своим субстрате (в этом смысле добро есть субъект зла). Мир задуман так, чтобы в вещах существовало определенное неравенство для осуществления всех степеней добра. Именно в силу этого неравенства, позволяющего реализоваться всем степеням совершенства, возможна мировая гармония, которая конкретизируется в универсальной иерархии. Если Бог и является творцом зла, то лишь как наказания, а не как вины. Что существует, есть добро. Но Бог — абсолютная полнота существования; следовательно, Бог — абсолютное добро. Из слов Иисуса Христа (“Я есмь Путь, Истина и Жизнь”) следуют фундаментальные “качества” Бога; это так называемые трансценденции, надкатегориальные определения: Единство, Истина, Благо. Они постулируются вместе с самосущим бытием как не связанные (в отличие от категориальных определений) с опытом. При этом Ф. А. подчеркивает тайность не только Бога, но и всей действительности. Поскольку “познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии”, нам остается путь аналогии. Так как существование — это самое глубокое в каждой вещи, а Бог и есть источник и причина всякого существования, то Он ближе к нам, нежели мы — сами себе. Таким образом, Ф. А., избегая всякого пантеизма, решает вопрос об имманентности Бога, согласуемой с его же абсолютной трансцендентностью. Тайнство божественного первопричины в том, что, будучи причиной всех причин, она не упраздняет необходимости, но и не отрицает, не уничтожает свободы. По Ф. А., “лишать вещи их собственных действий — это значит

препятствовать доброте Бога”. По существу, это тезис, отстаивающий “права творения” — без посягательства на “права Творца”. Ф. А. отвергает онтологический аргумент. Понятие Бога — самое сложное; не зная всех его признаков, нельзя логически заключать о Его бытии. В принципе Ф. А. признает тройное познание Бога: *cognitio intuitiva* (оно сверхъестественно и уготовано для будущей жизни; это прямое познание Бога *per speciem propriam*); *cognitio per fidem* (через веру); *cognitio per rationem naturalem* (через творение, в свете нашего естественного разума). Естественная теология вообще отправляется от следствий, восходя к причинам. Поэтому все “доказательства бытия Бога” у Ф. А. косвенны и апостериорны, предпочтительнее называть их “путями”. Таких “путей” Ф. А. приводит пять; и все они в своей основе имеют финалистский тип мышления. Первый “путь” — от наличия движения в мире к его божественному первоисточнику; второй — от цепи причин в мире к первопричине; третий — от мирской случайности к божественной необходимости; четвертый — от различных степеней совершенства в творении к абсолютному совершенству творца; пятый — от иерархии целей в творении к высшей финальной цели. Вся система этих “путей” или “доказательств” держится на принципе аналогии (все вещи существуют лишь через причастность божественному Бытию и содержит в себе его “отблеск” или “печать”; таково онтологическое основание самого этого принципа). В гносеологии Ф. А. принимает тезис, согласно которому наше познание свой необходимый исток имеет в чувственности. Однако чем выше духовность, тем выше степень познания. Ангельское познание осуществляется с помощью так называемых присущих понятий, т. е. это умозрительно-интуитивное познание, не опосредованное чувственным опытом. Что касается человеческого познания, то оно, по Ф. А., есть обогащение души субстанциальными формами познаваемых предметов. Но здесь необходимо допустить некое связующее начало, через которое познаваемый предмет как бы входит в познающий субъект. Это — “*species*”, “презентативные (или познавательные) формы” (их можно рассматривать равно как и модификации души, и как “викарии”, посланники объекта). Если угодно, *species* — образ познаваемого предмета, “формальный предмет” предмета реального, буквального. Именно “познавательная форма” данного предмета “входит” в меня в акте познания. Ф. А. говорит об “импресивных специях” (“полученные формы”, при помощи которых на уровне внешних чувств создаются первоначальные познавательные образы) —

и об “экспрессивных специях” чувственного же порядка (после обработки первоначальных образов при помощи внутренних чувств). К внутренним чувствам Ф. А. относит общее чувство (*sensus communis*), главная функция которого — собирать воедино все ощущения (поэтому оно обладает некоторым разграничительным суждением); пассивную память (*imaginatio sive phantasia*), которая является хранилищем впечатлений и образов, созданных общим чувством; активную память (*memoria, gemitivencia*), функция которой — извлечение сохраненных образов и представлений; инстинкт (*vis aestimativa*) как наивысшую чувственную способность, которую можно даже назвать *ratio particularis* (разум особенный, приложимый к абсолютно единичным существам). И так, под *species* можно понимать формальный принцип познания, его форму; не столько то, что познается, сколько то, через что познается предмет. Благодаря этому способность познания переходит в акт. Наряду с чувственным *species* Ф. А. пишет и об интеллектуальном. Вслед за Аристотелем он различает пассивный и активный интеллект. До той работы, которую производят внешние и внутренние чувства, интеллект подобен *tabula rasa*. Таким образом, Ф. А. отрицает врожденные идеи и понятия. Зато нам прирождены “общие схемы” (*conceptiones universales*), которые начинают действовать в момент столкновения с чувственным материалом. Они не могут рассматриваться как врожденные понятия, но без них мы вообще не могли перейти к умственному познанию. Процесс перехода образа в понятие предполагает его дематериализацию и обобщение. Этот переход — абстрагирование — совершает актуальный интеллект, в котором Ф. А. также различает “импрессивные специи” (абстрагированные от чувственных) и “экспрессивные специи” интеллектуального порядка. Только благодаря этому из потенциального интеллекта (в который и попадает чувственный образ) возникает понятие. Под *intentio* же понимается результат познавательного акта, внутреннее слово, в котором душа высказывает предмет самой себе. Проще говоря, вначале активный разум извлекает (абстрагирует) интеллектуальный *species* из чувственного; затем (уже пассивно) воспринимает первый и информируется им, познавая предмет по его интеллектуальному бытию. Так получается понятие предмета, носителем которого служит возможный разум. Лишь впоследствии душа познает самое себя, направляя на себя свое мышление. До познания же Бога разум возвышается при помощи умозаключений (т. е. это не прямое, а косвенное богопознание). Таким образом, Бог познается не первым, а послед-

ним. Интеллектуальное познание продвигается от общего к частному, опираясь на некий врожденный *habitus* принципов. Ф. А. говорит о трех умственно-познавательных операциях: создание понятия и задержка внимания на его содержании; суждение (позитивные, негативные, экзистенциальные), или сопоставление понятий; умозаключение, или связывание суждений друг с другом. Из этих трех операций (созерцание, суждение, рассуждение) европейская культура, по мнению некоторых современных томистов, развивала главным образом именно третью — в ущерб двум первым. В томизме различаются ум (вся сфера духовных способностей), интеллект (способности умственного познания), разум (*ratio*, способность к рассуждению). Отсюда можно вывести требование поворота от рационализма в узком смысле к интеллектуализму. В свете эсхатологической перспективы познания следует упомянуть и знаменитое учение Ф. А. о “*lumen gloriae*”, “свете славы”. Это то в порядке любовного познания, что позволяет познать нам божественное через реальное участие в Его Природе, которая радикальным образом отлична от духовного строя нашей земной жизни. Как писал Ф. А., “жизнь человека состоит в любви, которая укрепляет его больше всего на свете и в которой он находит самую большую радость”. Человек — высшее в ряду телесных созданий. Его отличает от них нематериальная разумная душа и свободная воля. В силу последней он ответствен за свои поступки. Но корень свободы — разум; таким образом, и здесь мы находим примат интеллекта над волей. Поскольку у каждого естества, по Ф. А., только одна субстанциальная форма, конституирующая его, то человек не состоит отдельно из тела и “вложенной” в него души. Душа понимается Ф. А. как субстанциальная форма тела, но она — не личность, а только ее духовная основа. Личностью является весь человек. Поэтому смерть — разрыв, требующий Воскресения. После смерти, таким образом, сохраняется лишь основа личности, но не полная личность (что возможно только после Воскресения). Душа соотнесена к строго соответствующему ей телу (учение Ф. А. о так называемом *commensuratio*, “соответствии”), их единством и конституируется личность. Как чувства (внешние и внутренние) обращены к интеллекту, так страсти (вождевание и пылкость) обращены к воле. Но воля — это не погашение страстей, а их “сублимирование”; чувственные страсти, подчиняясь воле, преобразуются в духовные. Воля же тем более свободна, чем более подчинена интеллекту. Добродетели появляются там, где есть духовные способности — интеллект и воля. Предпринимая анализ поступка, Ф. А. выделяет в нем интенцию (намерение); рассудительность, приводя-

щую нас к практическим суждениям (здесь относится к средствам воли); согласие, дающее разрешение на некоторые из этих суждений, т. е. сам акт воли; свободный выбор. Нет морально безразличных поступков. Интеллект, управляющий волей — практический, а познающий добро (бытие) — спекулятивный. Отсюда — деление добродетелей на моральные и интеллектуальные. Главные интеллектуальные добродетели — познание первых принципов, знание, мудрость; главные моральные добродетели — познание практических первооснов (к ним относятся и естественные права человека), совесть, благоразумие. Если добавить к благоразумию добродетели мужества, умеренности и справедливости, то они дают нам как бы общую структуру нашей моральности. Но совершенное их единство даёт только любовь (три богословские добродетели: вера, надежда, любовь). Ф. А. различает справедливость обменную (*commutativa*) и разделяющую (*distributiva*), а также справедливость *humana* (относится к конкретным отношениям между людьми) и *institia legalis* (относится к законам и функционированию институтов). Частная собственность — не одно из естественных прав, но один из первых выводов или следствий из этих прав. Поэтому не всякое лишение собственности есть кража. Человек, далее, есть “политическое животное”. Как таковое, он может существовать только в государстве, которое есть бытие логически более раннее, чем его граждане. Государство происходит от Бога и суть его — быть единой направляющей волей. Тем не менее Ф. А. допускает возможность несправедливого тирана. Чтобы обойти возникающую здесь трудность (всякая власть от Бога), он вводит различие сущности власти и ее формы (способ правления). Виды государств в зависимости от способа правления — олигархия, монархия, тирания (“демократия”) можно рассматривать как разновидности тирании). Наилучшая форма власти сочетает элементы монархические, аристократические и демократические. Ф. А. развивает целую систему права. Оно есть разумное распоряжение подданными, направленное ко всеобщему благу. Вечное право — совокупность общих божественных принципов управления миром. Естественное — совокупность правил вечного права, отраженного в уме человека. Позитивное право — применение принципов естественного права к общественной жизни. Как уже отмечалось, из различия форм, каждая из которых суть подобие Бога в субстанциях, Ф. А. выводит универсальную иерархию бытия. Она является онтологическим основанием иерархии общественного порядка. Каждый, таким образом, должен выполнять определенные функции в составе целого. Следовательно, общественное разделение труда пред-

пределено телеологией божественной деятельности. При трактовке человека с богословской точки зрения надо иметь в виду то, что Ф. А. писал в своей "Summa contra gentiles": "Если богословие занимается существами, то постольку, поскольку оно вкладывает в них известное подобие Божие, и постольку, поскольку ошибка по отношению к ним ведет к ошибке в вещах божественных". Современные томисты усматривают в концепции гармонии веры и разума, ведущей также к гармонии интеллекта и воли, интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, базу для созидания гармоничной и целостной культуры. В 1879 учение Ф. А. было признано официальной философской доктриной католицизма (Энциклика Льва XIII "Этерни патрис").

Н. С. Семенов

ФОМА КЕМПИЙСКИЙ (Thomas Kempis), Томас Хемеркен (1378/1380—1471) — средневековый голландский теолог. С 1406 — монах "союза благочестивых братьев", деятельность которого была связана с перепиской богословских текстов. Помощник приора монастыря в Агнетенберге. Центральная работа Ф. К. — кодекс "О подражании Христу" (ок. 1418). Авторство Ф. К. спорно: наряду с ним в качестве возможных авторов также рассматриваются Скот Эриугена, Бернар Клервоский, Бонавентура и др. Книга написана в духе ортодоксального христианства, разрабатываемого мистикой позднего средневековья, и проникнута духом аскетизма. Ф. К. приводит пять доказательств бытия Бога, которого в духе классического теизма считает первопричиной и конечной целью сущего. Так, по Ф. К., Бог трансцендентен и рационально непостижим, однако именно в силу этого он "в снисхождении своем" становится "бесконечно близок" человеку как максимально имманентная ему ("ближе к нам, чем мы сами") сущность. Согласно учению Ф. К., мир лежит во зле, — только подражание жизни Христа может служить путем спасения. Особо значимым поведенческим началом выступают у Ф. К. не "рассуждения о догматах", но самоотверженное служение общему благу, понятое в качестве интимно значимой цели.

Н. С. Щекин

ФОНОЦЕНТРИЗМ — см. ОНТОТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ.

ФОРМА — см. СОДЕРЖАНИЕ и ФОРМА, ГИЛЕОМОРФИЗМ.

ФОРМАЛИЗАЦИЯ — способ выражения содержания совокупности знаний через определенную форму — знаки искусственного языка. Наиболее значимой разновидностью Ф. является логическая Ф., которая означает выражение мысленного содержания посредством логических

форм. Это способствует процессу приведения наук в строгую систему; однако всеобъемлющая Ф. невозможна даже в области математики (теорема Гёделя). Логическая Ф. часто служит в целях составления программ для ЭВМ и попыток моделирования мышления. В этом случае используются особые алгоритмические языки. Поскольку логическая Ф. производится на основе формальной логики, постольку исчисление высказываний (и предикатов) всегда предполагает лишь имитацию движения понятий в ходе мышления у человека: часть социальной информации теряется вследствие того, что происходит оперирование "застывшими" понятиями, в которых неизбежно отражается дискретность процесса мышления. Это не означает, что при логической Ф. не может быть получено новое знание, так как и формальная логика может служить методом получения нового знания в рамках рассудочной деятельности.

А. А. Грицанов, Ю. В. Баранчик

ФОРМАЛЬНАЯ ШКОЛА в социологии — популярное в конце 19 — начале 20 в. в Германии и США социологическое направление, ориентированное на исследование формальных структур взаимодействия в различных по содержанию социальных процессах и сферах общественной жизни. Представители Ф. Ш. (Зиммель, фон Визе, Тённис, А. Фиркандт, Г. Беккер) стремились к построению аналитической социологии, преодолению описательного характера историко-эволюционистских концепций. В умеренной версии (Тённис, Зиммель) формальный анализ не противопоставлялся содержательному, а лишь являлся средством для поиска новой аналитической перспективы. По мнению Зиммеля, формальный анализ имеет смысл лишь тогда, когда сопровождается выяснением содержания, дополняющего в различных исторических обстоятельствах "чистые формы социации". Представители Ф. Ш. предложили многочисленные сложные классификации формальных структур взаимодействия: господство, подчинение, соперничество, разделение труда и др. Образцы исследования подобных форм представлены в книге Зиммеля "Социология". Формальный анализ рассматривался им как исследование "грамматики" общественной жизни. Критики "формального метода", понимания социологии как науки о "чистых формах социации", отмечали утопичность просто сведения всего богатства содержания общественной жизни к ее "грамматике". Понимал это и Зиммель, для которого формальная социология была лишь частью его социологической концепции. Однако более радикальные сторонники "формального метода" (фон Визе и др.) сознательно отказывались от содержательного анализа, разрабатывая многочисленные "каталоги" типов межиндивидуальных вза-

имодействий, объединяя по формальному признаку совершенно различные по социо-культурному содержанию явления. Проект формальной социологии в своей основе был нереализуем, однако способствовал разработке концептуального аппарата социологии, формальной строгости в определении понятий, оказал существенное влияние на формирование структурно-функционального анализа, символического интеракционизма и других направлений социологической теории.

А. П. Лимаренко

ФРАНК Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ. Учился на юридическом факультете Московского университета. За участие в студенческих волнениях после ареста выслан из Москвы. Уехал в Германию. В это время познакомился со Струве, определившим во многом круг первоначальных теоретических интересов Ф., воспринявшего идеи "легалного марксизма" и увлекшегося социологией. В 1901 вернулся в Россию и сдал выпускные экзамены в Казанском университете. Занимался переводами, часто выезжал за границу, участвовал в первом съезде Конституционно-демократической партии. В это время началось становление Ф. как самостоятельного мыслителя. С 1905 обосновывается в Петербурге, где совместно со Струве редактировал еженедельник "Полярная звезда", сотрудничал в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", входил в редколлегия "Русской мысли" (с 1906, когда владельцем и главным редактором журнала стал Струве). С 1912 — приват-доцент Петербургского университета. В 1917—1921 профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921—1922 — в Москве, работает в Академии духовной культуры (созданной Бердяевым), избирается членом "Философского института", выделившегося из Московского университета. В 1922 высылается из России. Ф. участвовал в издании всех трех книг — "манифестов" первой четверти 20 в.: "Проблемы идеализма" (1902), где опубликовал программную для него статью "Фр. Ницше и этика любви к дальнему"; "Вехи" (1909); "Из глубины" (1918). Это был период резкого разрыва Ф. с увлечениями юности (как с марксизмом, так и с социологией), поворота к идеализму, увлечения религиозной проблематикой. Доминирующей духовной влиянии на Ф. этого периода оказалась философия всеединства В. С. Соловьева, он выступил одним из основных деятелей "русского религиозного ренессанса". Основной круг интересов этого периода — гносеология, логика, методология, создание собственной концепции познания. Переосмысление опыта революции и вы-

нужденной эмиграции окончательно предопределили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной. В это время он пишет ряд работ, придавших завершающую целостность его философии. Многие его идеи этого периода близки философии Н. Гартмана и Хайдеггера. Из русских философов наибольшая близость позиций в этот период обнаруживается у Ф. с Н. О. Лосским. Внешняя канва жизни Ф. в эмиграции отмечена преподаванием в Берлинском университете и Религиозно-философской академии (основанной Бердяевым) до запрещения преподавания, работой в Русском научном институте (до его закрытия в 1932), сотрудничеством в научных журналах, участием в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934). С 1937 по 1945 Ф. жил во Франции, с 1945 — в Великобритании. Широко цитируется в литературе оценка, данная Ф. Зеньковским: “По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии”. Основные этапные работы Ф.: “Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд” (1900); “Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры” (1910); “Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания” (1915); “Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)” (1917); “Очерк методологии общественных наук” (1922); “Крушение кумиров” (1924); “Живое знание” (1923); “Духовные основы общества” (1930); “Непостижимое” (1939); “Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии” (1949); Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия” (1956); “С нами Бог” (1964) и др. Реальность, согласно Ф. рационально-сверхрациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта (“доступное”), действительности (эмпирической реальности), существующей вне и независимо от сознания. Она также и трансцендентна субъекту (“непостижимое”), целостно и нерасчленима обнаруживается как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживаются два различных рода бытия, а также “промежуточный” между ними “слой” идеальных сущностей, “чистых форм”, ценностно закрепленных в культуре. Соответственно, различимы два типа активности, образующие многообразие че-

ловеческого опыта, — преобразующая активность субъекта, направленная на предметное бытие, и самоорганизующаяся активность познаваемого объекта, определяющая структуру духовной реальности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и т. д.). В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он внутрислоево субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него. Человек же открывается другому только в диалоге понимания, в “акте откровения”. Понять другого, обрести новый внутренний опыт можно, только изменяя себя самого, т. е. превращая себя в “онтологический инструмент”, открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его “акта откровения”. Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения. Есть предметное знание, рационально выражаемое в понятиях и суждениях, добываемое внешними по отношению к предмету средствами. Его эталон презентует классическая наука, в частности специально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позитивистски-натуралистических программ социальной науки). Но есть и знание-переживание (знание-понимание, знание-общение), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающий ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае неприемлемы средства науки, необходимо обращение к философии и выработка специальной методологии социального познания. В предметном познании человек действует как “чистый ум”, в познании духовной реальности человек действует как личность, т. е. как целостность и уникальная индивидуальность, со всеми своими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему “внешнему” бытию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения (“Я” и “Ты” через “Мы”), познающей интуиции и т. д., т. е. тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для

него оказывается “ответственное участие”. Личность (как индивидуальная неповторимость) соразмерна и сопряжена Богу, неразрывно связана с ним. В свою очередь, Бог сроден человеку, позволяет ему укорениться в мире, выступает трансцендентным “гарантом” его бытия, но и все тайны мира заключены в человеке — мир очеловечен и непостижим вне человека. Бог в нас самих и всегда с нами (хотя бы потенциально). Так Ф. вводится одна из центральных идей его философии — идея Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. Подлинная реальность (духовное бытие и первооснова бытия) трансрациональна, непостижима рациональным (научным) познанием во всей своей полноте, выражима только как сверх- (транс-) рациональное знание. Последнее не предметно, а методологично, обращено не во “вне” (на предмет), а “внутрь” (на самого человека). Трансрациональное трансдефинитивно (выше всяких определений) и трансфинитно (предполагает целостное схватывание, “нерассеченность” дисциплинарными рамками), обладает “избыточной полнотой”. Эти характеристики предопределяются неустрашимостью трансцендентного начала из мира, безграничностью “потенциального бытия”, принципиальной непознаваемостью до конца (“непостижимостью”) бытия. Одновременно рационально-понятийно не выражается индивидуальная неповторимость конкретной личности. Свою ограниченность (конечность) и свое “внешнее” (социально-зафиксированное, “предметное”) бытие человек может преодолеть только в трансцендировании, устремленном как “вовне”, так и “внутрь” (прорыв от “Я есмь” к “самости”). “Вовне” ограничения снимаются через включение отношения “Я” — “Ты” в контекст “Мы”, как первичное единство многих субъектов, имплицитно присутствующее в любом “Я”. “Страх” и “вражда” “Я” — “Ты” эксплицируются в “любви” и “мы”. Трансцендирование “вовнутрь” характеризуется взаимоприближением “души” и “духа”, собственно и образующем личность как устремленность к “всеединству”. Только на этом пути безличное и непостижимое “Божество” обретает в конкретном единстве с каждым отдельным человеком имя “Бог”, становясь близким, но по-прежнему непостижимым. “Удержатъ” это единство можно только в актах веры. В позднем творчестве Ф. акцент смещается с вопросов “средства” человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Это ведет, по Ф., к усилению стихийного “внешнего” начала в человеке, росту его греховности, формированию мнимого, “самочинного Я”. Ф. усиливает всегда у него присутствовавший мотив антиномичности человека, пере-

интерпретируя его из гносеологической в этическую терминологию. В мирской жизни (социальности) задается антитеза стремления к добру и невольного (самочинного) впадения в грех, в духовной жизни антитеза внешне организованного устройства жизни, сдерживающего зло, но неспособного преодолеть человеческую греховность, и сферы духовно-нравственной жизни. Конкретное взаимодействие этих начал и определяет характер и векторную направленность исторического процесса. Исторические эпохи, по Ф., различаются в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к Богу. Если средневековье потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в 20 в. Поэтому, “удерживая” личность, необходимо вернуться к христианским истокам европейской культуры. Этот итог философских размышлений Ф. привел к чисто религиозной проблематике его работ “Свет во тьме” и “С нами Бог” и выводу о предназначенности социокультурной жизни к конечному “обожению” человека. Отдельный интерес представляет разработанная Ф. концепция возможности социогуманитарного знания (и познания). Как ее восторженнее обоснование можно рассматривать все творчество Ф., специально же она проанализирована в стоящей у него несколько особняком работе “Очерк методологии общественных наук” (1922), положения которой в переинтерпретированном виде были “вписаны” Ф. в его общую концепцию, в частности, в “Духовных основах общества” (1930). Противопоставляя предметное и трансрациональное знания и способы их получения, Ф. вскрывает ограниченность традиционного рационализма и логики “предметного” принципа построения знания. Для классических познавательных схем, по Ф., оказываются принципиально недоступны: 1) глубинные пласты реальности; 2) целостное схватывание проблем и многоаспектность жизни; 3) адекватное описание индивидуальности. Неверны исходные онтологические картины, ведущие или к предзаданным “финитным” схемам социального прогресса, или к признанию многообразия социокультурных форм без усмотрения за ними сущностных оснований. Ничем не обосновано и перенесение в обществоведение естественнонаучных принципов анализа и их объяснительных схем. Из так трактуемого знания неустранима антиномичность, задаваемая ориентацией на универсализм (организмизм) или индивидуализм (атомизм). Ф. предложил как исходную схему “идеалреализма”, двухслойности бытия, в котором единство задается не субстанционально, а через систему связей и отношений, существующих во времени реальных ситуаций с их каузальными зависимостями и представленными во времени формам,

телеологически продуцирующих смыслы и цели деятельности. Тогда установка на анализ конкретных предметных данностей с необходимостью предвзвешивается философской рефлексией смыслов и методологической проработкой целей как задающих работу в “предметностях”. Отсюда вытекают еще в “Предмете знания” (1915) введенные: трактовка всеединства как “методологического единства”, развертываемая в программу социальной философии как методологии; задача ограничения области притязаний предметного знания, в плоскости которого невозможно решение вставших проблем; требование замены категориально-логицистских схем анализа “живым знанием” (погружение субъекта в объект, открытие их друг другу в понимающем диалоге, в “актах открывения”, сочувственного переживания и т. д.); установка на трансрациональное (непосредственное, конкретное, доступное переживанию), интуитивное усмотрение сокрытых смыслов (знание благодаря “умудренному неведению”, аналогичному “ученому незнанию” Николая Кузанского) в ходе самопознания (самопостижения) человеческого духа. В конечном итоге, для Ф. понять общество, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью и его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал — суть одна и та же задача.

В. Л. Абушенко

ФРАНКЛ (Frankl) Виктор (р. 1905) — австрийский философ и психолог, специалист в области психотерапии; в 1930 получил степень доктора медицины, в 1949 — степень доктора философии; профессор Венского университета, Международного университета в Сан-Диего (Калифорния). Основные сочинения: “Психотерапия в практике” (1947), “Бессознательное божество” (1948), “Теория и терапия неврозов” (1956), “Врач и душа” (1955), “Человек в поисках смысла” (1962), “Психотерапия и экзистенциализм” (1967), “Воля к смыслу” (1969), “Антропологический фундамент психотерапии” (1975), “Неуслышанное обращение к смыслу” (1978) и др. Теория логотерапии и экзистенциального анализа, созданная Ф., представляет собой сложную систему философских, психологических и медицинских воззрений на природу и сущность человека. В своей концепции человека Ф. выделяет три основные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни и учение о свободе воли. Стремление к поиску и реализации смысла рассматривается как врожденная тенденция, присущая всем людям. Человек, по Ф., стремится обрести смысл и попадает в состояние фрустрации, если это стремление не реализуется. Смысл не субъективен, человек не изобретает его, а находит в мире. В психологической структуре личности Ф. выделяет особое измерение, в котором локализованы смыслы. Утверждая уникальность смысла, Ф. дает в то же время характеристику возможных позитивных смыслов, вводя представление о ценностях, которые являются смыслами универсалиями, выкристаллизовавшимися в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми сталкивается человек или общество. Выделяются три группы ценностей: творчества, переживания, отношения. Ценности творчества, основным путем реализации которых является труд, наиболее естественные и важные, но не необходимые. Здесь человек как творческая личность выходит за пределы своей деятельности. Из числа ценностей переживания Ф. особенно выделяет любовь. Любовь — это взаимоотношения на уровне духовного смыслового изменения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности. Говоря о ценности отношения, Ф. отмечает, что к ним человеку приходится прибегать, когда он находится во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию жизненный смысл. В нахождении смыслов человеку помогает совесть, которая является смысловым органом, интуитивной способностью отыскивать единственный необходимый смысл. Но кроме нахождения смысла, необходима еще и реализация его. Человек несет ответственность за осуществление уникального смысла своей жизни. Он ориентирован на общество, и в этом смысл индивида трансцендирует себя; в свою очередь, смысл общества конституируется существованием индивидов. Ф. вводит понятие сверхсмысла, который трансцендентен человеческому существованию, и человеку приходится мириться с невозможностью охватить бытие в целом, с невозможностью познать его сверхсмысл. В контексте проблемы свободы воли необходимо отметить, что, по словам Ф., человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода существенно ограничена обстоятельствами. Ф. признает детерминированность человеческого поведения, но отрицает его пандетерминированность. Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется ценностями и смыслами, локализованными в “ноэтическом измерении” (см. Ноэзис и ноэзма). Он характеризуется способностью к самотрансценденции и способностью к самоотстранению. По словам Ф., “человек — это больше, чем психика: человек — это дух”.

А. В. Ванчукевич

ФРАНКУРТСКАЯ ШКОЛА — одно из течений в социологии и социальной философии 20 в., назван-

ное так по месту нахождения Института социальных исследований, деятельность которого, начиная с 1930-х, положила начало оформлению основных идей этого интеллектуального направления. Для наиболее видных представителей Ф. Ш., к числу которых принадлежат Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, в определенные периоды своего творчества Фромм и Хабермас, а также А. Шмидт, О. Негт, характерна разноплановость научных интересов и поливариантность решений ставившихся исследовательских задач. Но общность в постановке изучаемых проблем дает основание относить их теоретическую и практическую деятельность в области социальных исследований к единому направлению. К числу основных вопросов, изучавшихся представителями Ф. Ш., относятся такие, как анализ философских, мировоззренческих и методологических оснований социальной теории, что, в свою очередь, привело к пересмотру традиционного для классической модели социального знания разрыва объекта и субъекта познания и ориентировало в направлении поиска методов познания не только общих, типичных, но и уникальных явлений социальной действительности, взятых в их неповторимой индивидуальности; включение в сферу социологического анализа общих проблем культуры и связь их с политической практикой; преобладание, в противоположность неопозитивистским устремлениям, “гуманистической” ориентации с ее интересом к проблемам человеческой личности. Широта исследовательской проблематики и нетрадиционность подходов, характерные для представителей Ф. Ш., обусловили то, что она в течение полувека (с 1930-х и вплоть до конца 1970-х) оказывала непосредственное влияние на развитие европейской и американской общественной мысли. Тесное взаимодействие с другими социологическими течениями изначально задавало и общей критической ориентацией теоретиков Ф. Ш. Они выступили в качестве оппозиции тем ориентациям, которые укоренились к тому времени в социологии — в особенности это касалось позитивистских и неопозитивистских социологических концепций. Этот факт нашел отражение и в названии, которое дал ей один из родоначальников школы, Хоркхаймер, — “критическая теория”; Маркузе ввел в оборот термин “критическая теория общества”; в дальнейшем теоретические построения франкфуртцев стали обозначаться собирательным термином “критическая социология”. Ф. Ш. характеризуют как одну из версий неомарксизма, что обусловлено ассимиляцией франкфуртцами ряда марксистских положений, а также использованием марксист-

ской терминологии, заимствованной, в основном, из работ раннего Маркса. К теоретическим источникам “критической социологии” с полным правом может быть отнесен и Фрейдизм. Многие положения психоанализа широко использовались франкфуртцами, в особенности Маркузе, которого одновременно считают родоначальником “фрейдомарксизма”, пытавшегося объединить марксизм с психоанализом. Анализ положения, сложившегося в сфере наук об обществе в первой трети 20 в., стал отправной точкой в разработке исходных принципов теоретической деятельности Франкфуртского Института социальных исследований. Позитивизм, который по мнению теоретиков Ф. Ш., является основой “традиционной теории”, раздробил целостную “тотальность”, единую человеческую практику (“праксис”) на противоположные и даже взаимоисключающие “субъект” и “объект” познания. “Критическая теория” должна преодолеть эту раздробленность, сделав предметом анализа всю человеческую и внечеловеческую деятельность, в которой снимается абстрактная противоположность субъекта и объекта за счет их диалектической взаимообусловленности и перехода друг в друга. В нетрадиционной теории должен реализоваться диалектический подход, учитывающий тот факт, что “объект” познания — это продукт деятельности “субъекта”, и выступает он обособленно лишь в рамках “превращенной формы” сознания, которая раздваивает целостность человеческой практики. Критическое отношение к существующим наукам об обществе прямо связывается франкфуртцами с критикой реалий современного им “позднекапиталистического” или “индустриального” общества, наиболее полно воплотившего все негативные тенденции предшествующего развития человеческой цивилизации. Эти идеи в наиболее полном и развернутом виде представлены в совместной работе Хоркхаймера и Адорно “Диалектика просвещения. Философские фрагменты”. Книга была написана в США и вышла в свет в 1948. Осуществив историко-философский анализ всей предшествующей культуры с гомеровских времен, авторы делают вывод, что тот печальный итог, к которому пришла человеческая цивилизация, есть результат определяющего ее лицо “духа просвещения”. Под “просвещением” понимается весь процесс рационализации, осмысления человеком и человечеством окружающей их природной и внеприродной среды, с неизбежностью требовавших более или менее определенного противопоставления их друг другу. В целом, результат “просвещения” характеризуется как отчуждение человека и человеческой цивилизации, вырвавшихся из их естественного контекста и тем самым предопределивших свой крах. Итоги “просве-

щения” — это разрыв единой природы на субъект и объект и их противопоставление; отрыв социальных отношений от природных и перенос в социальную сферу антагонизма, возникшего между человеком и природой, и — в результате — складывание антагонистических социальных отношений; раздвоение человеческой субъективности на телесную и духовную сущности, противопоставление и подчинение “низшей” телесности более “высокой” абстрактной духовности; разрыв рационального и эмоционального человеческого начал с интенцией на подавление и вытеснение последнего и т. п. Диагноз, который ставит Ф. Ш. современному обществу, — безумие, массовая паранойя, увлеченность сверхценной идеей господства над всеми и всем (см. *Философия техники*). Возможность достижения этого господства над природой, другими людьми и т. п. — миф 20 в., существование которого и подтверждает наличие заболевания. Фашизм, мировые войны, лагеря смерти — это красноречивые симптомы болезни современного общества, а “международная опасность фашизма” становится политической разновидностью развития “неудавшейся цивилизации”. Идя от критики “традиционной теории” и образа науки, характерного для их времени, и основываясь на принципах однозначной социокультурной детерминации теоретических представлений, франкфуртцы приходят к критике реалий современного общества. При этом они не видят каких-либо зачатков нового миропорядка в существующих конкретных социальных системах. В соответствии с общими установками франкфуртцев, поиск факторов, использование которых могло бы облегчить участь современного общества, современной культуры, ведется в сфере субъективности, хотя постоянно подчеркивается ее социальная обусловленность. Уже в первых исследовательских проектах франкфуртцев намечается сближение с методикой и техникой психоанализа. В глубинных структурах личности ведется поиск причин, определивших и определяющих характер и направленность развития человеческой цивилизации. Более полно эти идеи воплотились в коллективном труде “Авторитарная личность” (см. *Авторитарная личность*), выполненном на основе конкретных социологических исследований американского общества. В русле психоаналитических установок проводят свои исследования Фромм и Маркузе. Фромм разработал учение о социальных характерах, понимая их как форму связи между психикой индивида и социальной структурой. Маркузе, солидаризируясь с идеями Хоркхаймера и Адорно о негативных тенденциях в развитии позднекапиталистического общества, также обратил внимание на то, что это общество манипулирует сознанием индивидов,

формируя его в направлении, необходимом для поддержки общественной стабильности. С этой целью общество задает определенную структуру влечений, жизненно важных потребностей своих индивидов. “Одномерность”, которая формируется современным обществом, может быть преодолена в результате революционных изменений в структуре человеческой личности. Разделяя идеи Фрейда, Маркузе считал, что базовыми в структуре потребностей индивида являются сексуальные влечения. Отсюда он делает вывод, что антропологическая революция должна начинаться с революции сексуальной. Особая роль в комплексе основополагающих идей Ф. Ш. принадлежит “негативной диалектике” (см. *Негативная диалектика*), в разработке которой наиболее активно участвовали Адорно и Маркузе. Негативная диалектика исходит из того, что противоречия внутри любого целого не могут быть разрешены за счет его внутренних резервов. Они могут быть “сняты” лишь извне. К выводам в духе негативной диалектики создатели “критической теории” приходят в результате анализа истории развития человеческой цивилизации. Конформное сознание, определяющее соответствующее поведение, служит стабилизации существующих социальных структур. Сломать их может только социальная сила, находящаяся вне этих структур и не подверженная их влиянию. Отсюда вытекает и крайне революционный, леворадикальный настрой, который особенно отличает Маркузе. Его творческий расцвет приходится на вторую половину 1960-х с характерными для нее бурными событиями, инициированными “новыми левыми”. В отличие от Маркузе, Адорно никогда не уходил в сферу политики. Его научные интересы носили преимущественно академический характер. Исходя из того, что социальная реальность абсолютно противоречива, т. е. в антагонизме находится и социум, и составляющие его индивиды, Адорно считает, что традиционные логические методы (по примеру естествознания) не приемлемы в сфере социального познания. Нельзя подводить под общее понятие, осуществляя таким образом синтез, принципиально разнородные сущности, каковыми являются общество и отдельные индивиды. Постигание мира субъективности, что является основной целью социальных наук, должно использовать в качестве “органа истины” нечто, схожее с эстетическим выражением. К 1960-м, когда ряд теоретических положений франкфуртцев стал получать выражение в экстремистских политических установках “новых левых”, между основоположниками “критической социологии” явно обозначились разногласия. Некоторое время в рамках еще единой Ф. Ш. работал Хабермас. Он пытался соединить раскалывающие

школу тенденции, тем более что его научные интересы находились на стыке социологии и политологии. В своих работах “Теория и практика” (1963), “Познание и интерес” (1968), “К логике социальных наук” (1970) он пытается решить вопросы оптимального соотношения социальной теории и политической практики. После смерти Адорно (1969) Ф. Ш. фактически распалась. Хабермас покинул Франкфуртский университет и стал заниматься теоретическим поиском условий для создания такой политизированной общественности, которая смогла бы принимать теоретически осмысленные, гуманистические политические решения. Сохраняя приверженность к основным идеям “критической социологии”, Хабермас активно использует в своих теоретических построениях положения, разрабатываемые в таких течениях современной философии и социологии, как лингвистическая философия, герменевтика, феноменология и т. п. Рассматривая “жизненный мир” человека, он выделяет в нем две основные сферы, человеческого существования: первая — это трудовая деятельность (взаимодействие человека с природой), и вторая — межчеловеческое взаимодействие (интеракция и коммуникация). Исследования Хабермаса ориентированы на поиск путей преодоления противоречий между “жизненным миром” человека и социальной системой позднего капитализма, которая, утверждая принцип технической рациональности, вносит элементы отчуждения в межчеловеческое взаимодействие, делая его ложным. Этим проблемам посвящены работы Хабермаса “Теория общества или социальная технология?” (1973); “Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма” (1973), “Теория коммуникативного действия” (1981).

С. В. Лапина

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (St. Francis from Assisi) (настоящее имя — Джованни Бернардино) (1182—1226) — итальянский монах, основатель названного его именем нищенствующего Францисканского ордена. Причислен к лику святых Папой Григорием IX в 1228. Ф. А. своей деятельностью обусловил наступление нетрадиционного этапа в эволюции монашества Западной Европы. Проповедник-миссионер Францисканского ордена был призван сеять среди людей идеи покаяния и мира. Отрекаясь от мира лишь внутренне (в отличие от прежних монахов-отшельников), францисканец не имел морального права самоустраняться от земных проблем. Происходя из весьма знатной и зажиточной семьи, Ф. А. посвятил жизнь проповедничеству и добрым делам. В 1209, услышав во время обедни фрагмент напутствия, которым Христос сопроводил своих учеников проповедовать о наступлении царства небесного: “не берите с собой ни золота,

ни серебра, ни меди в пояса свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха”, Ф. А. принял решение трансформировать собственное нищее житие в апостолат. Молитва должна была уступить место проповеди. Дал обет соблюдения полной бедности, который он и его сторонники истолковывали со всей серьезностью: Ф. А. возражал против того, чтобы его последователи пользовались жилищами или церквями, источниками пропитания должны были служить нищенство или случайное гостеприимство. Ощущал в себе долг по отношению к прокаженным ради них, а не ради себя. О Ф. А. говорили, что он был больше чем святым среди святых; он был своим и среди грешников. “Господь призвал нас не столько для нашего спасения, сколько для спасения многих”, — утверждал Ф. А. Францисканство отличалось как от ересей, так и от традиционного христианства, так как проповедовало не отречение от мира, но бедность, как подражание Христу; не осуждение богатых, а любовь к ним и помощь; не борьбу со священниками, а послушание и уважение; не отшельничество, а апостольское миссионерство; не самоистязание, а принятие природы, естества; мистическое радование, а не мрачную суровость; не книжные молитвы, а гимны Богу и миру. Сущность и смысл учения Ф. А. заключались и раскрывались в поступке, деянии. Потому все добродетели францисканства — выполняемые, осуществляемые действием. 1) Добродетель Сомучания, Сострадания со Христом. Все благое, достойное дается человеку Богом, и лишь страдание выбирается свободно. Мученичество уподобляет человека страдавшему Христу, только добровольное страдание может быть названо собственно человеческой заслугой. 2) Сорядование Христу. Францисканство выделяется из духовной атмосферы своего времени ощущением присутствия, пребывания Христа в мире. Уверенность в сопричастности Бога и мира избавляет от апокалиптического ужаса, ужаса богооставленности. Ф. А. проповедовал радость покаяния, пребывания в Боге, счастье неизбежного чувства благодарности Творцу. Францисканцев видели только веселыми, радующимися и называли “Божьими скороморами”. Ф. А. учил, что улыбкой, а не плачем должно поддерживать дух и веру в людях. Однако францисканская добродетель радования ни в какой мере не тождественна оптимистически чувственному подъему Возрождения, так как воспевают радости сверхестественные, через которые только и могут существовать другие, естественные радости. 3) Святая Бедность. Эта добродетель не имеет ничего общего с порицанием богатых, экономический аспект

здесь вообще отсутствует. Естественным смыслом ее является свобода, отсутствие необходимости заботиться об имуществе. А сверхъестественный смысл бедности — в смирении. Бедность — абсолютная форма и доверия к Богу и миру, предстояние в полной незащитности, открытости перед Богом и миром. Кроме того, бедность уподобляет человека нищему Христу. 4) Святая Любовь. Традиционно понимаемая в христианстве как любовь к ближнему и к Богу, святая Любовь Ф. А. обращена ко всему тварному миру. Человек имел возможность искупать греховность аскезой и покаянием, природа — нет. Ф. А. первым воспринял слова Христа о проповедании Евангелия всей твари — ведь только через человека может спастись природа. Ф. А. видел в природе чтимые им смирение и бедность. А поскольку человек не смеет хвалить самого Бога, лишь восхищаясь природой и любя ее — Его творение, можно восхвалить Творца. Этим объясняются необычные проповеди Ф. А. птицам, рыбам, его удивительные беседы с огнем и водой. Однако Ф. А. не отождествляет Бога и природу, природа одухотворена Богом, подвластна ему, не самостоятельна. Принимая тварный мир в его полноте, Ф. А. принимает и собственную плоть, называет тело братом. Это не означает, однако, отказ от аскезы. Но тело нужно для служения Богу и этим нельзя пренебрегать. Главный принцип, связующий все добродетели и наиболее полно выражающий сущность францисканства — это подражание Христу. При этом Ф. А. был «застрахован» от обвинения в помещении себя на место Бога абсолютным смирением, а от ошибок церковорческих ересей его защищала непоколебимая вера. Ф. А. основал три монашеских ордена: минориты («младшие братья»), кларисы («сестры» святой Клары) и терциарии (братья в миру) или фраичелли (полубратья). После смерти Ф. А. орден миноритов раскололся на два полуеретических движения и был близок к осуждению церковью. Оставшаяся в лоне церкви часть ордена отказалась от добродетели Бедности, дух францисканства был утрачен. Аскетический идеал средневековья приобрел в лице Ф. А. новое, гуманистическое, культурное измерение. Город Ассизи до сих пор считается духовным центром сторонников христианской идеи о подлинном всеобщем братстве людей. В церкви святого Ф. А. слово «мир» написано практически на всех языках человечества.

А. А. Грицанов, Е. Н. Неведомская

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета. Оказал формирующее влияние на современную формальную логику, основывая математику и анали-

тическое направление философии в 20 в. Основные труды: «Записки в понятиях» (1879), «Основы арифметики» (1884), «Значение и смысл» (1892), «Основные законы арифметики» (в двух томах, 1893—1903) и др. Ф. преобразовал символичный аппарат логики, сформулировал принципы аксиоматического построения исчислений и на этой основе разработал первую аксиоматическую систему исчисления высказываний. Он ввел круг понятий, получивший дальнейшую интенсивную разработку и употребление. В логике — это прежде всего понятия логической переменной и истинностного значения, а фактически и понятия пропозициональной функции и квантора, эксплицированные позднее Расселом. В логической семантике — понятия денотата (номинатума) и смысла. Ф. положил начало реализации глобальной программы обоснования математики, получившей название логицизма. Он ставил своей задачей: 1) определить исходные понятия математики в терминах одной лишь логики, 2) доказать ее принципы, исходя лишь из принципов и средств самой логики. Пробным камнем стала арифметика и понятие числа. Ф. рассчитывал применить для формализации арифметики специально разработанное им расширенное исчисление предикатов. Однако предложенная им система оказалась в конечном счете противоречивой, что было обнаружено Расселом и инициировало разработку на теории типов. Однако, несмотря на это, «Основные законы арифметики» послужили интеллектуальным образцом для поколения последующих исследователей. Программа логицизма обнаружила свою утопичность только много позднее. Логическая деятельность Ф. была мотивирована философским и методологическим противостоянием психологизму и релятивизму. В подходе Ф. весьма сильны мотивы платонизма. Ф. отстаивал взгляд на мышление как на объективную идеальную сущность, не зависящую от субъективных диспозиций. Психология и история не могут быть положены в основу логики и эпистемологии. По Ф., «это объяснение все делает субъективным, и если мы будем следовать ему до конца, то порвем с истиной». Понятия у Ф. реальные и объективные, это интеллектуальные идеалы, к которым человеческое познание пробивается с большим или меньшим успехом. Задача логики — представить понятия в их чистой форме, свободной от всех посторонних наслоений, скрывающих их от очей разума. Если психологизм низводил логику до уровня технической дисциплины, то в подходе Ф. логика становилась подлинной эпистемологией, учением о мышлении. В этом плане особое место занимает статья «Смысл и значение» (иногда ее переводят как «Смысл и денотат»). Ретроспективный ряд исследователей оценивают ее как манифест-

тационную и программную для аналитической философии работы. Именно в ней Ф. формулирует собственно эпистемологическую проблематику анализа языка. Ф. показал, что в перспективе развития новой «символической» логики традиционная гносеологическая проблематика должна быть трансформирована. Чтобы показать это различие, Ф. возвращается к кантовскому различению аналитических и синтетических суждений: $a=a$ и $a=b$. Новое знание или новое мыслительное содержание выражается суждениями второго типа. Однако как устанавливается их истинностное значение? Как возможно отождествление различных a и b . Традиционная аристотелевская логика трактовала a как субъект или имя объекта, а b как предикат или свойство. Т. е. a и b не были равноправны, предикат не представлял объект знания и относился к нему только через посредство субъекта. Синтетическое суждение было основано на том, что свойство b , не содержащееся в понятии « a », обнаруживалось в объекте, подразумеваемом a . Таким образом, синтетическое суждение обнаруживало двойственную функцию субъекта: как чистого представителя объекта и как определенного понятия, имеющего смысл. Но что же отождествлялось в синтетическом суждении — понятия, свойства или объекты? Если a рассматривать как чистое обозначение, то суждение лишалось синтетического характера, если же a трактовать содержательно, то отождествление становилось невозможно, поскольку a и b имели разный смысл. Вопрос об истинности оказывался формально неразрешимым в субъектно-предикатной форме. Решение, предложенное Ф., состоит в следующем: все языковые выражения следует рассматривать прежде всего как имена, т. е. как обозначения для вневязковых объектов. С этой точки зрения a и b совершенно равноправны и могут быть отождествлены как обозначения для одного и того же предмета. Синтетический же характер суждения проявляется в том, что смысл языковых выражений, обозначающих один и тот же предмет, различен. Таким образом, знак как имя имеет две стороны: 1) денотат или обозначаемый именем предмет (сам Ф. говорил о «номинатуме»). Именно он образует значение языкового выражения; 2) смысл или способ, которыми имя указывает на свой предмет. Денотат дан только через смысл выражения. Только усвоив смысл, мы в состоянии определить денотат. Например, выражения «победитель при Аустерлице» и «побежденный при Ватерлоо» имеют один и тот же денотат — человека по имени Наполеон Бонапарт, но предпосылкой этого выступает усвоение различного смысла этих выражений. Этот же подход переносился Ф. и на все повествовательные предложения, только их денотатом объявлялось истинно-

стное значение — истина или ложь, а смыслом предложения — выражаемая им мысль. Что давала теория имени для решения эпистемологических проблем? На ее основе Ф. формулирует проблему: все “неясности”, “противоречия” и “парадоксы”, возникающие в познании, обуславливаются неправильным употреблением естественного языка: одни и те же имена относятся к разным денотатам, различные имена заменяются по сходству смысла, но без установления эквивалентности их значений и т. п. Решением проблемы могло бы, согласно Ф., стать построение логически безупречного искусственного языка, в котором отношения между именами и денотатами оказывались бы однозначно установленными. Но поскольку язык науки не может обойтись без слов естественного языка, то необходимо упорядочивание их употребления. Упорядочивание создает необходимую основу для дальнейшей формализации языка. Оно предполагает, во-первых, замену слов на символы, а выражений на пропозициональные функции, а во-вторых, установление однозначности между именами и денотатами. Несмотря на то, что сама идея “универсального” языка известна в философии давно, такой стиль и способ постановки проблемы был, безусловно, нов, а кроме того, реально подкреплялся успехами математической логики. Идея логико-семантического анализа языка науки, высказанная Ф., получила в 20 в. интенсивное продолжение. Однако его последователям не удалось сохранить платоновскую интенцию Ф. на исследование мышления как такового. Язык как предмет “вытеснил” мышление, это случилось именно потому, что был элиминирован целый ряд онтологических вопросов об объективном статусе мышления. Эти мотивы Ф. были эксплицированы Поппером лишь много позднее и за рамками аналитической философии. Следует специально подчеркнуть, что смысл в понимании Ф. не имел субъективно-психологического оттенка. Ф. различал “смысл” и “представление”. Речь шла об объективном мыслительном содержании языковых выражений, однако чем именно определялась эта объективность Ф. указать не смог. По отношению к соответствующей философской традиции, концепция Ф. имела двойственный характер. С одной стороны, трактуя знаки как имена, он продолжал номиналистическую традицию, с другой стороны, связывая со знаками объективный смысл, выступал как “реалист”. Как показал впоследствии Поппер, это было правительной позицией, в том смысле, что выделяло “третий мир” мышления в его оппозиции миру состояний сознания и психологическим феноменам, а с другой стороны, связывало этот “третий мир” с двумя другими мирами (физических и ментальных состояний) посредством языковых функций.

А. Ю. Бабайцев

ФРЕЙД (Freud) Анна (1895—1982) — австрийский психоаналитик. Сооснователь эгопсихологии и детского психоанализа. Почетный доктор Венского университета и университета Кларка (США). Дочь З. Фрейда. Под непосредственным руководством отца освоила теорию, методику и технику психоанализа. В 1922 опубликовала первую статью “Бьющие фантазии и дневные мечты”, в которой исследовала способы прекращения мастурбации. Специализировалась преимущественно по проблемам психоанализа детского возраста и использования психоаналитических идей в педагогике, в том числе для коррекции недостатков обучения и воспитания. В 1927 опубликовала работу “Введение в технику детского анализа”, в которой изложила суть оригинального психоаналитического подхода к психологии детей, подчеркнула роль окружения в развитии ребенка и показала эффективность “игровой терапии”. В 1936 в книге “Психология “Я” и защитные механизмы” развила психоаналитические идеи о “механизмах защиты” и показала их роль в формировании и функционировании психики и личности. В 1941, совместно с Д. Берлингом, организовала близ Лондона Хэмпстедский приют для детей, разлученных с родителями во время войны. Наряду с поддержкой детей осуществила комплекс психоаналитических исследований влияния психической депривации на развитие ребенка и ее последствий. Результаты этих исследований были опубликованы в работах “Маленькие дети в военное время” (1942), “Дети без семьи” (1943), “Война и дети” (1943). В 1947 открыла курсы подготовки детских психоаналитиков. В 1952 организовала и возглавила Хэмпстедскую клинику детской терапии, ориентированную на психоаналитическое лечение детей. Выдвинула и разработала ряд идей о детстве и юности как периоде, характеризующемся наличием психических кризисов, специфика переживания которых влияет на формирование и развитие психики и личности человека. Исследовала различные проявления нормального и аномального индивидуального развития ребенка. Автор книг “Психоанализ для учителей и родителей” (1931), “Детство в норме и патологии” (1965), “Интересы ребенка” (1973) и других работ.

В. И. Овчаренко

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856—1939) — австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основатель психоанализа и фрейдизма. В 1873 поступает на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Брентано. Доктор медицины (1881). Приват-доцент неврологии (1885). В 1885—1886 стажировался в Париже у Шарко в клинике Сальпетриер. Под влиянием

чиной психонервных заболеваний могут быть ненаблюдаемые динамические травмы психики. В 1892 разработал и использовал новый терапевтический метод — метод настояния, ориентированный на постоянное пожелание пациента к воспоминанию и воспроизведению травматических ситуаций и факторов. В 1895 пришел к выводу о принципиальной неправомерности отождествления психического и сознательного и о значимости изучения неосознаваемых психических процессов. С 1896 по 1902 разработал основы психоанализа. Обосновал новаторскую динамическую и энергетическую модель психики человека, состоящей из трех систем: бессознательного — предсознательного — сознательного. Несмотря на акцентуруемый антифилософский и антифеноменологический пафос этой теоретической схемы, Ф. подходил к реконструкции бессознательного вне наличного контекста знаний о сознании и до-сознании, а также постулируя практическую невозможность в дальнейшем рассуждать о сознании самом по себе. (После Ф. о сознании стало возможным рассуждать лишь “диалектически”: как о “задаче”, а не о как “источнике”.) Показал, что неосознаваемые мотивы обуславливают поведение человека в норме и патологии, а различного рода ошибочные действия свидетельствуют о наличии бессознательных мотивов и внутриспихическом конфликте. Коренной поворот, заданный Ф. в европейской интеллектуальной и, в частности, психологической традиции, — во многом преодолевая традицию представления о человеке Декарта, заключался в элиминировании феноменологических подходов из анализа бессознательного. В традиции психоанализа бессознательное трактуется как непознаваемое, но приверженность принципам эмпиризма и реализма подвела Ф. к открытию того, что оно в конечном счете познаваемо, в своих “репрезентативных репрезентациях”. Профессор (1902). В 1905 обосновал идеи о природе и функционировании либидо, о развитии человеческой сексуальности и вытесненных сексуальных влечений как источнике неврозов. В 1907 дал классическое определение бессознательного. В работе “Тотем и табу” (1913) распространил парадигму психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ранние формы религиозных верований. Проблема культуры в целомном облике сводима, по Ф., к следующему вопросу: каков уровень низшего предела, до которого допустимо искусственно минимизировать человеческие влечения и желания; насколько этот процесс сочетаем с неотвратимыми отказами; каков механизм социальной компенсации этих жертв индивидам со стороны общества. Культура выступала у Ф., таким об-

разом, как некий баланс процессов либидозных “инвестиций” и “контринвестиций” (что позволило в дальнейшем критикам Ф. именовать его подход к культуре как “экономическую модель”). Интерпретация Ф., анализируявшего, в частности, в данном ракурсе соотношение художественных приемов искусства и фантазмов человека, сводима к следующему: “Мы называем первым соvrращением, предварительным удовольствием само право на удовольствие, которое предоставляется нам, чтобы мы могли освободиться от высшего наслаждения, вытекающего из гораздо более глубоких психических истоков. Я полагаю, что любое эстетическое удовольствие, порожденное в нас творцом, имеет характер предварительного удовольствия, подлинное же наслаждение художественным произведением происходит из того, что благодаря ему наша душа освобождается от известного напряжения. Может быть даже, тот факт, что заставляет нас отныне наслаждаться нашими собственными фантазмами без стеснения и стыда, в значительной степени и ведет к такому результату”. В книге “По ту сторону принципа удовольствия” (1920) изложил основы психоаналитической теории личности. В 1921 издал книгу “Психология масс и анализ человеческого “Я” — психоаналитический комpendиум по проблемам личности, социальной психологии и социологии. В книге “Я и Оно” (1923) Ф. изложил психоаналитическую концепцию структуры личности и ее защитных механизмов. Вся концепция Ф. послужила основанием для его вывода: человек — это не “большое животное”, как утверждал Ницше, удел человека — в неизбежных конфликтах. Человек — уникальное существо, проходящее длительный период детства и впоследствии зависящее от него на протяжении еще более долгого срока. Человек, по Ф., “доисторичен” из-за собственной инфантильной судьбы (гипотеза комплекса Эдипа и пр.). Уделял всевозрастающее внимание проблемам культурологии и философии. В 1927 опубликовал книгу “Будущее одной иллюзии” — психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего религии, трактуя последнюю в статусе навязчивого невроза. В 1929 издает одну из наиболее философических своих работ “Беспокойство в культуре”. В целом для теоретической схемы Ф. в ее философском измерении характерно то, что не Эрос, либидо, воля, человеческое желание сами по себе выступают предметом творчества мыслителя, а совокупность желаний в состоянии перманентного конфликта с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами, олицетворенными в родителях, разнооб-

разных авторитетах, общественных идеалах и т. д. После эмиграции из Австрии в 1938 публикует исследование “Моисей и монотеизм” (1939) — посвященную дальнейшему психоаналитическому осмыслению философских и культурологических проблем. Жизнь Ф., как и его труды оказали колоссальное воздействие на радикальное изменение существовавших и формирование принципиально новых представлений о человеке и его мире (стало невозможным трактовать философию субъекта как философию сознания), на трансформацию самого облика системы гуманитарного знания, на облегчение страданий людей в их реальной жизни.

А. А. Грицанов, В. И. Овчаренко

ФРЕЙДИЗМ — понятие, посредством которого, как правило, обозначается философско-социологическое учение Фрейда и его последователей, развиваемое на основе комплекса психоаналитических идей (см. Психоанализ) и их экспансии. Наиболее существенными сферами Ф. являются теория личности, общее учение о человеке, концепции массовой психологии, истории, культуры и общества. Одновременно термин “Ф.” нередко используется для обозначения всего комплекса идей и трудов Фрейда, а также всей психоаналитической традиции, т. е. употребляется как синоним понятия “психоанализ”. (См. Фрейд З., Фрейд А., Фромм, Фромм-Рейхман, Хорни, Маркузе, Райх.)

В. И. Овчаренко

ФРИДМАН Александр Александрович (1888—1925) — российский физик, механик и математик, оказавший существенное влияние на развитие современной космогонии (теория нестационарной Вселенной). Профессор (1918). В 1914—1917 осуществлял работы по организации аэронавигационной и аэрологической службы в русской армии. В 1918—1920 профессор механики Пермского университета. С 1920 был профессором Петроградского университета и других высших учебных заведений Петрограда. В 1920—1925 работал в Главной физической обсерватории и незадолго до смерти был назначен ее директором. В июле 1925 с научно-исследовательскими целями совместно со стратонавтом П. Ф. Федосеенко поднялся на аэростате на рекордную высоту (7,4 км). В гимназические годы (совместно с Я. Д. Тумаркиным) опубликовал две статьи по теории чисел, которые были одобрены Г. Гильбертом. Во время учебы на 1 курсе Петербургского университета был удостоен золотой медали за работу по теории чисел (совместно с Тумаркиным). В 1916—1917 опубликовал результаты исследований атмосферных вихрей. В последующие годы работал в основном в области механики сжимаемой жидкости, теории турбулентности, физики ат-

мосферы, динамической метеорологии, релятивистской космологии. В 1922 вывел общее уравнение для определения вихря скорости, которое имеет фундаментальное значение в теории прогноза погоды. Заложил основы теоретической метеорологии. Получил принципиально важные результаты в решении проблемы турбулентности. В 1924—1925 (совместно с Л. В. Келлером) указал систему характеристик структуры турбулентного потока, построил замкнутую систему уравнений и др., что составило основу современной статистической теории турбулентности. Первый (совместно с В. К. Фредериксом) познакомил русских физиков с общей теорией относительности А. Эйнштейна. В 1922—1923 в статьях “О кривизне пространства” и “О возможности мира с постоянной отрицательной кривизной пространства” предположил нестационарные решения гравитационного уравнения А. Эйнштейна, которые стали одним из выдающихся достижений мировой науки в познании и понимании Вселенной. Показал, что геометрические свойства Вселенной должны изменяться со временем и доказал возможность существования нестационарной Вселенной. Создал теорию и математическую модель нестационарной (расширяющейся) Вселенной, согласно которой расстояние между отдаленными астрономическими объектами возрастает со временем со скоростью, приближенно пропорциональной расстоянию между ними. В 1929 Э. Хаббл, исследуя световое излучение космических объектов обнаружил его смещение к концу спектра (“красное смещение”), которое объяснил “доплеровским эффектом” (эффектом Доплера). Это открытие явления разбегания галактик явилось экспериментальным подтверждением расширения Вселенной. Теория Ф. о нестационарной (расширяющейся) Вселенной легла в основу современной космологии и нового философского понимания мира.

В. И. Овчаренко

ФРИДМЕН (Friedman) Милтон (р. 1912) — американский экономист, теоретик и пропагандист экономического либерализма и монетаризма. Доктор экономических наук (1946) и права (1968), профессор (1948). Лауреат Нобелевской премии по экономике (1976). Представитель чикагской школы экономики. Бакалавр экономики (1932), бакалавр математики (1932). Магистр Чикагского университета (1933). Занимался экономическими исследованиями. В годы Второй мировой войны участвовал в разработке налоговой политики и занимался исследованиями военной статистики в Колумбийском университете. В 1945—1946 преподавал экономисту в Миннесотском университете. С 1946 доктор экономики Колумбийского университета. С 1948 преподавал в Чикагском университете. Изучал методологию об-

щественных наук, проблемы денег и ценообразования. С 1950 был консультантом по реализации “плана Маршалла”. Отстаивал идею плавающих валютных курсов. В 1967 — президент Американской экономической ассоциации. В 1971—1974 советник президента США Р. Никсона по экономическим вопросам. С 1977 — старший исследователь Гуверовского института при Стэнфордском университете. Основные работы посвятил экономической жизни общества. Особое внимание обращал на проблемы свободы личности и рыночной экономики, трактуя свободу как предпосылку, условие и приоритет нормального экономического и социального развития. Настаивая на расширении свободы предпринимательства, призывал к созданию “автоматических” механизмов, минимизирующих вмешательство государства в экономику. Ограничивал роль государства лишь созданием условий для формирования и функционирования рыночной системы. Считал, что ограничение функций государства выступает залогом эффективности рыночной экономики и ее устойчивого неинфляционного развития. Сформулировал основные теоретические положения монетаризма (монетарной экономической теории) и сыграл ведущую роль в ее утверждении. Разработал новую версию современной количественной теории денег, в границах которой исследовал определяющее влияние денег и денежной массы на уровень экономической активности. Содействовал развитию теорий денежного обращения. Подчеркивал достоинства рыночного регулирования и конкуренции. Разработал теории “постоянного дохода потребления”, полезности и др. Автор книг: “Очерки позитивной экономики” (1953), “Теория функции потребления” (1957), “Программа монетарной стабильности” (1959), “Капитализм и свобода” (1962), “Становление денежной системы в США” (1963, в соавт. с А. Шварц), “Доллар и дефицит” (1968), “Контрреволюция в монетарной теории” (1970), “Деньги и экономическое развитие” (1973), “Будущее капитализма” (1977), “Свобода выбора” (1980) и др.

А. Б. Юрко

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900—1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог. Один из основателей и главный представитель неофрейдизма. В 1922 получил в Гейдельбергском университете степень доктора философии. В 1923—1924 прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине. С 1925 занимался психоаналитической практикой. В 1929—1932 — сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, руководитель отдела социальной психологии. В 1933 — эмигрировал в США. Работал в Институте социальных исследований в Нью-

Йорке, в Институте психиатрии им. У. Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. С 1974 жил в Швейцарии. Основные сочинения: “Бегство от свободы” (1941), “Человек для себя” (1947), “Здоровое общество” (1955), “Искусство любить” (1956), “Дзен-буддизм и психоанализ” (1960), “Концепция человека у Маркса” (1961), “Из плена иллюзий” (1962), “Сердце человека” (1964), “Революция надежды” (1968), “Анатомия человеческой деструктивности” (1973), “Иметь или быть?” (1976) и др. Концептуальными истоками творчества Ф. являлись идеи Фрейда, Маркса (главным образом “раннего”), а также буддизм, труды Бахофена и Моргана, Спинозы, Ницше и др. Ф., акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению ее биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Ф., является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга — максимума. Человеку присущи специфические свойства, отличающие его от животного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, осознание своей отдельности, одиночества. Это осознание, по мнению Ф., становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). По Ф., человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий; она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной: Ф. утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождает экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Ф. указывал на наличие исторических дихотомий — противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленными и в принципе разрешимых. Примером исторической дихотомии является, по Ф., институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют, согласно Ф., удовлетворения при любых усло-

виях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения состоит в том, что их удовлетворения недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животных потребностей. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром. По мнению Ф., источником всех движущих человеком сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска все более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфические человеческие потребности. В работе “Здоровое общество” Ф. дает следующую их классификацию: 1) Потребность в приобщенности (необходимость преодолеть одиночество, отделенность, изолированность). Конструктивным путем ее удовлетворения является любовь; при невозможности его реализации возникают паллиативные формы в виде “симбиоза” в подчинении или овладении. Предметом “симбиоза” могут являться люди или внешние силы. Полная неудача в обретении приобщенности выражается в нарциссизме — патологической фиксированности на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию. 2) Потребность в преодолении ограниченности собственного существования. Неудовлетворенность человека собственным положением случайного, пассивного, бессильного создания порождает стремление стать “творцом”, быть созидательно активным. Негативным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции. 3) Потребность в укорененности и братстве. Разрыв естественных связей, невозможность возврата к индивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких межличностных отношений, защиты. Обратной стороной этой потребности является “инцест”, трактуемый Ф. как некритическая связанность индивида с общностью: семьей, родом, государством, церковью. В современных обществах, по мысли Ф., распространены такие формы “инцестуальной связи”, как национализм и квазипатриотизм. 4) Потребность в чувстве жестокости. Человек, с его разумом и воображением, нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутст-

вие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заместителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Ф., “стадная” идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе.

5) Потребность в системе ориентации и потребность в поклонении. Их основой является неопределенность человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть различные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Ф., значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т. д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности; иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие “религиозные” потребности. По Ф., специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти). Ф. трактует характер как замену для слабо развитых у человека инстинктов. Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов — биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Ф., в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности. Характер позволяет человеку действовать последовательно и “разумно” (целенаправленно), а также задает возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье — “психическом посреднике” общества — транслирующей нормы и ценности данной куль-

туры от родителей к детям. По мнению Ф., факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры, позволяет говорить о “социальном характере”, формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества. Ф. определяет “социальный характер” как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, развившееся как результат фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. “Социальный характер” является, по мнению Ф., основным элементом в функционировании общества и в то же время — “приводным ремнем” между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, “социальный характер” направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую неосознаваемую. Таким образом, благодаря “социальному характеру” человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Ф., несоответствие “социального характера” изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества. Ф. полагает все существовавшие в истории типы обществ не отвечающими подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием, а также в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устремлений — как негативных, так и позитивных. В связи с этим Ф. говорит о “социальном бессознательном”, обусловленном действием “социального фильтра”. В “социальный фильтр”, согласно Ф., входят языки, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты — “табу”. Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении “социального фильтра”. Соответственно символу бессознательного Ф. связывает с социокультурно заданными внутриспсихическими конфликтами. Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Ф., “дерепрессия” — осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью. Работа Ф. “Иметь или быть?” была посвящена анализу “бытия” и “обладания” как фундаментальных способов человеческого существования (категория “бытие” используется Ф. как психологическая и антропологическая, а не как метафизическая). Ф. расценивает состояние современной цивилизации как предкатастрофическое. “Большие надежды” на достижение личных и общественных благ, присущие техногенной цивилизации, по мнению Ф., не оправдались, а человечество оказалось на грани самоуничтожения. Ф. полагает, что причины кризисных явлений

кроются в специфике капиталистического общества. Капиталистическая экономическая система, по Ф., руководствуется в своем развитии не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. В результате социально-экономические условия капитализма формируют адаптированного к ним индивида — эгоистичного, себялюбивого и алчного. Согласно Ф., черты характера человека, порожденного социоэкономической системой капитализма, являются патогенными и в результате формируют болезненную личность, а следовательно, и болезненное общество. Ф. полагает, что единственным способом избежать глобальной катастрофы является гуманистическая переориентация направленности развития человека и общества. Проблему реализации гуманистических альтернатив Ф. связывает с необходимостью глубоких изменений в человеческом характере. Различия в индивидуальных характерах людей и в типах социального характера связываются им с преобладанием одного из двух основных способов существования человека — “обладания” либо “бытия”. При существовании по принципу “обладания” отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность. В “бытии” как способе существования Ф. выделяет две формы; одна из них противопологается “обладанию” и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему. Другая форма “бытия” есть противоположность видимости и относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи. Реализация принципов “бытия” и “обладания” рассматривается Ф. на примере ряда явлений повседневной жизни: обучения, памяти, беседы, чтения, власти, знания, веры, любви. Общими признаками “обладания”, с точки зрения Ф., являются косность, стереотипность, поверхностность; “бытия” — активность, творчество, заинтересованность. Ф. приходит к выводу, что в современном обществе, ориентированном на ценности потребления и на получение прибыли, доминирует модус “обладания”. Одним из симптомов этого, по его мнению, является злоупотребление в речевой практике глаголом “иметь”. Природа “обладания” рассматривается Ф. как обусловленная природой частной собственности. Модус “обладания” определяется доминированием установки на приобретение собственности и неограниченное право сохранять все приобретенное. Собственнические чувства и ценности приобретательства при этом распространяются, по мысли Ф., на вещи, других людей, собственное “Я”, идеи, убеждения и даже привычки. Данный способ существования формируется как результат социальной репрессивности по отношению сна-

чала к ребенку, а затем ко взрослому человеку. В ходе индивидуального развития истинные желания и интересы человека, его личная воля замещаются теми, которые навязаны принятыми в обществе стандартами мыслей и чувств. При установке на обладание счастьем состоит в ощущении превосходства над другими, во власти, в способности применить насилие. Ф. полагает, что усилению ориентации на обладание способствуют язык, создающий иллюзию постоянства объектов, и биологически обусловленное желание жить, порождающее потребность в суррогатах бессмертия — славе и передаваемой по наследству собственности. Основной характеристикой модуса “бытия” полагается внутренняя активность, продуктивное использование собственных потенций. Такая активность реализуется, по Ф., в проявлении всех собственных способностей, дарований, в заинтересованности миром, в преодолении рамок собственного изолированного “Я”. Счастьем при установке на “бытие” являются любовь, забота о других, самопожертвование. В структуре “бытия” доминирует живой невыразимый опыт, живое и продуктивное мышление. И “бытие”, и “обладание” являются, по убеждению Ф., потенциальными возможностями человеческой природы. “Обладание” Ф. считает основным в конечном счете на биологической потребности в самосохранении. “Бытие” же связано со спецификой человеческого существования, а внутренне присущей человеку потребностью в преодолении одиночества посредством единения с другими людьми. Обе эти потенциальные возможности живут в каждом человеке; доминирование одной из них зависит от социальной структуры, ее ценностей и норм. Используя понятие “религия” для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит схемой ориентации для индивида и объектом его поклонения, Ф. полагает ее укорененной в специфической структуре характера данного человека и в социальном характере. “Религиозные” потребности, по Ф., имманентно присущи человеку, коренясь в основных условиях существования человеческого вида. Их возникновение связано с утратой способности действовать под влиянием инстинктов и наличием разума, самосознания и воображения. Специфика человеческого существования порождает потребность в формировании картины мира и места в нем индивида, а также в позволяющем интегрировать усилия в определенном направлении объекте поклонения. При этом глубинные мотивации поведения нередко не соответствуют декларируемым ценностям, и сам индивид даже не осознает, что же реально является объектом его личного поклонения. Так, Ф. полагает, что христианские ценности имели опре-

деленное влияние в Европе лишь в период между 12 и 16 в. В 16 в. начинается развиваться “авторитарный, одержимый, накопительский характер”, связанный с “индустриальной религией”, возникшей за фасадом христианства. В “индустриальной религии” “священный” труд, собственность, прибыль, власть. К концу 19 в., согласно Ф., постепенно начинает преобладать рыночный характер, при котором человек ощущает себя как товар, а свою “стоимость” — не как “потребительскую”, а как “менювую”. Структуре этого характера соответствует, по мнению Ф., “кибернетическая религия” обезличенности и машинизации. Программа Ф. по трансформации человека и общества была ориентирована на массовое изменение человеческого характера с переходом от установки на “обладание” к установке на “бытие”. Она предполагала переход к “здоровому потреблению”, реализацию “демократии участия”, децентрализацию промышленности, замену бюрократического управления гуманистическим, запрет методов манипуляции сознанием и ряд других мер. В книге “Человек для себя. Исследование психологических проблем этики” Ф. характеризует западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе, обусловленном потерей влияния религии и утратой веры в человеческую автономию и разум. Кризис выражается в релятивистском отношении к этическим ценностям и нормам и возобладании ложных моральных ориентиров: беспрекословном подчинении требованиям государства, лидерам, культа техники, материального успеха. Конструктивной альтернативой релятивизму Ф. считает этический рационализм, опору на разум как средство формулирования подлинных оснований человеческой нравственности. Целью является установление соответствия морали человеческой природе, естественным человеческим способностям к добру и созидательной активности. Ф. вводит разделение гуманистической этики и этики авторитарной. В авторитарной этике авторитет устанавливает, в чем состоит благо, формулирует законы и нормы поведения. В гуманистической этике человек сам создает, регулирует и соблюдает нормы. Авторитарная этика отрицает способность человека определять, что хорошо и что плохо, она основывается на страхе перед авторитетом, на субъективном чувстве слабости и зависимости и на отказе от самостоятельных решений в пользу авторитета. Существенной особенностью авторитарной этики Ф. считает ее эксплуататорский характер, ориентацию на интересы авторитета, а не субъекта. Гуманистическая этика, напротив, основана на признании моральной автономии человека, его способности различать добро и зло без вмешательства авторитета. Единственным критерием этической оценки в гуманистической этике яв-

ляется благополучие человека. В то же время гуманистическая этика не является асологизацией интересов обособленного эгоистического индивида, поскольку Ф. полагает, что человеку изначально присущи стремления к любви и солидарности с людьми. Объективация принципов гуманистической этики связывается Ф. с познанием человеческой природы, с установлением соответствия природе жизни и человеческого существования. Ф. полагает, что цель человеческой жизни состоит в развертывании сил человека согласно законам его природы. Соответственно благом в гуманистической этике является утверждение жизни, развертывание человеком своих сил, добродетелью — ответственность за собственное существование, пороком — безответственность по отношению к самому себе. Специфику человеческого существования Ф. связывает с человеческой ситуацией: человеку присуща биологическая слабость, относительная недостаточность инстинктивной регуляции поведения. Само появление человека определяется им как точка в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация сводится к минимуму. Взамен развиваются специфические человеческие свойства: самосознание; способность помнить прошлое, предвидеть будущее и использовать символы для обозначения предметов и действий; разум; воображение. Человеческое существование возникает как дихотомичное, противоречивое. Укорененные в человеческой природе противоречия (экзистенциальные дихотомии — между жизнью и смертью, между человеческими потенциями и невозможностью их полной реализации) порождают, по мысли Ф., потребность в обретении равновесия и единства человека и окружающего мира, в “системе ориентации и поклонения”. Содержание этих систем различно и зависит от степени развития личности; к ним относятся различные религиозные и светские учения и системы ценностей, в частности, иррациональные влечения и неврозы. Связывая мотивацию человеческого поведения с человеческой ситуацией, Ф. формулирует концепцию социального характера. Определяя характер как относительно перманентную форму, служащую проводником человеческой активности в процессе “ассимиляции” (овладения вещами) и “социализации” (отношения с людьми и самим собой), Ф. полагает систему характера человека заместителем системы инстинктов животного. “Социальный характер” (в отличие от различающихся у разных людей индивидуальных характеров) представляет собой суть склада характера, общую большинству членов данной культуры. В качестве основных типов “неплодотворных” ориентаций

характера им выделяются рецептивная (ориентированная на получение благ из внешнего мира пассивным образом), эксплуататорская (агрессивно-овладевающая), стяжательская (изолированная от окружающего мира) и рыночная (ориентированная на ценности обмена). Плодотворная ориентация, согласно Ф., напротив, представляет тип характера, при котором центральной целью является рост и развитие всех человеческих возможностей. Ф., обосновывая гуманистическую этику, различает эгоистическое себялюбие и любовь к себе. Им отмечается, что любовь как проявление человеческой продуктивности, предполагающее заботу, ответственность, уважение и знание, неделима между объектами и собственным "Я". Любовь к собственному "Я" как предостатку человеческого рода неразрывно связана с любовью ко всем другим людям. Любовь же к одному человеку, по мнению Ф., предполагает любовь к человеку как таковому. Обращаясь к проблеме совести, Ф. различает авторитарную совесть как действие интериоризованного внешнего авторитета и гуманистическую совесть как реакцию всей человеческой личности на ее правильное или неправильное функционирование. Гуманистическая совесть является выражением целостности человека и его подлинных интересов, а авторитарная — подчиненности и "социальной приспособленности". Целью гуманистической совести Ф. считает плодотворность и, как результат плодотворной жизни, счастье. Счастье Ф. считает результатом реализованной плодотворности. Гуманистическая концепция Ф. сыграла значимую роль в становлении комплекса идей, идеалов и подходов гуманизма эпохи постиндустриальной цивилизации. (См. также "Бегство от свободы".)

М. Н. Мазаник

ФРОММ-РЕЙХМАН (Fromm-Reichman) Фрида (1889—1957) — немецко-американский врач и психоаналитик. Доктор медицины (1914). В 1924 открыла и возглавила психоаналитический санаторий "Терапютикум" в Гейделсберге. Привлекла внимание Фромма к психоанализу и стала его первым психоаналитиком. В 1926—1931 — жена Фромма (развод оформлен в 1940). В 1933 эмигрировала из Германии во Францию, Палестину и в 1935 — в США. В Америке занималась лечением шизофрении, исследовала невербальные аспекты коммуникации (в том числе трансфер — см. Трансфер) и вела педагогическую работу. Более 20 лет работала психоаналитиком. С 1940 работала совместно с Салливаном. В 1952 была удостоена премии А. Майера. Дистанцировалась от биологических концепций либидо и подчеркивала роль индивидуально-

го опыта человека. Поддерживала реформистские течения в психоанализе. Содействовала формированию неофрейдизма. Автор книг "Философия безумия" (1947), "Принципы интенсивной психотерапии" (1950) и др.

В. И. Овчаренко

ФРЭЗЕР (Frazer) Джеймс Джордж (1854—1941) — шотландский антрополог, представитель эволюционистской школы. Изучал историю литературы и классическую филологию в университете Глазго и в Кембридже. Позднее занялся антропологией, к которой его привлекла методология эволюционизма. Преподавал в Ливерпульском университете. Наибольшую известность Ф. принесла публикация фундаментального 12-томного труда "Золотая ветвь" (1914), который считается наиболее масштабным примером применения сравнительно-исторического метода, осуществленным отдельным автором. Опираясь на огромный фактический материал, Ф. доказывал, что в своем интеллектуальном развитии человечество последовательно проходит три стадии развития: магии, религии, науки. Все эти три феномена он рассматривал как "идеи об идеях", "теории о мышлении". Разведя понятия магии и религии, Ф. пошел дальше Тайлора в разработке теории эволюции сознания. Ф. представлял магию в качестве ранней формы научного знания, основанного на ложном представлении о последовательности причины и следствия. Религия на этом фоне представлялась качественно более сложным явлением, компенсирующим состояние неуверенности и примиряющим человека с дезориентирующими вызовами реальности. Наука, приходящая на смену религии, возвращает, по Ф., человеческое сознание к пониманию причинно-следственных отношений, основанному на осмыслении их подлинных корреляций. Процесс перехода от магии через религию к науке, по Ф., порожден исключительно одной причиной — врожденным стремлением мышления к самоусовершенствованию.

П. В. Терешкович

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ, теоретик культуры и историк. Окончил Высшую нормальную школу. Лицензиат по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). (Ф. явился создателем первой во Франции кафедры психоанализа, приглашая к сотрудничеству сторонников школы Лакана.) Член ФКП (1950—1951). Преподаватель психологии в университете г. Лилль и в Высшей нормальной школе (1951—1955). Работал во французских культурных представительствах в Швеции, Польше, ФРГ. Вместе с Делюзом в 1966—1967 отвечал за подготовку к печати фран-

цузского перевода критического полного собрания сочинений Ницше. Зав. кафедрой философии в Туниском университете (1967—1968). Зав. кафедрой философии экспериментального университета в Венсене (1968). Зав. кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970—1984, выиграл конкурс на право замещения этой должности у Рикёра). В 1986 была создана Ассоциация "Центр Мишеля Фуко" для изучения и публикации его творческого наследия. Основные сочинения: "Душевная болезнь и личность" (1954, переиздание в 1962 под названием "Душевная болезнь и психология"); "Безумие и неразумие: история безумия и классический век" (1961); "Генезис и структура антропологии Канта" (1961); "Реймон Руссель. Опыт исследования" (1963); "Рождение клиники: археология взгляда медика" (1963); "Предисловие к трансгрессии" (1963); "Отстояние, вид, первоначало" (1963); "Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (1966, к концу 1980-х было продано более 110 тысяч экземпляров книги на французском языке); "Мысль извне" (1966); "Археология знания" (1969); "Что такое автор?" (1969); "Порядок речи" (1970); "Предисловие к логической грамматике" (1970); "Философский театр" (1970); "Нищие, генеалогия, история" (1971); "Это не трубка" (1973); "Я, Пьер Ривер..." (1973); "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" (1975); "Игра власти" (1976); "Запад и истина секса" (1976); "Субъективность и истина" (1977); "Жизнь подлых людей" (1977); "Микрофизика власти" (1977); "Что такое Просвещение?" (1983); "История сексуальности" (т. 1 — "Воля к знанию" — 1976, т. 2 — "Опыт наслаждений" — 1984, т. 3 — "Забота о себе" — 1984); "Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982" (1989) и др. В 1994 было издано четырехтомное издание работ Ф. — "Сказанное и написанное. 1954—1988" (около 360 текстов). Основной линией собственного философского творчества Ф. полагал преодоление интеллигентной универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы "субъект — познание — мир". Оценивая духовную ситуацию послевоенной Западной Европы, Ф. отмечает: "...университет и философская традиция преподносили гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигентности современному миру...", у многих же представителей интеллигенции в контексте понимания мира, общества и себя самих было, по мысли Ф., "...желание чего-то совершенно другого... Вот тут-то гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигентности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удвоить".

Современная же этому периоду “философия субъекта” также оказывалась не способной снимать нарождающиеся вопросы: с точки зрения Ф., в философии Сартра, и “еще больше — в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что исходя из самого себя, дает смысл миру, — это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть”. Раньше или позже, согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самооткровенность субъекта и его непрерывность в качестве его атрибутов? Осуществимы ли такие “опыты”, в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств — т. е. возможна ли “диссоциация субъекта”? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение “общности ядра” — несущей конструкции в виде “дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания”. Как отмечал Ф., “речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоторого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его “субъективации”, ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного”. (Ср. у Делёза: “Глупо утверждать, что Фуко заново открыл или снова ввел потаенного субъекта, после того как он его отверг. Субъекта нет, есть лишь порождение субъективности: субъективность еще необходимо было произвести, когда для этого пришло время, именно потому, что субъекта не существует”.) Рассматривая язык, текст, дискурс уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. Конструктивное преодоление феноменологичес-

кой традиции послужило для Ф. условием возможности выработки ряда принципиально новых мировоззренческих и познавательных парадигм. По Ф., “...опыт феноменолога — что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другим, тот факт, что перед твоими глазами — дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, — это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу — рефлексивную работу, которая позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом. Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт — это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, — это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развешивать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом... В феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно — в своих трансцендентальных функциях — есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо опыт — это опыт, функция которого, в некотором роде, — вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует. Идея некоторого опыта-предела, функцией которого является вырвать субъекта у него самого, — именно это и было для меня самым важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых — вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть”. Приверженность молодого Ф. проблемам психиатрии и экспериментальной психологии позволила ему (в ходе перевода работы Бинсвангера “Сон и существование”, издана в 1954) ощутить пределы, ограниченность как феноменологии, так

и психоанализа как форм организации мысли и опыта. “Из столкновения Гуссерля и Фрейда, — отмечал Ф., — возникла двоякая проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения... Плана “говорения”, связанного с выражением, не заметил ни психоанализ — поскольку он рассматривал сновидение как речь, ни феноменология — поскольку она занималась непосредственно анализом смыслов. Для экзистенциального же анализа “выражение” становится центральным моментом — в силу того, может быть, что сновидение рассматривается здесь как “манифестация души в присутствии ей внутреннем”, как “антропологический опыт трансцендирования”. По мысли Ф., выражение должно само “объективироваться в сущностных структурах обозначения” — следовательно, главной проблемой экзистенциального анализа правомерно полагать поиск некоего общего основания для “объективных структур обозначения, значащих совокупностей, актов выражения” (инструментария понимания психоаналитического типа). С точки зрения Ф., идея экзистенциального психоанализа (“антропологического изучения воображаемого”, по Ф.) о том, что “движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории”, задает ситуацию, в рамках которой “воображаемое и есть среда, “стихия” этого выбора”. Характеристика, данная Ф. природе сновидений (“... если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы”), проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного “проекта антропологии” — такой формы анализа, которая “не была бы ни философией, ни психологией” и принципы и метод которой обуславливались бы лишь “абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, *Menschsein*”. Новая антропология — “антропология выражения”, призванная, по мысли Ф., “по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением”, должна была преодолеть концепты “психологического позитивизма”, стремящегося “исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*”. Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чис-

то «онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, Dasein». Как отмечал Ф., «приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному — задачей этической и необходимостью истории — является задача преодоления этого приоритета». Тем не менее, в 1960-е данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф. в начале 1960-х («Генезис и структура антропологии Канта», глава «Антропологический сон»), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в пространстве, освобожденном от человека: «Ницшевое предприятие могло бы быть понято как точка останова, поставленная наконец разрастанию этого вопроса о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога». (Ср. с более поздней мыслью Ф. в «Словах и вещах»: «человек — это изобретение недавнее»; с изменением «основных установок знания» «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке».) Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности — нормальности и патологии (безумия), ссуществленное Ф. в книгах «Рождение клиники. Археология взгляда медика» и «Безумие и нерасширение: история безумия и классический век», способствовало переосмыслению им проблемы «субъективности» человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов «присутствия-в-мире» и «изначального присутствия», а также от марксистской онтологии «отчуждения», Ф. приходит к парадигме собственной «археологии» — выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда «действительно западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотношении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась ме-

дицина, которая выдает себя за науку об индивиде». Безумие, по Ф., — вуаль на облике «подлинного» безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: «нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, — безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку». (Ср. с идеей Ф. о том, что мысль — это «сумасшедший человек Ренессанса, свергнутый в море в своей лодке... он «вставлен» во внутреннее внешнего, и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир раг excellence, т. е. узник пути».) «Трансгрессия» — преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, выступает, по мысли Ф., — как одна из ипостасей высшего философского творчества у Арто, Р. Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батая и др. Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие «трансгрессии» (Батай, Делёз, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода мета-теоретиком озаменованной финалом традиционной (по Ф., «диалектической») философии, на смену которой приходит философия трансгрессии — выхода за и сквозь предел, — тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. (По прогнозам Ф., понятие «трансгрессии» может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления, подобно тому, как в свое время понятие «противоречие» выступило фундаментом мышления «диалектического».) По определению Ф., «трансгрессия — это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство... Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утверждённому миру — без мрака и сумерек, без этого скольжения «нет», которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречие». Ф. фиксирует три знаменующие собой современную культуру и взаимосвязанные тенденции. Во-первых, это формирование нового языка (равно как и нового отношения к языку), связанного с радикальным отказом от однозначной сопряженности языковой реальности с определенным и стабильным тезаурусом культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность, причем имплицитность данной процедуры, как правило, приводит к тому, что содержание культурной традиции получает возможность претендовать на статус «естественного» условия дискурса. Современная культура может быть выражена, по мне-

нию Ф., только в ином языке, не связанном с традицией (и не связанной традицией): «этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком — тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов». Подобная трансформация языка не может не повлечь за собой и трансформацию стиля философствования, феноменологически проявляющейся в «охватившем нашу философию» «замешательстве слова», но реально связанной с глубинными сдвигами в самом типе мышления, знаменующими «не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем, в языке, и в том движении, что совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия». (По Ф., «язык... говорит как бы сам собой — без говорящего субъекта и без собеседника»; «язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ... язык говорит то, что не может быть сказано».) Носитель такого языка являет собой «Я» совсем иное, нежели субъект классической философии: «может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной конечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти» (один из многочисленных аспектов характерной для постмодернизма презумпции «смерти субъекта» — см. «Смерть субъекта»). Это напрямую выводит ко второй отмеченной Ф. тенденции современной культуры: тенденции, которую Ф. обозначает как «привязанность к смерти Бога». По Ф., «язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога». Трансгрессией открывается «опыт невозможного», который не связан и не ограничен внешним и возможным бытием: «убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирают это беспредельное существование». Таким образом, «смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделяется с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преобладающих этот предел, пропускающих через него, нарушающих его — в акте трансгрессии». С точки зрения Ф., важнейшим («третьим») моментом является то обстоятельство, что тем

объектом и тем инструментом, посредством которых феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре, является сексуальность. В оценке Ф., современная сексуальность (сексуальность в современной культуре) отнюдь не может рассматриваться как пребывающая в своей “природной истине”, напротив, — “благодаря мощи дискурсов... она “денатурализована”, выброшена в пустое пространство”. С точки зрения Ф., “вот уже почти два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность — со времен Сада и смерти Бога — поглощается языком... ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в трансгрессии”. Сегодня статус сексуальности, по Ф., может быть определен не в контексте понятия “свобода”, а именно через понятие “предел” — предел сознания, предел закона и предел языка. И, обретая свое бытие “на пределе” бытия, сексуальность вплотную подходит к трансгрессивному переходу за этот предел: “открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности, систематические формы запрета, которыми она была захвачена, — все это... категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас эротический опыт на тысячетелном языке диалектики”. Аналогично, с точки зрения Ф., крайне значим анализ сексуальности “как исторически своеобразной формы опыта”, выяснение ее генезиса как сложного опыта, “где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)”. Тема сексуальности выступила сквозной линией “Истории сексуальности” (труд был задуман в шести томах, Ф. успевает подготовить только три). Сексуальность, по Ф., сама по себе не существует и не противопоставляет как “биологическое” культурному; это — опыт, возможность которого задается обществом — в том числе и через институт семьи. Согласно Ф., сексуальность — дифференцируя себя с содержательными обстоятельствами — выступала как сфера “разыгрывания” отношения к себе. В контексте того обстоятельства, что в античной культуре, например, мужчина рассматривался как активный, спонтанный элемент силы, а женщина — как рецептивное начало, отношение свободного человека к себе осуществлялось как само-детерминация и сопрягалось с сексуальностью в трех аспектах: а) как “диететика” наслаждений —

человек управляет собой, дабы быть в состоянии активно управлять собственным телом; б) как “экономика” дома — человек управляет собой, дабы быть в состоянии управлять женой, могущей обрести необходимую рецептивность; в) как “удвоенная” форма эротизма юношей — человек управляет собой, чтобы юноша учился быть активным, был способен управлять собой, уметь противостоять власти других. По мысли Ф., в данной ситуации “отношение к себе” оказалось “удвоенным” (см. Складка) в пределах сексуальности, не оставшись как удаленная и оберегаемая зона свободного человека, независимая от любой “институциональной и социальной системы”. Оно, как полагает Ф., будет в целом пониматься и реконструироваться в терминах властных отношений и отношений знания (см. Диспозитив). Особенностью современного опыта, восходящего к 17 в., является то, что при видимости молчания в нем происходит интенсивное умножение дискурсов, отслеживающих содержание этого опыта во всех его тонкостях, — “дискурсов-удовольствий”, формируемых властью. Это приводит, согласно Ф., к образованию основных персонажей современного общества: истеричной женщины, мастурбирующего ребенка, супругов-производителей и взрослого извращенца. Опыт сексуальности не противопоставляет опыту брака, а непосредственно производится из последнего. В работе “Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы” и в первом томе “Истории сексуальности” — “Воле к знанию” Ф. противопоставляет классическому представлению о власти (наличие властвующего и подчиненного; негативный характер — подчинение, запрещение, принуждение; привилегия государства) — “генеалогию власти”, которая описывает современную власть — скрытую, распыленную и даже противоречивую, которая реализуется неразрывно со знанием, организует социальное пространство по принципу “всеподнадзорности” — каждый потенциально/реально под наблюдением, должен постоянно следить за собой (социальная “оптика”). Таким образом, власть дисциплинирует и нормирует индивидуальное поведение (социальные “физика” и “физиология”). Несмотря на то, что власть реализуется во всем пространстве социума, в любом учреждении, идеальном ее пространством, по мысли Ф., остается тюрьма, которую он исследует и на практике, учреждая “Группу информации о тюрьмах” (1971—1972). Юридическим адресом “Группы...” был домашний адрес самого Ф., в рамках группы была создана первая во Франции организация заключенных — “Инициативный комитет” с собственным печатным органом. Ф. говорил, что индивидуальное не является независимым, но формируется в человеке властью, дабы изучать и контролировать его. Специфические практики власти кон-

ституируют тело человека (посредством наказания, описаний удовольствий). Даже сознание человека выстраивается “научными дискурсами”, одновременно прививающими признания власти в любом качестве. Власть таким образом порождает познающего, способы познания и само познаваемое. Власть — и это главное — порождает то, что индивид противопоставляет власти. В “Пользовании наслаждениями” и “Заботе о себе” Ф. акцентирует внимание на историческом генезисе субъекта. Выделяются основные эпохи формирования субъекта: сократо-платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская. В античности “забота о себе” — основа человеческого опыта вообще. Выделяются конкретные правила и техники такой заботы (“искусства существования”), посредством которых человек сам себя формирует. — По мысли Ф., у древних греков искусства являли собой определенные формы знания — управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом — хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расцеплялись, дифференцировались от власти как отношения и знания как кодекса добродетели или стратифицированной формы. Отношение к себе, согласно Ф., обрело в то время независимый статус как “принцип внутреннего регулирования” по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господство, т. е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Ф., у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобразное сложение, “заворачивание”). Обязательные правила власти, по версии Ф., дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. По Ф., такое сложение силы и конституировало специфическую складку. — В классической Греции забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре “искусства существования” перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстракт-

ной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования — задается возможность возвращения к “искусствам существования”, касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Ф., подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений. Именно сексуальность (“современная сексуальность”, согласно Ф.) выступает связующим звеном и истоком трех означенных тенденций, базисных для развития современного культурного мира: “из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса, этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго — не отдавая себе отчета в том, что... сила слова подводит нас к пределам возможности языка, — вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии”, который, по мысли Ф., может оказаться “столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия. Но, несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит — почти полностью — родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озаренное бытие”. Ф. всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи “изначальности” опыта безумия, так и в абсолютизации идеи “предела” и “опыта трансгрессии”. По мнению Ф. (“Археология знания”), “речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе — безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переосеивается и, может быть, подавляется) дискурсами...”. При этом “дискурс” у Ф., согласно концепции, конструируемой впоследствии в “Археологии знания”, уже трактуется им не как способ организации отношений между “словами” и вещами”, сколько как установление, обуславливающее режим существования объектов: “Задача состоит не в том — уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые система-

тически образуют объекты, о которых они говорят”. — Такой — предлагаемый Ф. — способ исторической реконструкции явлений, когда они осмысливались как конституируемые в рамках общественных практик (дискурсов), оказался созвучен многим новаторским интеллектуальным поискам второй половины 20 в. (ср. “диспозитив” у Ф. как единство дискурса, конституирующих практик и социальных отношений и содержание понятия “мыследеятельность” — см. СМД-методология, Мыследеятельность). — В работе “Слова и вещи: археология гуманитарных наук” Ф. стремился вычленив в истории человеческого общества структуры (по Ф. — “эпистемы”), существенно обуславливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. По мысли Ф., необходимо разграничивать “археологию”, реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные “мнения” вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках “эпистемы” ученым полагалось предданное на каждом историческом этапе соотношение “слов” и “вещей”. Согласно Ф., в границах западноевропейской культуры 16—20 вв. правомерно выделять три “эпистемы”: “ренессансную” (16 в.), “классическую” (рационализм 17—18 вв.), “современную” (рубеж 18—19 в. по наше время). С точки зрения Ф., в ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде “слов-символов”. Язык как “язык мира” сопрячен миру, а мир — языку: слова и вещи конституируют единый “текст”, представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимаемо аналогично природным феноменам — магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законосообразное системное единство. В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно — через мышление, а также в пространстве познавательных (“не-психологических”) представлений в виде “слов-образов”. Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Ф., при помощи процедуры отождествления и различения. Основной целью пафосно рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как “естественная история”, “всеобщая грамматика”, а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренес-

сансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания — самым разнообразным системам искусственных знаков. Последние — более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбинаторику, вероятностные подходы и т. д. Язык, с точки зрения Ф., утратив признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы структурирует и эксплуатирует строй последних. “Язык мира” становится “языком мысли”. Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становление “всеобщей грамматики” и направлено, как полагал Ф., на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом “Энциклопедии” Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Ф. обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплин “естественной истории”: в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопряжены друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно построенного и адекватного им языка. Как отмечал Ф., наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Тем не менее, как отмечал Ф., даже при внешней противоположности метода Ж. Бюффона (полное описание одного объекта, последующее сопоставление его с другими, дополнение его иными характерными признаками, в совокупности задающими систему признаков вида либо рода) и системы К. Линнея (наделение последних произвольными признаками, элиминируя противоречия им), их объединяют вера в то, что природа не допускает “скачков” в купе с приверженностью упорядоченным схемам тождеств и различий. По мнению Ф., эволюционизм классического рационализма, фундаментальный постулатами линейности, а также идеей бесконечного (без качественных подвижек) совершенствования живого в пределах предзаданной иерархии, менее “эволюционен”, чем даже концепция Ж. Кювье, допускавшая радикальную прерывность. Философ отмечает, что функции имен и глаголов во “всеобщей грамматике” изоморфны статусу понятия “структура” в естественной истории: осуществимость взаимной трансформации суждений и значений в язы-

ке, структуры и признака в естественной истории была обусловлена рационалистическим постулатом перманентности соотношения бытия и его репрезентаций. Тем самым “метафизическая” или философская составляющая классической эпистемы санкционирует, согласно версии Ф., конкретное знание данной эпохи. Интенцию, приведшую к закату этой эпистемы, согласно Ф., задал Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений. Переход от классической эпистемы к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Ф., “конфигурации эпистемы”); если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль “пространства” и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают “время” и “история”. В отличие от современной эпистемы, где слова и вещи, по мысли Ф., опосредуются “жизнью”, “языком”, “трудом” и т. д., в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение “жизнью”, “трудом” и “языком” статуса конечных — в пределе потенциально неосмысливаемых — оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самодостаточным и обретает самостоятельное бытие. (В случае “слов-замкнутых-на-самое-себя”.) Для современности, с точки зрения Ф., присуще взаимное “оборачивание” интеллектуальных “уделов” науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур и их словесных значений наряду с включением в строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступили по сути философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественнонаучного мыслительно-бытийного континуума. В свою очередь, вопросы формализации анализируемых в настоящее время усилиями специалистов по логико-онтологической проблематике. Репрезентация, познавательные представления, таким образом, утрачивают, по мысли Ф., свою интегрирующую функцию в познавательном пространстве: смыслы постигаются посредством анализа грамматических систем, а специфические характеристики живых организмов — через имманентную и акцентированно неявную их внутреннюю организацию. Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результативилось,

по версии Ф., в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация “жизни”, “труда” и “языка” в новые предельные “трансцендентали” бытия задавала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовского концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в “жизни”, “труде” и “языке”. С точки зрения Ф., данная схема (“метафизика объекта — критика — позитивизм”) фундировала европейское естествознание, начиная с 19 в. Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Ф., является ее человеко-центрированность. Причем, по гипотезе Ф., вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного пред-данными ему и автономными от него языковыми структурами, — сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не “чистая” познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему историческими обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. Согласно Ф., науку в настоящее время неправомерно трактовать как познавательную деятельность либо общественный институт — точнее оценивать ее функции в трех ипостасях: а) как особые типы дискурсов; б) как конституирующие научную реальность социальные практики; в) как сеть властных отношений. Именно вовлечение “жизни”, “труда” и “языка” в познавательное пространство и результировалось, по схеме Ф., в сформировавшееся представление о человеке как о единстве трансцендентального и эмпирического — как о субъекте, и постигающем эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени. При этом, осознавая, что вхождение человека в современную эпистему было обусловлено расколом между бытием и представлением, а также раздроблением некогда цельного языкового массива, Ф. неоднократно подчеркивал, что постмодернистские тенденции превращения языка в замкнутую, самодостаточную и “самоосознающую” цельность вновь ставят под вопрос центральное место человека как в системе “бытие — мышление”, так и во всей современной культуре. В “Археологии знания” Ф. систематизировал основные положения “археологического” подхода и одновременно преодолевал классический исторический подход, отмечая его понятия — “традиция”, “влияние”, “наука”, “автор”, “книга” — и установку, со-

гласно которой история есть последовательный переход на более высокие уровни развития устойчивых систем знания. При этом существенно значимо то, что “археологический” (или “генеалогический”, по Ф.) анализ акцентированно ориентировался на бессубъектный статус “познавательного пространства”: “генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории”. В рамках анализа собственного подхода к процедурам трансформации “философии субъекта” Ф., как бы “разтождествляя” себя самого, отмечал (лекция в Англии, 1971): “Я попытался выйти из философии субъекта, продельвая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться... Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (17 и 18 веков) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть — через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам... Если придерживаться известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основных типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять — им самим — определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совер-

шенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы. Назовем эти техники техниками себя. Если хотите проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и “техники себя”. Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем “дисциплиной”, имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь... я хотел бы изучать отношения власти, отправляясь от “техник себя”. В каждой культуре, мне кажется, техника себя предполагает серию обязательств в отношении истины: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя”. “Техники себя”, по мнению Ф., — это “процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидуам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей...”. “Техники себя”, репертуары “ведения себя”, осуществляющиеся, согласно Ф., в статусе “заботы о себе”, и задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме “познания самого себя”. (Ср. трактовка поздних Ф. усилий Платона по созданию концепции “эпимелии” или “заботы о себе”. По мысли Ф., умение “заботиться о себе” необходимо предваряет политическую деятельность как “заботу о других”). Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Ф., только и могут способствовать решению проблемы того, “каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют, — как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобрели ценность, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске”. В русле идей Ф., “исто-

рия “заботы о себе” и “техник себя” — это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, большими и не-большими, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, — но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых “отношений к себе”, с их технической оснасткой и эффектами знания”. Ф. интересуют в данном контексте такие наличные в культуре формы (“формы и способы субъективации”), посредством которых люди самоосуществляются в качестве субъектов того или опыта (ср. различные и одновременное сходство “исповеди” и “признания”). (Ср. тезис Ф.: “до 19 века не было безумия — его создала психиатрия”). Полагая философию “онтологией настоящего”, “исторической онтологией нас самих”, Ф. подчеркивал, что люди суть “исторически определенные существа”, при этом субъекты, по мысли Ф., отнюдь не выступают условиями возможности соответствующего опыта: “...опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного, — и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал “субъективацией” процесс, с помощью которого достигают конституирования субъекта, точнее — субъективности, что является, конечно же, лишь одной из представленных возможностей организации сознания себя”. По мысли Ф., “Провещение” как культурная установка или “философский этос”, предполагавший “постоянную критику нашего исторического бытия”, как раз и задал сопряженную с уяснением этих процедур познавательную установку: возникает своеобразное философское “вопросание”, проблематизирующее “одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта”. По мысли Ф., до Канта главным вопросом “критики” было уяснение границ, которые должно отказываться переступать познание, для него же самого — проблема состояла в следующем, “какова — в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, — доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме необходимого ограничения, трансформировать в практическую критику в форме возможного преодоления”. По убеждению Ф., “что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности выдают за то, что является для них необходимым, — вполне можно написать историю всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не оз-

начает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут — если знать, как они были сделаны, — быть и переделаны”. Ф. как-то отметил, что для Хайдеггера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна — знать, что говорят, когда говорят истинно; “для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?”. (См. Генеалогия, Складка, Тело, Дискурс, Диспозитив, Постметафизическое мышление, “Смерть субъекта”, Трансгрессия, Хьюбрис.)

А. А. Грицанов, М. А. Можейко

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ГРАМОТНОСТЬ — способность человека вступать в отношения с внешней средой и максимально быстро адаптироваться и функционировать в ней. В отличие от элементарной грамотности как способности личности читать, понимать, составлять простые короткие тексты и осуществлять простейшие арифметические действия, Ф. Г. есть атомарный уровень знаний, умений и навыков, обеспечивающий нормальное функционирование личности в системе социальных отношений, который считается минимально необходимым для осуществления жизнедеятельности личности в конкретной культурной среде. В отличие от грамотности как устойчивого свойства личности, Ф. Г. является ситуативной характеристикой той же личности. Ф. Г. обнаруживает себя в конкретной статичной ситуации, так же как и функциональная безграмотность обнаруживает себя при изменении ситуации, образа жизни или типа профессиональной деятельности. Ф. Г. есть характеристика, которая приписывается человеку, прошедшему через определенный этап образования. Образование при этом рассматривается как сфера деятельности, средство, обеспечивающее определенный уровень грамотности. С 1990-х в исследованиях образования распространилось представление о пяти процессах в структуре образования, разработанное в системомыследеятельностной (СМД) методологии. Согласно такому представлению, интегральный процесс образования включает в себя: 1) Процесс овладения грамотностью. Освоение языков и знаковых систем, без которых невозможно получение информации и использование знаний в той или иной сфере жизни и деятельности. 2) Процесс обучения. Освоение знаний, умений, навыков в различных предметах и учебных дисциплинах. 3) Процесс подготовки. Адаптация имеющихся и получаемых знаний, умений и навыков для выполнения конкретной работы или для занятия определенного социального положения. 4) Процесс воспитания. Освоение правил и норм культуры, тради-

ций и особенностей народа, социальной страты или профессиональной гильдии, которые организуют и курируют интегральный процесс образования. 5) Процесс образования, в узком значении этого термина, т. е. составная часть интегрального процесса образования, имеющая целью обеспечить общий уровень культуры и знакомство с ценностями, установками и стандартами цивилизации. В отличие от процессов подготовки, образования, воспитания и обучения, грамотность является обязательным процессом и характеристикой массового образования. Грамотность (Ф. Г.) суть только вход в мир образования и образованности. Грамотность (Ф. Г.) суть требование, которое люди предъявляют, в первую очередь, к другим, а не к себе. Грамотность (Ф. Г.) суть мера культурного или гуманитарного развития нации, страны или группы людей, и только в этом качестве грамотность применима как мера развития отдельного человека. На формирование нового порога Ф. Г. влияет множество социальных факторов и современных общественных тенденций: супертехнологизация производственных и гуманитарных процессов, глобализация процессов развития, профессионализация и систематизация деятельности, формирование рыночных социальных отношений и т. д. В зависимости от выбираемых при рассмотрении фокусов могут быть представлены различные интерпретации Ф. Г. — Ф. Г. как граница культурных и докультурных форм существования человека и разновидностей общественных отношений; профессиональных и дилетантских форм деятельности; общего и профессионального образования и т. д. Ф. Г. как ценз на полноценное участие в системе общественных отношений; на вхождение в те или иные социально-деятельностные институты; на право суждения и т. д. Ф. Г. как одна из мер в области качества жизни, позволяющая сравнивать и сопоставлять различные социально-экономические системы, не сравнимые по своим имманентным характеристикам. Ф. Г. может быть также представлена как цель, как стандарт, мера емкости рынка и т. д. Условно уровень Ф. Г. фиксируется в выражениях: “Современный европеец (гражданин, белорус) должен знать и уметь...” и определяется для каждой страны с учетом специфики культурного и регионального развития. Применительно к европейскому региону постсоветского периода наиболее актуален следующий перечень параметров Ф. Г.: языковая грамотность; компьютерная и информационная грамотность; правовая грамотность; гражданская грамотность; финансовая грамотность; экологическая грамотность; профессиональные и специальные аспекты функциональной грамотности (менеджмент, PR, бизнес-планирование, новые технологии и т. д.). Особое место

в представлении о Ф. Г. занимает деятельность грамотность, или способность ставить и изменять цели и задачи собственной деятельности, осуществлять коммуникацию, реализовывать простейшие акты деятельности в ситуации неопределенности. О существовании грамотности (Ф. Г.) мы узнаем, только столкнувшись с ее отсутствием. Поэтому приходится говорить не столько о Ф. Г., сколько о функциональной безграмотности, что является одним из определяющих факторов, тормозящих развитие общественных отношений. Поэтому проблема Ф. Г. рассматривается обычно не как научная и смысловая проблема, а как проблема деятельности, как проблема поиска механизмов и способов ускоренной ликвидации безграмотности. Грамотность (Ф. Г.) суть образовательный вызов развивающейся культуры культуры заставшей. Именно поэтому проблематика грамотности становится актуальной только тогда, когда встает вопрос о ликвидации безграмотности, когда народы, страны, культуры вынуждены наверстывать упущенное, догонять ушедших вперед.

В. В. Мацкевич, С. А. Крупник

ФУНКЦИЯ (лат. *functio* — совершение, исполнение) — 1) деятельность, роль объекта в рамках некоторой системы, которой он принадлежит; 2) вид связи между объектами, когда изменение одного из них влечет изменение другого, при этом второй объект также называется Ф. первого. В различных отраслях знания применяются, как правило, оба понятия “Ф.” Так, в социологии можно говорить, с одной стороны, о Ф. какого-либо социального института (например, семья) в обществе, а с другой — о некотором социальном явлении как Ф. другого явления (например, о преступности как Ф. экономического положения). В математике понятие “Ф.” (надлежащим образом формализованное) используется в смысле 2) и является одним из центральных. Особую роль понятие “Ф.” играет в рамках системного подхода, где оно выступает в тесной связи с понятием структуры; примером может служить структурно-функциональный анализ в социологии.

Н. Н. Леонов

ФУТУРИЗМ (лат. *future* — будущее) — идейно-художественное течение в рамках модернизма в период с 1910-х по 1930-е в Италии и отчасти Франции и России. Основоположник-теоретик — Маринетти; классические представители: У. Боччони, Дж. Северини, Дж. Балла, К. Карра, Л. Руссоло и др. Эстетическая концепция Ф. опирается на общекультурные идеи Маринетти о формировании новой цивилизации сращивания человека с техникой (“новый кентавр” — человек на мотоцикле), о замене художественной программы психологизма программой выраже-

ния “чувств и инстинктов металлов, камней, деревьев”, о преодолении диктата логики, дискурса и языка над свободной ассоциативностью сознания и о “великом смехе”, который “омолодит лицо мира” (см. Маринетти). В отличие от экспрессионизма и кубизма, характеризующихся пессимистическим восприятием нового века (см. программный тезис кубизма: “закрывать глаза, чтобы не видеть дракона”), Ф. ориентирован на мажорную оценку машинной цивилизации и экстраполяцию динамизма техники на эмоционально-психологическую сферу: “мы воспринимаем, как механизмы; чувствуем себя построенными из стали. Мы тоже машины. Мы тоже механизмы” (Северини). Вместе с тем, Ф. может быть рассмотрен как закономерный этап в разворачивании содержательной эволюции модернистской концепции художественного творчества. Изначальная ориентация модернизма на моделирование в творчестве возможных миров фундирована в экспрессионизме идеей отказа от изобразительности и выражения сущности объекта “не так, как мы его видим, а так, как мы его знаем” (Э. Л. Кирхнер). В кубизме эта программа оборачивается эксплицитно объявленной “войной против зрения” (П. Пикассо), в ходе которой исходная позиция бунта против вещей (как они есть) сменяется лозунгом слияния с вещью (какой она должна быть): “уважайте объект” у Пикассо. И если для экспрессионизма характерен поиск “мифологических первоэлементов мироздания” (Э. Х. Нольде, Ф. Марк, Э. Хаккель, П. Клее и др.), то для кубизма — не только “изучение структуры первичных объемов” (Пикассо), но и целенаправленное моделирование реальности: “орфизм” Г. Аполлинера (как музыка Орфея обладала материальной силой и возвращала к жизни, так, по мысли Аполлинера, вдохновение художника способно созидать жизненное, т. е. подлинное бытие — в противоположность видимой “искусственной декорации в декоративном искусстве”), эксперименты Р. Делоне в сфере моделирования реальности из элементов света, неопластицизм Мондриана как отрицание непосредственной пластики (“идеи Платона — плоские”) и т. п. Ф. занимает в означенной традиции особое место, делая радикальный поворот от осмысления элементов формы к осмыслению элементов движения: по формулировке “Манифеста футуристической живописи” (1910), “нужно выместить все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты”. В рамках характерного для Ф. течения динамизма движение распадается на составляющие его элементы (“у бегающих лошадей не четыре ноги, а двадцать, и движения

их треугольны” — у Балла), в рамках симультанности движение схватывается посредством организации картины с помощью так называемой “линии силы”, демонстрирующей проникновение движущихся объектов друг в друга (“откроем фигуру, как окно, и заключаем в нее среду, в которой она живет” — у Боччони). Однозначная ориентация на процессуальность движения при абстрагировании как от движущегося объекта, так и от направления и цели движения (“движение и свет уничтожают материальность тел”, согласно “Манифесту”) получает в Ф. ярко выраженную социальную аппликацию: аксиологический акцент делается на социальном движении как воплощающем — вне зависимости от своей направленности — обновление и, следовательно, прогресс (книга Карра “Война — живопись”, картины Боччони “Драка”, Руссо “Восстание”, Карра “Похороны анархиста Галле” и др.) — при абстрагировании от человека в контексте его абсолютной личной ценности и частной жизни (идея Маринетти об индивидуе как “штифтике”, обеспечивающем движение социальной мегамашины, — в противоположность концепции сильной личности; выражающие — соответственно — эти идеи картины Северини “Бронепоезд” и Боччони “Единственная форма”). На этой основе происходит историческое смыкание Ф. с фашизмом: с приходом к власти Муссолини Ф. становится официальной эстетической доктриной итальянского фашизма, эволюционируя от концептуального педальирования идеи агрессии (“без агрессии нет шедевра” — у Маринетти) и культивирования “брутальных портретов Дуче” в начальный период государственного развития фашизма — до концептуальных прокламаций социального оптимизма (“одна лишь радость динамична” — в псевдоромантическом манифесте Маринетти “Новая футуристическая живопись”, 1930) и культивации идилических пасторалей в стиле неоклассицизма в период стабилизации фашистского правления. В области художественной техники Ф. сыграл большую роль в становлении абстракционизма (“Выстрел из ружья” и “Динамические последовательности” Балла, “Сферическое распространение центрального света” Северини, более поздние “Манифест абстрактной живописи” Прампolini и идея “всемирного Ф.”), авангарда новой волны, прежде всего, искусства pop-art (“Памятник бутылке” Боччони, 1913 — как первый художественный прецедент “делания вещей”) и синтетического искусства (концерт “звуков большого города” на базе комплексного “шумопроизводителя” Руссо) и — отчасти — сюрреализма (“Состояние души” Боччони:

“Прощание”, “Те, кто остается” и др.). (См. также Анти-психологизм, Маринетти, Фашизм.)

М. А. Можейко

ФУТУРОЛОГИЯ — обобщенное название концепций о будущем человечества; в узком значении — область научных знаний, охватывающая перспективы социальных процессов и явлений (в этом смысле Ф. синонимична прогнозированию и прогностике). Термин “Ф.” был предложен немецким социологом О. Флехтхеймом как название “философии будущего”, альтернативной всем предшествовавшим социальным учениям. В этом значении термин не получил распространения. С начала 1960-х под Ф. понималась “наука о будущем”, “история будущего”, ориентированная на познание перспектив всех явлений, и, прежде всего социальных. Такое понимание Ф. было связано с появлением в этот период специальных учреждений, разрабатывавших научно-технические и социально-экономические прогнозы, и содержало претензию на монополизацию прогностических функций существовавших научных дисциплин. Однако отсутствие у понятой таким образом Ф. собственного предмета и ограниченность понимания будущего по аналогии с прошлым выявило несостоятельность данного подхода, что к концу 1960-х привело к практическому выходу такого значения термина “Ф.” из употребления. На смену ему пришла трактовка Ф. как комплекса широко понимаемого социального прогнозирования (тесно взаимосвязанной совокупности прогностических функций общественных наук и прогностики как науки о законах прогнозирования). С начала 1970-х ввиду многозначности и неопределенности термин “Ф.” вытесняется термином “исследование будущего”. Понятие “Ф.” преимущественно используется как образный синоним “исследования будущего”. В 1960-е преобладающим в западной Ф. было технократическое направление Ф., апологизировавшее научно-технический прогресс как главное средство разрешения социальных проблем. Данным направлением была выдвинута концепция “постиндустриального общества”, трактовавшая перспективы развития человечества со сциентистских позиций (Белл, Г. Кан, З. Бжезинский и др.). В рамках леворадикального течения Ф. (А. Ускоу) научно-технический прогресс трактовался как катализатор неизбежного краха западного общества. В конце 1960 — начале 1970-х в на первый план в Ф. выходит изучение глобальных проблем. Ведущей организацией данного направления стал Римский клуб (А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, Э. Пестель, М. Месарович, Э. Ласло, Дж. Боткин, М. Эльманджра, М. Малица, Б. Гаврилишин, Г. Фридрихс, А. Шафф, Дж. Форрестер, Я. Тинберген и др.), инициировавший комплексное глобальное

моделирование перспектив развития человечества и “пределов роста” технологической цивилизации. В целом в рамках Ф. последней трети 20 в. можно выделить направления “экологического пессимизма” (Форрестер, Медоуз, Р. Хейлбронер), прогнозирующего негативные последствия наличных перспектив развития человечества, и научно-технического оптимизма (Тоффлер, Месарович, Ласло, Пестель), обосновывающего возможность реализации позитивных потенций технологического развития.

М. Н. Мазаник

X

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. 1929) — немецкий социальный философ и социолог. С 1961 по 1964 — преподаватель в Гейдельберге, с 1964 — профессор во Франкфуртена-Майне, с 1970 — содиректор (наряду с К. Вайцеккером) Института по исследованию условий жизни научно-технического мира. Выступал последовательно представителем “второго” (“среднего”) поколения Франкфуртской школы, одним из идеологов “новых левых”, представителем неомарксизма; для зрелого периода творчества Х. характерна умеренная позиция традиционного либерализма и гуманизма (в самооценке — “либеральный гуманизм”), фундированная идеалом правового государства и преодоления отчуждения. В концепции Х. творчески ассимилированы идеи Франкфуртской школы: психоанализа, аналитической философии, герменевтики и структурализма. Исследовательские интересы реализуются в сфере социальной философии, теории коммуникации, методологии и философии права. Основные сочинения: “Теория и практика” (1963), “Познание и интерес” (1963), “Техника и наука как идеология” (1968), “Движение протеста и реформа высшей школы” (1969), “К логике социальных наук” (1970), “Структурные перемены общестственности” (1971), “Культура и критика” (1973), “Теория общества или социальные технологии?” (1973), “Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма” (1973), “К реконструкции исторического материализма” (1976), “Теория коммуникативного действия” (в 2 томах, 1981), “Мораль и коммуникация” (1986), “Дискурс современной философии” (1988) и др. Работы Х. отличаются социокультурной ориентацией и масштабностью артикулируемых проблем. Центральным проблемным ядром его концепции выступает проблема преодоления неадекватного (отчужденного) статуса интеллектуально активной и “политически функционирующей общестственности”, понятого в философии Х. как “позднекапиталистическое” проявление общего кризиса европейской

культурной установки на вертикальную структуру субъект-объектного отношения. Целевым вектором социальной философии Х. становится возможность конституирования принципиально ненасильственных (не-вертикальных) способов социального бытия как “универсального примирения” (ср. “пространства, свободные от господства” в миметической философии Адорно). Фундаментальным условием возможности осуществления этой программы Х. полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, в существующих своих формах моделирующей насилие в жестких конструкциях логического дедуктивизма и технологического операционализма. Фундирующая европейское мышление субъект-объектная оппозиция обуславливает в качестве типового и субъект-объектное (т. е. “извне деформирующее”) отношение к миру. В этой связи Х. полагает необходимой переориентацию на принципиально субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением, — “интеракцию”, понимаемую им не просто как социальное взаимодействие (ср. интеракционизм Дж. Г. Мида), но как глубинную содержательную коммуникацию в личностно значимой ее артикуляции. Если “стратегическое поведение” ориентировано, по Х., на достижение цели, что неизбежно предполагает асимметричную субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то “коммуникативное поведение” принципиально субъект-субъектно и, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности, может рассматриваться в категориях самодостаточной процессуальности, исключаяющей какие бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении “эмансипационный интерес” человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством становления подлинной “интеракции” (составляющей сферу “практического интереса”), в контексте которой должны быть сформулированы адекватные идеалы и цели, и доминирования этого “интеракционного” взаимодействия над “технологическим”, выражающим себя наиболее полно в процедуре “овладения внешней природой” и экстраполирующим эту парадигму природопользования на все возможные сферы отношений. Наличие формы “коммуникативного” поведения, бытующие в реальных коммуникативных практиках, не могут быть выражены, по мнению Х., структурами социальных институтов современного общества, центрированными вокруг технических вопросов, в результате чего сфера подлинности реального жизненного мира и система легитимации и институционализации современного общества оказываются принципиально разорванными. Ра-

дикальный поворот к свободе означает, таким образом, по Х., прежде всего перенос акцентов в культуре, переориентацию ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроженных в режиме “субъект — объект” и задающих соответствующий деформированный и одновременно деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание, и в этом отношении аксиологически симметричных по самой своей природе. Важнейшим моментом данного процесса, по Х., является необходимая смена субъект-объектно организованной “научно-технической рациональности” на принципиально новую “коммуникативную рациональность”, в основу которой положена субъект-субъектная структура. В этом контексте Х. осуществляется переосмысление введенного структурализмом понятия дискурса как социально обусловленной организации речи: опираясь на теорию речевых актов Остина и Р. Серля, он, ставя своей задачей “исследование и реконструкцию универсальных условий возможности понимания”, разрабатывает концепцию дискурса как специальной формы речевой коммуникации, основанной на многоуровневом рефлексивном диалоге, акцентирующем все значимые для его участников аспекты как обсуждаемой предметности, так и самой ситуации диалога. Если обычно “коммуникативное поведение”, по Х., реализуется в актах интеракционизма, основанных на имплицитно предполагаемой проясненности смыслов, то дискурсивный акт требует фиксированной рефлексивной процедуры экспликации семантических и аксиологических структур дискурса, в ходе которой, собственно, и может быть конституировано понимание. Дискурсивные практики как способ коммуникации открывают возможность подлинного субъект-субъектного соприкосновения, актуализируя имманентные и вне дискурсивной ситуации не эксплицируемые пласты смыслов. Наряду с этим, дискурсивная коммуникация позволяет избежать идентификации дискурсивной практики с внешне изоморфной ситуацией ее протекания, т. е. критически дистанцироваться от ситуации субъект-объектной рациональности и “технического интереса” единственно реально возможным способом: не посредством позитивистского принятия предлагаемых культурой аксиологических матриц и не посредством алармизма индивидуально-личностного неприятия социальной ситуации, но на основе эксплицитного утверждения ее рациональных принципов: “лишь в освобожденном обществе, реализовавшем разумность своих членов, коммуникация могла бы развиваться в свободный от принуждения диалог всех со всеми, который является примером как взаимного формирования само-

тождественности, так и идеи истинного согласия”. Концепция дискурса Х. была развита в рамках радикального направления концепции нового класса (“эксперткратия”), задавая “теорию автономии” как цели и способа существования класса “интеллектуалов” (Гоулднер), базирующуюся на фигуре “культуры критического дискурса”. Концепция “легитимации” Х. — наряду с идеями Фуко — легла в основу концепции “заката больших нарративов” Лиотара, фундирующей культурные стратегии постмодерна. Сравнитель в контексте анализа регуманизации общества идеи Х. и Батая, Ж.-М. Хеймоне отмечает, что объединяющим пафосом их творчества является то, что “перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы... и сообщества в их человеческих проявлениях”.

М. А. Можейко

ХАЙАМ Омар (ок. 1048 — между 1113 и 1123) (полное имя — Гийас ар-Дин Абу-л-Фатх Омар ибн Ибрахим Хайам Нишапури) — иранский мыслитель-энциклопедист: философ, математик, астроном, поэт. Основные философские сочинения: “Трактат о бытии и должествовании”, “Ответ на три вопроса: необходимость противоречия в мире, детерминизм и вечность”, “Свет разума о предмете всеобщей науки”, “Трактат о существовании”, “Книга по требованию (Обо всем сущем)”. Основные естественнонаучные сочинения: “Трактат о доказательстве проблем ал-джебры и ал-мукабалы”, “Астрономические таблицы Маликшаха”, “Трактат об истолковании темных положений у Евклида”, “Трудности арифметики”, “Весы мудрости, или Трактат об искусстве определения количества золота и серебра в сплавах из них”. Основные поэтические произведения: около 400 стихотворений, представленных жанром афористичного четверостишия — рубаи (поэтическое творчество, пришедшее Х. мировую известность, не доминировало в его приоритетах: в 11 в., согласно традиции, практически все образованные люди Востока писали стихи). Х. известен также как переводчик перипатетического сочинения Авиценны “Обращение” с арабского на фарси. Философские и естественнонаучные трактаты Х., написаны по-арабски, рубаи — по-персидски. Х. родился в Нишапуре — одном из культурных центров Ирана 11 в. — в семье преуспевающего ремесленника (“Х.” означает “мастер, делающий палатки”); получил классическое мусульманское образование в аристократической медресе в Нишапуре, затем учился в Балхе и Самарканде, — профессионально изучил физику, астрономию,

математику, философию, историю, корановедение, юриспруденцию, медицину, филологию, теорию музыки и теорию стихосложения, был знаком с античным наследием (арабские переводы Аристотеля, Евклида, Архимеда и др.). В достаточно юном возрасте (чуть более 20 лет) Х. был написан фундаментальный математический труд “Трактат о доказательстве проблем ал-джебры и ал-мукабалы”, завоевавший ему славу выдающегося ученого; Х. был приглашен в Бухару ко двору бухарского караханидского принца Хакана Шамс ал-Мулка, который, согласно сведениям летописи 11 в., в знак почта сажал его рядом с собою на трон; в 1074 в возрасте ок. 26 лет, Х. был приглашен в Исфахан — столицу Сельджукской империи — ко двору султана Малик-шаха на должность главы дворцовой обсерватории (усилиями первого визиря султана — выдающегося общественно-политического деятеля 11 в. Низама ал-Мулка — Исфахан был превращен в интеллектуальный центр империи с богатейшими библиотеками и учебно-научными учреждениями, названными по его имени “низамийе”, для преподавания в которых приглашались известные ученые, в том числе и Ибн Сина). По заказу Низама ал-Мулка Х. в 1079 была создана новая система летосчисления (“Малик-шахово летосчисление”), не только более совершенная, нежели существовавшие в Иране 11 в. домусульманский (зороастрийский) солнечный и арабский лунный календари, но и превосходящий по точности ныне действующий григорианский календарь, разработанный в 16 в. (если годовая погрешность григорианского календаря составляет 26 секунд, то календаря Х. — лишь 19). В области математики Х. впервые обосновал теорию геометрического решения алгебраических уравнений, поставив вопрос о единстве математических дисциплин, заложил основу идеи переменной величины, вплотную подвел математику к парадигме неевклидовой геометрии. Впервые в истории математики Х. дал полную классификацию всех видов уравнений (25 типов), разработал систематическую теорию решения кубических уравнений и метод извлечения корней любых степеней из целых чисел, опередив во всех перечисленных сферах математики европейскую науку на 5—6 столетий (так, разработанный Х. метод извлечения корней фундаментальной формулой, которая в Европе известна как бином Ньютона). Убийство исмаилитами султана Малик-шаха и покровителя Х. визиря Низама ал-Мулка (1092) резко изменило социальный статус Х.: столица была перенесена в Мерв (Хорасан), обсерватория пришла в упадок. Х. возвращается на родину, в Нишапур, где преподает

в местной медресе и участвует в философских диспутах. Однако если раньше, в блеске своей официально признанной славы и под покровительством султана Х. мог позволить себе — в ответ на адресованное ему (“царю философов Востока и Запада Абу-л-Фатху ибн Ибрахиму Хайаму”) письмо имама и судьи Фарса с просьбой изъяснить мудрость Аллаха в устроении мироздания — написать “Трактат о бытии и должностовании” (1088), фундированный отнюдь не Кораном, а философской системой Авиценны, то теперь, подвергаясь преследованиям за свои взгляды, Х. сполна платил за расхождение с мусульманской догмой, обретая — наряду со славой знаменитого ученого — крамольную славу вольнодумца. Из дипломатических соображений социальной адаптации Х. был совершен хадж в Мекку, однако и он не реабилитировал Х. в общественном мнении и — главное — во мнении власть имущих (см. самоиронию Х.: “Притворись дураком и не спорь с дураками, — // Каждый, кто не дурак, — вольнодумец и врат”). В автобиографическом поэтическом описании своего образа жизни в этот период Х. характеризует его следующим образом: “Доволен пищей я, и грубой и простою, // Но и ее добыть могу я лишь с трудом. // Все преходяще, все случайно предомною, // Давно нет встреч, давно уж пуст мой дом. // Решили небеса в своем круговращенье // Светила добрые все злыми заменить. // Но нет, душа моя, в словах имей терпенье, // Иль головы седой тебе не сохранить”. Х. не был женат, не имел детей; с течением времени круг его общения сужается до нескольких учеников; последний период жизни Х. отмечен духовной изоляцией, одиночеством и глубокой интеллектуальной неудовлетворенностью. Сведений о смерти Х. не сохранилось; однако могила его известна в Нишапуре до сих пор; надгробье Х. — один из лучших мемориальных комплексов в современном Иране. Философские воззрения Х. не конституированы в единую и завершенную концептуальную модель, но могут быть реконструированы, исходя из основополагающих трактатов по базовой философской проблематике и поэтического наследия (рубаи Х. по содержанию афористичны и с точки зрения близости философским жанрам во многом эквивалентны максимам Ларошфуко и афоризмам Лабрюйера). С одной стороны, модель бытия Х. фундирована идеей творения и доминирования Абсолюта: “В мире временном, сущность которого — глени, // Не сдавайся вещам несущественным в плен. // Сущим в мире считай только дух вездесущий, // Чуждый всяких вещественных перемен”. Наряду с этим, однако, Х. постулирует детерминированность происходящих процессов и событий со стороны естественных взаимодействий классических как для запад-

ной, так и для восточной философии стихий (огонь, воздух, вода, земля), а также со стороны астрономических закономерностей и движения планет (“управляется мир Четырьмя и Семью”). Мера зависимости того или иного феномена от непосредственно волеизъявления Абсолюта или от естественных природных закономерностей определяется статусом этого феномена в “цепи порядка”, ибо “существующие вещи не созданы Аллахом все вместе, но в нисходящем порядке, отправляясь от него в виде цепи порядка”. Эта структурная упорядоченность Космоса фундирует собой жесткую детерминированность мироздания, исключая какую бы то ни было внепривиденциалистическую спонтанность: “Жизнь — пустыня, по ней мы бредем нагишом. // Смертный, полный гордыни, ты просто смешон. // Ты для каждого шага находишь причину, // Между тем он давно в небесах предрешен”. Это задает в воззрениях Х. резко сформулированный вектор фатализма: “мы — послушные куклы в руках у Творца”, “семь планет и четыре стихии в грош не ставят свободную волю мою”. Достаточно остро артикулируется у Х. в этом контексте проблема познания, дифференцируясь на проблему соотношения разума и веры, проблему пределов познания, проблему статуса истины. Согласно Х., классическая дихотомия разума и веры не исчерпывает собою путей познания: “Те, кто верует слепо, — пути не найдут. // Тех, кто мыслит, сомнения вечно гнетут. // Опасаясь, что голос раздастся однажды: // “О невежды! Дорога не там и не тут!” Изучение феноменального ряда видимого мира не дает и не может дать постижения истины: “Все, что видим мы, — видимость только одна. // Далеко от поверхности мира до дна. // Полагай несущественным явное в мире, // Ибо тайная сущность вещей не видна”. В этой связи мироздание, по Х., с одной стороны, преисполнено внутреннего логоса (“порядка”), заложено в него в акте креации, с другой же — в реальном когнитивном усилие постичь этот исходный мировой порядок практически невозможно: “Круг небес ослепляет нас блеском своим. // Ни конца, ни начала его мы не зрим. // Этот круг недоступен для логики нашей, // Меркой разума нашего неизмерим”. И даже постигнутая истина — в силу своей частности, а потому неприможимости к единому и связному мирозданию — во избежание возможного вреда “в сердце... скрытно храниться должна”. Фактически Х. приходит к сократической формуловке: “Много лет размышлял я над жизнью земной. // Непонятого нет для меня под луной. // Мне известно, что мне ничего не известно! — // Вот последняя правда, открытая мной”. Однако что касается (в кантовской терминологии) не чистого, но практического разума, то, применитель-

но к этой сфере, Х. полагает необходимым исходить из допущения возможности познания (мужество гносеологического оптимизма в условиях отрефлексированной его беспредпосылочности). В этом контексте Х. ориентирован на синтетизм интерпретации познавательного процесса, фундированный идеями, семантическими изоморфными парадигмами концептуализма в европейской культуре: “Существование относительно и распадается на два смысла:... бытие в вещах (существование) и... существование в душе”. Таким образом, с точки зрения Х., человеку доступны необходимые для него операциональные значения (“путеводная нитка ума”) — до того предела, за которым обозначается выход в сферу трансцендентного: “Я познание сделал своим ремеслом, // Я знаком с высшей правдой и низменным злом. // Все тугие узлы я распутал на свете, // Кроме смерти, завязанной мертвым узлом”. Смерть как выход за пределы посясторонности не дана человеку в качестве предмета познания: “Заглянуть за опущенный занавес тьмы // Неспособны бессильные наши умы. // В тот момент, когда с глаз упадет завеса, // В прах бесплотный, в ничто превращаемся мы” (ср. о смерти у Эпикура: “когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем”). И вместе с тем, смерть (факт ее грядущей неотвратимости) — единственное достоверное знание, в котором человек может не сомневаться: “Мы уходим из этого мира, не зная // Ни начала, ни смысла его, ни конца”. В пространстве человеческого существования “Все равно ничего достоверного нет, — // Только саван, в который ты будешь одет”. Осмысление смертности человека достигает у Х. почти экзистенциальной остроты: “В прах судьбою растертые видятся мне. // Под землей распростерты видятся мне. // Сколько я ни вперяюсь во мрак беспредельный, // Только мертвые, мертвые видятся мне”, “Как привыкнуть к тому, что из мыслящей плоти // Кирпичи изготовят и сложат дома?”. Тема смерти артикулируется у Х. в контексте идеи вечного круговорота вещества (“и пылинка живую частицей была”), — в этой системе отсчета особую значимость обретает в творчестве Х. образ гончара, воссоздающего из глины (“праха”) новые формы: “Этот старый кувшин на столе бедняка // Был всеильным визирем в былые века. // Эта чаша, которую держит рука, — // Грудь умершей красавицы или щека”. Гончарный круг выступает у Х. аналогом сакрального небесного круга, совершающего свой объективный оборот сквозь ткань индивидуального судьбы: “Я вчера наблюдал, как вращается круг, // Как спокойно, не помня чинов и заслуг, // Лепит чаши гончар из голов и из рук, // Из великих царей и последних пьянчуг”. В безразличной неотвратимос-

ти вечного круговорота снимается разница социальных статусов, меры успеха, достигнутого знания и морального совершенства (“ни венец Кей-Хосрова, ни трон Фаридуна не дороже загычки от кувшина”), — равно как и разница между добром и злом, красотой и безобразием, своим и чуждым: “Вместо розы колючка сухая сойдет. // Черный ад вместо светлого рая сойдет. // Если нет под рукою муллы и мечети, // Попсодится и вера чужая сойдет”. Эмоциональной доминантой философии Х. становится мотив бренности человеческого бытия (“травка эта, которая радует взоры, завтра будет из нашего праха расти”) и тщеты суетных устремлений: “Нет ни рая, ни ада, о сердце мое! // Нет из мрака возврата, о сердце мое! // И не надо надеяться, о мое сердце! // И бояться не надо, о сердце мое!”. Однако мотив бренности земного существования у Х. аксиологически не девальвирует последнего — напротив: статус максимальной ценности обретает в этом контексте текущий миг настоящего, непреложный в своей гарантированной очевидностью подлинности: “Не оплакивай, смертный, вчерашних потерь, // Дней сегодняшних завтрашней меркой не мерь, // Ни былой, ни грядущей минуте не верь, // Верь минуте текущей, — будь счастлив теперь!”. Однако в такой системе отсчета даже эвдемонизм теряет свою основу и, соответственно, значимость: “Что есть счастье? Ничтожная малость. Ничто. // Что от прожитой жизни осталось? Ничто.” — Гедонистическая установка оказывается единственно приемлемой и потому абсолютной нравственной максимой в философии Х. (“вселитесь же, тленные пленники мига”, “наслаждение — все, остальное — ничто”). Исходный ригористический фатализм оборачивается у Х. тотальным волюнтаризмом: “Всем сердечным движениям волю давай, // Сад желаний возделывать не устай”, — “Все равно ты судьбу за подол не ухватяшь, — // Ухвати хоть красавицу за подол!”. Аксиологический максимум вырисовывается у Х. как “Сад цветущий, подруга и чаша с вином: // Вот мой рай, не хочу очутиться в ином”; соответственно, базовые ценности — “тяжелый кувшин” и “красавица легкого нрава”; нормативная поведенческая парадигма формулируется в данном контексте следующим образом: “Да пребудет вино неразлучно с тобой! // Пей с любовью подругой из чаши любимой!”. В рассматриваемом аспекте философских воззрений Х. символ вина оказывается центральным и максимально семантически нагруженным (“О вино! Ты — живая вода, ты — исток // Вдохновенья и счастья, а я твой пророк”). Образ вина выступает у Х. предельно полисемантическим: 1) прежде всего, это алкоголь как таковой в исходном богатстве его культурных значений; 2) в мусульманском контексте запрета на винопитие оно вы-

ступает символом свободы и реализованного индивидуального выбора (“О вино! Заменяй мне любовь и Коран. // О духан! Я — из верных твоих прихожан”); 3) в аллегорической системе суфизма, содержательно вовлеченной во всю поэтическую традицию арабской культуры, в категориях опьянения кодируется предэкстатическое состояние суфия, чьи устремленные на Абсолют глаза не зрят внешнего мира (у Х.: “пьяный старик... лишился рассудка и Бога постиг”); 4) в контексте традиционного жанра восточной лирики хамрийат (“винная поэзия”) вино выступает средством самовыражения внутренних состояний личности; 5) в имманентном Х. контексте идеи вечного круговорота вещества вино, заключенное в глиняный (“из праха”) сосуд, выступает семантическим аналогом духа, заключенного в брненное тело (“чистый дух мой, он гость в этом теле земном”, “чистый дух, заключенный в нечистой сосуд”); 6) в контексте характерной для Х. модели фатально детерминированного бытия вино символизирует духовный протест и против незнания (“Убывает гордыня в сердцах от вина, // Сущность мира становится ясно видна” — ср. с европейским *in vino veritas*), и против фальши официальных социальных ролей (“О вино! Ты прочнее веревки любой, // Разум пьющего крепко опутан тобой. // Ты с душой общаешься, словно с рабой: // Стать ее заставляешь самою собой”), и против невозможности раскрыть внутренний личностный потенциал в ситуации социальной одномерности (“Нищий мнит себя шахом, напившись вина. // Львом лисца становится, если пьяна. // Захмелевшая старость беспечна, как юность. // Опьяневшая юность, как старость умна”), и даже против самой смерти (“Смерть я видел, и жизнь для меня — не секрет. // Снизу доверку я изучил этот свет. // Вот вершина моих наблюдений: на свете // Ничего опьянению равного, нет”). Поэзия Х. — воистину вдохновенный панегирик вину: “Влагу, к жизни тебя возродившую, пей! // Влагу, юность тебе возвратившую, пей! // Эту алуку, с пламенем схожую влагу, // В радость горе твое превратившую, пей!” Х. задает своего рода кодекс, культуру винопития, формируя смыслообраз вина как подлинного и неформального общения: “Пей с достойным, который тебя не глупей, // Или пей с луноликой любимой своей. // Никогда не рассказывай, сколько ты выпил. // Пей с умом. Пей с разбором. Умеренно пей”. Этические воззрения Х. отличаются предельной человекоосознанностью, чуждой ложного пафоса грандиозных свершений: “Чем за общее счастье без толку страдать, // Лучше счастье кому-нибудь близкому дать. // Лучшее друга к себе добротой прива-

// Чем от пут человечество освободить? Аксиологическая система Х. репрезентирована в общечеловеческих ценностях частной жизни: “Сбрось обузу корысти, тщеславия гнет, // Злом опутанный, вырвись из этих тенет. — // Пей вино и расчесывай локоны милой: // День пройдет незаметно и жизнь промелькнет”, — “Не спеши, посиди на траве, под которой // Скоро будешь лежать, никуда не спеши”. Невозможность усмотрения смысла в Божественном замысле (“Если мы совершенны, — зачем умираем? // Если несовершенны, — то кто бракодел?”) фундирует у Х. страстно артикулированную идею абсурдности существования: “Все, что в мире нам радует взоры, — ничто. // Все стремления наши и споры — ничто. // Все вершины Земли, все просторы — ничто. // Все, что мы волочем в свои норы, — ничто”, а потому все мыслимые человеческие цели теряют смысл: “В этом мире ты мудрым слывешь? Ну и что? // Всем пример и совет подаешь? Ну и что? // До ста лет ты намерен прожить? Допускаю. // Может быть, до двухсот проживешь. Ну и что?”. Даже в перспективе выделенного Х. пространства гедонистической достоверности человека подстерегает тот же абсурд: “Неужели таков наш жестокий удел: // Быть рабами своих вожделеющих тел? // Ведь еще ни один из живущих на свете // Вожделивших своих утолить не сумел”. Но — именно сквозь абсурдность бытия — поднимается подлинное величие человеческой сущности — быть, несмотря на абсурд: “но в кармане земли и в подоле у неба — живы люди!” И уж если “мы попали в сей мир, как в силко — воробей”, то — “пускай мы уйдем без следа, без имен, без примет” — но, пока мы живы, единственной достоверностью, единственным островком смысла, который может человек отвоюовать у стихий абсурда, заканчивающейся смертью, является лишь он сам, а потому единственным подлинным предназначением человека является достойное внутреннее самостроение: “Прочь пустые мечты о великих свершеньях! // Лишь собой овладевши — достигнешь высот”, и “Если ты никому не слуга, не хозяин, // Счастливы ты и воистину духом высок”. Такая этическая позиция очерчивает круг нравственной независимости, ищущей опоры лишь в собственном достоинстве: “Сбрось наряды, прикрой свое тело тряпьем, // Но и в жалких лохмотьях останься царем!” Жизненные испытания выступают в этом контексте вехами преодоления собственной слабости: “Как нужна для жемчужины полная тьма, — // Так страдания нужны для души и ума. // Ты лишился всего и душа опустела? // Эта чаша наполнится снова сама!” — Именно в силу неиссякаемости своих душевных сил человек,

не способный постичь мироздания, не властный над судьбой, эфемерный в своей смертности, — тем не менее — оказывается исходным главным смыслом и венцом бытия: “Светоч мысли, сосуд сострадания — мы. // Средоточие высшего разума — мы. // Изречение на этом божественном перстне, // На бесценном кольце мироздания — мы”. Центральной ценностью и главным пафосом философии Х. становится человек, который ни добр, ни зол (“Ад и рай — не круги во дворце мироздания, // Ад и рай — это две половинки души”), но многолик и в своей многоликости человек: “Мы — источник веселья — и скорби рудник. // Мы вместилище скверны — и чистый родник. // Человек, словно в зеркале мир, — многолик. // Он ничтожен — и он же безмерно велик”. Х., таким образом, не просто может быть причислен к гуманистам, но выступает как удивительно ранний культурный аналог оформившейся в 20 в. концепции “негативного гуманизма”. Отличающим творчество Х. качеством является также не часто встречающаяся в философской традиции интенция рефлексивной самоиронии: “Дураки мудрецом почитают меня. // Видит Бог, я не тот, кем считают меня: // О себе и о мире я знаю не больше // Тех глупцов, что усердно читают меня”. Европа открыла для себя Х. (прежде всего — как поэта) лишь в 19 в., после первого перевода “Рубайата” Э. Фицджералдом в 1859; два года тексты не покупались, затем наступил настоящий бум: только перевод Фицджералда выдержал до начала 20 в. 25 переизданий. Х. не просто оценен Западом как восточная классика, — он оказался удивительно созвучным европейскому менталитету как на уровне массовой, так и на уровне элитарной культуры: как в Европе, так и в Америке существуют клубы последователей Х. и кабачки, носящие его имя, — особенно остро интерес к Х. проявляется в периоды, ставшие для Европы периодами абсурда: историческим фактом является широкое распространение “Рубайата” среди английских солдат первой и второй мировых войн. История переводов Х. на европейские языки конституирует в европейском литературоведении целую традицию хайамистики (М. Никола во Франции, Д. Росс в Англии, Ф. Розен и Х. Ремпис в Германии, В. А. Жуковский в России, А. Кристенсен в Дании и др.).

М. А. Можейко

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в. Учился в гимназии иезуитов в Констанце, в университете Фрейбурга слушал теологию, естественные науки, философию. Среди мыслителей, оказавших влияние на становление Х. как философа, — Августин, Лютер, Кьеркегор, Гегель, Шеллинг, Ницше, Гуссерль. В 1914 Х. опубли-

ковал докторскую работу “Учение о суждении в психофизиологии”, в 1916 — диссертацию “Учение Дунса Скота о категориях и значении”. После защиты диссертации — доцентура под руководством Риккерта и ассистирование у Гуссерля. В 1927 появился главный труд Х. “Бытие и Время” (“*Sein und Zeit*”), где Х. ставит вопрос о смысле бытия — вопрос, который был забыт в послекартевской философии. Прояснение смысла бытия ведется путем прояснения смысла самого вопрошающего, т. е. существа человека, которое Х. определяет как *Dasein* (“здесь бытие”, “вот-бытие”, “чистое присутствие до вещей определений”) и характеризует изначальной захваченностью, принадлежностью (отнесенностью к) бытию: *Dasein* онтологично, оно всегда уже вращается в определенном смутном понимании бытия. В то же время бытие становится доступным только через человеческое присутствие (*Dasein*). Методом обнаружения смысла бытия является, по Х., феноменологический анализ (“Онтология возможна только как феноменология”) в стиле Гуссерля, но исключая терминологию классической философии (понятия сознание, идея, субъект, объект, познание и т. д.). Х. пытается найти средства описания бытия экзистирующего сущего (*Dasein*) в самой структуре (модусах) этого бытия. Самой существенной характеристикой *Dasein* является его конечность, временность, или темпоральность. Целостность мира, связанность смысла бытия и временных структур экзистенции выражается в заботе (*Sorge*), которая объединяет три основных момента *Dasein*: 1) быть-впереди-себя (экзистенциальность); 2) уже-быть-в-мире (фактичность); 3) быть-при-внутри-мировом-сущем. Х. отмечает возможную двойственность временной ориентации: ориентация на настоящее, подчиняя себе прошлое и будущее, разрывает подлинную темпоральность, превращает ее в последовательный ряд моментов “теперь”. Анализ погруженности в повседневность и описание экзистенциалов “болтовня”, “любопытство”, *das Man* показывают анонимность сознания, размытость различия между собственным Я и миром, между “мной” и “другими”. Нацеленность на настоящее анонима, в ней раскрывается не самость, а лишь несобственное Я, осуществляется стремление удержаться в наличном и избежать предстоящего (смерти). Напротив, нацеленность на будущее, где в соединении с прошлым достигается подлинное настоящее, не уклоняется от смерти (предстояния концу) и высвобождает собственное “бытие-к-смерти”, осознание подлинной временности. Такая структура заботы — возможность поворота к бытию. Основой этого поворота выступает совесть, которая вызывает *Dasein* из анонимности, призывая его быть открытым бытию, достичь

своей самости. В начале 1930 происходит разрыв Х. с Гуссерлем и так называемый “поворот” (Kehre). С этого времени Х. сосредоточивает свое внимание на критике разума (деструкция метафизики) и на осмыслении бытия как истины и события. В 1933 Х., воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрейбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). Своей задачей Х. видит отстаивание университетской независимости, духовного мира и мышления как залогов величия немецкого народа. Однако уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Х. оставляет ректорство и целиком отдается преподаванию (курс лекций о Ницше). Работы 1936—1950-х Х. посвящает исследованию генезиса и критике метафизики (“Время картины мира” (1938), “Слова Ницше “Бог мертв” (1943), “Поворот” (1949), “Вопрос о технике” (1953) и др.). Выстроенная иерархия в пользу трансцендентального мира вечных сущностей задает тон всему последующему западноевропейскому рационализму с его акцентом на сущее как таковое и “забвении” бытия в пользу сущего. Наиболее ярко метафизическое основание проявляется в пределах Нового времени, в установке на определение сущего (операция представления). Представить — значит, по Х., поместить перед собой сущее как нечто противостоящее, сделать его предметом и тем самым удостовериться в нем. Порочность метафизики не только в “забвении” бытия, но и в невозможности увидеть сущность (истину) сущего, на которое метафизика и нацелена, так как место истины занимает достоверность представления, а идеалом усмотрения становится точность и строгость естествознания. Метафизика изменяет существо человека, который в Новое время освобождается от всякой связанности с бытием и превращается в субъекта, в такое сущее, которое всему сущему задает меру и предписывает норму. Подобное превращение, по Х., ведет к эгоцентризму, антропологизму и самообожествлению. Другим неизбежным следствием развертывания метафизики становится отчуждение человека от самого себя и бездомность, которая является судьбой всего западноевропейского мира. Сущность метафизики обнаруживает себя во всех областях культуры: в науке, религии, искусстве, языке и в технике, главной силе современной эпохи. Сущность техники “постав” (Gestell) состоит в установке “выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии”. Все сущее определяется для поставляющего производства, втягивается в техническое распоряжение. Человек изначально сам стоит внутри сферы “по-

става”, поэтому “постав” правит и человеком: когда человек редуцирует себя до поставщика “наличного состояния”, он сам воспринимается только в качестве последнего. Захваченный “поставом” человек упускает себя, не может встретиться с самим собой и услышать голос бытия. Обретение истины бытия и существа человека, считает Х., возможно через язык (речь): “язык — это дом бытия”, “существо человека покоится в языке”. Критикуя современный неподлинный язык как формализованный, связанный логикой и грамматикой, Х. отмечает его прикладную задачу поставлять информацию. Тем самым язык выступает орудием господства и активизма. Чтобы обрести подлинный язык и снова оказаться вблизи бытия, человек должен научиться молчать. Молчание дает слово самому языку и через него самому бытию. Вместо многословия (“болтовни”) Х. предлагает овладеть умением вслушиваться в произносимое (слышать бытие). Это достигается в феноменологической процедуре вслушивания, “внятия” в то, о чем и как говорит язык наедине с собой. Утраченную связность с бытием Х. пытается восстановить, создавая свой собственный язык, который формируется на границе языка диалекта и языка мифа и целью которого является вопрошание о бытии. С другой стороны, язык, в котором покоится бытие, это, прежде всего, язык поэзии, искусства. Обращаясь к досократикам (Гераклиту, Анаксимандру, Пармениду), к поэзии немецкого романтизма (Гёльдерлин, С. Георге, Мерике), Х. показывает, как сквозь поэтическое мышление, сквозь произведение искусства просвечивает сущность вещи, осуществляется истина бытия как непотаенность. Именно поэт (отмечает Х. в поздних статьях и докладах “Путь к языку”, “Слово”) способен приоткрыть тайну языка и дать возможность раскрыться истине бытия. Среди мыслителей, на философское становление которых Х. оказал влияние, его непосредственные последователи (Гадамер), его критики (Ясперс, Карнап, Хабермас, Адорно) и отталкивающиеся от его мышления философы (Сартр, Деррида, Бланшо, А. Глюксман, Рорти, Ш. Ширмахер, Аренд и др.). (См. также *das Map, Событие.*)

В. Н. Семенова

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих Август фон (1899—1992) — австро-английский экономист и философ, один из основоположников неонавстрийской школы в политической экономике, классик современного либерализма. С 1918 учился в Венском университете, где изучал право, экономику, философию и психологию. Доктор права (1921) и доктор политических наук (1923). Сооснователь (1927) и первый директор Австрийского института экономических исследований (1927—1931). В 1931—1950 —

профессор политической экономики и статистики Лондонской школы экономики. С 1938 — гражданин Великобритании. В 1950—1962 — профессор социальных наук и этики Чикагского университета. В 1962—1968 — профессор экономического политики Фрейбургского университета (ФРГ). С 1969 — профессор-консультант Зальцбургского университета (Австрия). В 1974 Х. был удостоен Нобелевской премии по экономике (совместно с Г. Мюрдалем) “за основополагающие работы по теории денег и экономических колебаний и глубокий анализ взаимозависимости экономических, социальных и институциональных явлений”. Организатор (1947) либерально ориентированного “Общества Мон-Пелерин” (наряду, в частности, с Поппером и Полани). Основные сочинения: “Дорога к рабству” (1944, переведена более чем на 20 языков мира); “Индивидуализм и экономический порядок” (1948); “Контрреволюция науки” (1952); “Структура восприятия” (1952); “Основной закон свободы” (1960); “Право, законодательство и свобода” (т. 1—3: “Правила и порядок” — 1973, “Мираж социальной справедливости” — 1976, “Политический строй свободного народа” — 1979); “Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма” (1988) и др. В первые годы научной деятельности Х. занимался преимущественно проблемами теории денег, капитала и экономического цикла. Стремясь распространением социалистической идеологии до и во время Второй мировой войны, он сделал основной темой своих работ полемику с различными проявлениями этой идеологии, под влиянием которой, как признавал сам Х., он находился в юношеские годы. Предпринял попытку показать принципиальную неосуществимость целей, провозглашаемых приверженцами социализма и невыполнимые программы, предлагаемых для реализации этих целей. По мысли Х., с деятельности Сен-Симона и его школы начинается существование “инженерный” взгляд на общество, в соответствии с которым предполагается, что человечество в состоянии в рамках первоначально рационального плана сознательно направлять собственную эволюцию. Данная амбиция разума (по Х., “конструктивистский рационализм”) сыграла высокотрагичную роль для судеб личной свободы и качества жизни людей. По мысли Х., “в споре между социализмом и рыночным порядком речь идет ни больше ни меньше как о выживании. Следование социалистической морали привело бы к уничтожению большей части современного человечества и обнищанию основной массы оставшегося”. С экономической точки зрения, кардинальное преимущество рыночной системы перед плановой Х. усматривал в спо-

способности первой из них посредством ценового механизма использовать такой объем информации, получение и переработка которого невозможны в рамках системы централизованного планирования. Следствием этого считал неспособность плановой экономики обеспечить соответствие структуры производства структуре общественных потребностей, достичь сколько-нибудь приемлемого уровня эффективности. С политической точки зрения, последовательное осуществление принципов планирования, по Х., неизбежно приводит к тоталитаризму. План предполагает жесткую иерархию четко определяемых целей, установление которой требует недостижимой в реальности степени общественного согласия. Поэтому планирование обязательно сопровождается применением мер принудительного характера, ограничением и, в перспективе, ликвидацией правового порядка, проникновением государства во все сферы общественной жизни. Если, согласно принципу “невидимой руки” Смита, индивид, руководствуясь своими корыстными интересами, способствует общественному благу, даже не имея в виду такой цели, то в данном случае все происходит наоборот: государство, стремясь к общественному благу, вопреки своим намерениям ущемляет интересы индивида. По Х., тоталитаризм является неизбежным следствием попытки переноса на общество принципов, по которым функционируют так называемые “сознательные порядки” — организации типа фабрики или армии и создаваемые с заранее определенной целью по соответствующему плану. Однако развитие общества в целом представляет собой сложный процесс эволюции и взаимодействия “спонтанных порядков” — социальных институтов, моральных традиций и практик, складывающихся без чьего-либо замысла и не поддающихся координации из единого центра. Типичные примеры “спонтанных порядков” — рынок, право, язык, мораль. Координация деятельности индивидов в рамках “спонтанных порядков” осуществляется путем соблюдения универсальных правил поведения с одновременным предоставлением индивиду определенной сферы автономии. Гарантиями такой автономии, позволяющей использовать “рассеянное знание” — многообразие знаний и навыков отдельных людей, — являются институты индивидуализированной собственности и частного предпринимательства, политическая и интеллектуальная свобода, верховенство права. Широкое распространение этих институтов, согласно Х., стало результатом “...эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им”. На протя-

жении всей своей научной деятельности Х. выступал против государственного вмешательства в экономику, являясь принципиальным оппонентом всех трех наиболее влиятельных антилиберальных экономико-политических проектов 20 в. — социализма, кейнсианства и доктрины “государства всеобщего благоденствия”. Продолжительное время его взгляды расценивались как старомодное чудачество, а прогрессистская интеллигенция левого толка подвергла Х. самому настоящему ostrакизму (в стэнфордском сборнике 1984 о Х. отмечалось: “...так называемые интеллектуалы присудили его к научной смерти. В академических кругах к нему начали относиться почти как к неприкасаемому, если не как к подходящему мальчику для битвы, которого ученые мужи могли разносить в пух и прах всякий раз при обнаружении, как им представлялось, “дефектов” рынка или свободного общества”). Крушение иллюзий кейнсианской модели государственного регулирования в 1970-х и распад социалистического лагеря в 1990-х — придали произведениям Х. особую актуальность.

А. А. Баканов

ХАЙЛЕР (Heiler) Фридрих (1892—1967) — немецкий историк религии, профессор богословского факультета Марбургского университета, один из основоположников сравнительного религиоведения. Основные сочинения: “Молитва. Опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования” (1917), “Религиозно-историческое значение Лютера” (1918), “Христианство и другие религии” (в 8 томах, 1925—1939), “Религии человечества” (1966) и др. Главным смыслом собственных философско-теологических изысканий Х. полагал реконструкцию такого пласта религиозного опыта и религиозной жизни общества, где проявляется духовное единство человечества. По мысли Х., “сравнительная история религий... свела всю пестроту форм высокой религиозности к двум основным типам, которые образуют непрерывные линии развития и пересекаются в некоторых важных точках: с одной стороны, это мистическая религия спасения, которая вот уже 2500 лет является высшей религией в Индии; которая, родившись в умирающей греческой античности, проникла в христианство и нашла свое богатейшее и прекраснейшее выражение в западном католицизме; с другой стороны — пророческая религия откровения, которая в начале была сообщена пророками Израиля, достигла своего завершения в Новом Завете и была обновлена Лютером с немецкой силой и добродетельностью”. (Усматривая при этом принципиальную сопоставимость этих двух традиций, Х. обращал внимание на мысль Р. Отто, согласно которой обе они есть “два полуса одного и того же отношения

к трансцендентному объекту”). Особое внимание в границах своих исследований Х. уделял католицизму, как, по его мнению, “бесконечно сложно” синкретичной и ритуально-многомерной религии. По Х., сопоставимый интеллектуально-культурный синкретизм возможен (причем весьма приближенно) усмотреть только в буддизме махаяны. Отталкиваясь от идеи М. Мюллера (“Кто знает одну религию, религии не знает”), Х. утверждал о католицизме, что “кто знает эту религию, знает не одну религию”. (Ср. с максимой апостола Павла, нередко трактуемого отцом католицизма: “Для всех я сделался всем” (I Кор. 9, 22). Согласно Х., при религиозно-историческом рассмотрении “*complexio oppositorum*” (лат. — объединение противоположностей) католицизма реализовывалось в совмещении в его природе: холодных философских спекуляций и простой набожности сердца; индивидуального религиозного опыта и строгой ортодоксальности; личной свободы и нивелирующей церковности; примитивного ритуала и утонченного экстаза; истинно христианского Евангелия и античной мистики; иудейско-раввинского логицизма (до степени схоластической казуистики) и эллинистической сущности мистерии; апостольской традиции и римской государственной организации; аристотелевской логики и платоновского идеализма; стоической этики и неоплатонической созерцательности; всемирного господства папства и отшельничества; свободного от мира созерцания и преданной миру культурной работы; строгой классовой сущности и коммунистических социальных идеалов; апокалиптико-хилиастического энтузиазма и церковной уставной техники; горького покаяния и мирской роскоши; хрупкой исключительности и гибкого искусства приспособления; пелагианской оценки воли и августиновского опыта благодати; евангелической веры в Бога-Отца и античного культа богини-матери; царской мистики Христа (значения для мистики переживания Его казни) и многообразного почитания святых. Анализируя взаимосвязь, взаимодополнение и сосуществование мистики и католицизма, Х. отмечал, что полного развития и зрелости католицизм достиг в восточных странах во второй половине первого тысячелетия, в западных — только в средние века. Именно средневековье, по Х., создало классические образцы набожности, богослужения, мистики и теологии. Завершение процессов упрочения и констатирования этих обретений католицизма Х. связывает с Тридентским Собором (1545—1563), не только существовавшего реформировавшим христианство, но и догматизировавшим ряд форм средневековой народной набожности (фиксация “семи таинств”, число которых еще в 13 в. варьировалось от двух до тридцати). По мне-

нию Х., обладая, как все античные религии, богатым ритуалом, католицизм делает возможным для верующих чувственную мистическую связь со сверхчувственным миром. Именно мистика, согласно Х., является невидимой душой всего католицизма, его скрытым внутренним источником жизни. (По мысли либерально-протестантского теолога А. фон Гарнака: “мистика есть католическая набожность вообще, поскольку она — не только церковное повиновение, что значит “fides implicita” ...она не является также образом предреформационной набожности наряду с другими образами, но она является католическим выражением набожности вообще”). Как утверждает Х., почти все великие католические мыслители были мистиками: Августин, Григорий Нисский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. (Ср. с мнением Гарнака: “кто является мистиком и не стал католиком, остается дилетантом.”) По мысли Х., и культ, и мистика проникли в христианство извне, причем относительно рано; по своему происхождению не являются христианскими: “Само истинное Евангелие Иисуса и евангелические свидетельства о Нем никогда не смогли бы породить из своего собственного содержания католическую систему культов и мистики. Только посредством соединения с низшими и высшими слоями античной религии стало возможным возникновение католической набожности”. Гениальную реформаторскую революционность Лютера Х. усматривал в том, что тот “решительным и смелым ударом разрушил синкретизм католической церкви и Евангелие, которое в большом католическом соборе было одним из основных камней наряду с другими, сделал основным и краеугольным камнем”. Высоко оценивая тезис Лютера, согласно которому “вера — это нечто всемогущее, как и сам Бог”, Х. обращал внимание на то обстоятельство, что покоящийся Бог католицизма, с которым мистик воссоединяется в экстазе, — располагается “по ту сторону” пространства и времени, без внутреннего отношения к миру и истории. С точки зрения Х., идея откровения Бога в истории внутренне чужда мистике, она — надисторическая форма набожности. Именно в мистике, по Х., аристотелевский термин “непостижимое в истории” находит самое подходящее применение. В мистике история спасения традиционно трактовалась как лишь средство подготовки и созерцания мистического переживания. На вершине созерцания Бога и единения с ним мистик был свободен от всякого церковного авторитета, равно как и от всякого исторического откровения, потому что он сам становился Богом. Согласно Х., вина для мистики находилась в обособленности индивидуального существования; грех выступал не чем иным, как упорством в инди-

видуальном существовании, в значимости собственной воли, в алчности. В рамках мистики вина в своей основе есть лишь метафизический рок, судьба, греховное эгоистическое упорство — только лишь происшествие, которое не затрагивает внутреннее ядро человека, глубины его души. (Грех чувств не что несуществующее у Ареопагита; грех — “находиться далеко от Бога” по Августину.) Для Лютера же, — утверждал Х., — грех находится в принципиальном личностном разладе с нравственным порядком, установленным Богом; грех заключается в отступлении от Бога; грех таится в недостатке веры и доверия к Богу: “Тебе, Тебе единому согрешил я” (Пс. 50, 6). По мысли Х., мистика ищет спасения в уходе от мира и всего сотворенного, от всего несуществующего и хочет таким образом приблизиться к единственно истинному бытию. В таком контексте, лишь разрушившись, человек сокращает расстояние между конечным и бесконечным; тогда он сам сливается с чем-то божественным, сам становится Богом. Отрезки этого многотрудного пути в католицизме ассоциируются с “очищением”, “просветлением” и, наконец, с “единением”. Напротив, в рамках библейско-евангелической набожности, возрожденной Лютером, спасение обретается бесконечно проще: верой и только ею. (Ср. с призывом пророков к греховному Израилю: “Назад к Яхве”; с обращением к Иисусу спасающегося грешника: “Боже! Будь милостив ко мне грешнику” — Лк. XVIII, 13.) Х. акцентировал особую важность культурного поворота, совершенного Лютером (“основное переживание библейской религии — доверяющего себя в природе и истории, — включает позитивную оценку профессиональной деятельности и культурного творчества... добросердечными словами о священности и ценности честной профессиональной жизни... Лютер открыл новую эпоху в отношении между религией и культурой”). В отличие от идеала мистики — отшельничества и монастырской жизни — библейская пророческая религия, основанная Лютером, являлась религией личности; мистика же, согласно Х., исходит из отрицания как личности, так и мира. Ретроспективно оценивая историю католицизма на фоне всемирной истории религий, Х. неоднократно подчеркивал сложность и неоднозначность отношений (особенно в контексте реальной духовной практики папского Рима) феноменов религиозных инноваций, с одной стороны, и установлений высшего церковного иерархического аппарата, с другой. По убеждению Х., “официальное осуждение церковными властями церковного или теологического направления не является (с чисто историко-религиозной точки зрения) достаточно авторитетным для квалификации его как католичества. В истории церкви нередко

бывают случаи, что то или иное течение на первых порах подвергается нападкам, потом к нему относятся терпимо, а в дальнейшем даже санкционируют. Ничто не является более показательным в этом отношении, чем изначальное осуждение Римом применения аристотелевской философии в теологии; потом аристотелизм посредством Фомы Аквинского добился церковного признания, и, наконец, Пий X под угрозой церковного наказания рекомендовал его к применению. Трагическая ирония состоит в том, что (как установил впервые Д. Тирелл в “Hibbert Journal” Januarheft, 1908) Пий X в “Encyclica Pascendi” (1907) осудил модернизм в таких же выражениях, в каких Грегориус IX в “Epistola ad magistros theologiae Parisienses” (1328) осудил рекомендованный ныне Пием X томистский аристотелизм”. Квинтэссенцией творческой судьбы Х. выступила его последняя молитва (включенная им в свою наиболее позднюю работу “Религии человечества”), взятая из произведения Николая Кузанского “О мире в вере”: “...Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облачается различными культурами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непронесенным... Господи, не скрывайся больше и покажи Свой Лик, и вновь вернется спасение ко всем народам... Если Ты милостлив, то сделай это. И прекратится раздор, и утихнет ненависть, и все поймут, что есть лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ”.

А. А. Грицанов

ХАОС (греч. chaos — зияние, от chasco — разеваю) — понятие, фундаментальное как для концептуальных, так и доконцептуальных моделей космогенеза (начиная с космогоний эпического и постэпического периодов). В процессе своей культурной эволюции содержание понятия “Х.” претерпевает существенные трансформации, в рамках которых могут быть выделены три периода: 1. На ранних стадиях развития культуры Х. трактовался в контексте космогонического процесса как изначальное (докосмическое) состояние бытия, амбивалентно характеризующееся, с одной стороны, отсутствием какой бы то ни было оформленности, дифференцированности (“безвидность” Х. у античных авторов), наличия специфицирующих определенных качеств (отсюда традиционная для архаической мифологии апофатическая парадигма описания Х.: бескачественный, аморфный, аструктурный, безначальный, беспредельный и т. п.), с другой — внутренней потенцией к дифференциации и оформлению в структурированный космос

(от понимания *X.* как “космической протопотенции” в “Теогонии” Гесиода, “начала всякого бытия” у Акусила и Ферекида, “причины богов” у Симплиция — до трактовки *X.* в качестве “всеприемлющей природы”, т. е. потенциально готовой к оформляющему восприятию привносимого эйдоса, выступающего одновременно оплодотворяющим импульсом становления, у Платона — см. Гилеморфизм). Именно этот семантический аспект *X.* обуславливает то обстоятельство, что в архаических культурах он универсально ассоциируется с символизирующей женское начало водной стихией как “доном бытия” (Нун в древнеегипетской мифологии, вода в “Брихадараньях-упанишаде”, Океан в раннегреческих космогониях, сакральная семантика ритуального омовения как “возвращения в первоначальную бесформенность, растворение форм” (Элиаде), “освобождающее и очищающее нисхождение в *X.*, осененное женским знаком” (Ч. Эвола). Вместе с тем, поскольку важнейшим показателем креативно-эволюционного потенциала *X.* выступает в архаичном антропоморфизме его семантическая сопряженность с энергией сексуальности (греч. *genesis* как порождение), постольку в космогонических моделях архаической мифологии *X.* мыслится как имманентно содержащий в себе брачную пару космических прародителей (Нун и Наунет в древнеегипетской мифологии, восемь пар огдоады и т. п.); в этом же смысле *X.* соотносен античной культурой с фигурой диады. В данной системе отсчета Эрос выступает медиатором между *X.* и Космосом, и Любовь как архаическая персонализация космического творения возникает “из лона *X.*” — от классической мифологической схемы до ее рецитаций в античной натурфилософии (Эмпедокл), в натурфилософии Возрождения (Пико делла Мирандола), в эстетике романтизма (*X.* и Эрос как необходимые основания красоты, мыслимой в качестве становления *X.* в космос в результате эротического импульса стремления к совершенству — у Шлегеля). Поскольку в архаических мифологиях исходная неразрывность брачного слияния Земли и Неба, с одной стороны, и отделение их друг от друга (образование мирового пространства), с другой, семантически тождественны в своем значении креативности (шумерские космогонии, Ригведа, древнекитайский миф о Пань-гу), постольку возникает и трактовка *X.* как пустого пространства (Гесиод, Еврипид), вместилища тел (Аристотель). Так, например, у Секста Эмпирика: “Хаос есть место, вмещающее в себя целое”. В этом плане античная интерпретация *X.* как смешения стихий (Эмпедокл, Анаксагор) фундирована не презумпцией его беспорядочности, но презумпци-

ей потенциальной семантически-креативной полноты феномена, все в себе содержащего. В более зрелых мифологических схемах *X.* мыслится — вне непосредственного антропоморфизма — как креативно самодостаточный, что находит свое выражение в фигуре “безбрачного” (Гесиод), т. е. осуществленного без внешнего импульса, порождения им космических прародителей (“Теогония” Гесиода). Аналогичную семантику имеют образ *X.*-андрогина в орфизме, интерпретация *X.* в качестве желания как такового в ведийских текстах, мифологема плавающего в океане *X.* золотого эмбриона — Хираньягарбхи (древнеиндийская мифология), а также сближение смыслообразов *X.* и мирового яйца в орфизме. В поздних (эпических) мифологиях, сдвигающих космогонические смыслы от схемы “порождения” к схеме “творения” (см. Античная философия, Демиург), созидательный потенциал *X.* выражается посредством идеи имманентного наличия внутри *X.* субъекта креации (позднефиникийская и вавилонская космогонические схемы). Процессуально *X.* обнимает как процедуры становления космически оформленного мироздания (дифференциация исходной нерасчлененности *X.*, выделение традиционных пар как противоположностей, возникновение качественно определенных стихий и оформление конкретных предметов), так и процедуры деструкции ставшего космоса (от классической мифологической формулы “я разрушу все, что я создал, мир снова превратится в *X.*” в Египетской “Книге мертвых” — до фигуры апейронизации в натурфилософской модели Анаксимандра и идеи Прокла о *X.* как одновременно исходной точке и конечной цели всех эманаций). Включая в себя последовательно сменяющие друг друга космические циклы (от становления до гибели), *X.*, таким образом, вечно пребывает в качестве воплощающегося в этих циклах, но отличного от них начала, характеризующегося как безграничной открытостью всевозможным вариациям становления, так и вечностью как бесконечной неисчерпаемой потенциальностью: *X.* не только извечен во временном плане, но и содержательно вечен в смысле перманентно пребывающей возможности (иных возможных миров) по отношению к действительности, наличию ставшего мира (*aidion*, т. е. “то, что вечно” — в противоположность преходящему быванию в рамках того, что понималось как *aiōn* — “век” в смысле конкретной и завершенной судьбы отдельного Космоса). Но и в рамках космически оформленного мироздания *X.* сохраняется, задавая своего рода семантическую топологическую периферию: мифологема мирового древа, дифференцирующая мир по вертикали на крону=небо, околотворьное пространство=человеческий мир и корни=айд, по горизонтالي отграничи-

вает гармонический космический центр от периферического *X.* Космогенез, таким образом, есть не процесс преодоления *X.*, но стадия жизненной пульсации последнего, предполагающей в равной мере как собственную космоизацию, так и возврат в исходное, богатое новыми возможностями состояние, что в субъективном человеческом измерении выступает как мировая катастрофа: от архаических представлений о деструкции космоса в сакральную дату календарного праздника (смена года как смена космического цикла, когда мир распадается в *X.*, и процесс оформления нового мироздания требует от человека магического усилия — см. Секс) — до библейского сюжета о потопе как снятии преград с бездны *X.* (Быт. VII, 11). В древнегреческой философии рефлексивно зафиксировано, что, будучи невоплощенным и неформленным, *X.* чувственно не артикулируется и может быть помыслен только в качестве умозрительного: “умопостигаемый *X.*” у Прокла. На ранних стадиях эволюции античной философии архэ, собственно, и представлено *X.* как таковым: умопостигаемое “беспредельное” (наряду с оформляющим и космоизирующим “пределом”) у пифагорейцев, апейрон (“то, что бесконечно”) как полнота возможностей космоизации у Анаксимандра; аналогичны айдион и т. п. первоначала, фиксируемые на уровне апофатических дескрипций. 2. Второй этап эволюции трактовки *X.* в европейской культуре связан с доминированием в классическом рационализме механической системности и линейного детерминизма, в контексте которых понятие “*X.*” выступало как синоним дисгармонической неупорядоченности: трактовка броуновского движения как хаотичного, например (ср. у Канта). Такая интерпретация *X.* ни в какой мере не тождественна архаическим представлениям о *X.* как о “страшной бездне” (орфизм), “зияющей бездне” (“Старшая Эйда”) и т. п. — вплоть до отождествления *X.* с айдом (древнеримская традиция), ибо таковые базировались не на линейном восприятии бытия и понимании *X.* как простого отсутствия линейного порядка, но, напротив, именно та характеристика *X.*, которая в современной терминологии могла бы быть обозначена как подчиненность закономерностям, носящим вероятностный характер, и была осмыслена в античной культуре как принципиальная непредсказуемость пульсаций *X.*, страшная в своей содержательной всевозможности и не оставляющая для человека шанса приспособления к ней (в отличие от человекосоразмерной обустроенности античного космоса, подчиненного рационально эксплицируемой закономерности избранного пути эволюции — см. Космос). 3. В современной культуре может быть зафиксирован феномен своего рода ренессанса понятия “*X.*”,

связанный с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов. В сфере естествознания это проявляется в рамках синергетического подхода, основанного на идее креативной самодостаточности *X.*, заключающейся в способности случайных флуктуаций на микроуровне порождать новые организационные порядки на уровне макроструктур (*X.* как фактор самоструктурирования нелинейной среды: “порядок из *X.*”, по определению Пригожина и И. Стенгерс — см. Синергетика). Аналогично, в гуманитарной сфере установка на восприятие *X.* как креативной среды, актуализировавшаяся в свое время в эстетике модернизма (*X.* как сфера поиска первоначал бытия в раннем экспрессионизме, например: “Идиллия южных морей” Э. Х. Нольде, “Борьба форм” Марка; саморефлексия П. Клее: “Есть логика в том, что я начинаю с хаоса, и это наиболее естественное начало” и др.), развивается в философии постмодернизма в фундаментальную парадигму отношения к тексту (миру), мыслимому как плюральная и подвижная семантическая среда, открытая для бесконечного числа интерпретаций: текст (мир) как *X.* семантических центров может быть подвергнут систематизации или означиванию, понимаемым в качестве террористического акта по отношению к исходному асемантическому пространству (см. Нарратив). Предметность реализует себя как аструктурная ризома, каждое плато которой может быть прочитано — для того, чтобы в тот же момент рассыпаться, сменившись новым (ср. с айоном античной космологии: он возникает, чтобы реализоваться и погибнуть, давая места новым айонам: “свершение, отнимающее время жизни каждого, зовется айоном” — у Аристотеля). Аналогичен концепт “тела без органов” в методологии постмодернизма: не структурно дифференцированный организм как стабильная система, но моделирующая *X.* целостность как “постоянно создающая себя среда”, оформляющая те или иные органы в соответствии с ритмами внешних импульсов, — “интенсивная зародышевая плазма” или “яйцо — среда чистой интенсивности” (Делёз и Гваттари) — ср. с архаическо-мифологическими или позднеорфическими трактовками *X.* (см. Тело без органов). Таким образом, в современной традиции понятие *X.* обретает значимый общекультурный статус, а при его интерпретации на передний план выдвигаются такие семантические аспекты, как внутренняя активность и креативный потенциал. (См. Хаосмос, Космос.)

М. А. Можейко

ХАОСМОС — понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос — космос

(см. Космос, Хаос), ни в системе отсчета оппозиции смысл — нонсенс (см. Нонсенс), но характеризующееся имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) — при отсутствии наличного порядка (семантики). Термин “*X.*” был введен Д. Джойсом (“Поминок по Финнегану”) как продукт контаминации понятия хаоса, космоса и осмоса. В классическом постмодернизме понятие “*X.*” тесно связано с концептами “нонсенса” и “нестабильности”. Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна “порожден атмосферой нестабильности”: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, “поиск нестабильностей”. Феномен “нестабильности” осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна: собственно, по формулировке Лиотара, “постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоразмерности” (ср. с современным синергетическим видением мира, которое рефлексивно обозначается Пригожиным как “Философия нестабильности”). И если синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризующиеся таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятное состояние прогнозирование будущих состояний системы, то постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем (например, трактовка Делёзом и Гваттари такого феномена, как “тело без органов”: последнее интерпретируется как обладающее “лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации” — см. Тело без органов). Именно исходя из презумпции креативного потенциала нестабильных (неравновесных) сред трактует постмодернизм и проблему источника самоорганизационных процессов: например, в номадологическом проекте постмодернизма (см. Номадология) таковым источником выступает “потенциальная энергия” системы, которая оценивается в качестве “метастабильной” (Делёз, Гваттари). Важно при этом отметить то обстоятельство, что хаос в постмодернистском контексте трактуется, как и в синергетике, в первую очередь, в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям конфигурирования, — например, лишенный изначального смысла текст предстает как

принципиально незамкнутое поле актуализации плюрално множачихся потенциальных семантик (см. Означивание, “Пустой знак”, Хора). — Постмодернистский хаос трактуется в аспекте своей креативности: акцент делается не на отсутствии наличной упорядоченности, но на потенциальной плюралной версифицированной космичности. “Метастабильность” постмодернистского понятия предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотичной, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, лично данное бытие представляет собой “имманентное тождество космоса и хаоса”, “некий хаос-космос”, “игру смысла и нонсенса” (Делёз). Очевидно, что данная семантическая фигура не только семантически изоморфна базовому постулату синергетики — “порядок из хаоса”, — но и выражает зафиксированный синергетикой осцилляционный механизм осуществления процесса самоорганизации (см. Синергетика). Подобно тому, как в современном естествознании креативность хаоса связывается с пониманием последнего в качестве “достигнутого”, постмодерн также признает “достижение хаоса” содержательно необходимым этапом процедур смыслопорождения. В частности, для постмодернизма характерна идея сознательного создания хаотичности, понимание хаоса как достигнутого в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А. Жарри в контексте “патафизики” принципа “внесения хаоса в порядок” — до сформулированного Д. В. Фоккема принципа “нонселекции” как преднамеренного создания текстового хаоса. В контексте постмодернистской номадологии понятие “*X.*” обретает фундаментальный статус: согласно Делёзу и Гваттари, в современной картине мира “хаосмос-корешок (подчеркнуто мной. — М. М.) занял место мира корня” (т. е. мира линейно выстроенных осей и линейно понятых закономерностей — см. Ризома). В постмодернистском контексте понятие “*X.*” интерпретируется уже не просто как контаминация “хаоса”, “космоса” и “осмоса”, — хаос мыслится как чреватый космосом, и возможность этой космизации (упорядочивания) реализуется в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое: бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями: по формулировке Делёза и Гваттари, “межбытие, интермеццо”.

М. А. Можейко

ХАРИЗМА (греч. *charisma* — божественный дар, благодать, милость) — наделенность (во мнении определенного круга приверженцев или последователей) какого-либо лица (харизматического лидера — политического деятеля, проповедника, пророка), института, символа или совокупности действий свойствами исключительности, выделенности, сверхъестественности, непогрешимости или святости. Качество *Х.* традиционно полагается не столько приобретаемым, сколько даруемым природой либо трансцендентными мистически-интерпретируемыми силами. Термин “*Х.*” был впервые употреблен в социологических концепциях Трельча и М. Вебера, у которого *Х.* анализировалась в концепции идеальных типов господства (легального, традиционного, харизматического). У Вебера харизматическое господство базируется на аффективном типе социального действия и предполагает авторитет харизматического лидера, постоянно вынужденного заботиться о своей *Х.* В организациях, построенных по принципу *Х.*, уход лидера практически всегда сопровождается крахом движения в целом. В социологии харизматические социальные группы нередко даже выделяются в особый разряд социальных групп (либо в контексте вычленения только целевых и референтных социальных групп традиционно относят к первым), так как их основным конституирующим признаком является личная преданность вождю (лидеру). Представление о *Х.* как о силе благодати, исходящей от духов или богов, присуще многим религиям. В ранней христианской традиции *Х.* — содействие, ниспосылаемое Святым Духом избранным людям (“дар” проповеди, чудотворения, пророчества и т. д.). После конституирования церковных организаций учение о *Х.* было детально разработано богословами в качестве одного из главных пунктов христианского вероучения: постулировалось, что человек как существо греховное склонен ко злу и без наделения *Х.* для него нет и быть не может спасения и блаженства. Считалось, что *Х.* дается верующим через церковь, через духовенство, через таинства. Утверждалось, что духовенство наделено особой благодатью — священством, которым может быть наделен истинно верующий. Идея о таинстве священства сформировалась в ходе разделения христианских общин на “клир” и “мирян”: сословие духовенства было наделено даром посредничества между рядовыми верующими и Богом. Светские идеологии религиозного типа (культы личности, партии, класса, народа и т. п.) заимствовали представления о *Х.*: харизматическим вождем может выступать особо влиятельный писатель, политик, философ и т. д. (По Гегелю, существ-

ующий порядок вещей может быть опровергнут “всемирно-историческими индивидуумами”, Кант осуждал *Х.* человека как противоречащую религиозной морали, Ницше полагал регуляторное появление в мире людей — носителей *Х.* — абсолютно необходимым для человечества.)

А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

ХАСИДИЗМ — мистическое движение в иудаизме (см. **Иудаизм**), возникшее около 1750 в Польше и на Украине и представлявшее собой протест верующих евреев против доминирования казуистов и интеллектуалов, а также против засилья раввинов в общинах. *Х.* являлся массовым движением, для сторонников которого были характерны глубокие религиозные чувства и “индивидуализированно-персонифицированное” стремление к Богу. Основателем *Х.* являлся Бааль Шем Тов (1700—1760), настоящее имя которого Израэль бен Элизер. *Х.* придавал особое значение набожности, благочестию и эмоциональным ценностям. Идеи *Х.* в 18 в. разрабатывал польский каббалист, раввин Шнуэр Залман (1747—1813), основавший одно из направлений *Х.* — хабадизм (по начальным буквам “хокма” — мудрость, “бина” — понимание, цель, “даат” — знание). Другим названием этого направления является любавитчество (по названию польского г. Любавич, где впервые возникла община хасидистов, которую возглавил Залман). По мнению специалистов, изучающих сущность данного религиозного движения, *Х.* — продолжение еврейского мистицизма с элементами каббалистики в форме цитат из энигматических текстов “Каббала” (9—12 вв.), аллегорически интерпретирующих Ветхий Завет (см. **Каббала**). Большое влияние *Х.* оказал на мировоззрение Бубера, который в течение пяти лет углубленно изучал хасидские тексты, прекратив в это время реализацию других исследовательских проектов. Итогом явилась публикация работ “Легенда Бааль Шема” (1908), “Хасидские книги” (1928), “Рассказы о хасидизме. Ранние наставники” (1947), “Рассказы о хасидизме. Поздние наставники” (1948), “Хасидизм” (1948). *Х.*, в частности, одно из его направлений хабадизм, до сих пор является массовым движением с сотнями тысяч приверженцев. Штаб-квартира хабадистов расположена в Бруклине (Нью-Йорк, США). Некоторые из приверженцев *Х.* имеют большое влияние и занимают ряд ответственных постов в высших эшелонах власти и военного командования Израиля. По словам члена Кнессета Израиля Шуламита Алони, пропаганда идей *Х.* значительно возросла в ходе военных действий Израиля против Ливана в марте 1978, когда хасидисты сопровождали военных медиков с целью склонить их к отказу от медицинской помощи “раненым аристократам”. Данные шаги хасидистов были

расценены как проявление нацистской идеологии. По оценке некоторых философов, цитирование преподавателями школ Израиля вне контекста фрагментов из работ Бубера в области *Х.* явилось одним из факторов роста израильского шовинизма и ненависти к лицам нееврейской национальности среди школьников. По самооценке *Х.*, сущность *Х.* не адекватно отражена в англоязычных публикациях.

Ю. А. Коршунов

ХВОСТОВ Вениамин Михайлович (1868—1920) — русский социолог, правовед, философ. Окончил юридический факультет Московского университета, в котором с 1895 по 1911 и с 1917 читал лекции по римскому и гражданскому праву. Преподавал на Высших женских курсах, Высших женских юридических курсах, в народном университете им. А. Л. Шанявского. С 1889 — профессор. В 1911 — вышел в отставку в знак протеста против нарушения университетской автономии. Участвовал в создании журнала “Вопросы права”, активно сотрудничал с журналом “Вопросы философии и психологии”. Член Московского психологического общества. Покончил жизнь самоубийством. Основные работы: “Общественное мнение и политические партии” (1906), “Нравственная личность и общество. Очерки по истории социологии” (1911), “Психология женщин” (1911), “Женщина и человеческое достоинство” (1914), “Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма” (1912), “Теория исторического процесса” (1910), “Социология. Введение. Ч. 1: Исторический очерк учений об обществе” (1917), “Основы социологии. Учение о закономерностях общественных явлений” (1919) и др. Принадлежит к кругу русских неокантианцев, *Х.* пытался усилить в этом интеллектуальном течении психологический аспект, дополняя собственно социологию (социальную типологию) социально-психологическими построениями (учение о природе социальных связей и социальных законов). Одну из своих основных задач *Х.* видел в обосновании специфики социального познания, прежде всего социологии и истории. С этой целью им проделан один из первых в русской традиции критический анализ методологических основ западной и российской социологии. *Х.* выделил и проанализировал восемь социологических школ (механическая, географическая, этнографическая, биологическая, психологическая, экономическая, этическая и социальная) в соответствии с преобладающим в них типом редукции знания к уже сложившейся теоретической системе. Их анализ позволил *Х.* сделать вывод о неадекватности их методологии задаче создания научной теории исторического процесса, которую он рассматривал как методологию и гносеологию социологических и исторических дис-

циplin. Задача теории познания, по Х., — установление границ доступного для нас знания и определение его источников и ценности, что принципиально требует привлечения для ее решения аппарата психологии. Гносеология задает знанию нормативность (ценность), психология — описательность (состав и происхождение знания). В основе социального познания — выработка критически проверяемого мировоззрения, обеспечивающего познание истины как согласованности суждений о мире между собой и их соответствие данным опыта. Х., вслед за Кантом, постулирует примат практического разума над теоретическим. Формы восприятия и мышления соответствуют вещам самим по себе: чем больше мы знаем, тем больше познаем мир сам по себе. Познание идет через сравнение и противопоставление трех типов категорий — предмета, свойства и состояния, — обеспечивающих сведение опыта к логическому единству. В фокусе теоретического анализа — отношения: 1) места и времени; 2) различия — сходства — тождества; 3) причины; 4) модальности. Фиксация объекта через комбинации типов категорий и видов отношений и обеспечивает его познание. Специфика социального познания заключается в изучении не только каузальности, но и телеологии действующих субъектов. Тело субъекта, по Х., — посредник между познающим сознанием, существующим только во времени и не имеющим пространственных характеристик, и познаваемым объектом как пространственно-временной протяженностью. Тело индивида одновременно принадлежит к субъекту и объекту. Общественная жизнь, следовательно, онтологически дуалистична, в ней одновременно действуют естественно-стихийная и целенаправляющая-психическая закономерности. Реальность конституируется как синтез данных восприятия (опыта) и приписываемой мыслью идеи (гипотезы) “вещи в себе”. Продуктами этого творческого синтеза являются культурные ценности, позволяющие нормативно регулировать познание и согласовывать данные опыта. Социальные законы — суть общие схемы порядка протекания человеческого общения. В пределе они тождественны законам социальной психики. Поэтому социальная психология — часть социологии. В социуме одновременно действуют как законы солидарности, так и законы борьбы, которые примиряются в рамках общей духовной закономерности (т. е. в культуре) как целостности общепризнанных ценностей. В науках о культуре происходит синтез номотетических и идиографических методов, синтез общего знания социологии и индивидуализирующего знания истории. Познание всегда есть синтез деятельности психики и культурных норм-ценностей. Мир, следовательно, всегда конструируется с точки зрения опре-

деленной теории, хотя его существование самою по себе постулируется (допускается). Х. — сторонник плюрализма в познании (допустимы различные теории) и в анализе социума (необходим учет многофакторности, многовекторности общественных изменений, интегрируемых в культуре). Примитивный,kastenный и правовой тип обществ рассматривается Х. с точки зрения сочетания в них элементов устойчивости и изменчивости. В качестве основных устойчивых форм общения Х. исследованы традиции подражания и дух времени. В качестве основных изменчивых форм — критика, реформы, революция, реакция и нововведения (идеи и изобретения). Х. резко критикует концепцию прогресса как движения в сторону ценной для нас цели. Можно говорить лишь о выявлении духовной закономерности как общей схемы социального порядка. Исторически развертывание духовного процесса проходит три фазы: 1) скрытого состояния новой идеи; 2) обретения идеей критической массы сторонников; 3) начала установления господства нового течения в борьбе с традицией. На последнем этапе идея приспособляется ко вкусам масс и достигает компромисса с традицией, что позволяет выработать новый идеал, определяющий на некоторое время направление общественных изменений. Затем весь цикл повторяется на качественно ином уровне и на основе новых идей. Господствующие тенденции и идеал и образуют “дух времени”, который по закону исторических контрастов (смена на противоположную любой идеи) может быть обращен как в будущее, так и в прошлое. Кроме контрастных эпох Х. выделяет эпохи общественного пессимизма и апатии, а в качестве исторических примеров развертывания идей рассматривает идеи реформации, просвещения и романтизма.

В. Л. Абушенко

ХЕЙЗИНГА (Huizinga) Йохан (1872—1945) — нидерландский историк и теоретик культуры. Профессор кафедры всеобщей истории в Гронингенском (с 1905) и Лейденском (с 1915) университетах. Мировую известность получили труды Х. по культуре европейского средневековья и Возрождения (“Осень средневековья” — 1919; “Эразм и век Реформации” — 1924) и по философии культуры (“Homo ludens” — “Человек играющий” — 1938) и др. В области методологии исторического познания (“Новое направление в истории культуры”, 1930 и др.) Х. примыкает к традиции швейцарского историка культуры Я. Буркхардта, отказываясь от формальных схем исторического процесса, его объективации. Он выдвигает на первый план понятия культуры и личности, представление о целостности той или иной эпохи, тезис о присущем ей особом культурном языке, идеал единства и духовной

наполненности человеческой культуры. Парадокс его методологии заключается в том, что Х. подчеркнуто неметодологичен, он как бы прислушивается к голосу самой Истории, почти не интересуясь методологическими проблемами своей науки; не достигая целостности, полноты, системности в своей работе историка, он отрицает исторический фатализм, а вместе с тем и вообще познаваемость и возможность исторических законов. И в то же время в работах Х. четко прослеживается неумолимая логика историко-культурного мышления, благодаря которой разнообразие исторические факты складываются в целостную, диалектически противоречивую, сложную картину жизни эпохи. Для Х. характерен интерес к переломным, “зрелым и надламывающимся” эпохам, когда традиции вступают в диалог с обновляющимися тенденциями в развитии культуры, причем в большей степени Х. привлекает тезис об умирающей культуре, чем о зарождающейся или цветущей: средневековье как гармоничная целостность для него не провозвестие грядущего, а отмирание уходящего в прошлое, в Ренессансе же он вовсе не видит единого периода, ядра культурной эпохи. Возможно, проблема заключается всего лишь в произвольности выбора определенной точки зрения, а может быть, в экзистенциальном опыте 20 в., уверившем Х. в том, что современность деградирует, и ее культура рухнет. В таком контексте 15 век понимается как аллегория всей истории в ее “нормальности” и в ее “закате”, а так же и как обнаружение архетипических праоснов современной культуры. Культурологическая позиция Х. проясняется в работе “Homo ludens”, книге об извечной первозданности человеческой культуры, никогда не порывающей со своими истоками. Х. прослеживает роль игры во всех сферах человеческой жизни и во всей истории в целом. Для него вся культура — игровая, игра — это больше чем культура. Выступая в качестве культурно-исторической универсалии, игра заменяет собой все другие культурологические категории. Расценивая игру как творческое позитивное начало, Х. наделяет серьезность атрибутом негативности. Несмотря на то, что ценность работы несколько приглушается неопределенностью ее выводов (Х. вынужден апеллировать к неразрешимой запутанности проблемы серьезного и игры), само выдвижение игры на роль важнейшего элемента человеческой истории сыграло исключительную роль в философии культуры, ибо Х. предопределил одну из ключевых тем современной культурологии, имеющей дело с целым рядом взаимосвязанных понятий — игра, карнавал, смех. Значение Х. для современной истории, теории

культуры определяется так же и тем, что в своих работах он наметил возможности новых методологических подходов: антропологического, структурно-типологического, семиологического и др., что свидетельствует о близости работ Х. с работами Леви-Стросса, Мосса и других, а его обращение к социальной психологии, специфике средневекового мировидения, того, что позднее получило название “ментальность”, позволяет говорить о Х. как о непосредственном предшественнике французской исторической школы “Анналов”.

А. Р. Усманова

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. 1904) — немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию Х. определял как “синтетическую антропологию”. В ней заметно влияние идей феноменологии, неомизма и неовгустианства. Воспринял круг идей Шелера, но заявил о необходимости “дистанционно-критического отношения к нему там, где этого требуют интересы дела”. С 1948 — профессор Педагогической академии в Оберхаузене. Основные работы: “Между Богом и творением” (1948); “Автоматизм и трансцендентальная философия” (1950); “Тело и предельные вещи” (1955); “Философская антропология” (1957); “Бытие и первоначало” (1958); “Свобода и порядок бытия” (1961); “Эволюция и творение” (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Х. провозглашает человека (“принцип персональности”). “Философская антропология, по Х., есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д.” Человек есть единство “реально-психического” (включая мышление) и “тела”, т. е. жизненное начало (“жизнь”), соединенное с “духом”. Основная его характеристика — способность быть объективным (отсюда установка на построение “антропологии объективности”). Человек может быть беспристрастен на основании доразумного, интуитивного согласования (“предзнания”) индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но прежде всего — с другими личностями. Согласно Х., “под объективностью мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету ради его собственной самости, свободное от соображений пользы. Такое обращение к объекту может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического

действия или эмоциональной оценки”. Предметы и явления мира суть для личности “конкретное” (“реальное”) эмоционально-интуитивно (нравственно и религиозно) переживаемое данное, суть “встречающееся существо”. Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. В структуре любого сущего (личности) “части стоят по отношению друг к другу таким образом, что строят целое индивидуально определенной мощью и при этом с самого начала уже предполагают целое в его действующей мощи”. В основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемая “прафеноменальность”, для которой нельзя указать основания в природе. Человек постоянен и охватывает постоянство. Однако “сущность” “есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями”. Она развивается и осуществляется в культуре, будучи уже в ней заложена. Игнорирование этого аспекта, по мысли Х., ведет к “вневременности” и “внеисторичности” экзистенциализма. В свою очередь, необходимо учитывать и то, что “историчность в истории определяется не только изменением, но и постоянством”. Как отмечал Х., “таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь “постоянство-в-изменении”. Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и “выражающие” себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Он схватывает (переживает) это постоянство вне себя как целостность в ее самоочевидности, как феномены. Но само его переживания есть также феномены. Более того, единство (соотнесенность) того и другого само есть также феноменальная целостность. Следовательно, целостность как таковая может иметь только духовную природу — положенность Богом. Целостность всего сущего, по мнению Х., аналогична божественной Троице, сущее всегда есть соотнесенность трех частей в соответствии с “троичной” жизнью Бога. “Троякое” соотношение частей и задает неизменность существующих “порядков” как отношений: 1) одной из частей к двум другим, 2) любой из частей к общему для них событию бытия, 3) частей к тому, что они сами и конституировали, т. е. к целостности, которая есть дух, имманентно существующий в конституированном. Последнее осуществляется через деятельность человека как также “троякого” существа: 1) телесного, 2) социального, 3) открытого для “ничто” и для бесконечности. Соответственно, по Х., объективным человек выступает в полной мере лишь в своем третьем модусе (он утилитарен в тенденции в модусе тела и склонен к необъективности в модусе социума), когда он только и может понимать смыслы

и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимая решение в пользу любого из трех возможных способов своего поведения, человек делает свой выбор, но тем самым принуждается к свободе, а следовательно, и к ответственности за сделанное. По версии Х., “человек должен прежде всего принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию”. В этом отношении сделанное (конституированное) начинает предопределять (исторически) последующее (по принципу наследования, а не причинной обусловленности). Тем самым личность как бы продолжает (в метафизическом смысле) сотворение мира Богом из “ничто” (но в таком качестве и не нуждается во внешних предпосылках для своего творения). Сотворенное в этом смысле не есть нарушающее задаваемое целостное постоянство мира. Конституирование сущего происходит в двух “горизонтах”: 1) целостности бытия как такового, 2) целостности определенного бытия (соответственно первый и второй “ранги” целостности действительности). В первом “горизонте” целостность задается через полагание сущности (Wesen), наличное бытие (Dasein) и принцип экзистенции в их “гипостатическом” единстве. Сущие “разных способов бытия”, согласно Х., участвуют в бытии друг друга “без смещения”, как в бытии их целого, которое участвует во всех трех, а они, соответственно, совместно участвуют в целом. Это есть проявление онтологического принципа “соучастия” (как взаимного присвоения бытия при сохранении целостности “частей”), конкретизирующееся в онтологическом же принципе “выражения” (“одного через другое”). В этом “горизонте”, с точки зрения Х., выстраивается “ступенчато-целевой порядок” бытия, в котором каждая промежуточная ступень есть средство для онтологического и надвременного “выражения” следующей, а каждая последующая ступень “выражает” себя в предыдущей. В “горизонте” же “целостности определенного бытия” речь идет о “существенности” (Wesenheit) как “человечности” отдельного человека. Здесь реализуется свободно-личностное “выражение” бытия в единстве его синхронно-диахронных аспектов, во “временных формах”. По мысли Х., “в конечном счете каждая поведенческая целостность есть временная форма”. “Ступенчато-целевой порядок” является здесь как “порядок актуализации человека”. Будучи противоположными, два “ранга” конституирования сущего участвуют друг в друге. В своей совокупности “ступенчато-целевой порядок” и “порядок актуализации человека” задают “проект бытия

и смысла человека”, т. е. индивидуально варьируемую сущностную и экзистенциальную норму человека. Благодаря этому любое сущее имеет не только бытие-существованием, но и бытие-смыслом, по поводу которого обязан вопрошать человек. В границах подхода Х., личность при этом конституируется как уникальная инвариантность эмоционально-интуитивных переживаний существования (в участии друг в друге) сущности и существенности. Тем самым в ней сливается (не теряя самостоятельности) “хтоническое” (то, что “задается” данным, чем можно только “овладеть”) и “духовное” (“выражающий себя дух”). Выбор же в пользу объективности актуализирует экзистенциальное “личностное начало”, которое собственно и конституирует личность. Таким образом, сущность (*Wesen*) и существенность (*Wesenheit*) опосредуются существованием (*Dasein*). Это соотношение, задаваемое онтологически, на феноменологическом уровне самообнаруживается, по Х., в событиях целостной соотнесенности бытия вообще (*Sein*), действительности и смысла. — “Человек постоянно онтологически действует в самом себе, исходит из самого себя и идет к самому себе, и тем не менее он не теряет своего постоянства и самости”. Соотношение же личностей друг с другом осуществляется через “онтологическое участие”, через “созвучие с эмоциональным состоянием другого” (то, что в другом языке может быть обозначено как эмпатия). Реализуется “онтологическое участие” через прафеноменальную способность людей к коммуникации, понимаемой как ко-экзистенциальное конституирование “Я” и “Ты” в “личной встрече”. (Ко-экзистирование понимается при этом как такое отношение, когда одно не может существовать без другого, но одно не может быть выведено из другого, хотя каждое из них и способно существованию другого, т. е. речь здесь идет о единстве с “неизгладимостью различий”). Ценностным критерием объективного отношения людей друг с другом выступает любовь (как направленная на возвышение ценности “Ты”). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полус “необъективности” презентует ненависть как “сублимированная форма произвола” (как направленность на понижение ценности “Ты”). Высшее проявление самой любви — религиозное поклонение. Таким образом, концепция аналогии сущего, акта и потенции тождества заменяется Х. августирианской концепцией участия, принципом “триединого” строения сущего. “Стягивающий” отношения Бога и человека оказывается принцип конституирования (как соучастия в творении и его “выражении”). С точки зрения Х., “...итак, выражаясь кратко, можно сказать следую-

щее: человек есть личность, которая каждый раз неповторимо конституируется духом, областью витального и личностным началом и в силу своей личности может проявлять свободные инициации”.

В. Л. Абушенко

ХИЛИАЗМ, милленаризм (греч. *chilioi*, лат. *mille* — тысяча) — религиозно-утопическое учение о приходе Спасителя — Машиаха (в иудаизме) или о втором пришествии Христа (в христианстве) и его тысячелетнем царствии. Христианство, став официальной религией Римской империи (324), отказалось от изменения земных порядков, сделало упор на идею потустороннего воздаяния и осудило Х. как ложное учение. Х. неоднократно возрождался в эпоху средневековья в так называемых крестьянско-плебейских ересьях (см. **Мистика**), а также в демократическом крыле Реформации (анабатисты) и даже позднее (“люди пятого царства”), выступая религиозной формой социального протеста. В наше время Х. остается составной частью вероучения отдельных религиозных сект.

А. А. Круглов

ХИНТИККА (*Hintikka*) Яакко Юхани (р. 1929) — финский логик и философ, ученик Вригта. Профессор университета Флориды (США), член Американской академии наук и искусств и Академии Финляндии (1970). Главные сочинения: “Знание и вера” (1962), “Модели модальностей. Избранные очерки” (1969), “Логика, языковые игры и информация: кантовские темы в философии логики” (1973), “Время и необходимость. Исследования по аристотелевской теории модальности” (1973), “Знание и познание. Исторические перспективы эпистемологии” (1974), “Семантика вопросов и вопросы семантики. Исследования по интерпретации логики, семантики и синтаксиса” (1976) и др. Для философских воззрений Х. характерна критика неопозитивизма. Х. описал и доказал существование “дистрибутивной нормальной формы”. С этим новым понятием связаны также и другие его достижения: разработка семантики возможных миров (модельных множеств) и деление понятия информации на поверхностную и глубинную. Обладая свойством частично упорядоченного множества, дистрибутивная нормальная форма, по Х., имеет “глубину”. “Глубина” — это максимальная длина последовательностей вложенных кванторов, другими словами — число всех различных связанных переменных, когда это число сведено к минимуму путем их переименования. Конституента дистрибутивной нормальной формы определенной глубины дает полное описание одного из возможных миров. В данном случае перед нами открывается совокупность формул, расположенных на одной ветви дерева поиска доказательств или опровержения.

Именно таким образом конституенты этого вида нормальной формы перечисляют все состояния возможных миров. Нетривиальной дедукцией Х. называет увеличение первоначальной глубины, показывающее, что некоторые конституенты, не являющиеся тривиально противоречивыми, на самом деле противоречивы. Через нетривиальную дедукцию идет рост поверхностной информации. Если поверхностная информация сообщает нам нечто о реальности, то глубинная информация представляет собой ограничение неопределенности этого сообщения. Понятие нетривиальной дедукции эксплицирует, как отмечает Х., кантовскую идею “синтетического суждения a priori”, то есть, с одной стороны, нетривиальная дедукция априорна, с другой стороны, — она не есть тавтология. Х. внес заметный вклад в теорию пропозициональных установок, показав зависимость понятия “пропозициональная установка” от семантики возможных миров. В своем творчестве Х. также затронул более частные проблемы эпистемологии и построил теоретико-игровую интерпретацию языка. В теоретико-игровой семантике значение слова устанавливается, исходя из свойственного ему набора глаголов, или действий. Например, логические кванторы интерпретируются через игровую ситуацию “поиска и обнаружения”, т. е. значения кванторов отыскиваются в контексте языковой игры “искать и обнаруживать”. Теоретико-игровая семантика апплицируется и на язык формальной логики. С каждым элементарным предложением Х. сопоставляется игра с двумя игроками, условное имя первого игрока — “я”, а второго — “реальность”. Первый игрок стремится доказать истинность рассматриваемого положения, а второй — его ложность. (См. также **Языковые игры**.)

А. Н. Шуман

ХЛЕБНИКОВ Велимир (Виктор Владимирович) (1885—1822) — русский поэт-кубофутурист, мыслитель, чьи воззрения имеют выраженную философскую размерность, новатор, в чьем творчестве — при содержательной и хронологической отнесенности к модернизму — может быть прослежен своего рода социокультурный прото-резонанс идей постмодернизма в философии и искусстве начала 20 в. Органично сочетал в своем творчестве художественное видение предмета описания и концептуально-теоретическую четкость анализа социокультурных феноменов. Познакомившись с философской традицией через учения Платона, Спинозы, Канта, Ницше и др., аккумулировав идеи и принципы символизма, пересмотрев их через призму установок “будетляниства” (см. “**Будетляниство**”), восприняв

и осознав весь комплекс принципов модернизма в литературе и искусстве (в полемике с итальянским футуризмом, русским акмеизмом и символизмом), Х. инициировал особое отношение и к поэтической программе кубофутуризма, и к модернистской онтологии, гносеологии и методологии гуманитарного познания, в рамках которых обнаружил значительный ряд предвосхищений концептуальных инноваций постмодерна. Основной чертой его философской позиции выступает ориентация на выработку и получение объективно-истинного знания в тех формах, которые бы обладали характеристиками системности, направленности на изучение сущностных свойств объектов, опережения практики, и способствовали бы коррекции существующей общенаучной и специфически философской терминологии соответственно специфике этно-национальной ("славянской", "евразийской" и "материковой") ментальности. Концепция универсума, лежащая в основании социальной философии Х., цементирует собой разветвленную философскую систему, органично включающую в себя структурные блоки философии языка, философии истории, философии мифа и футурологии. Реконструкция философской модели универсума Х. демонстрирует, что его онтология базируется на представлении о мире как "Единой книге" (см. "Единая книга"): универсум в своем основании есть бесконечная вариабельность дискретных "текстов" ("узлов дробимости", "чертежей"), собираемых культурой воедино наподобие страниц, но не имеющих постоянного места в ее структурной иерархии. Это не что иное, по Х., как повествования (аналогичные постмодернистским нарративам — см. *Нарратив*) в контексте той или иной традиции объяснения феноменов действительности, и, с другой стороны, — "мифы" как способ фиксации установленных языка, культуры в целом и индивидуального сознания (Автора — Читателя). Философская модель Х. предвосхитила ряд постмодернистских концепций, фундаментальных той презумпцией, что "нет ничего, что было бы вне текста" (Деррида), в рамках которой реакцией Х. на классическую парадигму интерпретации универсума как объективной реальности, существующей вне зависимости от сознания индивида, либо как исключительно субъективной реальности, явился неомифологизм трактовки культуры. Понимание универсума, мира как целого, по Х., задается всей системой культуры. Единичный, сингулярный, дискретный "текст" универсума и в то же время структурный элемент культуры, миф оказывается наиболее продуктивной и адекватной в отношении текстуальной действительности формой мышления,

поскольку, прежде всего, им гарантируется установление дискурса между Автором и Читателем и понимание "текста" на уровне включенности обоих в пространство самого "текста". А также именно мифом, через узнаваемость задается контекст, поле преломления смыслов "текста". И в-третьих, с точки зрения Х., миф с необходимостью выступает точкой отсчета и точкой опоры произвола Автора, дает возможность продуцирования нового знания, выражающего плюральность смыслов мифа. Неомифологизм был определен в его модели интерпретации культуры тремя базисными интенциями: 1) трактовать центральный миф европейской культуры, миф "Бога" и "богочеловечества", как фундирующего саму ментальность социума. Бог воспринимается в культуре как "демиург", активное творческое начало или "ономатет", Автор первой "текстуальности" и как управляющее, законодательное начало мира. Все эти функции, по Х., должны будут выполнять "будетляне", люди будущего, освоившие законы мира и относящиеся с особой бережностью к Природе (выражающей, по Х., одновременно идею недеяния в силу неполного и неадекватного познания ее законов и сентенция невмешательства в естественный ход вещей — по аналогии с древнекитайским принципом "у-вэй"); 2) обозначать миф как нарацию, доминирующее или же сингулярное описание исторического времени, социокультурных реалий и идей; 3) подобно Р. Барту, оценивать миф как "один из способов означивания; миф — это форма", которая позволяет: а) транслировать имеющееся знание, б) продуцировать новое, отчуждая его в процессе творчества. Используя понятия "ка" (заимствованное из древнеегипетской мифологии, где оно используется для обозначения модусов бытия человека как индивидуализированного бытия плюрально множественных душ) и "зачеловек" (см. "Зачеловек"), имеющие непосредственное отношение к укоренившейся в западноевропейской культуре идее "сверхчеловека" (см. *Сверхчеловек*), Х. осуществил анализ языковых практик, составляющих, по его мнению, основу диалога культур. — Это, по Х., — перманентный процесс трансляции мифов, образов и понятий в интерсубъективном пространстве культурных "текстов". Причем трансляция мифа первична по отношению к остальным элементам возможного дискурса. Миф содержит в себе семантическую нагруженность языка общения. Коммуникация, полагал Х., становится бессмысленной без апелляции к семантическому пространству языка и ведущим мыслительным образам респондента. Снятие языкового барьера, формирование единых гештальтов, обеспечивающих идентичное понимание, в идеальной ситуации гарантирует, по Х., "диалог с ка собеседника".

Как таковой неомифологизм трактовки культуры Х. выразился в последовательном продолжении традиции классической парадигмы: в дефиниции мифа как носителя аутентичного знания о природе и действительности и средства постижения человеком мировой гармонии. Кроме того — в обозначении собственно модернистского проекта философии, выразившегося в манифестировании глубинной идентичности мифотворчества, "словотворчества" и философии как универсальных форм адаптации продуцируемого нарративного знания в культуре. Неоязыческие идеи Х. нашли выражение, более того, и в предвосхищении парадигмальных установок постмодернизма и модели универсума как текстуальной реальности и идее "смерти Автора" (во многом апробированной Х. в собственной "практике письма"). Несмотря на кажущуюся очевидность, модернистские установки кубофутуризма проявились в формировании и коррекции его мировоззрения лишь в той мере, в какой он сам обнаруживал, трактовал и стремился утвердить новый тип сотворчества Автора и Читателя. Х. признавал необходимость смены метода, стиля и совершенствования художественных средств трансляции знания от автора к читателю и принимал общефутуристическую идею коррекции языка и негации устоявшихся норм языкознания, предполагающую отказ от привычной грамматики и правил синтаксиса. Более того, Х. интерпретировал текст как сумму трактовок Читателем знаков и конструкторов, составляющих текст, и делал вывод о необходимости введения в литературу "самовитого" (самоценного) слова, позволяющего обоим участникам текстуального диалога выражаться и понимать другого полнее, включаясь в дискурс интертекстуального повествования. Фундирует весь спектр социально-философских воззрений Х. проблематика философии языка. Очевиден параллелизм философской концепции универсума Х., во-первых, с классической традицией интерпретации универсума как "Единой книги" в своем основании (Платон, Спиноза, Гегель, Маркс и др.); во-вторых, с интенциями постмодернизма (Делёз, Деррида, Кристева, Лакан, Лиотар и др.) трактовать мир как текстуальную реальность, а пространство — как "Единую книгу" (Х.) социокультурных "текстов". Модернистская методология познания в его модели универсума призвана выявлять и редуцировать социокультурные "тексты" на уровень знаковой реальности и эксплицитировать задаваемые ими смыслы. Х. интуитивно уловил и воспринял идеи, значительно опередившие свое время, и впоследствии ставшие ключевыми в постмодернистской проблематике: трактовку мира как "текста", культуры как набора "цитат"; а деятельность единственного субъекта мира,

Читателя-соавтора, как — “свободной игры активной интерпретации”. Постмодернистский стиль мышления рельефно проступает в его редуции концептуально разнообразия языковых практик к игровым инвариантам “словотворчества” и неомифологизма. Решение проблемы демаркации между словом и его знаково-числовой семантикой, между “цитатой” и “чертежом”, декларируется Х. возможным лишь в рамках особого подхода — “зауми” (см. “Заумный язык”), или особой практики “словотворчества” и смыслополагания. Его концепты “заумного языка” и “словотворчества” тесно коррелируют с философской моделью “шизофренического языка” в “шизоанализе” Делёза и Гваттари и с общепостмодернистским пониманием деятельности интерпретатора или Читателя как агента языковых игр. В философии языка Х. обнаруживается реализация следующих основополагающих принципов: 1) Язык представляет собой совокупность “текстуальных” чертежей пространственного мира и человеческого подоснования, — что выступает предвосхищением концепции Лакана о вербальной природе бессознательно. “Молниенная” природа мира открывается мышлению через язык и телеологические функции элементов его “азбуки ума”. Знаки языка служат отправной точкой языкознания как гносеологической теории. 2) Слово всегда самоценно, “самовито”. Оно отражает “текстуальную” вариативность универсума и освобождает мышление индивида, будучи выражением потоков его “словотворчества”. 3) “Словотворчество” — это одновременно и способ существования человека в мире “текстов”, и процедура интерпретации как самих “текстов”, так и структурных элементов языка, выявление их процессуального характера и природы. 4) Знание основ словотворчества позволяет создать “чистый”, “заумный” язык, в котором отражается пространственная структура мира и интегрирована совокупность аструктурных “рече-мыслительных” актов субъектов коммуникации. В поэтической и философской программах Х. проясляется парадигмальная установка на плюральность смысла, что впоследствии было выдвинуто в качестве исходного требования философского размышления Кристевой, непосредственно упоминающей имя Х. как одного из тех авторов, на базе анализа творчества которых была сформирована концепция “полифонического романа” М. М. Бахтина, оказавшая существенное влияние на конституирование постмодернистской концепции интертекстуальности (см. *Интертекстуальность*, Кристева). Полисемантичесность слов естественного (“бытового”) языка детерминирована, по Х., общей характеристикой генезиса форм отражения в природе и конкретно этапа возникновения сознания. Специфичность мысли, по Х., заключа-

на в ее способности воспринимать малейшие флуктуации энергии универсума и отвечать на них внутренним импульсом творческой и преобразующей активности субъекта познания. Рассматривая “заумный язык” как средство выхода за пределы рациональности, Х. декларирует необходимость к “снятию” языковых ограничений, обусловленных историческими, индивидуально-поэтическими, либо грамматическими нормами, а также — относительно вопроса о происхождении языка и выполняемых им функций в культуре. Концепция “заумного” языка Х. обнаруживает ряд параллелей с классической и постмодернистской традицией философии языка. Х. затрагивал и вопросы актуальные как для античной, так и для философии Нового времени: о происхождении языка “по природе” или “по договору”, и вопрос о природе “универсального языка”, выходящий на проблему существования философских универсалий. Выход за рамки, деформирующие рациональность, к непосредственному постижению универсума выступает для Х. когнитивной целью и реализуется в его концепции в “заумном” языке, освобождающем “словотворчество” индивида. В “заумном” языке снимается проблема противостояния субъекта и объекта познания: объективная реальность отражается в сознании человека и фиксируется в форме “следов” или кодов. Смыслорождающие элементы языка, звуки, согласно Х., телеологичны и детерминируют сознательно занимаемому месту в языке его “направленность” и значение. По Х., “заумный” язык выступает средством моделирования новых миров, выражая мысли и чувства, которых еще не было в непосредственном опыте, и позволяет декодировать смысл общепотребимых слов, поскольку представляет собой не что иное, как “игру в куклы”. Х. обозначил языковую игру как ситуацию реконструкции свободного (“дву-умного”) языка, обладающего плюральностью смысловых единиц, во многом сопоставимую с постмодернистской концепцией “симулякров” Батая и Бодрийера и трактовкой языковых игр Витгенштейном, Хинтикой и Апелем. Так, подобно Витгенштейну, Х. описывает языковые игры и как фундаментальный способ бытия “текста”, и как стиль интерпретаторского отношения к действительности. Параллелизм мышления Х. в отношении теоретико-игровой концепции Хинтики рельефен для следующих двух понятий, используемых последним: “Я”, выражающего в его модели принцип верификации, и понятия “реальности”, или принципа фальсификации. Х. независимо от указанных авторов разработал самобытную модель конструирования возможных миров, отождествляемую им с семантически поливариантной структурой самого языка, содержащего в себе как семиотически цело-

стную систему, так и вариативность стилей своей интерпретации. Философские концепции Апеля и Х. обличают параллелизм в истолковании природы “коммуникативного сообщества” (Апель) и “диалога с “ка” (Х.). Необходимость “контрафетического” допущения идеального сообщества интерпретации или “аргументирующих” (по Х., “Общество Председателей Земного шара”, либо “ка” других людей) выступает условием и главным требованием непротиворечивости умозрительного знания. И Апелем, и Х. язык рассматривается как медиум, в котором происходит опосредование интерсубъективности. В рамках философии истории мысль Х. центрируется вокруг моделей исторического времени и через призму понятий “мыслем”, “прошлое”, “настоящее” и “будущее”, а также “лучей времени” или “законов времени”. В философской концепции Х. нашла свое отражение дилемма историцизма и социологизма, что выразилось в разработке и апробации Х. на конкретно-историческом материале номотетического метода анализа общества и социокультурной динамики, позволяющего, однако, зафиксировать и индивидуальные особенности неповторимого единичного события. В рамках самой модели можно выделить следующие положения, фундирующие мировоззрение Х.: 1) “Время — мера мира”: обнаруживаемые в опыте “законы” исторического времени служат в этой модели задаче описания точек бифуркационных состояний развития общества и социокультурных процессов. 2) В основе математизации знания о природе лежит архаическое представление о “чет-нечете”. Числами “2” и “3” можно написать любое другое и выразить в идеализированной модели (формуле) сущность любого событийного ряда. Через анализ проблемы прошлого и идеи цикличности Х. выходит к интегративным моделям описания действительности, побуждающим истолковывать прошлое как форму инобития будущего. Прошлое еще окончательно не свершилось и с каждым мгновением наполняется новым смыслом, привносимым в него из будущего. Кроме того, в концепции Х., прошлое представляет собой поле развертывания исторического времени и реализацию его “законов”. Во временнЧй модели настоящего, по Х., осуществлено выявление следующих глубинных характеристик пространства: 1) Пространство реализуется в настоящем, упорядочивая “опоздавшие вещи” и образуя предметность материального мира. 2) Пространство выстраивается из “мнимых” чисел, провоцируя сознание на продуцирование “мнимого” же знания о нем. 3) Пространство настоящего наполнено “звуками”: историей, людьми и языком. Необ-

димо, по Х., научиться “слушать” и “видеть” мир в его подлинных красках и оттенках. Пространство раскрывается сознанию как набор текстуальных “чертежей”. 4) “Отвешное мышление” из настоящего опускает векторы своей интенциональности на прошлое, порождая в нем “власть”, “государственность” и “традицию”, и на будущее, где оно обнаруживает себя как “волю”, “свободу” и инновацию. В концепции будущего, по Х., представлены самые важные моменты его философской трактовки универсума — констатация того, что будущее является креативной компонентой культуры и фундирует объективную реальность, проявляясь в ней в форме “законов” исторического времени и гештальтов творческого мышления, и обладает подлинным бытием, так как содержит все сущностные характеристики вещей, событий, явлений и процессов. Также эта концепция опирается на теорию “сверхчеловечества” как агента и единственного субъекта будущего. Используя “заумный” язык и знание “законов” исторического времени самый совершенный тип человечества, “зачеловечество”, полагал Х., будет не только наиболее точно интерпретировать “текстуальную” реальность универсума, но и создавать свои “метаприродные” “тексты”. Обозначая “пластичность” социокультурных смыслов, передаваемых посредством языка (содержащего представление о будущем), Х. провел исследование некоторых форм организации текстуальности будущего (“тенекнига”, порождающая “зачеловека”), которые выступают типологическим аналогом номадологической “ризома” и выдвинул идею глобального сознания (“Радио будущего”), во многом аналогичную идеям Мак-Люэна. Через концепцию “ладомира” и идею “мыслезема” (семантически изоморфную ноосферной) Х. приходит к анализу концепции интеллектуальных элит. Интеллектуальные элиты (наподобие “Общества Председателей Земного Шара”), по его мысли, аккумулируют инновационное и еще не реализованное в культурной традиции знание, позволяя научному сообществу в определенной исторической момент совершать качественный скачок от неведения к знанию, реализуя накопленный потенциал. Х. прямо указывал на то, что в недалеком будущем, в связи с ускорением общего ритма и темпа жизни, в связи с повышением насыщенности, наука как таковая станет привилегией только интеллектуальных элит, получающих в свое ведение самые надежные источники, каналы трансляции и средства хранения информации. Предложенная им концепция “мыслезема” и интеллектуальных элит органично вписывается в контекст современной ноосферной традиции и социокультурных иссле-

дований, — обнаруживая параллелизм с ноосферными концепциями 20 в. (см. Ноосфера, Вернадский, Тейяр де Шарден, Чижевский) и одновременно самобытность мышления Х., — наряду с моделью “ладомира” выступает типологическим аналогом первых и очерчивает круг основных вопросов современной ноологии. В концептуальной модели “будетлянина” “мыслезем” есть форма взаимодействия человечества и природы, в котором ведущая роль принадлежит разуму, воздействующему на внешний мир через активную преобразовательную деятельность, через труд. Именно человеческий труд, согласно Х., обладает “природой чуда”, выступая элементом универсального и перманентного Творчества (дилемма “Автор — Бог” Х. уже снята). Окончательному созданию “мыслезема” в планетарном масштабе должны способствовать следующие два момента: 1) “Ладомир тел”, или увеличение общего числа людей на планете. 2) “Ладомир духа”, или увеличение “веса отдельного мозга” во всяком человеке. Иными словами, провозглашается эволюционное физиологическое совершенствование человечества как рода и каждого человека в отдельности. Другой ракурс рассмотрения Х. данного вопроса выводит на проблему выбора путей самосовершенствования индивидуума и активного овладения им стремительно накапливающимися в культуре новыми знаниями, но, прежде всего, знанием всеобщих законов природы. “Ладомир духа” должен предельно уменьшать пропорцию соотношения интеллектуального потенциала и косной массы, иначе, в терминах Х., массы “князь-ткани” и “смерд-ткани”. В целом, творчество Х. не являлось профессионально философским, но может быть оценено как уникальный феномен русской культуры, во многом предвосхитивший ключевые идеи философии конца 20 в. в самом его начале. (См. также “Заумный язык”, “Зачеловек”, “Будетляниство”, “Единая книга”).

Ф. В. Пекарский

ХОЛИЗМ (греч. holos — целый) — понятие, связанное с разработкой в 20 в. системной методологии и системной парадигмы в познании. Может быть рассмотрено в различных ракурсах, как 1. Методологический принцип, в соответствии с которым “целое больше сумм своих частей”. Противостоит редукционизму, ищущему специфику целого в составляющих его частях и сводящему мироздание к набору некоторых первичных элементов. Холистическая позиция заключается в приоритетном рассмотрении целого с точки зрения возникающих (при взаимодействии элементов в системе) новых качеств или целостных свойств, отсутствующих у составляющих систему ингредиентов. Выделение и рассмотрение

таких свойств позволяет дифференцировать системы по характеру взаимодействия ее элементов на аддитивные или суммативные (в них целое равно сумме своих частей — это разного рода совокупности, механические смеси и т. п.) и эмерджентные или целостные (системы с наличием особых качеств — это, например, органические, живые системы, психологические, социальные и т. п.). Редукционизм и Х., как анализ и синтез, должны быть рассмотрены как два комплементарных познавательных приема, эффективных при решении соответствующих проблем. С одной стороны, редукционизм позволяет решать структурного плана задачи и находить связи высших уровней с низшими. В свою очередь Х. хорош при воссоздании целостной картины объекта или явления, особенно в функциональном отношении. Холистический подход очень важен в познавательном отношении, так как в любой системе, даже аддитивной, имеет место взаимодействие между элементами. В противном случае они не были бы системами. Другое дело, что этими связями в зависимости от задач рассмотрения можно пренебрегать, например, в силу их незначительности, или по ряду других оговариваемых в исследовании причин. И редукционизм, и Х. как когнитивные приемы достаточно широко используются в разных системах знания, как естественнонаучных, так и социально-гуманитарных (психология, социология, лингвистика и т. п.). Однако каждый из этих приемов может быть и бывает гипертрофирован. Тогда редукционистская позиция полностью сведет высшее к низшему, откажет высшим формам в специфике и самостоятельности. В такой редукционистской парадигме развиваются механицизм, физикализм, биологизм (при рассмотрении социальных систем). Абсолютизация целостности может приводить к отрыву высшего от низшего как в структурном, так и в генетическо-эволюционном отношении. Это делает невозможным познание научными средствами высших проявлений бытия: органической живой материи, психологических и социальных систем. На таком методологическом основании развиваются органицизм, витализм, эмерджентизм, Х. и т. п. 2. Учение о целостности, сформулированное южноафриканским философом Я. Х. Смитом в произведении “Холизм и эволюция” (1926). Оригинальность учения состоит в гипертрофировании формулы “целое больше своих частей” вплоть до исключительного приоритета целого над его частями. Высшим онтологическим идеалом в Х. признается целостность мира, проявляющаяся в психологическом, биологическом и физическом ракурсах. При этом целостность рассматривается как в качественном, так и организационном отношении. Центральным понятием Х. является категория

“целое”. Предполагается, что эта категория может прийти на смену традиционно признаваемым в философии как предельно широкие категориям “материальное” и “идеальное”, “объективное” и “субъективное”, синтезировав их в своем содержании. Целое, целостность провозглашается “последней реальностью универсума”, далее нерасчленимой и непознаваемой. Эта мировая субстанция лежит в основе эволюции мира, создавая новые целостности. А носителем всех органических свойств объективно является чувственно невоспринимаемое материальное поле, сохраняющееся постоянным при всех изменениях организмов. Высшей формой органической целостности признается человеческая личность. Концепция Х. оказала заметное влияние на модели “творческой эволюции” Бергсона, “философию процесса” Уайтхеда, феноменологию, гештальтпсихологию, философию науки.

Е. И. Янчук

ХОЛОДНЫЙ Николай Григорьевич (1882—1953) — украинский биолог, известный своими исследованиями в области физиологии растений, микробиологии, экологии, дарвинизма, философских проблем естествознания. Х. — один из представителей русского космизма. В 1906 окончил Киевский университет, затем почти сорок лет преподавал различные биологические дисциплины в учебных заведениях Киева. С 1920 Х. начинает работать в системе Украинской Академии наук. Широкою известностью среди биологов имели обоснованная им гормональная теория тропизмов, предложенные методики исследования микроорганизмов почв и водоемов, экологическое направление в микробиологии, концепция возникновения органических веществ на Земле и их роли как материальной основы становления и развития жизни. В 1929 Х. избирается действительным членом АН УССР. Особое место в научном творчестве Х. занимают проблемы философии. Философские взгляды Х. излагаются в трудах: “Мысли дарвиниста о природе и человеке” (1944), “Мысли натуралиста о природе и человеке” (1947), “К проблеме возникновения и развития жизни на Земле” (1945) и т. д. Результатом осмысления Х. особенностей развития естествознания в 20 в. и места человека в природе явилась идея антропокосмизма. Для Х. антропокосмизм — это “определенная линия развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущая человека наиболее прямым, а стало быть, и кратчайшим путем к достижению высочайших целей, которые поставлены на его пути всей предшествующей историей человечества”. Осуществление данной “линии развития” связывалось им с осознанием каждым человеком своей связи с природой, “со всем мирозданием, с космосом”, формированием и развитием любви к природе и без-

режного отношения к ней. При этом он обращал внимание и на то, что в рамках развития “космического чувства” должно формироваться и чувство ответственности человека за состояние природы в настоящем и будущем и “чувство единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете”. В этой связи Х. отмечалась важность пересмотра существующих теоретических положений о месте человека в природе, его взаимоотношений с космосом, необходимость перестройки системы общественных и международных отношений: он стремился обосновать концепцию антропокосмизма с философской, естественнонаучной, социокультурной, экономической, политической и психологической точек зрения.

П. С. Карак

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (р. 1922) — немецко-американский философ, специалист по истории и методологии науки, профессор физики и истории науки Гарвардского университета (США). Родился в Берлине. До 1938 жил и учился в Вене. После захвата Австрии германскими фашистами Х. покинул Австрию и учился сначала в Оксфорде, а потом в Гарвардском университете, где за работу по физике высоких давлений в 1948 получил степень доктора. Основные сочинения: “Тематическое воображение в науке” (1967), “Тематические истоки научной мысли: от Кеплера до Эйнштейна” (1973), “Темы в научном мышлении” (1974) и др. Много лет Х. занимается изучением научного творчества А. Эйнштейна, ряд его работ посвящен Кеплеру, Бору и другим деятелям науки. Являясь одним из представителей позитивистской линии в философии науки (см. Позитивизм), Х. главной задачей своего исследования видит в том, чтобы “произвести тщательный анализ той фазы работы ученого, в которой происходит зарождение новых идей”. Х. пытается выявить сущность сложного процесса формирования ученого и нового знания, привлекая для этого богатый исторический материал и уделяя значительное внимание иррациональным факторам, влияющим на этот процесс. Его концепция исследования научного знания получила название “тематический анализ науки” (см. Тематический анализ науки). Одним из важнейших аспектов ее является рассмотрение любого результата научной деятельности в качестве “события”. В этом событии может быть выделено, согласно Х., не менее восьми аспектов: 1) тот аспект, что сознание ученым научных фактов, законов, теорий, технических средств и т. д. рассматривается в контексте обобщенного научного знания того времени (“большая часть научных изысканий, относящихся к тому, что принято называть научным мировоззрением, образцами науч-

ной деятельности и исследовательскими программами”); 2) “временная траектория” так называемое “публичного” научного знания, т. е. знания, разделяемого учеными; 3) сам контекст открытия, изучение индивидуальных черт той деятельности, в которую погружено событие бытия; 4) временная траектория этой “частной” научной деятельности — “непрерывности и разрывов” в индивидуальном развитии ученого или науки в процессе ее создания, как она воспринимается им через призму его индивидуальных усилий; 5) вся психобиографическая эволюция человека, чьи работы изучаются в конкретно данном случае; 6) социальная обстановка, условий или влияний, порождаемых коллегиальными связями, динамики групповой работы и т. д. — т. е. научная политика и социология науки в узком смысле этого термина; 7) аспекты культурной эволюции, социокультурный контекст, в который помещается наука; и, наконец, 8) логический аспект изучаемых научных работ. Эта схема, считает Х., показывает связь между естественными и гуманитарными исследованиями. Х. констатирует неполноту этого перечня компонентов историко-научных исследований. Всегда остается ряд вопросов, которые не могут быть решены в рамках этой восьмеричной схемы, и в частности, это вопросы, касающиеся выбора той или иной теории учеными; источника, постоянно питающего научные споры, а также того неизменного, что существует в непрерывно изменяющейся теории и практике науки и т. д. Для решения вопросов такого типа и предлагает Х. девятый компонент анализа научной деятельности — тематический анализ науки. Согласно Х., именно личной, возможно, даже неявной приверженностью к определенной теме может направляться творческое воображение ученого. Применение тематического анализа к исследованию научной деятельности позволяет Х. ввести психологические и социокультурные факторы в анализ процесса возникновения нового знания, а также связать анализ науки с рядом других областей исследований, включая исследования человеческого восприятия и познания, процессов обучения, мотивации и даже выбора профессии. (См. также Тематический анализ науки.)

В. А. Кудина

ХОМАНС (Homans) Джордж Каспар (1910—1989) — американский социолог, профессор Гарвардского университета. Основные работы: “Человеческая группа” (1950); “Социальное поведение: его элементарные формы” (1961); “Природа социальной науки” (1967) и др. В первый период творчества находился под влиянием Парето и Парсонса. В 1960-е

разработал психологизированный вариант теории социального обмена. В отличие от Блау (второго классика этой теории), Х. полностью отказался от понятия социальных структур, не наряду (Блау), а вместо них введя понятие “субкультур обмена”, резко усилив бихевиористско-позитивистские основания подхода. Социальное поведение рассматривается как обмен материальными и нематериальными (например, знаками одобрения и престижа) ценностями. Уровень и качество обмена задают меру стабильности социальных связей и отношений. “Такой процесс оказания влияния имеет тенденцию к обеспечению равновесия или баланса между обменами”, — отмечает Х. Он вводит понятие альтернативных моделей поведения, соотносимых между собой в ситуациях выбора с вариациями издержек при реализации каждой из них. Поведение структурируется по двум уровням: субинституциональному (непосредственно-личностные отношения) и институциональному (нормативно-ценностные структуры). На субинституциональном уровне отношения обмена задаются и объясняются психологией участников, редуцируемой в полном соответствии с бихевиористскими принципами к действию пяти “положений” (причин): успеха (чем чаще достигается успех, тем чаще повторяется приведшее к нему действие), стимула (эффективный стимул вызывает повторение действия), ценности (значимость достигнутого результата стимулирует новое действие), насыщения/голодания (чем больше вознаграждений, тем больше стремление к действию), агрессии/одобрения (возрастание агрессивности в зависимости от неополучения ожидаемого). Комбинаторика причин дает обозримое количество эмпирически верифицированных типов ситуаций обмена. Эти “положения” предполагают симметричность отношений участников в реальных обменах, поэтому наибольшую трудность для объяснения в теории Х. вызывают асимметричные отношения: власть, насилие, неравенство. Для объяснения власти и насилия в социуме Х. вынужден вводить дополнительный принцип обмена — принцип наименьшего интереса (наименее заинтересованный в конкретном результате получает большую “свободу рук” — возможность диктовать условия другим), для объяснения неравенства — принцип дистрибутивной справедливости (оптимум: награда соответствует затратам). Концепция Х. показательна не только последовательным воплощением необихевиоризма в социологии, но и последовательной операционалистически-позитивистской линией в трактовке социального знания и познания. Его позиция иногда даже определяется как реноменализм. Х.

исходит из дедуктивно-номологической модели объяснения Э. Нагеля и Гемпеля и выдвигает требование выхода на строгие операциональные, эмпирически обосновываемые операциональные определения (отсюда и его последовательная редукция в собственной теории). Идеал для него — “единая унифицированная общественная наука”, стирающая междисциплинарные различия. Это возможно в силу того, что все социальные науки изучают поведение и все используют одну и ту же группу объяснительных принципов. Структурный, функциональный, исторический и психологический типы объяснений, редуцируемые, в конечном итоге, к объяснению “через мотив”. Из мотива можно дедуцировать всю совокупность изучаемых фактов, т. е. объяснить их. Мотив же у Х. — “опосредующий фактор” бихевиористской схемы “стимул — реакция”. Отсюда основные положения “единой унифицированной общественной науки” как положения об индивидах и их мотивах, проинтерпретированных в терминах социального обмена теории самого Х. В этом контексте любые суждения социального знания можно разделить на два типа: 1) “недействующие определения” и “нереальные положения” общих теорий, типа теории Парсонса; и 2) “действующие определения” и “реальные положения” сводимых к набору эмпирически верифицируемых переменных теорий, типа теории Х.

В. Л. Абушенко

ХОМСКИ (Чомски) (Chomsky) Ноам (р. 1928) — американский лингвист и философ языка, основоположник (1950-е) “генеративной лингвистики”, автор концепции “порождающей грамматики”. В существенно значимых аспектах обогатил гуманитарное знание 20 ст. (“генеративная лингвистика” Х. в столь значимой мере трансформировала основания традиционалистской структурной лингвистики, что обрела статус “хомскианской революции” в языкознании). Без теории “иннатизма” Х. затруднительна реконструкция главных параметров философско-логических дискуссий о структуре и принципах функционирования разума. С 1955 Х. преподает в Массачусетском технологическом институте, профессор этого института. Основные сочинения: “Разум и язык” (русск. изд. — 1972), “Синтаксические структуры” (1957), “Лингвистика Декарта” (1966), “Проблема знания и свободы” (1971), “Правила и репрезентации” (1980), “Знание и язык” (1986), “Язык и политика” (1988), “Язык и мысль” (1994) и др. По мнению Х., основополагающая проблема лингвистики как научной дисциплины состоит в отсутствии парадигм, пригодных для систематизации и объяснения избыточного количества неупорядоченных фактов. “Порождающая грамматика” Х. ориентиро-

вана не на анализ и описание некоторых высказываний, а на процедуру логико-математического по сути процесса генерирования всех мыслимых предположений исследуемого языка. “Порождающая модель” Х. исходит из идеи о существовании конечного набора правил, способных предзадать или породить все правильные (и никаких, кроме правильных) предложения языка. В отличие от привычных схем описания языка Х. перешел к реконструкции процессов его моделирования. Первичной в иерархии динамических моделей Х. выступила схема генерации “по непосредственно составляющим”. В отличие от укоренившихся представлений о том, что из звуков рождаются части слов, из частей слов — слова, из последних — словосочетания, а из них — предложения, Х. предположил, что порождение речи осуществляется от синтаксиса — к фонологии, т. е. отталкиваясь от наиболее абстрактных синтаксических структур. Смысл предложения Х. усмотрел не в синтаксисе, а в семантике, инициировав новое направление в генеративной лингвистике — генеративную семантику. Любые по степени сложности фразы, по Х., могут быть, как из блоков, сконструированы из набора элементарных (“ядерных”) фраз. При этом, согласно Х., должны учитываться и при необходимости изменяться в контексте функционирования введенных им организующих понятий — “глубинная структура” и “поверхностная структура”) обусловленные правилами любого языка синтаксические связи внутри фраз. (Традиционалистский синтаксис не был в состоянии адекватно реконструировать соотношение двух предложений: а) девочка ест яблоко; б) яблоко съедается девочкой. Одно это предложение или два — при том условии, что оба они несут идентичное сообщение, но в первом случае девочка — это подлежащее, а во втором — косвенное дополнение в творительном падеже. С точки зрения “глубинной структуры”, по Х., “а)” и “б)” — суть одно предложение, с глубинным подлежащим (агентом) — девочкой и глубинным объектом (пациентом) — яблоком. Предложения а) и б) — поверхностные варианты глубинной структуры: предложение а) — “активная конструкция” выступает как фундаментальная. Переход от “а)” к “б)”, согласно Х., — это “пассивная трансформация”. “Трансформационный анализ” Х. насчитал около десяти возможных трансформаций: девочка не ест яблоко — неверно, что девочка ест яблоко (как образец негативной трансформации) и т. д. По мнению Х., данные процедуры имеют важное значение в случаях анализа двусмысленных фраз (состоящих из одинаковых лексических элементов, но обладающих совпадающими либо различающимися смыслом и значением). “Знать язык, — утверждал Х., — значит уметь приписать семантичес-

кую и фонетическую интерпретацию глубинной структуре и выделить связанную с ней поверхностную структуру...". Используя понятия "компетенция" (competence) и "употребление" (performance), Х. полагал, что первое из них (аналогичное языку) включает в себя набор внутренне связанных правил, используемых субъектом речи, которые и позволяют последнему генерировать и характеризовать неограниченное количество предложений. Второе — является собой практическую реализацию первого (аналог слова). Х. (в отличие от понимания данной проблемы Б. Скиннером) придавал наиважнейшее значение той функции языка, которая связана с его неограниченным конструктивным потенциалом при очевидно ограниченном объеме изобразительных и фиксирующих вербальных средств. Особенно ярко это демонстрируют, по мнению Х., дети, проявляющие феноменально творческие лингвистические возможности (ср. в отечественной традиции: К. Чуковский "От двух до пяти"). Правила языка (по Х., "лингвистические универсалии") мы наследуем как некий интеллектуальный "багаж" вида. Среда лишь способна пагубно воздействовать на эти наши способности и предрасположенности. В качестве доминирующей парадигмы генеративная лингвистика Х. сохранила позиции в США, в Европе же ее заменили более прагматичные и лабильные теории речевых актов и концепты логической семантики. (См. также *Язык*.)

А. А. Грицанов, И. Д. Карпенко

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804—1860) — русский философ, богослов, литературный критик, писатель и поэт. Наряду с И. В. Киреевским стоял у истоков славянофильства, его ведущий идеолог. Окончил физико-математический факультет Московского университета. Затем поступил на военную службу. В 1829 вышел в отставку. Занялся литературой и общественной деятельностью. В России был под запретом, печатался за границей (Париж, Берлин, Лейпциг). Основные философские и богословские работы Х.: "О старом и новом" (1839 — этим годом датируется возникновение славянофильства), "Церковь одна" или "Опыт катехизического изложения учения о Церкви" (1840-е), "Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях" (1853), "Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа" (1855), "Еще несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры" (1858) и др. Центральное понятие в философском и богословском наследии Х. — "соборность", выражающая принцип любого организма: сознания, личности, Церкви,

государства; соборность есть свободное объединение на основе любви, имеющее своим следствием "органическое единство" как залог истины. В учении о Церкви соборность трактовалась как гарант обретения божественной истины и Благодати, как принцип организации и духовной жизни Церкви как единого и цельного "духовного организма". Церковь у Х. — не просто коллектив, "ассоциация", а объединение любящих людей. "Церковь — не авторитет, а истина", так как организована на единстве, свободе и любви к Богу. Только в Церкви личность обретает подлинную свободу как свободу от внешних сил и авторитетов, как единомыслие с Церковью; в Церкви личность становится свободной, творческой и цельной. "Живой и неразрушимый организм... разумная, взаимной любовью освященная свобода" — это признаки апостольской христианской Церкви. Католицизм и протестантизм, подвергнувшись, по мысли Х., эрозии рационализмом античного наследия, потеряли эти признаки; рассудочность в католицизме отдала истину и единство во власть авторитета Папы, а в протестантизме — единство в жертву "субъективной искренности". В православной (см. *Православие*) Церкви эти признаки сохранены: свобода, любовь, единство и истина как сущности жизни. С учением о Церкви Х. связывает свою гносеологию и антропологию. Бердяев заметил, что Х. утверждает "соборную, т. е. церковную гносеологию", в которой развивает идею "целостного разума" и "живознания". Гносеология Х. была реакцией на панлогизм Гегеля, который "принял рассудок за цельность духа... за единственную основу всего мышления...". Гегель, согласно Х., — продукт протестантской культуры, которая отделила "рассудочно-логическое мышление от целостного разума" и впала в односторонность, которая никогда не приведет к истине. Онтология Х. можно назвать волюнтаристской: бытие понимается им как поле действия Божественной и человеческой воли. В основе мира лежит Божественная воля (выступающая как сила, т. е. причина), которая "производит какое-либо частное явление". Любое "явление мира физического есть только... проявление... воли святой, Божией". Воля (сила) — начало явлений и закон их изменений; явления внешнего мира не имеют самостоятельности, их появление, сохранение и гибель зависят не от них. Историсофия Х. признает естественную закономерность исторического бытия в сочетании с Провидением (Промыслом), последнее не исключает свободы и ответственности человека. История — духовный процесс, двигателем которого является вера, религиозность народного духа. Соборность общественной жизни является мерилем ее истинности и соответствия христианским началам. Русская культура и обще-

ство, по Х., всегда несли в себе признаки соборности: православие; самодержавие (в его допетровских формах гармоничной жизни сословий); общинность, основанную на хоровом начале и обеспечивающую сочетание свободы личности и общественных интересов. Соборность общества как "коллективной личности" зависит от того, под влиянием каких исторических начал общество находится — "кушительства" (порождает магизм, подчиненность логической и вещной зависимости) или "иранства" (свобода творческого духа, обращенность к личности; православие, по мнению Х., — наиболее полное религиозное воплощение этого начала). Тема "Россия — Запад (Европа)" пронизана у Х. мессианскими мотивами, покоящимися на критике односторонности западноевропейской культуры, которая "развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т. е. христианства, односторонне понятого". Х. видит неполноценность западной культуры в ее опоре на религию несоборного типа. Россия должна стать впереди всемирного просвещения, — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал. Идея мессианизма России у Х. лишена национализма и нетерпимости и никогда не мешала ему видеть в Европе "страну святых чудес" и культуру, у которой "можно многому научиться".

Д. К. Безнюк

ХОРА — понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм. Данное понятие было введено в философский оборот Платоном для обозначения перманентного круговорота бытия в себе самом: "вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее" — вне выхода за собственные пределы ("Тимей"). В контексте постмодернистской концепции текста понятие "Х." обретает новую трактовку: парадигмальный отказ постмодернизма от идеи референции влечет за собой интерпретацию бытия текста как бытия сугубо семиотического, т. е. как движения исключительно в сфере означаемого (signans) — вне какой бы то ни было отсылки к означаемому (signatum). Постмодернистская презумпция "пустого знака" (см. "Пустой знак") и отказ от фигуры трансцендентального означаемого (см. *Трансцендентальное означаемое*) моделируют любые текстовые трансформации как движение в сфере означивания (см. *Означивание*). Контекстные значения, возникающие в своей множественности в процессе смысловой динамики текста, есть движение

внутри текста, в принципе не выходящее за его пределы: “в бесконечности означающего предполагается... игра, порождение означающего в поле Текста” (Р. Барт). Таким образом, в содержании концепта “Х.” фиксируется характерная для постмодернизма интенция усматривать в языковых (и в целом семиотических) процедурах не проявление целепологающих действий субъекта, но феномены самодвижения текста (см. “Смерть Автора”, “Смерть субъекта”). Процессуальность смыслопорождения мыслится постмодернизмом как феномен самодвижения текста, автохтонный и имманентный “разговор самого языка” с самим собой. Последний обладает несомненным креативным потенциалом или, по выражению Кристевой, “безличной продуктивностью”, за которой признается самодостаточный характер и имманентная способность порождать семантические вариации означивания — независимо от субъекта письма и чтения (см. Диспозитив семиотический). — Кристева вводит понятие “письма-чтения” как условия возникновения структуры, которая не “наличествует, но вырабатывается”: внутри текста осуществляется автохтонная “текстуальная интер-акция”, выступающая в качестве механизма, посредством которого “текст прочитывает историю и вписывается в нее”. Соответственно, применительно к анализу человеческой субъективности постмодернизм смещает акценты в сторону признания значимости сферы *signans* (в сравнении с традиционно доминировавшим в классической культуре *signatum*) — вплоть до постулирования примата “судьбоносного означающего” над означаемым у Лакана. В этом контексте презумпция тотальной семиотичности бытия фиксируется Кристевой посредством понятия “Х.”: “если наше заимствование термина “хора” связано с Платоном, то смысл, вкладываемый нами в него, касается формы процесса, который для того, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порожденный разрыв и на его место внедряет борьбу импульсов, одновременно и побуждающих субъекта к действию и грозящих ему опасностью”. Моделируя процессуальность субъективности, Кристева использует понятие “Х.” для обозначения исходной “неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную”. Пытаясь прочертить взаимосвязи между “воображаемым” и “символическим” (в лакановском смысле этих терминов), Кристева постулирует в качестве источника указанных выше “импульсов” не что иное, как “пульсационный бином “либидо”. Характерны в этом контексте и попытки Кристевой материализовать

Х. в “эрогенном теле”, персонифицируемом в фигуре Матери (“Х. развивается в теле и посредством тела Матери-женщины, но — в процессе означивания”), или в теле ребенка как ориентированного на Мать, знаково объективирующую все, что является для него предметом желания (см. Желание). В отличие от Кристевой, Деррида делает акцент на ином семантическом оттенке понятия “Х.”: прежде всего, он фиксирует такую характеристику ее пульсаторной процессуальности, как неподвижность стационарному ритму (по его мнению, у Платона концепт “Х.” вводит именно как альтернатива демокритовскому концепту “ритма” как жестко заданного). Важнейшим параметром Х. выступает, по оценке Деррида, имманентная ее способность версифицировать эволюционные перспективы движущейся предметности, задавая своего рода точки ветвления возможной траектории процесса (ср. аналогичные “сеть” и “ветвящиеся расширения” ризомы — см. Ризома — у Делёза и Гваттари, “решетка” и “перекрестки бесконечности” у Фуко, смысловые перекрестки “выбора” у Р. Барта, “лабиринт” у Эко и Делёза, “перекресток”, “хиазм” и “развилка” у Деррида и т. п.). Как пишет Деррида, “все проходит через... хиазм... — ...родвилки, развилки (это серия перекрестков, *carrefour* от лат. *quadrifurcum* — двойная развилка, *qrille* — решетка, *claire* — плетенка, *cle* — ключ)”. Важнейшим источником переосмысления понятия “Х.” в данном ключе выступает для постмодернизма трактовка Борхесом (см. Борхес) пространства событийности (см. Событийность) как “сада расходящихся тропок”. — В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует механизм разворачивания событийности, который в современном естествознании осмыслен как бифуркационный: “скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам”. — Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название “каскада бифуркаций” — см. Синергетика: “в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время

идет к неисчислимым вариантам будущего”. Классическая мифология, нелинейный характер которой широко обсуждается в современной литературе (Ж. П. Вернан, Голосовкер, В. Я. Пропп и др.), также обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. В свете этого Деррида обращается в этом контексте к идее Ж.-П. Вернана о том, что “миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности”, — и в этом отношении “структурная модель логики, которая не была бы бинарной логикой “да” и “нет”, отличающейся от логики логоса”, с очевидностью выступает для современной культуры в качестве “недостающего инструмента”. Именно в этом контексте Деррида переосмысливает понятие “Х.”: как он пишет, “речь о хоре, в том виде, в каком она представляется, обращается не к логосу, природному или легитимному, но к некому гибриднему, незаконнорожденному и даже развращенному рассуждению (*logismo polho*)”. Собственно, по оценке Деррида, уже “то, что Платон в “Тимее” обозначает именем “хора” ...бросает вызов той “непротиворечивой логике философов”, о которой говорит Вернан, — “бинарной логике “да” и “нет”. — В противоположность последней Деррида конституирует “паралогическую”, “металогическую” или логику “сверх-колебания”, которая не только основана на “полярности”, но даже “превышает полярность”. Движение внутри этой логики “сверх-колебания” не подчинено линейным закономерностям и в силу этого возможные его перспективы подлежат прогнозу, который в современном естествознании обозначается как прогноз “от наличного”: по словам Деррида, “в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос”, а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально игровой характер (“скрывает игру” — см. Логомахия, Игра структуры). Деррида предлагает интерпретацию Х. как феномена снятия “колебательных операций бинаризма”, и именно такой внебинарный *logismo polho* и фундирует собою постмодернистский стиль мышления, основанный на радикальном отказе от бинарных оппозиций (см. Бинаризм). (См. также Означивание, “Пустой знак”, “Смерть Автора”, Трансцендентальное означивание.)

М. А. Можейко

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895—1973) — немецкий философ и социолог. Директор Института социальных исследований (1931—1965). В 1934—1949 — в эмиграции в США. Один из авторов программной работы Франкфуртской школы “Диалектика просвещения” (в соавторстве с Адорно — 1948). Основные

сочинения: “Штудии о семье и авторитете” (1936), “Традиционная и критическая теория” (1937), “Затмение разума. Критика индустриального разума” (1947), “Исследования предрассудка” (в 5 томах, 1949—1950), “Ностальгия по совершенно Иному” (1961), “Социологика” (в соавторстве с Адорно, в 2 томах, 1962), “Критическая теория” (в 2 томах, 1968), “Заметки с 1950 по 1969 и сумерки” (1974) и др. Придерживаясь благородного принципа идейного противодействия тоталитаризму в любых его обличьях, опираясь на ценности либерального общества, Х. опасался избыточного усиления механизмов социального контроля также и в рамках современной демократической индустриальной цивилизации (эволюция капитализма от либерализма рыночного типа до монополистического капитализма, всегда чреватого тоталитаризмом, которую проследил и прокомментировал Х., — по его мнению, представляла для этого достаточный материал). По Х., эта тенденция неизбежно сковывает свободную инициативу, воспроизводит социальные характеры авторитарных ориентаций и поэтому пагубна для механизмов общественного самообновления. В контексте этих исследований Х. в известной мере опирался на парадигму марксовского типа: законы капитализма, по его убеждению, предполагают фашизм: “Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами производства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, — в стремление к социальной власти”. Задача же философии 20 в., согласно Х., — оказать содействие индивиду в его противодействии тем формам тотальной организации социального бытия, которые оказываются инициированными авторитарными режимами. Развивая учение Фромма о социальных характерах, Х. обратил особое внимание на статичную и достаточно косную суть этих “сложившихся систем реакций общественного индивида, исполняющих решающую роль в поддержании изживших себя социальных систем”. Экспансия бюрократического аппарата во все сферы социального бытия, по Х., была сопряжена с осуществлением на практике идеалов прогресса, заданных еще с 1789: “равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок”. По мнению Х., государственный капитализм в версии коммунизма — всего лишь один из вариантов авторитарного государства. Массовые организации детища буржуазного строя — пролетариата — по самим принципам своего функционирования не могли перешагнуть рамки централизованного, бюрократического администрирования. Любые попытки формирования механизмов “рабочего” или какого угодно контроля за госаппа-

ратом снизу результировались исключительно в облике традиционной гонки за прибылью, усугубленной амбициями плановости. В “Диалектике просвещения” Х. и Адорно уделяют особое внимание метафизике власти, стремящейся как подчинить внешнюю природу, так и обуздать репертуары формирования самости индивида в западном обществе. Претензии практически любой власти в 20 в. на оптимизацию и рационализацию социальных отношений, по мнению Х., абсурдна в корне: “Если мы хотим говорить о болезни разума, то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажда человека господствовать над природой”. Последняя же вне контекста осмысления ее человеком обречается на положительные цели, эксплуатация которой не предполагает каких-либо пределов. Человек принуждается к функционированию в ипостаси чье-то инструмента исключительно под флагом лозунга индустриального освоения и покорения окружающей среды. Человек становится средством для достижения этой цели. Он вынуждается к деформации подлинных человеческих устремлений: “...с рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спасаться, таким образом, возможно лишь древним способом выживания — мимикрией”. Восстребует лишь мышление, готовое обслуживать исключительно эгоистические групповые интересы властвующих структур. “Придворные” мыслители аргументируют и пропагандируют идеи унифицирующего облика жизни, в котором господствует глобальная стандартизация, обожествляется производство, минимизируется свободное, личное время индивида. Разум в условиях индустриальной организации общества, по мнению Х., не может трактоваться как характеристика, внутренне присущая реальности. Его задача сводится к “способности калькулировать вероятность и координировать выбранные средства с предзаданной целью, мышление же теперь призвано служить какой угодно цели — порочной или благой. Оно — инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими... Все решает “система” — власть... Разум совершенно поработан социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой — господство над людьми и природой”. Единственной неотчужденной формой интеллектуализма в таких условиях, по мнению Х., способно выступить “критическое мышление”, которое, ослабляя в обществе “универсальную связь ослеп-

ления”, сохраняет, таким образом, и значимый политический потенциал. Философия у Х. отличается от науки (особенно от социальной) тем, что не имеет социального заказа по параметру диапазона собственного проблемного поля, либо по масштабам и по глубине получаемых выводов: ее роль всегда — в оригинальном, неконформистском прочтении и интерпретации схем наличного, традиционного бытия — в оппозиции ему. Х. не скрывал, что его ранние симпатии к марксизму были обусловлены потенциальной угрозой национал-социализма. В итоге, по Х., выяснилось, что социальное положение пролетариата оказалось возможным улучшить и без революции, а всеобщий интерес оказался далеко не идеальным стимулом для общественных перемен. Надежда, по Х., может быть продиктована и обусловлена лишь осознанием того факта, что все люди “страдают и умирают”. Х. полагал, что теология 20 в. может продуктивно интерпретироваться лишь в том смысле, что несмотря на характерную для мира несправедливость, она не сможет утвердиться в качестве заключительного аккорда: “Задача философии — перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание”.

А. А. Грицанов

ХОРНИ (Horney) Карен (1885—1952) — немецко-американский психоаналитик и психолог. Реформатор психоанализа и фрейдизма, один из основателей и лидеров неопрейдизма. Родилась и получила образование в Германии. С 1913 начала медицинскую практику. Сотрудничала с ведущими немецкими психоаналитиками. Работала в Берлинском психоаналитическом институте. В 1932 эмигрировала в США. В основном работала в Нью-Йорке как практикующий психоаналитик, теоретик и деятель психоаналитического движения. Х. подвергла критической переработке ряд положений учения Фрейда (теорию либидо, концепцию Эдипова комплекса, учение об инстинктах, концепции бессознательного, неврозов и пр.) и отдельные моменты психоаналитической терапии. Осуществила определенную социологизацию психоанализа и фрейдизма. Утверждала влияние культуры на бессознательное, культурное (социальное) порождение неврозов и внутриличностных конфликтов, историческую изменчивость неврозов и пр. Исследовала психоаналитические проблемы сексуальности, агрессии, влечения к смерти, невротического конфликта и др. Выделила “великие неврозы” нашего времени. Основные работы: “Невротическая личность нашего времени” (1937), “Новые пути в психоанализе” (1939), “Само-

анализ" (1942), "Наши внутренние конфликты" (1945), "Неврозы и развитие человека" (1950) и др.

В. И. Овчаренко

ХРАПОВИЦКИЙ Антоний, митрополит (1864—1936) — русский православный религиозный деятель, богослов. Ректор Московской Духовной Академии, архиепископ Волынский, с 1919 возглавил Временное Высшее Церковное Управление на юго-востоке России, в 1921 — избран главой Русской Православной Церкви Заграницей (Карловацкий раскол). Первое полное собрание сочинений Х. в трех томах было издано в Казани в 1909. Четырехтомное — в Киеве (1911—1917). Два крупнейших сочинения Х. — "Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности" (магистерская диссертация, 1887) и "Пастырское богословие" (1896). Х. был одним из главных представителей морализма в русском богословии. Он пришел в систему духовного образования из светской школы и, как многие его современники, считал актуальной задачей богословия "сомкнуть веру и философию". Согласно Флоровскому, в Духовную академию Х. пришел "в настроениях религиозного славянофильства, под влиянием Достоевского и с уже сложившимся решением встать на пастырский путь". Аналогично идеям Старгородского и Тареева, Х. объяснял догматическую систему православия из нравственных ценностей, в ней заложенных. Так, догмат о Троичестве, по Х., дает "метафизическое обоснование нравственного долга любви", позволяет выйти за границы понятий "Я" и "не-Я", которые преодолеваются только самоотверженной любовью: "закон нашей личной обособленности есть закон безусловный, не первозданный, но закон сознания падшего". Как отмечал Х., при духовном созревании человека его личное "я" всегда и во всем трансформируется в "мы": только в Церкви "другие — как "не-я" — перестают быть противоположными мне, моему "я"; и здесь свобода каждой личности совмещается — вопреки пантеизму — с метафизическим единством их бытия". Х. пытался провести ревизию православных догматов в контексте прикладной, практической точки зрения. Критикуя натурализм, Х. утверждал версию о "политеизме законов природы", сформулировав идею об имманентности Бога миру: "представляя Бога имманентным миру, мы приняли не самый пантеизм, а ту частицу правды, которая содержится в нем. Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом не через внедрение Бога в мир, а через отрицание жизни в Боге". "Нравственный опыт" для Х. выступает важнейшим критерием истины; оправдание догматики Х. усматри-

вал в том, что в догмате осуществлены идеальные предпосылки добродетели. С точки зрения Х., "Бог оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явлений нравственных". Своей задачей он видел "обращение всего богословия в нравственный монизм". Х. указывал на собственную близость методологии Канта, который "умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею". Наиболее резко примат нравственности выступает в учении Х. о спасении. Опровергая схоластическое учение о сатисфакции (см. Ансельм Кентерберийский), Х. находит неуместным и понятие "жертвы", употребляемое в православном богословии применительно крестной смерти Христа. Крест и страдания на нем, для Х., необходимы только для того, чтобы произвести впечатление на окаменевшие души людей. Главное страдание Христа, по мысли Х., — душевное, а не телесное: искушение и спасение всего человечества происходят в момент Гефсиманской молитвы, а не на Кресте. Для спасаемого важна не сама смерть Воплотившегося Слова, а чувство умиления и сострадания, которое человек переживает, размышляя о страстях Господних. Такой импрессионизм Х. был близок учению Франциска Ассизского, Игнатия Лойолы и других католических мистиков. Х. считает, что человека спасает нравственное возрождение в сострадательной любви, подобной сострадательной любви Христа. Искуплением является "любовная скорбь" Христа, который в Гефсиманскую ночь оплакал все человечество. По Х., первородный грех не является причиной последующего греховного состояния мира, каждый грешит лично, независимо от воли прародителей. Богословие Х. смещено от созерцательных идеалов к практической жизни. В этом контексте он рассматривает и пастырство, которое, по его мнению, прежде всего учительство, руководство совестью. По мысли Х., пастырство осуществимо по причине единства человеческого естества, когда "одна личность может вливать непосредственно в другую часть своего содержания". Х. отстаивает фундаментальный для христологии тезис о необходимости различения личности человека и его природы: "...разделение в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, но истина, прямо подтверждаемая самонаблюдением и опытом... надо отвергнуть представление о каждой личности как законченном, самозамкнутом целом, и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранилось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью и свободой". В пастырстве, по мнению Х., главной движущей силой является сострада-

тельная любовь, преподаваемая как дар в таинстве хиротонии. Мистическое содержание христианства не так занимает Х., как нравственная психология, которая, по его убеждению, придать новое звучание христианскому учению.

И. А. Воробьева

ХРИСИПП (Chrysippos) из Сол (281/278—208/205 до н. э.) — древнегреческий философ. Считается "вторым основателем" стоицизма после Зенона из Китиона. Считалось, что до того, как Х. стал слушателем Зенона, он был бегуном "дальнего бега". Предположительно, это метафорическая оценка литературного стиля философа. Ведь им было написано, по свидетельству Диогена Лаэртского, свыше 705 сочинений, из которых логике было посвящено более 300. Ни одно сочинение Х. не сохранилось. Некоторые из логических работ: "О суждениях", "О временных высказываниях" (2 кн.), "К вопросу о следствии", "О возможном" (4 кн.), "О повелениях" (2 кн.), "Краткое изложение об общем и частном вопросе", "Краткое изложение об ответе", "О сказуемых" (10 кн.), "Об именах собственных" (2 кн.), "О софизме "Куча" применительно к звукам" (3 кн.), "Об элементах речи и слов" (6 кн.), "О построении слов" (4 кн.), "Введения к двусмысленностям" (5 кн.), "Пособия по рассуждениям и оборотам" (5 кн.), "К Агафону, или о последовании вопросов", "Об умозаключении и связанной или связанных посылок", "О заключениях", "О рассуждениях с заключением", "О первичных недоказуемых умозаключениях", "О разрешении умозаключений", "Об умозаключениях по ложным фигурам" (5 кн.), "О предположениях" (3 кн.), "Предположительные рассуждения в теоремах" (2 кн.), «Рассуждения по образу "Лжеца"», "О лжеце" (6 кн.), "Ответ полагающим, что в "Лжеце" есть как истина, так и ложь", "О софизме "Никто"» (8 кн.), "О диалектических неразрешимостях" (5 кн.) и др. Философия, по Х., имеет три вида: логику, физику и этику. Если сравнивать философию с плодородным полем, то ограда вокруг него будет соответствовать логике, земля и деревья — физике, а урожай — этике. Логика подразделяется на риторику (искусство красноречия) и диалектику (искусство спора или науку об истинном, ложном и ни том, ни другом). Та, в свою очередь, распадается на две области: означаемое и звук. Область означаемого имеет следующие разделы: представления, возникающие из них суждения, подлежащие и сказуемые, прямые и обратные высказывания, роды и виды, рассуждения, свертывания и умозаключения, софизмы. К разделам области звука относятся части речи, неправильные обороты и слова, поэтичность, двусмысленность и т. д. Логика для Х. имеет физические корни, всякое рассуждение ока-

зывается возможным лишь благодаря наличию в мире причинности. Все тела распределяются по четырем категориям — это субстрат; качество; состояние, определенное изнутри; состояние, определенное извне. Каждая предыдущая категория раскрывается в последующей. Принципом, оформляющим сущее по категориям, выступает «пневма», разумное дыхание или воздухоогонь. Пневме имманентно присущ разум (логос), поскольку в ней одновременно осуществляется движение внутрь и наружу — движение, присущее только логосу. Этот особый вид движения называется тоническим, т. е. «напряжением». Напряжение есть сосуществование движения и покоя в одной и той же сингулярной системе. По мысли Х., именно таким специфическим движением обеспечивается единство космоса, так как в его результате происходит экспансия мельчайших количеств вещества в область более крупных количеств, вследствие чего любое место, занимаемое каждым из них, занимает ими вместе. Если пневма представляет собой действующий принцип каузальных отношений, то логос выражает конкретные причины. Тоническое же движение предоставляет причинности возможность осуществляться в каждом единичном случае. В субстрате пневма еще мало проявляет себя, тогда как в качестве имеется некая пропорция воздухоподобной и огнеподобной сущностей, а в состоянии, определяемом извне, уже полностью раскрывается существо каузальности. Благодаря наличию в мире причинности — суждения могут быть истинными или ложными. Помимо простых суждений, состоящих из одного подлежащего и одного сказуемого, бывают суждения составные, включающие два и более простых. Виды простых суждений: отрицательные («день не стоит»), неопределенно-отрицательные («никто не ходит»), ограничительные («не добрый он человек»), утвердительные («Дион гуляет»), указательные («он гуляет»), неопределенные («некто ходит»). Виды сложных суждений: условные («если стоит день, то светло»), утвердительно-условные («поскольку стоит день, то светло»), соединительные («и день стоит, и светло»), раздельные («или день стоит, или ночь»), причинные («так как стоит день, то светло»), сравнительные к большему («день больше, чем ночь»), сравнительные к меньшему («ночь меньше, чем день»). В логике Х. наибольшее значение имеет трактовка условий истинности условного суждения. Данный вид суждения считается, согласно Х., истинным только в том случае, если противоположность заключению противоречит началу. Так, в суждении «если стоит день, то светло» «не светло» противоречит «стоит день», следовательно, высказывание истинно. Рассуждением (логосом) Х. называет сочетание боль-

шой посылки, малой посылки и вывода. Если противоположность выводу противоречит посылкам, то о рассуждении говорится, что оно имеет заключение. Истинным рассуждение считается тогда и только тогда, когда вывод образуется из истинных посылок. Всякое рассуждение с заключением предполагает пять недоказуемых рассуждений. Во-первых, «если первое есть, то и второе есть; но первое есть; стало быть, и второе есть». Во-вторых, «если стоит день, то светло; но не стоит ночь, стало быть, день не стоит». В-третьих, «Платон не может быть сразу и жив и мертв; но Платон мертв; стало быть, Платон не жив». В-четвертых, «есть или первое, или второе; но есть первое; стало быть, нет второго». В-пятых, «или день стоит, или ночь; ночь не стоит; стало быть, стоит день». Для сведения всех рассуждений с заключением к одной из перечисленных фигур существовали четыре определенных «правила» («темы»). Сохранились свидетельства только о двух «темах». Во-первых, «если из двух высказываний следует третье, то из наличия одного из них при наличии противоположного заключению следует противоположное другому высказыванию». Во-вторых, «если из двух высказываний следует третье и если есть другие высказывания, из которых можно вывести одну из посылок, то другая посылка вместе с этими высказываниями требует вывода (третьего высказывания)». По параметрам системной целостности и логичности философских построений Х. можно сопоставлять, среди античных мыслителей, лишь с Аристотелем, в логике же Х. превосходит даже и его. По словам современников, «если бы боги занимались диалектикой, они бы занимались диалектикой по Хрисиппу». Именно уроженец Сол явился создателем первой системы пропозициональной логики, которая обладала большими выразительными возможностями, чем силлогистика Аристотеля.

А. Н. Шуман

ХРИСТИАНСТВО (греч. *christos* — помазанник, мессия, спаситель) — 1) Вероучение, центрированное фигурой Иисуса Христа и объединяющее в единый семантический комплекс содержание как Ветхого, так и Нового Заветов, обеспечивая единство Библии как общего для всех христиан источника. Впервые термин «Х.» как обозначение веры последователей Христа — христиан — возник, согласно кн. Деяний, в Антиохии Сирийской ок. 42. Первоначально последователи Иисуса не называли себя христианами и свою общность — Х., — это имя атрибутировалось в презрительном смысле Церкви и ее членам язычниками, однако впоследствии, связавшись в семантике Х. с искупительной жертвой Иисуса, оно конституировалось в контексте христианской церкви как самоназвание. Х. представляет собою наиболее последовательное

и полное воплощение теизма, основываясь на Тринитарном догмате о бытии всеблагаго, всеведущего и всемогущего Бога как трансцендентного миру Абсолюта, единого в трех лицах: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого (см. Троица). Бог личен, в силу чего проявляет в общении с миром и человеком совокупность онтологических и нравственных свойств, главное из которых — любовь. Подобие этих свойств составляет Образ Божий в человеке, что делает последнее причастным Божественного естества, обладателем бесценного дара личностного бытия. В первоначальной гармонии материального и духовного начал в человеке Х. полагалось единство Бога и мира, которое было разрушено в акте грехопадения (запечатленного в феномене первородного греха) и восстановлено учением, страданием, крестной смертью и воскресением Иисуса Христа. Христоцентризм акцентирует в Х. феномен искупительной жертвы Христа как вектор входящего за пределы оценочной этики милосердия и спасения («обожения») человечества, несмотря на его греховность (распятие как эмоционально-содержательное ядро христианской символики). В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется в Х. на парадигму человеческого поведения (семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания («сердца болезнующего») и аскезы в христианской этике), что задает глубокий психологизм Х.: диалогизм со-бытия человека с Богом, максимально реализующийся в феномене откровения; ориентация на рефлексивные формы сознания (например, культивация осознания собственной греховности — начиная с «Исповеди» Августина); остро личное эмоциональное переживание любви к Богу; парадигма не чувственного и не бесчувственного, но сочувственного отношения к миру (начиная с Максима Исповедника) и т. п. (ср. с соответствующими нравственными программами стоицизма, основанными на постулате бесстрастной атараксии). Перенесение хронологических акцентов из настоящего (античные философия истории, гедонистическая этика и др.) в будущее (идея второго пришествия и царствия Божиего на земле) задает в Х. парадигму дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: «не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Посл. к евр., 13, 13—14). В этой связи аксиологическую значимость обретает в Х. феномен сознательной самоизоляции, выпадение из связей «града земного» (отшельничество, монашество, добровольное нищенство в западноевропейских «братствах» типа францисканских общин и среди православных

юридических и др.). В этом контексте ориентации на нездешнее (“быть в мире, но не от мира сего”) новую артикуляцию и семантическую наполненность в Х. обретают процедуры обрядности, что проявляется, прежде всего, в феномене “тайинства” как акта реального открывания себя сакральной сферой в сфере повседневности (ср. с традиционной дохристианской функцией культа как регулятора бытия именно в сфере повседневности): крещение как изглаживание наследственной греховности; причащение как интимное соединение с Иисусом посредством вкушения хлеба и вина, претворенных в “Плоть и Кровь Христову” (признаются всеми конфессиями Х.); миропомазание как передача Даров Святого Духа; священство как введение в право совершения таинств в качестве пастыря; бракосочетание как соучастие в браке Христа с Церковью; исповедь как покаяние перед Богом и соборование как испрашивание исцеления души и тела (принимаются православием и католицизмом, но не во всем объеме практикуются в протестантизме). Эволюция Х., сохраняя исходный канон вероучения, демонстрирует в настоящее время тенденции обновления (протестантский модернизм, феномен аджорнаменто в католицизме и др.). 2) Одна из мировых религий, объединяющая многочисленные конфессионально дифференцированные направления (православие, католицизм, протестантизм в различных его версиях, многообразные течения (толки), группы и секты). Х. возникло в I в. в восточных провинциях Римской империи. Благодаря универсализму нравственных принципов Х. и, в первую очередь, провозглашаемому кодексу ценностей, основанному на презумпциях равенства, милосердия и любви, идее Спасения, избавления, получило широкое распространение. В 311 Х. обретает легальный статус, в 324 — становится государственной религией, унифицируется Символ Веры. В 1054 в результате разногласий между Восточной и Западной христианскими Церквями по проблеме филиокве происходит раскол единой христианской Церкви на православие и католицизм. В контексте культурного движения Реформации осуществляется дистанцирование от католицизма такой конфессии Х., как протестантизм (1526). В настоящее время Х. конфессионально объединяет более 1 млрд. 800 млн. человек (по данным 1993); в развитии Х. наблюдается отчетливая тенденция к интеграции, проявляющаяся в экуменистическом движении и деятельности созданного в 1948 Всемирного Совета Церквей; христианская Церковь выступает значимой социальной силой современности. 3) Тип культуры, первоначально сформировавшийся в Европе в пределах Римской империи и сменивший затем — в целом —

в контексте западной традиции разнообразные культуры античности (язычество). В эпоху великих географических открытий в результате миссионерской деятельности различных конфессий Х. переносится как в Северную, так и в Южную Америки, Австралию, а также ряд областей Африки и Азии, где приобретает свои специфические особенности (феномен вернокюлярности). Христианские основания данного типа культуры задали глубокий дуализм ее базовых мировоззренческих оснований (равно восходящих к античному рационализму и ближневосточному иррационализму) и оказали фундаментальное (как аксиологическое, так и содержательное) детерминирующее влияние на развиваемые в контексте этой культуры: мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому декалогу); философию (от универсальной идеи трансцендентализма и до предельно конкретной специфики артикуляции схоластикой онтологической и гносеологической проблематики); искусства (включая и тематику, и образный строй); доминирующие системы ценностей (пересмысление таких фундаментальных для человеческого бытия универсалий, как добро, справедливость, свобода, любовь и счастье) и культурные идеалы, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее (см. Социальное время, Надежда). Ядром Х. как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, рефлексивную самооценку и индивидуальную ответственность за судьбы мира. (См. также Теизм, Вера, Бог, Иисус Христос, Троица, Филиокве, Символ веры, Библия, Православие, Католицизм, Протестантизм, Мистика, Откровение, Патристика, Богословие православное, Теология, Апофатическая теология, Катафатическая теология, Экзегетика, Апологетика, Персонализм, Схоластика, Томизм, Неотомизм, Аджорнаменто, Дialeктическая теология, Протестантская этика, Провиденциализм, Теодицея, Теургия, Апокалипсис, Пиетизм, Квиетизм, Исихазм, Хилиазм, Эсхатология, Ереси.)

о. Сергей Лепин, М. А. Можейко

ХРИСТОС — см. ИИСУС ХРИСТОС.

ХЮБРИС (франц. l'hubris — от греч. ubris — необузданность, невоздержанность, бесчинство) — термин, используемый в современной западной философии (при отсутствии соответствующего слова в обычных языковых практиках) для обозначения предпороговых форм стихийных процессов, задающих неустойчивые параметры функционирования определенной системы и открывающих возможности новых форм ее бытия.

В контексте парадигмальных установок античной культуры, чье значение актуализируется этимологией термина, понятие Х. демонстрирует очевидные коннотации, связанные с семантически изоморфными понятиями “беспредельного” в пифагорействе, “апейрона — беспредельного” у Анаксимандра, стихии неформального начала в целом (см. Гилеоморфизм), с одной стороны, и с понятием хаоса, — как в смысле его неограниченности формой, так и в смысле его атрибутивного качества стихийно-катастрофической внутренней активности (“кипение”, “бурление”) — с другой. Понятие “Х.” используется в различных концептуальных контекстах, объединенных (при достаточно широком диапазоне анализируемой предметности) такими моментами, как: 1) аппликация на феномены социального (социально-политического, социально-психологического, социокультурного и т. п.) ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; 2) сосредоточение на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессией системы; 3) фиксация непродуктивности механических (силовых) форм контроля и регламентации Х., навязываемых извне; 4) фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся Х. Центральным моментом трактовки Х., таким образом, является отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления Х. и рассмотрение последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред. — В подобной установке обнаруживает себя та намекающаяся в современной философии тенденция формирования методологии исследования нелинейных динамик (см. Нелинейных динамик теория), которая может быть оценена как гуманитарная параллель соответствующего поиска в естественнонаучной сфере, обретшего свое результирующее выражение в синергетике. Х. в данном контексте выступает аналогом одновременно и принципиально неупорядоченного исходного состояния среды (“хаоса” в синергетическом понимании этого термина), и неравновесного состояния системы, открывающего плюральные возможности радикально новых форм и путей ее развития — вследствие незначительных и принципиально случайных флуктуаций. Формы же самоорганизации социальной среды, путь к которым открывается посредством самоупорядочивания Х., могут быть поставлены в соответствие с диссипативными структурами, возникающими в ходе самоорганизации анализируемых синергетикой сред. Так, именно подобным образом (с акцентом на креативно-организующем потенциале) трактуется Х. в политической философии Аренд. Рассматривая специфику человеческого действия как такового,

Аренд отмечает Х. в качестве его атрибутивной характеристики: “действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда... имеет внутреннюю тенденцию разрывать все ограничения и пресекать все границы”. Последние “хотя и... могут образовать некоторую защиту от присутствующей действительности”, тем не менее в принципе не способны ограничить (ввести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией Х. Принципиальная невозможность подчинения Х. навязанной извне нормативной детерминации неизбежно сопряжена с “неотъемлемой от него непредсказуемостью”, в силу чего Аренд радикально отказывается в адекватности любому невероятному прогнозу социальной динамики. Однако непредсказуемость Х., по Аренд, “есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта (в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее)”, — данная непредсказуемость носит сугубо принципиальный характер и основана на имманентной креативности Х.: “безграничность действия есть только другая сторона его поразительной способности к установлению отношений, то есть его специфической продуктивности”. Фиксируя политический аспект данного феномена, Аренд отмечает, что “старая добродетель умеренности, удерживания в рамках, есть на самом деле одна из политических добродетелей *par excellence*, точно также как политический соблазн есть на самом деле *hubris* (что так хорошо знали греки, полностью изведавшие возможности действия), а не воля к власти, во что мы склонны верить”. Классическим примером аналитики Х. также выступает осуществленное Фуко исследование сексуальности, основанное на понимании последней в качестве Х.: “необузданность (франц. *l'hubris*. — М. М.) здесь предстает как нечто фундаментальное” (Фуко). В противовес традиционно сложившимся парадигмам (классическим образцом которых выступает, например, психоанализ) человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически дифференцированных ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем “некоторый стиль морали, который есть овладение собой” (Фуко). Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как Х., “как необузданность, и, стало быть, проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля”. Именно в силу такой исходной установки, в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура —

в отличие от жестко регламентированной средневековой) “необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой” (Фуко), или — иными словами — “практики существования” или “техники себя”, позволяющие индивиду придать своей исходной сексуальности, артикулируемой как Х., культурные формы (“эстетики существования”) и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные “самотехники” не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: “владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их”. Соответственно, и “принцип стилизации поведения” не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, “кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму” (Фуко). Фиксируя в своем содержании указанные семантические моменты (несмотря на конкретные вариации в контекстах различных философских построений), понятие “Х.”, таким образом, выступает одной из важнейших категориальных структур оформляющейся в современной философии модели нелинейных динамик (см. Хаос, Постмодернизм, Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм, Синергетика).

М. А. Можейко

Ц

ЦЕЛЬ — см. ТЕЛЕОЛОГИЯ.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ — элементы внутренней (диспозиционной) структуры личности, сформированные и закрепленные жизненным опытом индивида в ходе процессов социализации и социальной адаптации, отграничивающие значимое (существенное для данного человека) от незначимого (несущественного) через (не) принятие личностью определенных ценностей, осознаваемых в качестве рамки (горизонта) предельных смыслов и основополагающих целей жизни, а также определяющие приемлемые средства их реализации. В диспозиционной структуре личности Ц. О. образуют высший (как правило, осознаваемый — в отличие от социальных установок) уровень иерархии предрасположенностей к определенному восприятию условий жизнедеятельности, их оценке и поведению как в актуальной (здесь-и-теперь), так и долгосрочной (прежде всего) перспективе. Ц. О. наиболее четко эксплицируются в ситуациях, требующих ответственных решений, влекущих за собой значи-

мые последствия и предопределяющие последующую жизнь индивида. Ц. О. обеспечивают целостность и устойчивость личности, определяют структуры сознания и программы и стратегии деятельности, контролируют и организуют мотивационную сферу, инструментальные ориентации на конкретные объекты и (или) виды деятельности и общения как средство достижения целей. Таким образом, Ц. О. — это прежде всего предпочтения или отвержения определенных смыслов как жизнеорганизующих начал и (не) готовность вести себя в соответствии в ними. В этом отношении содержание, вкладываемое в понятие “Ц. О.”, соответствует изначальному значению слова “ориентация” (лат. *oriens, orientis* — восток) как имеющему значение определения своего положения в пространстве прежде всего по отношению к востоку — доминантно означенной точке восхода Солнца, но переносимом в смысловое пространство, а через него — и в социальное. Ц. О., следовательно, задают: общую направленность интересам и устремлениям личности; иерархию индивидуальных предпочтений и образцов; целевую и мотивационную программы; уровень притязаний и престижных предпочтений; представления о должном и механизмы селекции по критериям значимости; меру готовности и решимости (через волевые компоненты) к реализации собственного “проекта” жизни. Ц. О. проявляются и раскрываются через оценки, которые человек дает себе, другим, обстоятельствам и т. д., через его умение структурировать жизненные ситуации, принимать решения в проблемных и выходить из конфликтных ситуаций, через избираемые линии поведения в экзистенциально и морально окрашенных ситуациях, через умение задавать и изменять доминанты собственной жизнедеятельности. Личностные кризисы (часто дополнительно провоцируемые кризисами социальными) вызывают, как правило, необходимость в подтверждении или переосмыслении систем Ц. О., преодоления возникающих в них противоречий, так как связаны со сменой векторов активности, пересамидентификацией и рефлексией меры самореализации, обнажением смысловых оснований жизни. В этих случаях успешность разрешения кризисов и минимизация потерь во многом зависят от степени отрефлексированности, динамизма и открытости Ц. О. Противоречивость и цельность систем Ц. О. может рассматриваться как показатель устойчивости и автономности личности. Соответственно их противоречивость и “разорванность” — как свидетельство незрелости и маргинальности личности, что фиксируется через неспособность человека вынести оценку и принять решение (или,

наоборот, готовности действовать по раз и навсегда установленному стереотипу), с одной стороны, и расхождение вербального и невербального поведения — с другой. Проблематика Ц. О. требует своего существенно переосмысления в условиях современных динамичных социальных систем, предполагающих одновременное самоопределение человека в разных локусах культурного пространства, подчиняющихся разным культурным нормам и задаваемым, соответственно, разными ценностями, далеко не всегда согласующимися между собой. Таким образом, ключ к пониманию Ц. О. следует искать не в субъект-объектных, а в интерес-субъективных отношениях людей. Истоки концепции Ц. О. усматривают в работах У. Томаса и Знанецкого, впервые категорически употребившие сам термин, переинтерпретировав понятие attitude (отношение) в переживание личностью значимости какого-либо явления. В качестве теоретического основания концепции Ц. О. называют учение М. Вебера о ценностно-рациональном действии. В качестве разработки проблематики Ц. О. могут быть также рассмотрены работы Узнадзе по фиксированным социальным установкам.

В. Л. Абушенко

ЦЕННОСТЬ — термин, используемый в философии и социологии для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных объектов и явлений, отсылающий к миру должного, целевого, смысловому основанию, Абсолюту. Ц. задают одну из возможных предельных рамок социокультурной активности человека (любого другого социального субъекта). Им приписывается внеличностный, надличностный, а в ряде случаев и внесторический характер. Они трактуются как порождаемые культурой и (или) задаваемые трансцендентно содержанием, влетаемые в изменчивое многообразие социальной жизни как ее инварианты, позволяющие: связывать разные временные модусы (прошлое, настоящее, будущее); семиотизировать пространства человеческой жизни, наделяя все элементы в нем аксиологической значимостью; задавать системы приоритетов, способы социального признания, критерии оценок; строить сложные и многоуровневые системы ориентации в мире; обосновывать смыслы. Например, Франкл трактовал сами Ц. как смыслы и через них (или “напрямую”) как стратегии жизни, действительности, поступки, решения и т. д. (в этом отношении их можно рассматривать как механизмы смыслового удержания и укоренения человека в мире). Ц. позволяют протраивать системы ценностных отношений в социуме, конституируют процессы оценивания (вынесения оценок как

способов установления значимостей чего-либо для субъектов). Понятие “Ц.” играет центральную роль при анализе механизмов целеполагания и долженствования как вариантов ценностного причинения (телеологической причинности). В этом отношении Ц., обеспечивая временную преемственность, позволяют разделить мир сущего (“данность” с ее ресурсными ограничениями) и мир должного (независимо от ресурсных ограничений) и структурировать будущее как преодоление наличных условий, как мир ценностнообоснованных целей (не обязательно достижимых, но всегда определяющих вектора изменений и развития как возможный мир (возможные миры). Одновременно Ц. вносят “метафизическое измерение” в мир человеческого бытия — они всегда абсолютны как самодостаточные сущности, как кладущие “пределы” изменчивости, как “последние аргументы”, не подлежащие обсуждению и оспариванию, в силу своей безусловности. “Метафизичность” Ц. усиливается, если они при этом трактуются как внесторические (существующие в пространстве культуры) и (или) трансцендентные, что позволяет полагать систему религиозных отношений. В силу того, что Ц. непосредственно “не даны” и “не представимы” они воплощаются и реализуются посредством иных универсальных культурных механизмов. Прежде всего — через нормы. В литературе существуют как традиция противопоставления норм и стоящих за ними Ц., так и традиция сближения Ц. и норм, вплоть до их отождествления (прежде всего с “мягкими” дозволяющими нормами с практически снятым императивом; в этом случае их чаще называют нормами-ориентациями и противопоставляют нормам-регламентациям, иначе — “жестким” т. е. приписываемым или запрещающим нормам с акцентированным императивом). Последняя традиция заметна у Знанецкого, в социологическом функционализме. Фактически с собственным понятием “Ц.” в социологии (во всяком случае, в “классической”) на прикладном уровне, как правило, не работают. С ним без достаточных на то оснований соотносят понятие ценностной ориентации, которое, в свою очередь, конструируют (в конечном счете) из оценок, даваемых индивидами кому-либо или чему-либо. Основная методологическая нагрузка понятия “Ц.” в теории социологии (опять же традиционно понимаемой): а) абсорбировать содержания, неформализуемые в основном аппарате теории (например, функционализме) и обнаруживаемые как имманентные в социальных системах; б) служить объяснительным принципом наблюдаемых фактов, противоречащих схеме концепции (например, для объяснения несовпадения реального ролевого поведения с предписываемым). Конструктивность же понятия “Ц.” в классической социологии связана прежде

де всего с разработкой типологий Ц. на уровне “идеальных типов”, что обеспечивает работу по созданию эмпирических типологий. В этих случаях Ц. определяется как любой предмет, материальный или идеальный, идея или институт, в отношении которых индивиды или группы занимают позицию оценки, приписывая им важную роль в своей жизни и стремление к обладанию которыми ощущают как необходимость (Я. Щепаньский), или как то, к чему стремятся как к цели, или рассматривают как средство достижения цели (Н. З. Чавчавадзе), или как предмет любой природы, обладающей значимостью для субъекта, т. е. способностью удовлетворять его потребности (А. А. Ручка) и т. д. Типологически Ц. разделяются на Ц.-цели, Ц.-средства (инструментальные Ц.), ситуативные Ц. Ц. могут быть признанными (институционализированными), причем к ним могут как стремиться, так и не стремиться; непризнанными, но действительными; потенциальными. По объекту направленности различают Ц. направленные: на себя, на других, на предмет, на природу, на Бога и т. д. В “неклассической” социологии, начиная с понимающей социологии, проблема Ц. — одна из центральных. На современном этапе ее развития ценностная проблематика связывается прежде всего с анализом разных типов рациональности и их представленности в коммуникативных и дискурсивных практиках социальных субъектов.

В. Л. Абушенко

ЦЕНТР — см. “ЦЕНТРИЗМ”, АЦЕНТРИЗМ, ЛОГОЦЕНТРИЗМ, ОНТОТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ, ДИСКУРС, ИГРА СТРУКТУРЫ.

“ЦЕНТРИЗМ” — структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как “фоноцентризм”, “логоцентризм”, “фаллоцентризм” и др., результат процесса “центрации”, т. е. подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту, занимающему выделенное положение. В процессе “центрации” одна сторона множества отношений, из которых составлена система, приобретает преимущественное положение, а другая вытесняется на периферию (“окраину”), так что разнообразие отношений между всеми элементами заменяется их единственным отношением к “центру”. Парадигма “Ц.” образует каркас европейской культуры, несущие конструкции которого, как и основные уровни любой динамической системы, стремящейся стать самосогласованной, устойчивой и даже просто существующей, обязаны быть изоморфными друг другу. Иначе говоря, структура каждого из уровней европейской культуры создана первенством всеобщего эквивалента (на каждом уровне своего), вокруг которого,

как вокруг “центра”, расположена однотипная система элементов (также на каждом уровне своих). В явном виде понятие “Ц.” в качестве структурного и смыслового модуля более сложных понятий было впервые систематически использовано в постмодернистской концепции деконструкции для характеристики европейской метафизики, определяющей структуру текста. Постепенно деконструкция как процедура, применяемая первоначально к “Ц.” текста, приобретает более широкое значение и становится методом “децентрации” культуры в целом, поскольку исключительно на “Ц.” возлагается ответственность за насильственный, репрессивный, тоталитарный характер культурных отношений и институций. Тем самым “Ц.” приобретает отрицательный смысл структуры, которая должна быть разрушена. При всей оригинальности концепции деконструкции как, в первую очередь, “децентрации” текста, в качестве отправной точки рассмотрения “Ц.” может быть избран любой уровень, однако наиболее наглядно, содержательно и детально этот феномен уже давно описан применительно к экономике. Анализ развития формы стоимости, т. е. экономической системы символического обмена, впервые осуществленный Марксом задолго до критики “Ц.” в современном постмодернизме, далеко выходит за рамки поставленных им самим задач и, вместе с тем, позволяет увидеть те измерения этого феномена, которые в постмодернистском дискурсе анализируются и критикуются лишь на уровне их внешних проявлений. Очевидно, что деньги, превратившись в капитал, функционируют в системе товарно-денежных отношений как ее “центр”, а разнообразие отношений между элементами системы заменяется однозначным и единственным отношением к капиталу, выполняющему функции всеобщего эквивалента и “автоматически действующего субъекта”. Товары способны обмениваться друг на друга лишь потому, что считаются состоящими из некоей единой субстанции и представляют собой стоимости. У Маркса такой субстанцией, кристаллами которой является стоимость товаров, считается абстрактный труд, т. е., в конечном итоге, труд отдельных людей, но особым образом обобществленный. Соответственно, выделяются четыре формы стоимости. Во-первых, это простая, единичная или случайная форма (форма I), когда два товара в обмене приравниваются друг другу, и стоимость одного из них выражена в другом. Во-вторых, это полная или развернутая форма (форма II), когда стоимость одного товара выражается во всех других товарах, ряд которых, вообще говоря, бесконечен. В-третьих, это всеобщая эквивалентная форма (форма III), когда стоимости всего многообразия товарного мира выражаются в одном выделенном товаре (напри-

мер, в золоте или серебре). И, наконец, в-четвертых, когда товар, служащий всеобщей эквивалентной формой стоимости, выталкивается из товарной среды, возникает денежная форма стоимости (форма IV). Встретившись с особым товаром — рабочей силой — деньги начинают беспредельно воспроизводить себя и превращаются в капитал. В результате деньги как капитал становятся превращенной формой процесса взаимоотношения отдельных актов труда и обмена, и для капитала сами деньги и товары — всего лишь формы. Экономической модели “центрированной” системы в точности соответствует политическая модель, господствующая в европейской традиции понимания государства. Если субстанцией “политического тела” считается власть, то возникновение государства также может быть описано как процесс “центрации”. Сначала воля и потребности одного человека выражаются в каком-то другом, вполне случайном человеке, что соответствует форме I стоимости. Затем они выражаются во многих людях и сословиях (аналогия с формой II стоимости). “Центрация” нарастает и доходит до фигуры монарха в качестве всеобщего эквивалента, т. е. аналога формы III стоимости. Наконец, когда этот всеобщий эквивалент выталкивается из системы обмена и становится над ней, можно говорить о государстве в качестве аналога денежной формы стоимости (формы IV), и оно, как и капитал, способно выступать в качестве “автоматически действующего субъекта”. Что касается парадигматической теории права, то появление праформ правовых отношений связывается с господством принципа индивидуальной мести (“око за око, зуб за зуб”), а это аналогично форме I стоимости. Форме II стоимости соответствует выражение “юридической стоимости”, т. е. ущерба, во многих объектах и процессах — подарках, штрафах, тюремном заключении и т. д. Форма III стоимости в правовой сфере имеет аналог в возникновении специальных судов, которые должны устанавливать эквивалентность между преступлением и наказанием, соотнося ее со всеобщим эквивалентом (чаще всего — лишением свободы). Форме IV стоимости соответствуют возрастание роли государства, создание абстрактной и универсальной правовой системы, подчиненной принципу “Ц.”. В точности такую же “центрированную” систему нетрудно выявить в генезисе письменности. Письменность может быть рассмотрена как некоторая символическая система, а соотношение смысла, звука и графических знаков — в качестве процесса символического обмена. Если одно представление может быть отождествлено с другим представлением, то этому соответствует пиктографическое и идеографическое письмо, обозначающее не звук, а смысл в рисунках. Но смысл может

быть выражен не только в рисунках, но и в словах. При этом в логографическом (словесном) письме налицо эквивалентность между смыслом и письменным знаком, обозначающим ситуацию или вещь с помощью определенной комбинации звуков. Звук оказывается теперь одним среди многих способов выражения смысла, тогда как переход к силлабарии (слоговому письму) особо выделяет его. Завершением этого процесса является разработка алфавитного письма, делающего звук всеобщим и единственным эквивалентом смысла (“фоноцентризм”). Аналогичным образом “центрированной” системой оказывается метафизика. В самом деле, процесс познания, как принято считать, начинается с манипулирования чувственными образами, т. е. с соотнесения и сравнения одного образа с другим, вследствие чего стираются различия и подчеркиваются подобия. В ходе этого процесса можно выделить родовые черты каждого образа, так что начинается своеобразная “игра обмена”, подобная товарно-денежному обращению. Один образ конкретной вещи может выражаться только через один другой образ другой конкретной вещи, в чем-то подобной первой, и этому в сфере экономики соответствует простая, единичная или случайная форма стоимости (форма I). Далее, один образ может выражаться во множестве других образов на основе выделения у них некоего общего признака, чему в сфере экономики соответствует полная или развернутая форма стоимости (форма II). Когда среди множества этих образов в результате абстрагирования принудительно выделяется некий особый образ (“вещь вообще”), то он становится “идеей вещи” в качестве ее сверхчувственного образа, созерцаемого “умственным взором”, и в сфере экономики этому соответствует всеобщая эквивалентная форма стоимости (форма III). В результате метафизика становится онто-тео-логией, т. е. характерным образом “центрированной” системой символического обмена. Когда же всеобщий эквивалент выталкивается за пределы системы символического обмена, он обретает статус сверхчувственной сущности, выступающей в качестве “центра”, и возникает форма IV стоимости (“логос”, “идея идей”, или, в развитых формах — “понятие” или “абсолютный дух”). Поэтому метафизика неизменно выступает в облике “центрированной” системы (“логоцентризм”). Принципиально важно, что эта же структура присутствует в модели новоевропейской личности как “Я” (или “Эго”) и в ее психоаналитическом моделировании. В последнем случае адиомом абстрактного труда служит либидо, кристаллизующееся в некоторых точках (органах) точно так же, как абстрактный труд “за-

стывает” в стоимости товаров. Области кристаллизации либидо обозначаются как “эрогенные зоны”, так что определенные сгустки либидозной энергии фиксируются на том или ином органе, который становится средоточием удовольствия, сопровождающего, как считается в психоанализе, всякую разрядку либидо. Гипотеза о том, что либидо является субстанцией удовольствия, создает условия возможности символического обмена. Те объекты, к которым привязано либидо (а не только органы), и становятся элементами этой системы, тогда как фрейдовская схема эволюции сексуального развития выступает аналогом схемы эволюции формы стоимости. Оральной стадии соответствует форма I стоимости: при этом рот ребенка (как орган) отождествляется с каким-то одним объектом — материнской грудью, соской, собственным пальцем ребенка, причем между самими этими объектами нет какого-либо приравнивания. Анальной стадии соответствует форма II стоимости: анус отождествляется с подарком матери, с пенисом и т. д. На фаллической стадии, аналогичной форме III стоимости, появляется некий всеобщий эквивалент символического обмена — фаллос, а форме IV стоимости соответствует генитальная стадия, когда либидо фиксируется, наконец, на половых органах. Однако на фоне фрейдовской концепции негативности женских половых органов и вкуче с принципиально важным для психоанализа комплексом кастрации именно фаллос становится всеобщим эквивалентом и аналогом капитала, вытолкнутым из системы символического обмена. Постулат изоморфизма уровней символического обмена требует, чтобы общественные формы, превращающие вещь в товар, были также основными формами мышления, и экономический уровень снова оказывается наиболее удобной исходной точкой анализа. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от сфер производства, распределения и потребления (пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется). Это требует постулата абстрактной самоотчужденности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения): обмен основан на эквивалентности обмениваемого, на той посылке, что произведенная вещь в неизменном виде дойдет до потребителя. Поэтому абстрактное тождество и абстрактное количество оказывается вещной формой связи производства и потребления, а носитель этой связи, товар, выступает в форме предметности, т. е. абстрактной наличности. Поскольку обмен осуществляется товарладельцами, наделенными сознанием, то абстрактные тождество, количество, наличность (“присутствие”) оказываются и фор-

мами товара, и формами такого мышления, которое только и может выступать в качестве условия самой возможности символического обмена в “центрированных” системах. Основой существования описанных “центрированных” систем признается своего рода “энергетическая парадигма”, согласно которой сохраняется энергетическое равновесие всех системных взаимодействий. С этой точки зрения эволюция формы стоимости является одновременно эволюцией формы компенсации. На экономическом уровне символического обмена силой, производящей некий продукт, является конкретный полезный труд, однако первоначально этот продукт не имеет стоимости, и в нем не содержится совершенно никаких свойств, которые могли бы служить условием возможности обмена. Затрата конкретного полезного труда означает “выпрыскивание” в систему межчеловеческих связей некоторой порции энергии. Чтобы эта порция стала стоимостью, а система межчеловеческих отношений превратилась бы в развитую систему символического обмена, необходимо тотальное насильственное отчуждение произведенных продуктов от их производителей, что действительно происходило с возникновением рабства и получило законченную форму в феномене рабочей силы. Тогда “выпрыскивание” порции энергии в систему оставляет после себя “след”, который, впрочем, заглаживается, стирается соответствующей формой насилия. Возникновение стоимости является именно стиранием “следа”, системной компенсацией отчужденной затраты конкретного полезного труда. Обобщая эту схему и распространяя ее на уровни, изоморфные экономике (политика, право, письменность, метафизика, психика), можно констатировать, что конкретный полезный труд является лишь одной из форм “частичных сил” — индивидуальных и групповых волевых актов (“социальных сил”) в политике и праве, актов означения, т. е. превращения незнака в знак в письменности и метафизике (имеются в виду предписьменности или так называемое “архи-письмо”), частичных влечений в психике. Будучи “выпрыснуты” в систему и отделены от своих носителей, все они оставляют “след”. Таким “следом” в политике следует считать “личную зависимость”, в праве — “ущерб”, в письменности и метафизике — первичное означение в качестве “не-тождественного”, а в психике — “забытое” как “бессознательные желания”. Насильственному отчуждению продуктов труда на экономическом уровне соответствуют в политике — репрессии, в праве — затемнение изначальных неписаных и локальных законов, в письменности и метафизике — приведение всего и вся к абстрактному тождеству, в психике — вытеснение в сферу бессознательного. Если в области экономики стоимость являет-

ся компенсацией затраченного конкретного полезного труда и потому стирает “след”, то аналогом стоимости служат в политике — общественные ценности, в праве — чуждая мести абстрактная справедливость закона, в письменности и метафизике — смысл или значение, в психике — дух. Процесс “центрации” перечисленных элементов компенсации рождает всеобщий эквивалент, так что деньгам как капиталу в экономике соответствует Государство — на уровне политики, Закон — на уровне права, Звук — на уровне письменности, Логос (Смысл) — на уровне метафизики, Фаллос — на уровне психики. В итоге становится очевидным тот факт, что на всех основных уровнях европейской культуры действительно господствует одна и та же модель “Ц.” — “Ц. капитализма”, “Ц. капитализма”, “Ц. государства” (этатизм, способный в ряде случаев перейти в тоталитаризм), “Ц. закона” и, наконец, “фоноцентризм”, “логоцентризм”, “фаллоцентризм”. Учитывая принудительный, хотя и безличный, характер процесса “центрации”, в ходе которого и формируются всеобщие эквиваленты, нельзя не признать, что все эти эквиваленты пропитаны насильем, обеспечивающим принудительное тождество нетождественного. Всеобщие эквиваленты являются скрытыми резервуарами насилия и потому — центрами невидимых силовых полей, пронизывающих собой всю человеческую культуру, структурирующих ее и придающих ей вполне определенную форму единства. Поэтому для современной философии столь важно понимание сути распада “центрированной” формы единства. Точно так же, понятным становится важнейшая заслуга постмодернизма, состоящая в констатации самого факта “децентрации” и в явной рефлексии над “децентрированной” культурой. Существенно, однако, что остаточным фоном постмодернистских умонастроений оказывается противоположная им тенденция, все еще сохраняющая верность традиции модерна и позитивно оценивающая “Ц.” в качестве порождающей структуры различных уровней культуры. В соответствии с этой тенденцией, должно быть пересмотрено лишь понимание сути “центра”. Это — продолжение поисков эмпирического коррелята “центра” в качестве воплощения абсолютной субъективности, которые были начаты еще Фихте, в отрицании “вещи в себе” просто отождествившим, вопреки кантовскому запрету, эмпирический субъект с трансцендентальным. С самыми значимыми результатами поиски были продолжены Гегелем и Марксом: этим коррелятом стали, соответственно, “спекулятивный мыслитель” и “рабочий класс”. В современной ситуации наиболее содержательными и влиятельными оказались результаты раннего Адорно, Маркузе, Хоркхаймера, абсолютизовавших силы “критически мыс-

лящего индивида”, который, впрочем, также может быть понят по-разному. Однако после опыта осуществившихся утопий продолжение подобных поисков начинает выглядеть все более подозрительно, указывая на архаизм, упрямо не желающий считаться с новыми реалиями, наивность и опасный инфантилизм. Сюда же следует отнести и традицию русской софиологии, поскольку в тех ее парадигматических вариантах, которые наиболее откровенно указывают на ее социокультурный контекст (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков), также воспроизводится схема поисков эмпирического коррелята трансцендентального субъекта. Правда, в софиологии сперва речь идет о чисто теоретической замене последнего, и лишь затем открывается, что интерес к Софии оказывается проявлением пристрастия к особому типу онтологической и социокультурной целостности (“всеединство” и “богочеловечеству”, соответственно). При этом София выступает в качестве претендента на роль замены трансцендентального субъекта в качестве “центра” при сохранении общей парадигмы “Ц.”. Далее, необходимо упомянуть более радикальные попытки вообще отказаться от “Ц.” как основания культуры и обрести “неожестивенное”, позволить ему затронуть нас напрямую, без опосредования “понятиями”. Сюда следует отнести настоящее стремление позднего Хайдеггера пробиться к “*aletheia*”, истине как “нескрытости”, не приведенной к насильственному тождеству и именно эту ненасильственную “распахнутость” объявить подлинным бытием, которое никогда не может быть отождествлено с сущим. Хайдеггеровский проект послужил основой приобретшей популярность постмодернистской критики европейской культуры со стороны Деррида, направленной на ее основания как “бытие-присутствие”, как “фоноцентризм”, “логоцентризм”. Аналогичный смысл имеет постмодернистский проект “децентрации” культуры Делёза и Гваттари, равно как и сформулированные ими концепции “ризомы” и “шизоанализа”. Сюда же примыкает концепция “негативной диалектики” позднего Адорно именно как “опыт неотождествленного”, предполагающий перестройку не только мышления, но и культуры в целом. И, наконец, самые радикальные попытки преодоления М. содержатся в различных вариантах диалогического принципа, представленных М. Бахтиным, Бубером, Э. Михелем, Розенцвейгом, Розенштоком-Хюсси, Ф. Эбнером, Эренбергом и др. Названные мыслители, предлагая реальную альтернативу постмодернистским проектам деконструкции и реконструкции культуры, в реальном времени даже опережая их, попытались освободить язык из монологического плена “Ц.”, предоставить слово Другому во всей его неотождественности, не преврат-

ить его в несамостоятельного Двойника и тем самым активизировать живую диалогическую сущность речи. В результате у некоторых “диалогистов” налицо акцентирование теистической (иудаистской и христианской) модели оснований социокультурной целостности, что привело к возрождению старой проблематики “Афин и Иерусалима”. (См. также **Ацентризм**.)

А. И. Пигалев

ЦЕРКОВЬ (греч. — *kyriakon* — дом Господний) — специфический тип самодетальной и самоуправляемой религиозной организации, объединяющей единоверцев и противопоставляющей их иноверцам на основании особых верований и культа. В христианской традиции: наименование всей совокупности всех религиозно-христианских общин в стране или в мире в целом; обозначение здания или сооружения, в котором осуществляются богослужения; здание религиозной общины. Ц. — религиозная организация, основанная самим Иисусом Христом, являет собой мистическое “тело Христова” — “*corpus mysticum*”. (В Ц. принято различать “видимое тело” — общество верующих, иерархию из паствы и клира, храмы и т. п., а также “невидимую Ц.”, главой которой считается Господь Иисус Христос.) Теоретическое обоснование идеологии и практики Ц. принято связывать с мыслями и деяниями апостола Павла. Преодолевая национально-традиционалистские условности иудейского христианства, апостол Павел акцентировал наднациональный характер идеи спасения для общества, возникшего на основе веры в Иисуса Христа. Апостол Павел актуализировал для христианской философской традиции такие понятия античного мировоззрения, как дух, тело, закон, благодать, жизнь, смерть и т. д. В границах христианского миропонимания, Ц. — социальное чудо, сопряженное явлению человека Бога в облике Христа и выступающее как бы его продолжением. Первоначально единая Ц. распалась на ряд Ц.: в 11 в. выделились не признававшие власть пап греческая и иные восточные Ц. (в католической традиции оформляется парадигма отождествления Ц. с Софией), в 16 в. — оформилось протестанство в виде Ц. лютеранской и Ц. реформаторской.

А. А. Грицанов

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. *civilis* — государственный, гражданский) — в высшей степени эклектичное и многозначное понятие, могущее обозначать: 1) одно из разнокачественных состояний общества в его изменении в реальном историческом времени; 2) этап в эволюции человеческого общества, пришедший на смену “первобытному варварству” (Морган); 3) совокупность организационных средств (программ деятельности), посредством которых люди стремят-

ся достичь тех общественных целей, которые заданы существующими универсалиями культуры и фундаментальными символами последней. В риториках и полемиках публицистическо-пропагандистского уровня слово “Ц.” обычно исполняет роль позитивного компонента конфликтной диады “Свои” — “Чужие” (“Мы” — “Они”). Возникновение понятия “Ц.” (близкое термину “культура”) традиционно относимо к 18 в. (Французские философы-просветители именовали общество, основанное на идеалах справедливости и разума, — “цивилизованным”). В отличие от немецкого и русского языков во французском — понятия “Ц.” и “культура” жестко не разведены.) Именно осознание того обстоятельства, что культура любого отдельно взятого общества является собой внутренне неразрывно взаимосвязанную, самоценную систему собственной науки (пусть в обличье процедур колдовства), собственной литературы (пусть на уровне фольклора), собственных моральных и правовых норм (пусть в ипостаси табу) предопределило широкое распространение понятия “Ц.”. Доминирующими в 19—20 вв. явились трактовки Ц. либо как таких замкнутых общественных организмов, к индивидуальной судьбе и взаимодействию которых правомерно редуцировать всемирную историю (Данилевский, Тойнби), либо как завершающего фазиса упадка в развитии любой когда-то целостной и органичной “культуры” (Шпенглер). Ц. — набор культурных программ (“рабочих чертежей”), реализовавшийся в обличье самодостаточного и уникального общественного организма. Культурные же программы задаются “метафизикой” Ц. (глубочайшими истинами о природе Вселенной и о месте человека в ней и/или ее базовыми смыслами и ценностями. В этом контексте приоритетными могут выступать Ч. У. Моррис — “Шесть образов жизни”); подчинение инстинктам и желаниям (Ц. дионисийского типа); самоотречение ради личного покоя (Ц. буддийского типа); самоочищение во имя духовных ценностей (ранняя христианская Ц.); растворение личности в процедурах “газавата” (исламская Ц.); покорение и реорганизация окружающей среды посредством науки и техники (“Прометеевская”, технологическая Ц.) и т. д.

А. А. Грицанов

ЦИВИЛИЗАЦИЯ РИСКА — возникшая в 1980-е и широко распространенная в философии Запада концепция, согласно которой разрыв между усиливающимися сложностью и могуществом технологий, с одной стороны, и знанием ее возможных воздействий на окружающую природу и человеческие общности, с другой, приводит ко все большей риско-насыщенности современного общества,

которая проявляется в экспоненциально растущем количестве технологических, экологических и иных аварий и катастроф. Исходной теоретической посылкой возникновения данной концепции послужили алармистские идеи, изложенные в первом докладе Римскому клубу “Пределы роста”, подготовленном супругами Д. и Д. Медоузами, а также И. Рендерсом и У. Бернсом. Главная идея этого доклада состояла в том, что конечность нашей планеты и имеющихся на ней ресурсов с необходимостью предполагает и наличие пределов человеческой экспансии, прежде всего — технологической. Отсюда вытекал вывод о необходимости ограничения технико-экономического роста и технологического давления на окружающую среду. Философские истоки этой концепции коренятся в учении Кассирера об амбивалентности техники, которая обуславливает господство человека над природой, но делает его самогубом, приводит его к отчуждению от своей сущности. Опираясь на эту идею, а также на выводы современных западных алармистов Мэмфорда, П. Гудмена, Эллюля и других, поборники идеи Ц. Р. выстраивают иерархизированную систему рисков, окружающих современного человека. У. Роуэ, в частности, предлагает рассматривать допустимость риска на современном этапе цивилизационного развития по трем уровням: 1) нормальный, определяющий область терпимого риска, соответствующую сложившемуся балансу безопасности в обществе; 2) повышенный, задающий сферу желательного снижения риска; 3) чрезмерный, указывающий область недопустимого риска. Исходя из данной классификации, П. Лагадек акцентирует внимание на неуклонно расширяющейся зоне “чрезвычайной технологической опасности”, которая приводит к невозможности определить “уровень допустимого риска”, поскольку она преодолевает сложившиеся в обществе пространственно-временные границы, охватывая обширные территории и многие поколения людей, одновременно потрясая власти, неспособные предостеречь опасность и вызывая “социальную дестабилизацию”. В таких условиях, считает он, катастрофы перестают быть единственными событиями и превращаются в процессы, одновременно усиливая негативные канцеро-, мута- и терактогенные эффекты. В силу этих и других причин современную, чрезвычайно насыщенную технологическими средствами, далеко не всегда рационально используемыми, цивилизацию следует именовать “Ц. Р.”. С. Хансен считает необходимым определять риск, исходя не только из техногенных и иных, внешних по отношению к человеку факторов, но прежде всего, из чело-

веческих, личностных измерений возможной степени риска. Поборники философской, социологической и психологической ветвей складывающейся рискологии стремятся на основе теоретического осмысления эмпирических исследований сконструировать структурно-функциональные модели, позволяющие объяснить механизмы субъективного восприятия риска индивидами и группами, а также воздействие на поведение человека в экстремальных, рискоопасных ситуациях управленческих структур, специалистов, врачей, спасателей и т. п., действия которых направлены на минимизацию негативных последствий различных видов риска (П. Сталлен, А. Томас, П. Словик, Б. Фишхофф, С. Лихтенштейн). Эти модели, по их мнению, в случае их применения, помогут минимизировать различные негативные последствия нарастающей массы рисков — экономические, социальные, политические, психологические, демографические. Шведский социолог Б. М. Дротц-Шеберг наряду с другими компонентами минимизации последствий риска, связанного, в частности, с Чернобыльской катастрофой, выделяет в качестве весьма значимых социокультурные измерения перемещения (миграции) людей и последующего социального разрыва их с привычными сообществами. П. Лагадек, обобщая практический опыт катастроф в Три-Майл-Айланде, Бхопале и Чернобыле и вызванных ими (особенно последней) посткатастрофных процессов, обращает внимание на предупреждение таких событий, а также на необходимость усвоения более эффективных способов управления послеаварийными социальными процессами. Но чтобы все это осуществить, необходимо, с точки зрения поборников концепции Ц. Р., заменить господствующую в индустриальной цивилизации продуктивистскую модель развития, которая подталкивает человечество к рискам и опасностям, принципиально иной — гуманистической моделью самоценности и самоосуществимости человека как личности. (См. также Экстремальная ситуация.)

Е. М. Бабосов

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (1857—1935) — мыслитель эзотерической ориентации (см. Эзотеризм), ученый-самоучка из русской провинции, разрабатывавший теоретические основы космонавтики и философские проблемы космологии. В 1879 сдал экзамен на звание народного учителя. До 1920 преподавал математику в школах Боровска и Калуги, занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 1920-х становится бесспорным лидером новых направлений в науке — астронавтики и ракетной динамики. Основные сочинения: “Трезвы о Земле и небе” (1895), “Нирвана” (1914), “Горе и гений” (1916), “Монизм Вселенной” (1925), “При-

чина Космоса” (1925), “Будущее Земли и человечество” (1928), “Общественная организация человечества” (1928), “Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы” (1928), “Ум и страсти” (1928), “Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение” (1929), “Научная этика” (1930) и др. Труды Ц. посвящены проблемам взаимоотношений человека и космоса как элементов единой системы, смысла и сроков существования космоса и человека, путей обретения человеком счастья на Земле и в космосе, оснований человеческой нравственности. Будучи изолированным от системы коммуникаций науки того времени, Ц. был вынужден самостоятельно добиваться экспериментального подтверждения своих идей, как и обосновывать их в контексте собственных оригинальных философских концепций. Историко-философская база творчества Ц. — популярные парафразы учений мудрецов античности и буддизма. Никакие авторитеты, кроме “авторитета точной науки”, по Ц., не могут способствовать пониманию его идей. Они — логический результат всей современной ему системы естественнонаучных знаний (“математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений”). По мнению Ц., ни материализм, ни религиозный дуализм не в состоянии разрешить проблему смысла Вселенной. Провозглашая космический пантеизм, понимая атомы как неуничтожимые элементы материи, обладающие чувствительностью и зачатками духовности, Ц. утверждал, что жизнь и разум выступают атрибутами материального мира. Чувствительность атомов, по Ц., “у высших животных велика и носит условное название жизни или бытия, у низших — слабее (почти не существует), так же как и у растений. В неорганической природе это ощущение так мало, так незаметно, что носит название небытия, смерти, покоя... Но... абсолютно нулевого ощущения ни при каких условиях быть не может”. Космос состоит из одинаковых по своему строению атомов, подчиняется единым физическим закономерностям и химически однороден. “В математическом же смысле, — утверждал Ц., — вся Вселенная жива”. Бесконечные в жизнеотворяющих комбинациях, вечные во времени атомы гарантируют разуму космическое бессмертие. Социальные мысли существа различной степени совершенства — неизбежный продукт процессов развития космоса. Разумная жизнь на Земле — частный случай присущего материи стремления к прогрессивным изменениям. Критерием же высшей степени развития цивилизации, по Ц., является способность трансформировать структуру Вселенной вкупе с сопряженными эволюционными процессами. Не имея конца в реальном времени, будучи единой саморегулирующейся системой, Вселенная Ц. вырастает из стоящей выше Космоса нематери-

альной Первопричины. "...Вселенная в общем не содержит горести или безумия. Ее радость и совершенство производятся ею самою... Причина есть высшая любовь, беспредельное милосердие разума... Причина создала Вселенную, чтобы доставить атомам ничем не омраченное счастье. Она поэтою добра. Значит, мы не можем ждать от нее ничего худого...". Гениальным озарением явилось предощущение Ц. трагической судьбы человека и человечества на Земле. С точки зрения Ц., познающие воля и разум человека способны сделать людей счастливыми. Препятствием выступают страсти — источник всех человеческих страданий. Именно страсти — от блаженства до агонии — лишают людей разумного умиротворенного существования. Принципиальное решение этой проблемы в планетарном масштабе Ц. видел в создании посредством направленного биологического подбора "существа без страстей, но с великим разумом". Промежуточным этапом этого процесса Ц. полагал выявление особо одаренных индивидов и создание для них действительно комфортных условий. В перспективе, по Ц., самым уважаемым занятием людей станет интеллектуальный труд, а наиболее ценным продуктом — научное знание. Продумывая вплоть до мельчайших деталей гармоничный образ существования будущего общества Ц. тем не менее предполагал неизбежность обострения в дальнейшем в его границах "борьбы убеждений". Истина, с точки зрения Ц., способна указать на наилучшее общественное устройство. В идеальном обществе все члены в своей деятельности следуют одному, единой воле, единой идее: такое общество — как бы одно существо. Конечный же результат эволюции людей Ц. видел в преодолении ими собственной физической природы, трансформации в "небывалое разумное животное", способное "обитать в пустоте, в эфире, даже без тяжести, лишь бы была лучистая энергия". Только в таком облике человек, по Ц., будет достоин контакта и союза с иными разумными силами Вселенной, равноправного участия в едином космическом содружестве. Согласно Ц., "нравственность Земли такая же, как и небес, — устранение всяких страданий... Единение избавит народ от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми... Если бессмертно земное существо и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке. Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры вне Земли, давно уже дали таких существ: бессмертных,

живущих солнечными лучами... будущее человеческое существо живет только солнечными лучами, не изменяется в массе, но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо... Величайший разум господствует в космосе, и ничего несовершенного в нем не допускается". Эзотерическая утопия Ц. — тема, развитию которой он посвятил всю жизнь. Именно эта задача оказалась ведущим стимулом для разработки Ц. теоретических основ ракетно-космической техники. В этом контексте приобрели особое звучание идеи Ц. об универсальной космической этике, о своеобразной "круговой поруке" всех моральных существ, о концентрации преобразующих трудовых усилий всех носителей разума. Люди у Ц. — часть космоса. Жизнь в нем, в общем, совершенна и разумна. Живя жизнью Вселенной, по Ц., они должны быть счастливы.

А. А. Грицанов

ЦИТАТА — см. **ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**.

ЦИТАТНОЕ МЫШЛЕНИЕ — см. **ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**.

ЦИТАТНОЕ ПИСЬМО — см. **ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ**.

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский политик, философ, оратор. Римский адил (69), претор (66), консул (63). Убит политическими противниками. Главные сочинения: "Тускуланские беседы" в 5 книгах, "О государстве" (54—51), "О законах" (52), "О границах добра и зла" (45), "Катон Старший, или О старости" (44), "Лелий, или О дружбе" (44), "Об обязанностях" (43) и др. Ц. познакомил римлян с древнегреческой философией в собственной интерпретации. Ввел в научный оборот понятия "определение" (definitio) — "дефиниция есть краткое и исчерпывающее разъяснение отличительных признаков той вещи, которую мы хотим определить", а также "прогресс" (progressio — восхождение). В этике и теологии — сторонник стоицизма. Добродетели (мудрость, справедливость, мужество, умеренность), по Ц., — единственный источник счастья. Пытался разрешить проблему нравственного долга и личной пользы. Истинная сущность человека постигаема, согласно Ц., через практическую философию. В эстетическом мировоззрении Ц. искусство красноречия вкпе с обоснованием высокого политико-правового и нравственного содержания ораторского искусства трактовались в неразрывном единстве. Согласно Ц., основанная на достижениях греческой культуры философская глубина — атрибут подлинного красноречия для всякого римлянина; искусство речи — неотъемлемая составляющая модернизированной системы ценностей римского общества; красноречие адекватно самому

себе лишь в гармонии совершенства формы и гражданского мужества; основой ораторских изысков, по мнению Ц., может выступать только общенародный язык, снимающий противоположение традиционно дистанцирующихся речевых традиций общественных слоев-антагонистов.

А. А. Грицанов

ЦЯПИНСКИЙ (Амельянович) Василий Николаевич (ок. 1540—1603?) — белорусский гуманист, писатель и книгоиздатель. Имел родовое поместье Цяпина (около Лепеля). Участвовал в Ливонской войне 1558—1563. Продолжатель гуманистических традиций Скорины, был идейно близок к С. Будному, разделял его религиозно-философские и социально-политические воззрения. От кальвинизма перешел к антиринитаризму. В 1570-е на свои средства открыл типографию. Около 1570 издал "Евангелие" на церковнославянском и белорусском языках со своим предисловием (в нем он писал о своем призвании служить белорусскому народу). Выступил со школьной просветительской программой, видел в образовании путь для преодоления кризиса национальной культуры.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

Ч

ЧААДАЕВ Петр Яковлевич (1794—1856) — русский мыслитель, публицист, общественный деятель. По происхождению из дворян, участник войны 1812, находился в оппозиции к царскому режиму и русской дворянской олигархии, не разделяя целиком и принципов демократической идеологии, хотя и состоял в "Союзе благоденствия" (1819), а затем и в "Северном обществе" декабристов (1821). Его теоретические взгляды формировались под влиянием двух противоположных тенденций (просветительского рационализма и христианского монотеизма), поэтому при целостном восприятии творчество Ч. выглядит крайне противоречивым. По крайней мере, до отъезда за границу в 1823 Ч. был сторонником декабристской идеологии и придерживался просветительской ориентации. Перелом произошел в 1824—1825, во время путешествия Ч. по Европе, где он встречался с Шеллингом, Лашенне, Куком; сыграло свою роль и пребывание в масонской ложе, и мистические настроения друзей. В результате к 1829—1830 у Ч. сформировалось новое, философско-историческое и религиозное мировоззрение, которое и проявилось в "Письмах о философии истории" или "Философических письмах" (1829—1831) — самом значительном произведении мыслителя, а также в сочинении

“Апология сумасшедшего” (1837). Первое письмо было опубликовано в 1836 в журнале “Телескоп” и вызвало многочисленные и неоднозначные отклики современников, среди которых самым “значительным” был указ императора Николая I, по которому Ч. был объявлен сумасшедшим и взят под надзор. Обращаясь к исторической судьбе России в контексте мировой культуры, Ч. развивает идею целостного понимания исторического процесса в духе “объективного идеализма”, согласно которому истинное единство истории — это “религиозное единство”. Основой мирового развития выступает “великое ВСЕ”, “абсолютное единство”, “истинная реальность”, которые суть имена Бога и в качестве основных онтологических категорий выражают закон “природы физической” и “природы духовной”. Структура этих двух слоев реальности, по Ч., идентична, но элементами первого являются атомы, а второго — идеи. Провиденциалистское понимание Ч. закона истории означает, что все сущее сотворено Богом и подчиняется мудрости Провидения, “вечной божественной силе”, которая ставит перед каждым народом определенную цель, частную по отношению к цели развития всего человечества, идущего к царству Божию на земле. Ч. отдает предпочтение христианской телеологии, придающей “нравственный смысл” развитию западноевропейских народов, миссия которых заключается в дальнейшем распространении христианского вероучения. Трансляция идей “духовного” мира в мир “физический” осуществляется в своеобразной элитарной форме, в обращении Провидения к народным “массам” посредством избранных, которые дают толчок “коллективному сознанию” нации и приводят ее в движение. Развитие и консолидация людей в единую общность (народ или нацию) основана на традиции — непосредственной передаче истины от одного поколения к другому в непрерывной преемственности, благодаря чему обеспечивается единство и нравственное воспитание народа, достигается общая социальная стабильность и “устойчивость личной жизни” каждого отдельного гражданина. Образцом эволюционного развития для Ч. служит опыт западноевропейских государств, частная и общественная жизнь которых основана на “идеях долга, справедливости, права, порядка” — этих основополагающих и руководящих началах, которые покоятся на духе строгой организации католической церкви и благодаря которым только и возможна связь с прошлым и основания для будущего развития. Снятие всех антитез между Россией и Западом, нормализация русской действительности может осуществиться, по мне-

нию Ч., только путем нравственного воспитания и образования в соответствии с идеалами западного просвещения и религиозного синтеза. Поэтому, по Ч., необходимо устранить разногласия между католицизмом и православием для восстановления не только духовного, но и социального единства России и Европы. Философская концепция Ч. и его попытка исторического анализа закономерностей общественного развития России в контексте западноевропейской и мировой цивилизации стала основой “модернизации” русского национального самосознания и стимулировала дальнейшее развитие русской религиозной и социальной философии.

А. Я. Сарна

ЧАХОВИЦ (Чехович) Мартин (1532—1613) — теолог, поэт, идеолог радикальной Реформации (антитринитаризма) в Беларуси, Литве и Польше. Учился в Лейпцигском университете, но отучился только год, уехав по приглашению Николая Радзивилла Черного в 1559 в Вильно преподавателем протестантской школы. Под влиянием Петра из Гонендза стал отходить от умеренного протестантизма. В 1561 по поручению Николая Радзивилла Черного едет в Швейцарию с миссией примирения Кальвина с Г. Бландратом, обвиненным в пропаганде идей М. Сервета в Речи Посполитой. Возвращаясь из Цюриха, Ч. посетил одну из анабаптистских общин в Моравии. Получив в Вильно должность проповедника, стал выступать с проповедями, содержащими идеи антитринитаризма, особенно его социальную программу. В 1564 подготовил к печати книгу “Трехдневный диспут о крещении детей” по материалам своей полемики с Николаем Вендрговским (опубликована в 1583). Вынужден был уехать из Вильно в Польшу. Организовал общину в имени Я. Немаевского. Около 1570 члены общины отказались от всех занимаемых ими государственных постов и продали свое имущество, раздав деньги бедным. Организовал (вместе с Я. Немаевским) общину в Люблине. Вел полемику со сторонниками Социна, кальвинистами, иезуитами, С. Будным. Считал веру личным делом человека, выступал с позиций веротерпимости, отрицал крепостничество, светскую власть, войны, церковь как институт. Автор “Христианских бесед” (1575), стихотворного изложения “Нового Завета” (1570) и его перевода с греческого языка (1577).

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения Ч. состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие (например, природа, Бог или общество),

поскольку Ч. — это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. Тем самым философское постижение Ч. всегда разворачивается не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, но через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где “Ч. — это в известном смысле все” (Шелер). В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соответствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микроскоп, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, “гоминидная триада” и т. д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т. п. Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, “дыхание” (“прана”, “псюхе”), являющееся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь — это жизнь, смерть, любовь); во-вторых, как экзистенциальное начало, индивидуализирующее Ч. в обществе и описывающееся в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры. Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею “человечности” как таковой, где видовой особенностью Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как “разумное животное”) и социальности (“Ч. — это политическое животное”). Вместе с тем в понятии духа отражается не только феномен “духовности” как интегративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуются через индивидуальное воплощение социально-значимых качеств, преломленных в фокусе “Я”, самосознания. Следует, однако, помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Конкретный Ч. — это практически всегда исключение из общего правила, уникальная целостность, где в индивидуальном личностном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни. Идея личности, также как и проблема Ч., оформляется в философии и культуре далеко не сразу. Для философии античности и Древнего Востока Ч. — это в первую очередь фрагмент природы, сущность которого обусловлена безличностным мировым духом или разумом (атманом, логосом, идеей и т. п.), а его жизненный путь определен законами судьбы. Вместе с тем уже на этапе древней философии

можно зафиксировать некоторые существенные отличия в понимании Ч. между Востоком и Западом. Восток не знал того резкого противопоставления тела и души, которое оформилось в западной философии и культуре. Для восточной традиции Ч. является всегда органичным, но достаточно кратковременным соединением космических элементов, где душа и тело не просто взаимосвязаны, но взаимно определяют друг друга в природном колесе сансары (см. Сансара), и где возможный путь спасения и соединения с атманом или дао предполагает специальные упражнения души и тела в целом. В западной философии, начиная с Платона, заостряется дилемма души и тела. Ч. у Платона выступает как изначально дуальное существо, своим телом принадлежа суетному миру природных процессов, а своей разумной душой ностальгируя об утраченных космической гармонии и вечных идеях. Альтернативой Платону в античности стал Аристотель, обосновавший укорененность Ч. в природе, основные потенции которой он наиболее совершенно воплощает в вегетативной и чувственной частях своей души. Рассматривая душу как энтелехию тела, Аристотель, в противоположность Платону, примирил Ч. не только с природным миром, но и с самим собой, ориентируя его на достижение счастья в конкретном эмпирическом опыте, а не в космических странствиях души. Средневековая философия, провозгласив Ч. “образом и подобием Бога”, впервые в истории культуры утвердила ценностный статус личности, наделив ее свободой воли и возвысив ее над миром природной необходимости и судьбы. При этом впервые у Августина Ч. действительно проблематизируется: собственная душа, отражающая неисповедимости божественного промысла, становится загадкой и тайной для Ч. Философия этого времени во многом приобретает интравертный, исповедальный характер, где через осознание уникального личного опыта мыслители стремились постичь общие законы человеческого бытия. Центральной темой в описании Ч. здесь становится феномен греховности, своеобразно заостривший дуализм души и тела, в интерпретации которого воспроизводились как платоновская, так и аристотелевская версии, связанные либо в абсолютным противопоставлением души и тела, либо с признанием их взаимной соотношенности. Возрождение значимо обоснованием самодостаточной ценности Ч. и его земной жизни, что определило философию и идеологию гуманизма. Ч. здесь актуализирован без непременно для средневековья соотношенности с божеством, по сути дела он сам уподоблен Богу в своих творческих возможностях. Также как и в античности, Ч. Ренессанса характеризуется как микрокосм, но не поглощенный макрокосмом, а орга-

нично вобравший в себя его основные свойства и качества. В философии и культуре Нового времени в соответствии с декартовской идеей *cogito* происходит акцентировка самосознания и связанных с ним процессов индивидуализации личности. Одновременно Ч. теряет ренессансный универсализм и гармонию, многообразие его способностей редуцируется к разуму, в то время как тело механизмуется и подчиняется всеобщим естественным законам. Познание закона, необходимость очерчивает границы человеческой свободы, однако несмотря на особые полномочия разума, Ч. этого времени задан преимущественно как пассивное начало, являясь по сути дела производным от внешних обстоятельств, отдельным атомом в определяющих его поведении природном и социальном механизмах. Обоснование творческого статуса Ч. в истории философии связано преимущественно с романтизмом и немецкой трансцендентально-критической философией. Романтики подчеркнули иррациональную природу свободы, благодаря которой человеческий гений достигает вершин вдохновения и творчества. Немецкая трансцендентально-критическая философия через идею трансцендентального субъекта обосновала мирозидующие возможности человеческого разума (Кант, Фихте), культурно-историческую ангажированность человеческого сознания (Гегель). Фейербах охарактеризовал потенциал чувственности в создании подлинно человеческих связей и отношений. Для неклассической философии второй половины 19—20 вв. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической “бездомности” и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограничений и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натурализаторский, экзистенциальный и социологизаторский. Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биоэтика и др.); 2) восходящие к “философии жизни” версии Ч. как “несостоявшегося животного”, обреченного своей биологической неполноценностью на поиск “противоестественных” способов существования (фрейдизм, философская антропология). Для экзистенциального подхода в современной философии характерна актуализация индивидуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему зако-

нам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что “в своей действительности сущность Ч... есть совокупность всех общественных отношений”. Марксизм рассматривает Ч. в первую очередь как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию. Современная философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом традиционной проблемы Ч., который обусловлен, с одной стороны, признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии). Показательно, что разочарование в конструкторных возможностях философии осуществляется на фоне достаточно бурного развития более прикладных наук о Ч. (психологии, социологии, культурологии, этнографии, лингвистики и др.). С другой стороны, одним из лозунгов философии постмодерна стала идея “смерти субъекта”, растворения Ч. в витальных, технических, семантических и других процессах. Вместе с тем трудно предположить существование философии без ее центральной проблемы, каковой является проблема Ч., и очевидно, что современная кризисная ситуация лишь предвещает новые варианты постижения природы и сущности Ч., связанные с новыми обликами культуры и философии. (См. также Гуманизм, Самосознание, Сверхчеловек, “Смерть субъекта”, Тело, Философская антропология, Шелер, Я, Лицо, Телесность, Кровь, Плоть, Судьба, Кожа, Касание.)

Е. В. Хомич

ЧЕЛПАНОВ Георгий Иванович (1862—1936) — русский философ, психолог, логик. Учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета в Одессе

(у Грота). С 1890 работал на кафедре истории философии Московского университета. С 1892 — в Киевском университете, с 1897 — профессор и зав. кафедрой философии. В 1907—1923 (до выхода на пенсию) заведовал кафедрой философии Московского университета. В 1910—1911 — в Германии и США. В 1912 создал Психологический институт при Московском университете. Ч. автор руководств по философии, логике и психологии (“Введение в философию” — 6 изданий; “Учебник психологии” — 15 изданий, “Учебник логики” — 10 изданий, последнее — в 1946). Основные работы: “Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности” (ч. 1—2, 1896—1904); “Мозг и душа” (1900); “Введение в философию” (1905); “Психология” (ч. 1—2, 1909); “Введение в экспериментальную психологию” (1915); “Объективная психология в России и Америке” (1925); “Спинозизм и материализм (итоги полемики о марксизме в психологии)” (1927); “Социальная психология или условные рефлексы” (1928) и др. Ч. — автор идеально-реалистической философии как наиболее ортодоксальной версии неокантианства в русской “академической традиции” (Введенский, Лапшин, Ч.). В его творчестве заметно влияние Беркли и Юма. Последовательно выступал против любых форм материализма, часто отождествляя последний с его вульгарными формами. В центре его внимания — проблема “вещи в себе” (“нечто”) и вопросы гносеологии. Ощущения, по Ч., сигнализируют нам о наличии чего-то трансцендентного (или, по Ч., трансубъективного) вне сознания, являются его символами. “Нечто” не обладает качествами, свойствами, атрибутами или модусами, как считал имманентический идеализм, оно не есть “сумма представлений”, связанных по известному правилу, как утверждает трансцендентальный идеализм. Можно лишь утверждать, что “нечто” существует и обладает функцией воздействия. Сознание связано с трансцендентным, познание возможно благодаря наличию априорных форм (время, пространство, причинность). “Мы творим наше познание при помощи форм нашей мысли и верим, что ему в действительности соответствует мир, который нами создан”. Цель философии, согласно Ч., — разрешение конечных проблем бытия, что предполагает ее разработку как системы мировоззрения на основе критического анализа познания и его результатов. Вся философская проблематика стягивается в фокусе гносеологии, устанавливающей границы и пределы познания. Эмпиризм не может ответить на вопрос, почему логические законы аподиктически достоверны. Законы есть, по Ч., результат наблю-

дения над нашими собственными мыслительными процессами, о них мы узнаем из внутреннего (а не из внешнего) опыта, вскрывая сам механизм мышления, абстрагируясь от содержания мыслей. Законы формальны и, следовательно, всеобще приложимы; они суть идеальные нормы мышления, приложимые к нашим понятиям о вещах, а не к ним самим. Основной закон — закон противоречия. Много внимания Ч. уделяет анализу закона тождества. Ощущения и чувственные представления “собираются” в одно целое (опыт) благодаря априорным формам. Ч. различает два типа априорности — психическую (например, такие характеристики пространства, как внеположенность, единичность, непрерывность, однородность, бесконечность, не могут быть получены из опыта, а продуцируются сознанием) и гносеологическую (понятие пространства, например, как логическое условие или предпосылка познания). То же относится к понятиям времени и причинности. Закон причинности упорядочивает следование событий, делает субъективную последовательность объективной. Кроме того, он задает общеобязательность (“социальное общение мысли”). Ч. признает возможность закона и закономерности в истории (в отличие от большинства неокантианцев), но понимает их как проявление закономерностей действия человеческой воли, как выражение общих психологических законов. История, по Ч., суть прикладная психология. Исторические законы основаны на телеологической необходимости, следовательно, они могут быть изменены. С другой стороны, на свободу, как способность индивидов самоопределяться по отношению к действию независимо от чувственных побуждений, как независимость от внешнего, принудительного, постоянно накладываются ограничения историческими законами. С этих позиций Ч. дана критика трех известных идей истории: идеалистической (идеи правят миром), натуралистической (факты среды определяют исторический процесс) и марксистской (экономический детерминизм). Последней Ч. противопоставляет аргументы в духе теории факторов. Ч. являлся и крупнейшим представителем “эмпирического” направления психологии, исходившего из принципа “эмпирического параллелизма” души (может обосновываться через акт религиозной веры) и тела. Как психолог, Ч. входил в противоречие со своими философскими установками, утверждая, что общая психология (в отличие от социальной) должна быть свободна от философии.

В. Л. Абушенко

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1829—1889) — русский философ, писатель, общественный деятель. В 1842—1846 учился в Саратовской духовной семинарии.

В 1850 окончил историко-философский факультет Петербургского университета. До 1853 преподавал литературу в Саратовской гимназии. Вернулся в Петербург, где написал и защитил магистерскую диссертацию. Сотрудничал в журналах “Отечественные записки” и “Современник”. Ближайшим его последователем и сотрудником являлся Н. А. Добролюбов. Сблизился с революционерами организации “Земля и воля”. В 1862 следует арест, тюремное заключение, семь лет каторги (1864—1871), затем ссылка в Вилуйск. В 1883 получил право жить в Астрахани. В 1889 (незадолго до смерти) возвращается в Саратов. Испытал воздействие социалистических идей П. Ж. Прудона, Леру, Л. Блана, утилитаристской этики Бентама и Милля, идей русских западников (прежде всего Герцена и Белинского). Однако центральной фигурой, повлиявшей на духовное развитие Ч., был Фейербах. Кроме философии, эстетики, этики и разработки идей утопического социализма Ч. много сделал в области политической экономии, получив высокую оценку своих работ у Маркса. Условия изоляции, в которые он попал после ареста, приостановили духовное развитие Ч., пошедшего по пути упрощения ряда своих ранних идей. Ч. считается одним из идеологов нигилизма (наиболее полно разработанных Писаревым), давшим ряд образов “новых людей” в своем написанном в Петропавловской крепости романе “Что делать?” (1863). Ч. слывет последовательным материалистом, что не совсем верно по отношению к основному периоду его творчества, который точнее характеризовать как реализм и антропологизм. Основные философские произведения: “Эстетическое отношение искусства к действительности” (1855, магистерская диссертация); “Антропологический принцип в философии” (1860); “Письма без адреса” (1862); “Характер человеческого знания” (1885) и др. Антропологизм выступает у Ч. концепцией, позволяющей рассматривать человека; община выступает у Ч. также как единый организм, обладающий духовным измерением. Индивид включен в социальную и индивидуальную жизни в цепь обусловленностей и причинных зависимостей, делающих невозможным феномен свободы воли, на существовании которого настаивает западноевропейский идеализм. Человек суть единая сущность, соединяющая в себе материальную и духовную стороны жизни. Проявления человеческого организма — частные случаи всеобщих законов природы. Поведение задается и контролируется психическими механизмами, подкрепляемыми эгоистическими ориентациями человека на выгоду, совпадающую с удовольствием. Личностный природный эгоизм (как волевое начало) может быть, по Ч., поставлен под контроль разумом, нигилистически

относящимся к несовершенству окружающей социальной жизни и исходящему из идей общей пользы, ради достижения которой допустимо революционное насилие над сопротивляющимися и противодействующими этой идее. Идеи разума естественнонаучно обосновываются, поэтому философия возможна только как научная философия, постигающая естественные законы природы и жизни и способная на их основе формулировать идеалы достойного бытия человека и нормировать природный эгоизм через введение категории “должного” как необходимости достижения идеала. Нормирование через категорию должного порождает принципы так называемого разумного эгоизма. Следование последним накладывает очень сильные (в пределе — аскетические) ограничения на личность, требует подчинения им всей жизни (в том числе и частной), что доступно далеко не всем, а только “новым людям”, посвящающим жизнь революционному переустройству мира. Соответственно, считает Ч., не может быть социально-нейтральной философской доктрины, — последняя всегда социально-политически обусловлена, выражает интересы конкретных социальных сил и есть средство в их борьбе за сохранение или преобразование существующего порядка. В последующем у Ч. добавляются и экономические аргументы в пользу своей доктрины. Таким образом, он как бы заранее детерминирует этический императивизм субъективной социологии условиями социального и экономического бытия (в частности, работа “Антропологический принцип в философии” была написана как ответ на раннюю работу Лаврова “Очерки вопросов практической философии”). Одной из сквозных тем Ч. является тема русской общины, которую он, вслед за Герценом, рассматривает как проявление и выражение “подлинного”, “естественного” бытия человека; община выступает у Ч. также как носитель социалистического начала (русский мужик как стихийный “революционер” и “социалист”). Отсюда и его общая с Герценом идея “избегания” Россией стадий капиталистического развития и прямого перехода (через крестьянскую революцию у Ч.) к социализму. (При этом признание позитивной необходимости трансформации русского общества на социалистических началах неизбежно приводило Ч. к определенной идеализации потенциальной роли сильной российской государственности в этом процессе.) Данный круг идей лег в основу народничества как идейно-революционного движения и социально-философского течения в русской мысли. Другая сквозная тема творчества Ч. — обоснование реализма как принципа “уважения к жизни” в эстетической системе и художественном методе. Так, Ч. обосновывает самодостаточность объективной действительности, продуцирующей “из себя” крите-

рии своей оценки. Красота социально и исторически обусловлена. Искусство есть лишь “замена” действительности и не может быть “выше ее”. Оно не может быть определено как “тяга к прекрасному”, а должно пониматься как “воспроизведение природы и жизни”. Эстетический человек — это прежде всего человек естественный, погруженный во всю полноту жизни. Художественное творчество выступает как способ познания действительности через соединение образа и мысли. Но оно же есть и способ “приговора” над действительностью, исходя из развивающихся сугубо человеческих задач. У позднего Ч. последовательная (до логического конца) проработка идей приводила зачастую к крайним формам материализма, атеизма и социологизма, редуцирующую упрощающую и вульгаризирующую ряд плодотворных содержательных разработок более раннего периода. Влияние Ч. в эстетике оказалось гораздо большим, чем его влияние собственно в философии. Велика роль Ч. в идейных течениях второй половины 19 в. Он стал кумиром для нескольких поколений революционной молодежи. Свою идейную зависимость от Ч. признавал Ленин. В советский период Ч. рассматривался как центральная фигура в истории русской философии.

В. Л. Абушенко

ЧИЖЕВСКИЙ Александр Леонидович (1897—1964) — историк, биолог, один основателей биофизики, структурной гематологии, космической эпидемиологии и космической биологии. Окончил Московский археологический институт (1917), учился на физико-математическом и медицинском факультетах МГУ (1918—1922). Вел преподавательскую работу в Московском археологическом институте, проводил исследования по выявлению влияния положительных и отрицательных ионов воздуха на живые организмы, применял искусственную аэроионизацию в медицине, животноводстве и т. д. Им открыта пространственная организация структурных элементов движущейся крови, установлены механизмы изменчивости микроорганизмов под воздействием физико-химических факторов среды (“эффект Ч. — Вельховерна”). Круг его научных интересов необычайно широк и во многих разделах науки он был первопроходцем. Новаторские исследования и идеи Ч. высоко оценены мировой научной общественностью: он избирался почетным президентом Первого Международного конгресса по биофизике (1939), членом академий и научных обществ многих стран мира. Ч. был талантливым поэтом и незаурядным художником-пейзажистом, одаренным музыкантом. За многогранную научную и художественно-литературную деятельность его называли “Леонардо да Винчи 20 века”. В 1942 Ч. был необоснованно арестован и осужден.

Реабилитирован в 1958. В конце жизни возглавлял Лабораторию аэроионификации (1958—1962). Основные сочинения: “Физические факторы исторического процесса” (1924); “Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца” (1930); “Проблемы ионификации” (т. 1—3, 1933—1934); “Вся жизнь” (1964); “Земное эхо солнечных бурь” (1974); “Стихотворения” (1987) и др. В научном творчестве Ч. центральное место занимали вопросы влияния физических факторов космоса на живые организмы. Им установлена зависимость развития биосферы от космических факторов и, прежде всего, корреляция между циклами солнечной активности и различными явлениями биосферы — миграции животных, распространением эпидемий, пандемий и т. д. Обобщая данные своих наблюдений, проявление многих эпидемий и массовых психозов людей, сделал вывод о влиянии солнечной радиации на все живые организмы, в том числе и на психическое состояние человека и человеческих коллективов. На основании всех этих фактов выдвинул идею космичности жизни. Ч. считал, что жизнь является в большей степени явлением космическим, чем земным. Она возникла под воздействием космических сил и существует благодаря им: “...и человек и микроб — существа не только земные, но и космические, связанные всей своей биологией, всеми молекулами, всеми частицами своих тел с космосом, с его лучами, потоками и полями”. Апплицируя идею космичности на социальный процесс, Ч. полагал, что “исторические и общественные явления наступают не произвольно, не когда угодно, не безразлично по отношению ко времени, а подчиняются физическим законам в связи с физическими явлениями окружающего мира и могут возникать только тогда, когда этому будет благоприятствовать вся сложная совокупность взаимодействия политико-экономических и других факторов в мире человеческом и физических факторов в мире неорганической природы”. Предельно эксплицитно эти идеи выражены и в художественном творчестве Ч.: “И вновь, и вновь взойшли на Солнце пятна, // И омрачились трезвые умы, // И нам престол, и были неотвратны // Голодный мир и ужасы чумы. // И вал морской вскипел от колебаний, // И норд сверкал, и двигались смерчи, // И родились на ниве состязаний // Фанатики, герои, палачи. // И жизни лик подернулся гримасой: // Метался компас — буйствовал народ, // А над землей и под морской массой // Свершало Солнце свой законный ход...” — Однако глубокий экологический пафос концепции Ч., ставящий его идеи в один ряд с оформляющимся сегодня идеалом глобальной цивилиза-

ции, основанном на презумпции антропоприродной гармонии и коэволюционизма (“теперь истории отводится место не рядом с природою, а в ней самой”, по словам Ч.), не был оценен по достоинству руководящими структурами советской науки и оказался истолкованным в свете редукционистского сведения социальных закономерностей к биологическим и физическим. Приверженность Ч. идеям космизма обусловила его творческую дружбу с Циолковским. Ч. сделал очень много по утверждению приоритета своего учителя и друга в области космонавтики. Их объединяла идея познания космоса, овладения его тайнами и использование этого знания для освоения человеком и человечеством космического пространства. В “космической философии” Ч. существенное положение занимает проблема человека, обоснование возможности высокого интеллектуального развития и нравственного совершенства человека. “Величие человека” он видел в “величии его духа”. Освоение космического пространства может осуществляться, по убеждению Ч., только совместными усилиями всех стран и народов. Вот почему со своих теоретических и гуманистических позиций он обосновывал установление такого миропорядка на Земле, где “не должно быть вражды между странами”. В своей деятельности Ч. продолжил лучшие традиции русской научной интеллигенции и принадлежал к той их группе, которую сейчас называют “русскими космистами” (см. *Космизм русский*). Ч. — общепризнанный пионер в области космического естествознания и практического использования его достижений.

П. С. Карак

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (1828—1904) — русский философ, правовед, историк, публицист. В 1845—1849 учился на юридическом факультете Московского университета (слушал лекции Грановского, С. М. Соловьева, Кавелина). В 1853 защитил диссертацию “Областные учреждения в России в 17 в.” В 1861—1868 профессор права, заведующий кафедрой Московского университета. Был воспитателем наследника престола. В 1882—1883 — Московский городской голова, затем поселился в своем поместье, участвовал в работе земства. Представитель так называемой государственной школы в русской историографии. Гегельянец, западник, либерал. Основные работы: “Опыты по истории русского права” (1858); “О народном представительстве” (1866); “История политических учений” (ч. 1—5, 1869—1902); “Наука и религия” (1879); “Мистичизм в науке” (1880); “Собственность и государство” (ч. 1—2, 1881—1883); “Положительная философия и единство на-

уки” (1892); “Основания логики и метафизики” (1894); “Курс государственной науки” (ч. 1—3, 1894—1898); “Философия права” (1900); “Вопросы политики” (1903); “Вопросы философии” (1904) и др. Ч. исходит из тезиса Гегеля о тождестве мышления и бытия. Тождество законов разума и внешнего мира доказывается наличием реальных отношений субъекта к внешнему миру, подтверждением умозрительных выводов в опыте, невозможностью оформиться опытом помимо логических категорий. Эмпиризм невозможен без метафизики, без абстрактных понятий. Дуализм разума и материи (которые не есть ступени развития абсолютной идеи, а самостоятельные начала) снимается духом, направляющим бытие к идеальному совершенству. Дух же восходит к первопричине, Абсолюту как логическому началу, привносящему закономерность как в субъективный, так и в объективный мир. Логическое определение суть определение самих предметов, соответствующее реальной сущности вещей. Метафизика (умозрительная философия) является наукой о познании, самопознании как тождестве сознающего субъекта и создаваемого. Способами же познания выступают логические понятия, поэтому логика есть первая и основная наука, дающая законы всем остальным. Самопознание разума непосредственно схватывает источник законосообразности как достоверный факт, делая возможным философское знание как результат познания сущностей. Анализ самопознания позволяет выявить законы разума, а следовательно, и законы бытия. Философское познание как любой процесс развития подчиняется “принципу тетрады”, введенному Ч. вместо принципа триады Гегеля. Антитезис в схеме Ч. удваивается и фиксирует независимость двух противоположных начал, выделившихся из первоначального единства и приобретающих высший синтез (тождество) на завершающей стадии (ср. гегелевскую фигуру “разломанной середины”). Отсюда относительная самостоятельность (разъединение) объективного и субъективного, опыта (эмпирии) и метафизики (умозрения) и т. д., на смену которым неизбежно придет единство (соединение) в философском синтезе. В общем же познании Абсолюта философия “схватывает фазы его развертывания, требующие аналитического подхода, логического испытания религии, как “схватывающей” фазы, требующей синтетического подхода. Так синтез натуральных религий сменяется, по Ч., аналитичкой античной философией, последняя же сменяется христианским синтезом, переходящим в аналитичность новой философии, эпоха господства которой должна смениться религией Духа — высшим (конечным) единством. “Человечество исходит от Бога и снова возвращается к Богу”, — резюмирует Ч. Действие Абсолюта реализуется и в разум-

ных личностях как единичных мыслящих субстанциях, выделяющихся из общей субстанции и снова с ней сливающихся. “Носитель Абсолютного, человек сам себе начало, сам абсолютный источник своих действий, и только в силу этого свойства он должен быть признан свободным лицом, имеющим права; с ним не позволительно обращаться как с природным орудием”. Так Ч. вносится в гегелевскую схему принципы персонализма, метафизического обоснования индивидуального начала, личности, созданной “по образцу и подобию Божию”. Отсюда обоснование Ч. концепции естественного права — человек свободен “по природе”, дополняемой идеей телеологического развития права, связывающей его с уровнем развития сознания в конкретную эпоху и в конкретной стране (государстве). Свобода понимается двойственно: как внутренняя свобода (свобода воли — ведение этики) и как внешняя свобода (как подлежащая ограничению общим законом в праве). Право-принудительное определение эмпирических условий человеческой жизни есть, прежде всего, фиксация того, что требуется экономическими отношениями. Юридический порядок определяет формальную сторону внешней свободы человека, в которую вкладывается конкретно-историческое социокультурное содержание. Регулятором внешней свободы является справедливость как основа действующего законодательства. Справедливость в своем основании имеет отношения собственности. Свобода — начало не только индивидуалистическое, проявляемое вовне, но и априорно-метафизическое: “разумное существо есть вместе с тем свободное существо... через разум человек преодолевает свою конечность, постигая идею Абсолюта, задающую нравственность”. Внутренняя свобода, как свобода воли, определяется: а) свободой от чуждых влияний (от чувственных воздействий и от чужой воли); б) возможностью определяться к действию по собственному побуждению. Отношения свободной воли реализуются: 1) через частное (гражданское) право, регулирующее отношение лиц как частных собственников и отделенное от публичного (государственного) права; 2) в субъективной нравственности или морали как выражении внутренней свободы; 3) через союзы-соединения разумных существ в одно нравственно-юридическое целое; 4) через государство как высший союз — сферу “объективной нравственности”, которая есть в то же время и сфера “объективного права”. Система положительного (гражданского и государственного) права вырабатывается, по Ч., как опытное приложение к разнообразию жизненных условий “чистых начал” права, выведенных умозрением как метафизические основы последнего, как система философского, или естественного права. Критикуя одосторон-

ность трактовки естественного права рационалистической философией 18 в., Ч. предлагает концепцию естественного права с изменчивым содержанием (а не природными правами человека), развивающимся с развитием сознания, или идеала. Тогда ступени развития свободы выступают как ступени развития права. Следовательно, раскрытие идеи права — не начало, а плод истории. Право получает обоснование через аксиологическое должностное отношение — внешняя свобода не есть факт, но есть требование (человек должен быть свободен), которому факт может и противоречить. Эту позицию Ч. можно квалифицировать как неестественную правовую концепцию, оказавшую, в частности, заметное влияние на Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, Бердяева и др. Аналогичный круг идей Ч. реализовывал в философии истории, которую он считал венцом, высшим выражением духа. Многие его подходы в этой области близки идеям Грановского, Кавелина, западничеству в целом и оппонируют идеям славянофильства и В. С. Соловьева, с общеполитическими идеями которого Ч. вел дискуссию на страницах журнала “Вопросы философии и психологии” в конце 1890-х и разбору которых посвящена его более ранняя работа “Мистицизм в науке” (1880). Историю Ч. понимал как историю человеческой мысли, как историю развития идей. История управляется и объясняется только идеями, без понимания которых не может быть и понимания исторических фактов. История нуждается в философском (метафизическом) обосновании, — “с отрицанием же метафизики история превращается в бессмысленное собрание фактов, представляющих явление чистого произвола, или, что еще хуже, в собрание фактов, получивших ложное освещение вследствие предвзятой мысли”. Общая схема истории предстает у Ч. как смена родового строя, основанного на кровных связях, средневековым, с его сословным делением, а затем — общегражданским строем, в основе которого — формально-юридическое равенство, позволяющее максимально реализоваться человеку как разумному свободному существу. В социальном отношении любой человеческий союз есть, по Ч., воплощение четырех начал (причин): производящей — власть, формальной — закон, материальной — свобода, конечной — цель или идея (общая польза или благо). В каждом из союзов (в них человек является членом и субъектом прав и обязанностей) преобладает одно из начал. Человеческое общество образуют четыре типа союзов. Естественный союз — семья, где доминирует начало общей пользы. Юридический союз — гражданское общество, обеспечивающее частные отношения лиц как частных собственников на основе частного права. Нравственный союз — церковь. Абсолютный союз — государство, осно-

вывающееся на начале власти. Государство, по Ч., — союз народа, связанного в одно целое, управляемый верховной властью для общего блага. Оно — арбитр правовой и моральной областей жизни. Исторически появляясь последним, этот союз логически предшествует остальным союзам и обуславливает их как производящая причина. Государство Нового времени закрепило частные зависимости, установив единство с гражданским обществом. Задача нового этапа развития государства — ограждение прав и свобод “низших” от притеснения “высшими”, что может реализовывать только программа либерализма, обеспечивающая свободу личности как условие стремления к Абсолюту. Отсюда резкое оппонирующее Ч. марксизму, любым вариантам социализма. На основе своих философских построений Ч. создал оригинальную концепцию русской истории как истории с гипертрафикованным государственным началом, когда “устройство” общества шло “сверху”, а не “снизу” — через гражданское общество и утверждение института личности. В этом отношении его концепция близка подходу Кавелина.

В. Л. Абушенко

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом. Возникает вместе с появлением письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержания, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации “здесь-и-сейчас” взаимодействия. Изначально конституируется как стратегии перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его квалитивное озвучивание, а с другой — как истолкование закрепленного в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. На первых этапах своего становления — это, как правило, элитарные и эзотерические практики, выделенная и специфицированная в раннетрадиционных обществах функция, закрепляемая как особый тип деятельности за фиксированными социальными категориями людей (жрецы, писцы), выступавших своеобразными медиумами (а то и трикстерами), вводивших тексты в надвременные (как правило, ритуальные) системы взаимодействия людей, поддерживавших сложносоставные деятельностно-знаковые практики-посредники, т. е. практики, которые всегда между (различными структурами, профанным и сакральным, жизнью и смертью). Исходными основными сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте учета и контроля, в которой текст и его буквальное Ч. закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артику-

ляцию накладываемых на социальные агентов прав и обязательств; 2) сфера литературы, предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая себя в том числе и в “священных текстах”, предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий мирское с трансцендентным, с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение (“вычитывание”) — истолкование ранее потаенных в них смыслов-ключей, оформляемых как комментарии к этим текстам (“комментарии” фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее озвучиванию), с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг главного (в тенденции — единственного) культурно-конституирующего текста. В этой ретроспективе тексты литературы и искусства (фиксирующие прежде всего мифо-эпико-религиозные содержания) стремились к оформлению по образцу, по канону, внутри которого творец лишь с высшего благословения выговаривал вложенное (открывшееся в избранный) в него. Аналогично хозяйственные тексты не являлись простой бухгалтерией, а закрепляли собой осуществление “предустановленного порядка”, санкционировали-обосновывали (освящали) действия по его поддержанию. Отсюда мистифицированное отношение в традиционных культурах к написанному и озвучиваемому с написанному слову (как наделяемому собственным онтологическим бытием, занимающим свое место в порядке мира). Таким образом, Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как “инструментальный” компонент более широких ритуально-речевых (имеющих тем самым прямые следствия для деятельности — поведения) практик, но и как культуuroобразующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновения которого есть один из показателей перехода от варварства к цивилизации. Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствие имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочитать любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). В первых, упрощенных систем письма в фонетически организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг читателей, накладывая ограничения лишь по линии

владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, массовизации и содержательной плюрализации, обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) — с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник (медиа, трикстер) стал либо локализоваться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей иначе читать, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его прочтения), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к обмирщению, к десакрализации процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым тренироваться (совершая ошибки) для овладения их техниками, с одной стороны, и которые стали встраиваться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (действенность) как их искусственно-средственный инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача), с другой. Эта десакрализация слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаниевых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культурообразующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики посвящения в эзотерически-мистические знаниевые системы заменяются воспитательно-образовательными технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочитать данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержания как проясненного рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организованного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления, другое дело, что последнее может быть более или менее прозрачным по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как правило, к тек-

стам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, монополизируемая профессиональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, т. е. их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой точки можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западноевропейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Дополнительный импульс исследованию данной проблематики придала социология (прежде всего культур-социология), предложившая трактовку Ч. как специфической формы языкового общения людей, опосредованного текстами, как особой социокультурной практики. При этом если философия сосредоточилась прежде всего на исследовании языка и письма как семиотической системы (с возникновением семиотики), то социология поместила в фокус своего внимания именно специфически интерпретированную проблематику Ч. В рамках коммуникативистки ориентированной социологии последнее рассматривалось как спецификация общей модифицированной схемы коммуникации, берущей свое начало от работ Р. Якобсона. Здесь речь шла об условиях адекватности замыслу адресанта восприятия смысла (передаваемого по определенному каналу в контексте той или иной ситуации сообщения) адресатом. Основная цель акта коммуникации виделась при этом не в обращении адресата к самому сообщению как таковому, а в тех реакциях, которые оно должно было вызвать (по замыслу) в поведении читателя. Тогда основные задачи организации Ч. определились как техническое обеспечение снятия шумов, могущих исказить требуемое воздействие данного сообщения на поведение через как невосприятие предлагаемого смысла, так и через возможности его множественных интерпретаций, выходящих за допустимые с точки зрения адресанта (он же — манипулятор) границы. По аналогичному сценарию строились стратегии обучения техникам Ч. в рамках контролируемых (субъектами, институтами) социализационных программ, но с возможным акцентом на Ч. как на практиках, способных (через выработку собственной позиции, личностного отношения и т. д.) блокировать навязываемый автоматизм социального поведения. Оба эти аспекта наши исследования в современном ис-

следованиях средств массовой коммуникации (усиленные анализом проблематики соотношения стратегий Ч. и аудиовизуальных методов работы с информацией и упаковки культурных содержаний). Но в этом случае проблематика начинает выходить как за рамки социологии, так и Ч. в собственном смысле слова. Иной тематизм в понимании Ч. был предложен в социологии литературы, где оно трактуется как один из основных видов культурной активности, связанный прежде всего с освоением произведений (текстов) художественной литературы. Кроме внешне-количественного социологического описания Ч., здесь была разработана модель традиционного понимания Ч. как взаимодействия между целостно-замкнутым произведением, за которым проступает фигура автора, и читателем. При этом имена авторов несут в себе институционально зафиксированную знаково-символическую нагрузку, указывают на определенные художественные направления, методы, стили и т. д., отсылают к означаемым иерархией их произведений-образцов смыслам, которые, правильно читая (в процессе Ч.), обнаруживает контрагент автора — читатель. В собственном социологическом анализе интерпретационно-смысловая сторона Ч. как бы гипотетически постулируется (в этом смысле — подразумевается, учитывается), но не является собственно предметом рассмотрения, подменяется заимствуемыми из иных культурных практик (литературной критики, литературоведения и т. д.) шкалами оценок и системами образцов-эталонов, упорядочивающих процессы и задающих (ставящих) рамки для интерпретации того или иного читательского поведения. В фокусе же изучения оказываются по сути отсылающие друг к другу системы значений, маркирующие (через имена и названия, дополняемые количественными замерами выборов-предпочтений) культурное пространство и позволяющие типологизировать манифестирующих свое отношение к тем или иным знакам (именам, названиям, темам, сюжетам, жанрам и т. д.) индивидов как читателей. Дополнительно может быть сформулирована задача дифференциации Ч. как деятельности по поддержанию статуса, престижа, стиля жизни того или иного социального агента (где Ч. есть не более чем функциональная атрибуция — “был”, “видел”, “в курсе”, “имею”, “знаю” и т. д., или — “от противного” — “стыдно не знать” и т. д.) и Ч. как собственно культурной практики, направленной на обнаружение смыслов. В культур-социологии акцент в анализе Ч. переносится на его культурно-субъекто-образующие параметры (особенно в текстовых и коммуникативных подходах понимания самой культуры). Само понятие “Ч.” при этом универсализируется, трактуется как одна из основных куль-

турных трансляционно-трансмутационных практик, позволяющая овладеть знаково закрепленными (данными в текстах и сообщениях), отделенными от непосредственных ситуаций социального взаимодействия “здесь-и-сейчас”, но выполняющими по отношению к ним программно-моделирующие функции, с инвариантными содержаниями. Здесь содержится возможность как редукции Ч. к совокупности технологий работы со знаками, так и его трактовки как порождающего интерпретации механизма, а тем самым и его понимания как смыслообразующих практик. Согласно последней точке зрения, читать — значит выявлять (и порождать) смыслы, запускать автокоммуникацию, а схватывание смыслов есть конкретизирующее по отношению к человеческой индивидуальности действие. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологий работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде культурно-социологических дискурсов до “системо-социо-культурно-порождающих” событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теоретики информационного общества. В этом смысле говорят о третьей (“невидимой”) революции (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция “галактики Гутенберга” Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И. Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший “культуру зрения”, которая по сути есть “культура Ч.”, господствовавшая вплоть до “электронной эпохи”, т. е. до 1960-х. Тем не менее, закрепление термина “Ч.” как обозначающего универсальный культурный механизм в европейской культуре оказалось связано не с социологическими анализами, а с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Соссюра), в семиотике (начиная с Пирса), в философии языка в традиции аналитической философии (начиная с Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с “новой критики”). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления. Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма (Деррида, Р. Барт, Лиотар, Батай, Бодрийяр, Делёз, Гваттари, Фуко, Гольдман, Бурдьё и др.) и близких им американских версиях (Джеймисон, П. де Ман, Дж. Х. Миллер, Х. Блум и др.). Ряд близких идей, частично развиваемых в данной традиции, был сформулирован М. М. Бахтиным. Одним из основных результатов усилий этого круга авторов и яви-

лась синтетическая концепция письма-Ч. (или Ч.-письма), фундируемая всем комплексом постструктуралистских построений, с одной стороны, и сама провоцирующая постмодернистский характер возможных дискурсов, с другой. Исходным для ее понимания является трактовка реальности мира как по преимуществу и главным образом оформляемой языком и в языке знаковой реальности, выражаемой как совокупность текстов, интертекст, гипертекст, ризома текстов. Соответственно и человеческое сознание повествовательно по своей природе и обнаруживаемо по преимуществу и главным образом как текстовые нарративы. Мир, следовательно, открывается человеку в виде историй-рассказов о нем. Текст же приобретает смысловое единство не в своем происхождении, а в своем предназначении. Смыслы порождаются в процессе обезличенного функционирования текста, его становления, производстве, деконструкции, интерпретации в соучастующих актах Ч. и письма как инициирующих игру означающих, как порождающих практики означивания, но не выражающих означаемое, а отсылающих к другим означающим, к их бесконечному ряду, очерчиваемому “горизонтом” языка (письма). Тем самым постструктурализм исходит из разработанной в структурной лингвистике концепции немотивированности означающего, его производности по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой “естественной связи”. Соответственно формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции: 1) противопоставление замкнутости, завершенности, отграниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, неклассифицируемости извне текста (тезис о “смерти произведения” — см. Конструкция); 2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно правильного его прочтения (тезис о децентрированности текста, потере им “трансцендентального означающего”; центр везде, текст можно читать с любого места — см. Ацентризм); 3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик “работы” с ним, т. е. вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя снять в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловой тупик, логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу — такому же тупику), а любое прочтение по определению неверно (так как допустимо всегда

и иное Ч.; принцип “дополнения”-дополнительности, отрицающий само представление о возможности полного и исчерпывающего наличия — см. “Пустой знак”, Означающие); 4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только вложен, так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как воспроизведения внешней реальности (текст не имеет референтов ввне себя, он нереперенциален); проблема поиска референтов (точнее Ч. “следов” как обозначений отсутствия наличия референтов как априорно записанного в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным — см. Трансцендентальное означающее; 5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основанием работы с текстом является “желание” (“историческое бессознательное” у Фуко); в свою очередь текст сам является “машиной производства желаний”; в этом ключе интерес представляет различение Р. Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих разные читательские стратегии, ориентированные на “потребление” (первый случай) и “производство” (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются “наивный” и “сознательный” читатели); 6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смысла текста (тезис о “смерти автора”); соответственно, задание тексту некоего смыслового единства — удел читателя (тем самым основные фигуранты текстовых практик — анонимный скриптор (см. Скриптор) (“пишущий”) и безличный некто (“читающий”). Соответственно в перспективе Ч.-письма (письма-Ч.) общество перестает быть “прежде всего средой обмена, где самое главное — циркулировать и заставлять циркулировать, скорее, оно представляет собой записывающее устройство, для которого основное — метить и быть помеченным” (Делёз и Гваттари). Тем самым социальная реальность в постструктуралистско-постмодернистской социологии может быть осмыслена как квазизнаковая, как заговорившая реальность. В этом отношении социологические дискурсы реализуют еще установку М. М. Бахтина, призывавшего трактовать человеческий поступок как “потенциальный текст”, который только и может быть понят

как поступок, а не физическое действие “в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)”. В этом же ключе Бурдые говорит о пространстве-полях постоянно переструктурирующихся символических различий на основе символических капиталов и сформированных габитусов, перераспределяющих “власть” внутри этих полей. В этом же ключе Бауман трактует саму возможность социологии в постмодернистскую эпоху как возможность необходимого комментария к повседневным практикам означивания. (Ср. тезис о познании мира только в форме “литературного дискурса” Лиотара и Джеймсона). В позитивной формулировке этот тезис звучит как необходимость вступить в игру означающих, в процесс письма, тем самым постоянно иницируя Ч. Таким образом и под углом зрения социологии практики письма-Ч. (Ч.-письма) универсализируются (в своей нераздельности) до социо-культуро-конституирующих. Следовательно, в постструктуралистско-постмодернистской перспективе вне стратегий Ч. (как и письма) нет никаких оснований говорить о какой-либо иной реальности, кроме как о реальности процессуальности Ч.-письма (письма-Ч.). Более того, Ч. творит самого читателя (Эко). Другое дело, что в конкретных стратегиях поддержания этой процессуальности происходит (согласно Фуко) перераспределение знания-власти, стремящегося к собственной институционализации, переструктурирование проблемных смысловых полей, конституированных к данному времени различными дискурсивными практиками, вплоть до “эпистемических разрывов” с прешествующим знанием-властью, что заставляет как бы заново конституировать для себя предметы (тексты) своих интерпретаций, основываясь на новых способах различения, возникающих из иных реконструкций “архива знания”. Тем самым стратегии Ч. (и письма) оказываются не только “репрезентантами” реальности, но и “средствами” организации социума, коль скоро они сами пронизаны “властью”, т. е. “множественностью силовых отношений” (“воля к знанию”, реализуемая в Ч. (и письме), есть одновременно “воля к власти”). Единственное средство оппонирования власти-знанию — глобальная ревизия стереотипов “наивного читателя”, ведь любое повествование не только обеспечивает через интерпретации доступ в мир, но и скрывает и искажает его. (См. также Текст, Комфортабельное чтение, Означивание, Ризома, “Смерть Автора”, “Смерть субъекта”).

В. Л. Абушенко

ШАДУРСКИЙ Станислав (1726—1789) — польско-белорусский философ. Родился недалеко от Двинска (Даугавпилса), учился в иезуитских коллегиях в Вильно и Орше. В 1752 из Виленской иезуитской академии был послан для продолжения образования в Париж, где до 1756 занимался в коллегии Людовика Великого, изучая, наряду с теологией, и натурфилософию. По возвращении преподает философию в Варшаве и Новогрудке, где издает основные книги по философии. С 1762 по 1765 был придворным капелланом, позднее преподавал теологию и церковное право в Вильно, Гродно и Браневе. В 1773 после запрета ордена иезуитов выходит из него, последнее десятилетие его жизни не отмечено какими-либо данными о преподавании. Основные работы: “Принципы философии мышления и ощущений” (1758); “Начала рассуждений в различных диалогах и упражнениях по логике, этике и метафизике” (1760); “Философские основания общей физики, высказанные автором публично” (1761), “Физика, или Философия природы” (не опубликована) и др. Ш. — представитель натурфилософии. Попытка соединить в теории познания рационализм Декарта и эмпиризм. В качестве критерия истины рассматривал очевидность, не отрицая при этом роли исторического авторитета и веры. Разрабатывал понятие аналогичной истины, занимался теорией дедуктивного вывода. В ряде своих работ выступает последовательным сторонником Декарта (особенно в работе “Философские основания общей физики”), в частности, разделяя дуалистичность картезианского подхода. В целом же позиция Ш. может быть расценена как эклектическая.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ШАМБАЛА — в буддизме и ряде мистических учений — легендарная страна, располагающаяся к северу от реки Тарим (Амударья, Сырдарья) либо в великих горных системах Азии. Впервые упоминается в текстах 10 в. Цари Ш., правившие и правящие в соответствии с учением мудреца Шакьямуни (по преданию, их 32), призваны сохранять Ш. до момента великой битвы ее сил с полчищами зла. В результате этого противостояния должна родиться новая эпоха — эпоха будды Майтрейи (см. — Майтрейя). У приверженцев теософских миропредставлений, Ш. — местопребывание Великих учителей Человечества. В 20 в. осуществлялись неоднократные попытки (например, семья Рерихов) обнаружить местонахождение Ш. в Гималаях, на Памире и т. п. В некоторых школах медитации состояли посещения Ш. или пребывания в ней идентично особому состоянию психики, достижимому специальными методиками.

А. А. Грицанов

ШАНКРА-АЧАРЬЯ (санскр. Shankara — имя, asarua — учитель) (788—820) — индийский философ, мистик, поэт, ортодоксальный теолог и реформатор, учитель и проповедник школы Адвайта-Веданты (недуализм, недвойственность). Родом из Кералы, принадлежал касте брахманов; стремясь постигнуть тайну жизни, становится саньасином (странствующим отшельником). Учится у Говинды, ученика Гаудапады. Проходит пешком всю Южную Индию, диспутирует с буддистами, вишнуитами, шиваитами, представителями разных философских школ. Основывает ряд монастырей (главный в Шринагаре). Доходит до Кашмира, где после победы над диспутами возведен на трон Сарасвати (богиня наук, искусства и красноречия). Умер в Кедарнатхе (Гималаи). За 32 года он создал более 400 произведений самых разных жанров. Главные философские труды: комментарии к “Брахма-сутре” (“Веданта-сутре”) Бадараяны, Вторым Упанишадам, к “Бхагават-Гите”, а также “Упадешасакхасри” и “Бивекачудамани”. Время Ш. явилось кризисом для индийского мировоззрения. Упадок буддизма и расщепления школ индуизма, связанных с культом конкретного Божества, родили тенденцию к религиозно-философской всеобщности, выразителем которой стал Ш. В его учении сочетаются идеи индуизма Веданты и буддийской Мадхьямики. Реформизм Ш. выражается в отвержении архаических культов мимансы, в постановке задач очищения религии от грубых форм поклонения Шакти, жертвоприношений и натуралистических обрядов, принятых в тантризме. Ш. — создатель философских основ индуизма. Он считал главной философской проблемой проблему реальности как противоположности существующему, рассматривал ее в отношении к проблеме Бога. То, по Ш., что существует, может быть нереальным, а то, что не существует, может быть реальным. Ш. дает недуалистическое понимание Высшего духовного Начала (Брахмана) и духа индивида (Атмана): Атман и Брахман едины, — иллюзию разобщения создает проявленный мир (Майя), задача человека — преодолеть иллюзию и постигнуть тождество Атмана с Брахманом. В духовной практике Ш. был основателем “пути знания” (“джняна-марга”), который считал наиболее эффективным в преодолении авидьи (незнания) и для достижения освобождения (мокши). Творчески обогатил пути бхакти, устремленной преданности и любви к Богу, кармы — бескорыстного действия и служения людям, и практику йоги. Полагал полезными все пути и духовные устремления на начальных ступенях развития сознания человека. Невежество или “неведение” (авидья) Ш. считал не только свойством и недостатком, а объективным космическим фактором, скрывающим высшую духовную Реальность. В этом

объективным аспекте неведения, по Ш., и проявляет себя Майя — вседенская иллюзия, феноменальное проявление высшей творческой энергии духовного Начала. Влияние Ш. на индийскую философию сказалось в творчестве таких авторов, как: Рамануджа, Мадхва, Валлабха, Нимбарка (9—10 вв.), Шрихарши (12 в.), Видьяранья (14 в.), Вивекананда (19 в.), Гхош (20 в.) и др.

В. В. Лобач

ШАРКО (Charcot) Жан Мартен (1825—1893) — французский врач и ученый. Один из основоположников современной невропатологии и психиатрии. Доктор медицины (1858), профессор невропатологии (1860), профессор патологической анатомии Парижского университета (1872), член Французской медицинской академии (1872), Парижской академии наук (1883), член различных зарубежных академий, университетов и научных обществ. Учитель Жане, Ж. Дежерина, Фрейда, Бехтерева и многих других ученых. Создатель собственной признанной научной школы. Окончил медицинский факультет Парижского университета (1848). Работал врачом. Более 30 лет работал в больнице Сальпетриер (1862—1893). Основал журнал “Архивы неврологии” (1880). В 1882—1893 руководил неврологической клиникой Сальпетриер. С 1885 — соорганизатор и соруководитель Парижского общества физиологической психологии. С 1862 занимался преимущественно вопросами нервных болезней. Исследовал наследственные формы нервных болезней и неосознаваемые психические явления. Выявил, описал и исследовал различные проявления истерии (в том числе впоследствии названные “Ш. большая истерия” и “Ш. малая истерия”). Показал роль внушения в возникновении истерических расстройств. Разрабатывая травматическую теорию истерии, отметил сходство между поведением истериков и людей, находящихся в состоянии гипноза. Установил predispositionность истериков к гипнозу и впервые осуществил широкомасштабное использование гипноза при лечении истерии. Предложил трактовку гипноза как патологического явления, обусловливаемого анатомо-физиологическими причинами. Выделил различные стадии гипноза (катаlepsию, летаргию и сомнамбулизм). Установил и исследовал хроническое заболевание нервной системы (болезнь Ш. — Кожевникова). Разработал ряд методов неврологии и психотерапии, в том числе метод гидротерапии (душ Ш.). Изучал психологию художественного творчества и психотерапевтическое действие произведений искусства. Оказал существенное интеллектуальное и эмоциональное влияние на формирование метафизических и общепсихологических представлений Фрейда, его интереса к нервным и психическим заболеваниям, размышления о пси-

хической травме и бессознательных феноменах психики, сексуальной этиологии неврозов, внушения, природы и роли гипноза и постгипнотических явлений, проблемах творчества и т. д. Автор ряда фундаментальных трудов по болезням нервной системы, изданных в ряде стран мира.

В. И. Овчаренко

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875—1965) — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель. “Негритянский доктор” в Ламбарене (Габон, Экваториальная Африка) (1913—1917, 1924—1965). Доктор философии (тема диссертации “Философия в постановке задач очищения религии И. Канта”, 1899); доктор теологии (1900); доктор медицины (тема диссертации “Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика”, 1913). Лауреат Нобелевской премии мира (1952) и франкфуртской премии Гёте (1928). Основные сочинения: “Проблема Тайной вечери на основании научных исследований 19 столетия и исторических сообщений” (1901), “Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса” (1901), “И.-С. Бах” (1908), “Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I” (1923), “Культура и этика. Философия культуры. Часть II” (1923), “Христианство и мировые религии” (1924), “Отношение белых к цветным расам” (1928), “Мистика апостола Павла” (1930), “Религия в современной культуре” (1934), “Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика” (1935), “О положении нашей культуры” (1947), “Гёте. Четыре речи” (1950), “Философия и движение в защиту животных” (1950), “Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую” (1953), “Проблема мира в современном мире” (1954), “Проблема этического в развитии человеческой мысли” (1954—1955), “Гуманность” (1961, опубликована в 1966) и др. Человек, согласно Ш., приближает к себе и осваивает мир не на основе его познания, а благодаря переживанию его, которое трагично. “Два переживания омрачают мою жизнь, — писал Ш. — Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества”. Существование людей в исторической перспективе обуславливается не столько их мышлением, сколько осознанием того, что любой из нас “есть жизнь, желаящая жить среди жизни”. Стремясь сформулировать (в европейской интеллектуальной традиции вслед за Шопенгауэром) путь к избавлению от страданий, Ш. усматривал его в акцентированно свободном и осмысленном волеизъявлении человека. “Благоговение перед жизнью”, согласно философскому миропредставлению Ш. (само-

обозначение — “новый рационализм”), должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. (Согласно Ш., “свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму... мышление по самой своей природе особым образом побуждает благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом”.) “Благоговение перед жизнью” содержится в себе, по мысли Ш., смирение, миро- и жизнеутверждение и соответствующую этику. Последняя у Ш. “не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью”. “Благоговение перед жизнью” постулирует безграничную ответственность за все живое на Земле. “Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей”. Мировоззрение миро- и жизнеутверждения способно стать истинной культуротворящей силой лишь в гармонии с подлинными этическими ценностями. Для осуществления принципа “благоговения перед жизнью” (этот принцип — ядро, несущая конструкция антиномативистской по сути этики Ш.), не допускающего парциальных решений, “...сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю слушать идеалом, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию”. Лишь в границах такого подхода, по Ш., возможно преодолеть пагубный характер воздействия современной цивилизации на человека. Конкретно-личностное начало в человеке не должно подавляться интересом “всеобщего”: воля, олицетворяющая свободное и нравственное начало в человеке, безусловно, значимее знания и понимания, обосновывающих неизбежность подчинения людей репертуарам объективации закономерностей внешнего мира. “Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим, отмечал Ш., ...сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья”. Смысл бытия человека, полагал Ш., — непрестанное самосовершенствование с целью гармонизации и улучшения собственной природы. Иной путь не является достойным человека, его духа, освященного божественным происхождением. По мнению Ш., именно уровень гуманизма, достигнутый обществом в це-

лом, адекватно отражает степень его зрелости и человекосоразмерности.

А. А. Грицанов

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии. Учился в Мюнхене, Берлине и Йене, изучал философию и медицину. Ученик Р. Эйкена, неохитанца, близкого к философии жизни, и неокантианца О. Либмана. Первоначально неокантианец. Диссертацию защищал под руководством Эйкена — “Попытка установления отношений между логическими и этическими принципами” (1899). С 1900 по 1907 — приват-доцент в Йенском университете. В 1901 встретился с Гуссерлем, стал одним из основателей “прикладной феноменологии”. С 1907 по 1910 — преподавал в Мюнхене. В 1907 вошел в кружок мюнхенских феноменологов (в основном — ученики Т. Липпса). В годы Первой мировой войны пережил глубокий душевный кризис. С 1919 — профессор Кёльнского университета, в 1928 занял кафедру в университете Франкфурта-на-Майне. Внезапная смерть помешала осуществлению основных замыслов, связанных с реализацией программ переориентации философии на антропологический способ мышления. В эволюции философских взглядов Ш. выделяют ранний (прикладная феноменология, преодоление неокантианства), классический (религиозный — неокатолический; социология знания и феноменологическая аксиология) и поздний (отход от теизма и обоснование философской антропологии) периоды. Кроме неокантианства, философии жизни (Ницше) и Гуссерля на философию Ш. большое влияние оказал круг идей Паскаля, а также традиция, идущая от Августина Блаженного. Главное произведение Ш. классического периода — “Формализм в этике и материалистическая этика ценностей” (вышла двумя выпусками в 1913—1916; в 1916 — вышла отдельным изданием). Главная работа позднего периода — “Положение человека в космосе” (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 и получивший значительный резонанс доклад “Особое положение человека”; сама же она, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предвостановить задуманный в это время главный труд Ш. “Сущность человека, новый опыт философской антропологии” (Ш. предполагал издать его в 1929, но реализации замысла помешала смерть). Поздние работы Ш. собраны в сборнике “Философское мировоззрение” (1929). Другие работы Ш.: “Трансцендентальный и психологический метод” (1900), “Феноменология и теория познания”

(1913—1914, опубликована в 1933), “Кризис ценностей” (1919), “О вечном в человеке” (1921), “К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти” (1923), “Формы знания и общности” (1926) и др. Ш. принадлежит к числу тех европейских мыслителей, творчество которых во всей его значимости высветляется прежде всего последующим философским развитием. И хотя он не был обделен признанием и при жизни (например, считался вторым феноменологом после Гуссерля), в современных философских дискурсах он интересен главным образом своими программными установками, которые сам Ш. не успел полностью реализовать, но без которых плохо представимо современное социогуманитарное и философское знание. Несомненно его влияние на все версии немецкой философской антропологии, Хайдеггера раннего периода творчества, Ясперса, Бубера, французский персонализм, философов Франкфуртской школы, метатеорию социологии. Однако главная заслуга Ш. — конституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). При этом при всем “разбросе” (разнообразии) интересов, при неоднородной смене языка описания, изменениях в концептуальных основаниях, даже смене типа дисциплинарности (философия, теология, социология), при так и оставшемся незавершенным проекте собственной философии, Ш. сумел “выстроить” цельную систему взглядов, отдельные подсистемы (области) которой взаимно дополняют, корректируют и фундируют друг друга. В таком ракурсе рассмотрения все творчество Ш. видится как грандиозная попытка антропологического “разворота” зашедших в “тупик” и попавшихся в свои же “ловушки” европейских способов “философствования”. Об этом говорил сам Ш.: “Вопросы, что есть человек и каково его положение в бытии с пробуждением моего философского сознания стали для меня наиболее существенными, центральными среди всех других философских вопросов”. Иное дело, что антропологическая проблематика, выступая в значительной степени “вторым планом” на начальных этапах творчества, лишь пройдя “испытание” социологией в середине творческого пути Ш., в конце жизни постулировалась им как единственно возможный предмет философского знания и единственно возможная исходная “точка” современного способа “философствования” (в этом отношении Ш. — последовательный противник традиционной антропологии в философии). Исходная установка антропологического дискурса Ш. задается постулированием изначальной двойственности подлинно человеческого действия. Он может акцентировать собой как идеальную, так и жизненную составляющую. Любой акт сознания интенционален, направ-

лен на предметы, но сами эти предметы могут быть как “практическими”, презентующими человеческую телесность, так и “идеальными”, презентующими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта — эмпирический, ситуативный (в котором человек сопричастен миру, соизмерим с ним, в котором он “проживает” себя) и надэмпирический, объективный, задающий сущностную, независимую от обстоятельств места (пространства) и времени, составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен “стать над” жизнью, становится сопричастным Абсолюту — Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным — с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и должностное поведение человеческому поведению, “значить” в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самотождественными в своей сущности. В этом отношении Ш. “жестко” противопоставляет свое понимание неокантианскому (Виндельбанда, Риккерта) сведению ценностей к чистым значениям. Следует, однако, различать собственно ценности и их носителей, являющих их в благах и состояниях вещей. Точно также их следует отличать от их “заурядности” в человеческих потребностях и интересах, приписываемым ценностям положительные или отрицательные значения. В этих случаях, по мысли Ш., следует говорить о действительности явления ценностей в благах и состояниях вещей по отношению к субъектам. Причинность к ценностям позволяет последним априорно-непосредственно видеть предметы, внешне фиксируемые как определенные порядки данностей. Тем самым Ш. вводит понятие “материального априори”, позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его (“материальное априори”) “формальному априори” Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться — быть усмотрена — и отдельной личностью). “Материальное априори” задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего “сами факты”, феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противостоит нефеноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и “домыслен”, а тем самым имеет дело не с феноменами, а с “домысленным”. Таким образом, ценности являются у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступая основанием для тех или иных целе-

волевых усилий (здесь Ш. вновь опонирует неокантианству, но уже его волютативной трактовке ценностей). Степень открытости ценности или ценностей субъектам (типологируя последние) позволяет иерархизировать явленности априорно-тождественных ценностей, дать их типологию (тема, впервые введенная в аксиологию именно Ш.) на основании определенных критериев. В принципе, потенциально (через сопричастность Богу) человек способен неограниченно “прорываться” к ценностям, однако в силу своей “мировоззренческой ущербности” и ограниченной, накладываемых современной “практицистской” цивилизацией, его возможности в этом отношении резко ограничиваются складывающимися структурами переживаемых ценностей (но при этом чем полноценнее личность, тем ценнее для нее мир, и наоборот). Это позволяет иерархизировать явленность ценностей. Одна из коренных причин и “мировоззренческой ущербности”, и “практицизма” современной цивилизации кроется, согласно Ш., в гипостазировании роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, ценности логически не выразимы, их можно только чувствовать (хотя они и даны как отличное от чувствования — исчезновение чувствования не затрагивает бытия ценности). В этом пункте Ш. возвращается к “формальному априори” Канта, резко отграничивавшего мир разума и мир чувств (отождествляя содержание чувственного с материальным). Ш. же, во-первых, не считает разум конституирующим человека началом, а во-вторых, иначе трактует чувственное — через понятие “эмоционального априори” (благодаря которому только и возможен ход к “последним сущностям” вещей — ценностям, и без которого невозможно феноменологический опыт), следуя здесь во многом за Паскалем с его тезисом об особом “порядке сердца” (“логике сердца”), конкретизируемое через априорные законы “порядка любви”, утверждающие: 1) примат любви над познанием, 2) примат любви над ненавистью. Личность, согласно Ш., — это прежде всего не волящее и (или) мыслящее бытие (мышление в силу своей идентичности у всех, наоборот, обезличивает), воля же есть лишь мера явленности, действительности, но не самооткровенной сущности, а бытие любящее (ненависть в этом контексте понимается как реакция на фальшивую любовь, как “бунт сердца” против нарушения “порядка любви”). Любовь-ненависть есть не просто “чувствование”, а “направленное чувствование”, “интенциональное чувствование чего-либо”, “класс интенциональных функций”, не требующих опосредования “объективирующими актами” представления и суждения (здесь Ш. чуть ли не буквально следует за Brentano, впервые в традиции интенционализма развернувшего дискурс “любви-

ненависти”). В этом отношении акты любви-ненависти есть акты эмоциональной интуиции, непосредственного созерцания сущностей, в которых самообнаруживают себя ценности и которые можно трактовать как “встречу” и соучастие в жизни “другого” (подлинная симпатия, в отличие от неподлинной, — нарушающей экзистенцию другой личности). Однако “интенциональное чувствование чего-либо” есть лишь четвертый высший уровень в многослойной структуре чувств, остальные же уровни презентуют в ней “состояния чувств”: 1) чувства чувственности (чувства ощущений), 2) чувства телесности как состояния и чувства жизни как функция, 3) чистые душевные чувства, 4) духовные чувства (чувства личности, не имеющие природы “состояний”). “Состояния” суть “эмоциональные функции” (в границах, нередуцируемых к уровню бессознательного пассивных аффектов и активно-агрессивных страстей), “базис” (“субструктура”) структуры чувственности, ответственный за предпочтения-отвержения ценностей; “интенции” суть “переживания” (любви-ненависти), эмоционально нейтральные, имеющие дело с единственной ценностью, спонтанные по своей природе (“суперструктура”, “надстройка”). Они задают строгий, точный, объективный “порядок сердца” (акты переживания носят космический, а не психологический характер). Их задача открывать (но не создавать) самооткровенные ценности, т. е. расширять “масштабы” их явленности. А это, опять-таки, возможно не в ситуативном по своей природе познании, к тому же испытывающем постоянное сопротивление вещей, а только в непосредственном чисто духовном созерцании (усмотрении) в любви, свободной от: 1) инстинктов и вожделий, 2) факта существования самих вещей. “Механизмами” такого “прорыва” являются иделирующая абстракция и (вырывание из здесь-и-сейчас “тут-бытия”, метафизическое усмотрение смысла) и феноменологическая редукция (как дереализация, “снятие” реальности, а не как способ постижения чистого сознания Гуссерля; как материально-экзистенциальная, а не формальная в своем основании, как постигающая экзистенциальную сопричастность бытию). Основные “сферы” проявления метафизики любви — области действия “нравственного априори”, но прежде всего — “религиозного априори”. Первое “ответственно” за надэмпирические нравственные ценности (аксиология ценностей), являемые исторически изменчиво — в оценках, нормах, а прежде всего — в этосах как сменяющих друг друга структурах чувствования (аксиологическая динамика). Смена этосов связана с открытием новых ценностей, что релятивизирует (но не отменяет) прошлую структуру чувствования. Свое этическое учение Ш. конституировал как “материалистическую

этику”, провозглашающую не долг, а ценность своим обособованием, своей “материальной” основой. Высших же своих проявлений любовь достигает как любовь к Богу — Абсолютной ценности, необходимому “центру”, не позволяющему заполнить этот “центр” различного рода “идолам” и “фетишам”. Любая любовь есть “дремлющая” любовь к Богу, делающему возможным для сущего, оставаясь самой собой, быть сопричастным другому сущему. Человека делает человеком прежде всего способность трансцендировать себя в актах молитвы (“не человек молится — он сам есть молитва жизни, осуществленная поверх него самого, он не ищет Бога — он тот живой “Х”, которого ищет Бог!”). Ценности святости, по Ш., занимают высший четвертый уровень в структуре ценностей, выстроенных по принципу “релятивности” по отношению к Абсолютной ценности Бога (первые три уровня в порядке “нарастания” приближенности к Богу: 1) гедонистические ценности полезности, 2) витальные ценности, 3) духовные ценности этики и права, эстетики, чистого познания. Ценности святости являются, по мысли Ш., как переживание предметов, априорно данных в качестве символов священного, как полагание Бога “абсолютным личным духом”. Следование определенному типу доминирующих ценностей конституирует тот или иной (идеальный, “схемный”, по Ш.) тип личности: Весельчака; Техника (Деятеля) или Героя; Законодателя, Артиста и Мудреца (Метафизика); Святого. Таким образом, Ш. вводит уже в своей аксиологии принципиальное различие типов познания по их возможности “приближения” к Абсолютной ценности: эмоционально-деятельностное, метафизически-созерцательное, “спасающее” (идущее от Бога). В качестве же высших родов знания, изначально данных и одинаково необходимых для прояснения человеческой сущности, но тем не менее соподчиненных, у Ш. названы наука, метафизика и религия (в порядке противоположном их расположению в “законе трех стадий” Конта, к тому же научное знание понижается здесь до уровня чисто технико-инструментального). Однако в “посттеистический” период своего творчества Ш. сдвинул свои предпочтения в пользу философии как философской антропологии. Этот переход был опосредован конституированием социологии знания и собственной версии культур-социологии. Тем самым, для реализации программы реформирования философии, ее окончательного антропологического “разворота”, Ш. потребовалось найти достаточно высокого уровня метатеоретическую позицию, с которой было бы возможно посмотреть как бы “со стороны” на специфику современных ему фи-

лософских дискурсов и критически отразить собственную позицию. Такую возможность Ш. увидел в социологии, но понимаемой им при этом как философская социология, т. е. как последовательная позиция социологии позитивистской, а также номиналистической программе М. Вебера, как недостаточной для “изгнания” позитивизма из социологии. Средоточие проблем Ш. увидел в фундаменте позитивизма нарастающем нигилизме Запада по отношению к мировоззренческому знанию (метафизике-философии), что ведет к “тупику” прагматизма и технократизма. Поэтому необходим поворот к созерцательно-умозрительному знанию, без усвоения которого невозможно никакое образование и без которого “уплощается” культура. В этом отношении социология знания и призвана описать механизмы социокультурной обусловленности “ущербности мировоззрения” и природу ограничений, накладываемых современной цивилизацией, выявить те цели (программы), которые являются в каждом из знаковых дискурсов и в их совокупности, обосновать необходимость присутствия всех трех типов знания в “нормально” развивающейся культуре и показать реальные механизмы доминирования тех или иных типов (научных, метафизических, религиозных) знания-дискурсов как самоописаний этой культуры. (Тем самым социология знания оказывается неотделимой у Ш. от культур-социологии.) Основное внимание было уделено Ш. в этих анализах выявлению групп “прорыва”, причиняющихся к смене этосов. Изменения же этосов всегда соопределены с изменениями производственных “субструктур”. Применительно к истории европейской культуры знаковыми фигурами, с точки зрения Ш., явились “Метафизик” и “Деятель”, через синтез “несоединимого” породившие новый этос “Исследователя” (впервые этот “опыт” был проделан античными греками, новая попытка аналогичного синтеза, но уже на новых основаниях началась в Европе в эпоху Реформации). И возникшей наукой, и реформированным христианством культуре были преданы импульсы “вовне”, а не “вовнутрь”, а тем самым была задана пагубная для последующих судеб Европы тенденция на “двустороннее удешевление” метафизики. (Здесь у Ш. происходит своеобразное “переворачивание” исходного тезиса Зиммеля, у которого культура формализует жизнь, — наоборот, жизнь “удушает” культуру). Тем самым в извечной человеческой двойственности, в двойственности человеческих актов акцент был смещен в пользу области реального, практической жизни, инстинктивно-витального, телесной организации индивидов (что, правда, мало

осознавалось) и интеллектуальной структуры человека, подчиненных “логике судьбы”, т. е. “порядку рождения и смерти” (что фиксировало человека на трагичности, временно-столь своего бытия). (Эта область человеческого бытия исследуется “реальной социологией”, или “социологией базиса”. Оттененной оказалась область идеального, “над”-жизненного, проблемы смыслообразования и соподчинения смыслов, интенциональности на ценности. (Эта область человеческого бытия изучается “социологией культуры”, или “социологией надстройки”.) Все области человеческого бытия всегда соопределены друг по отношению к другу (как и все феномены человеческой жизни), однако они также всегда обуславливаются конкретными социально-историческими формами и их модификациями, что ведет в их единстве к доминированию той или иной из них. Сделанная европейской культурой доминанта завела в “тупик”, начали утрачиваться смыслы культуры. Следовательно, памятуя о двуединстве “всего человеческого”, следует разобраться в самой природе человека, начать исходить в своих дискурсах из него самого, найти механизм “выравнивания” сложившейся социокультурной ситуации на основе принципов солидарности, т. е. необходимо реализовать программу философской антропологии. Приняв идею Аристотеля о “лестнице существ”, Ш. обосновывает “срединное” место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому, и другому (человек есть только “между”, “граница”, “переход”, “божественное явление” в потоке жизни, вечный “выход” жизни за пределы самой себя). Он — сопряжение различных аксеологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). С одной стороны, вслед за Ницше, он склонен считать человека “большим животным”, “ложным шагом жизни”, заведшим *homo naturalis* в “тупик” (в этом отношении отличия *homo naturalis* от *homo faber* чисто количественны: Эдисона и шимпанзе, согласно Ш., отличает в техническом плане лишь различие степени). С другой стороны, вслед за Августином Блаженным, он следует идее богоподобия человека, его необязанности из самого себя. С одной стороны, будучи сопричастным жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства, с другой — будучи устремленным к Богу, к Абсолюту — человек постоянно выходит за пределы самого себя в актах любви. Ш. делает предметом своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека, снимая проблему психофизического параллелизма. Биологическое и психическое (интеллект как способность к выбору есть и у животных — здесь Ш. ссылается, в под-

тверждение своего тезиса, на эксперименты с шимпанзе) слиты в *homo naturalis*, но не они, принадлежа жизни, определяют, что есть человек. В силу ниществия Божьей милости, человек трансцендирует себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть “дух”, конституирующий его в личность. Дух суть внеприродный принцип персональности, а сама личность, будучи тайной, неукорененной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия — постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только “прийти” и “понять” ее в любящем созерцании сущностей. Тем самым Ш. выстраивает многоуровневую “организацию” человека: 1) в основе всего живого, в том числе и человека, лежит бессознательно одушевленная основа — “чувственный порыв” (позднее в этом качестве Ш. применял понятие “всежизнь”, знаменующее “поворот” Ш. от теизма к “динамическому пантеизму”), характеризующий устремленность вовне, от себя, к “неопределенному”, которое оказывается, в конечном итоге, спонтанным тяготением к “высшему” (миру ценностей), т. е. этот порыв оказывается в основании устремленности к воплощению себя в личности; 2) следующий уровень образуют “инстинкты” как целесообразная направленность на удовлетворение жизненно-витальных потребностей, которые включают в себя “привычки” (следование чему-либо) и (практический) “интеллект” (выбор чего-либо), это уровень явленности ценностей через знаки и символы; в совокупности на этом уровне конституирует себя жизнь, пронизанная отношениями господства; 3) “жизни” противопоставляется ее “дух”, конституирующий “личность”, основанную на отношениях любви как объективности (непредвзятости к вещам и другим), как умения созерцать прафеномены (абсолютные и вечные сущности — ценности). Человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда горящего миру “да”, он способен говорить “нет”, он — “аскет жизни”, “вечный протестант”, “вечный Фауст”. Он локализован в одушевленном теле, но проектируется “внежизненным” духом, удерживается им в мире ценностей. Одушевленное тело, фундаментируемое жизненным порывом, воплощает в себе силу, конституируется в “тут-бытии” “бытия в себе”, вторую составляющую которого образует “бытие в трансцендировании” на основе духа, воплощающего в себе действенную немощность, бессилие (отсюда изначальная трагичность человеческого бытия, чем выше поднимается человек в сво-

ем развитии, тем жизненно слабее он становится). Дух создает культуру, но не может сам воплотить ее в социуме, в мире действительного (он могуществен только в мире идей, "сила" которых — в их "чистоте", "незабывчивости" действительностью). Поэтому векторность человеку всегда задается "снизу вверх", а не наоборот (от "порыва" к "ценности"), "низшее" всегда выступает условием для "высшего", но прогресс духа всегда осуществляется за счет аскетического отрицания жизни. "Хитрость духа" должна заключаться в умении "поставить" себе на службу "низшее", при этом дух всегда "дистанцирует" от жизни, используя склонности человека к неприятной действительности. Таким образом, человек изначально двойствен, он всегда "в мире" и "за миром". Отсюда и амбивалентность самого понятия "человек", в котором даны одновременно и "известность" и "тайна", подлежащая постоянному расшифровыванию, что позволяет приближаться к идеалу "всечеловека" — никогда не реализуемому, но всегда маящему. В расшифровке "тайны" человека и заключено, собственно, согласно Ш., предназначение современной философии (ведь "только исходя из картины человеческой сущности, которую исследует философская антропология, — идя навстречу актам духа, проистекающим из самого ядра человека, — можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей").

В. Л. Абушенко

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. В 1790, в 15-летнем возрасте, становится студентом богословия Тюбингенского университета (вместе с Гегелем и Гельдерлином). В 1798, в 23 года, — профессор в Йене. Здесь Ш. сближается с кружком романтиков (братья А. и Ф. Шлегели, Новалис, Шлейермахер и др.). В Мюнхене (1806—1820) становится членом Академии наук и генеральным секретарем академии изящных искусств. В 1820—1826 Ш. — профессор Эрлангенского, с 1827 — вновь Мюнхенского и с 1841 — Берлинского университетов. Сыграл значительную роль в дальнейшем развертывании проблематики критической философии. Начиная с Канта, критическая философия ставила перед собой задачу изучения глубочайших основ самопознания, т. е. человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. После Канта это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и единстве, но как только эта цель была достигнута, встала не менее важная задача — найти выход из области теории познания в область философии природы, как необходимого объекта самого духа. Значение Ш. в немецкой философии и определя-

ется тем, что именно на его долю выпала задача осуществить грандиозный переход от самопознания к миропознанию, основанному на принципах кантианско-фихтеанского критицизма. Философский путь Ш. и, соответственно, порядок решаемых им проблем можно представить так: от самопознания к миропознанию, а от него — к богопознанию, что согласуется с такими периодами его творчества, как натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения. Прежде чем выработать свою точку зрения, Ш. целиком находился под влиянием идей Фихте. Все его работы до середины 1790-х представляют собой не более чем комментарии к наукоучению последнего. Расхождение между мыслителями наметилось в понимании природы. Если Фихте направлял свой интерес главным образом на то, как субъект сам определяет и формирует себя, и оставлял вне рассмотрения бессознательно действующее и творящее природу Я, то, по Ш., такое Я и не есть еще собственно субъект; чтобы стать таким, оно должно пройти длительный путь бессознательного природного развития. Ш. был убежден, что начинать философию сразу с самосознающего Я не исторично; следует вернуться к его истокам, изобразив весь генезис самосознания и тем самым необходимость его появления. Так анализу самосознания оказался предпослан анализ природы, которая, соответственно, предстала у Ш. как бессознательное творчество самого духа, необходимый продукт его развития, им же самим — духом — и созерцаемый. При этом Ш. различает сознание, дух как субъект в качестве абсолютно свободной чистой деятельности, с одной стороны, и дух как продукт развития природы, с другой, — как сознательное и бессознательное. Эта проблема соотношения сознания и бессознательного станет центром внимания Ш. на всех этапах его развития. Философия природы на этом этапе выступает в роли необходимой части философии трансцендентального идеализма, чего не было у Фихте, не видевшей в ней самостоятельной реальности. Основной проблематикой натурфилософии Ш. становится рассмотрение всех ступеней развития природы в направлении к ее высшей цели, т. е. порождению сознания из бессознательной формы жизни разума или, как говорит сам Ш.: рассмотрение того, как из природы возникает дух, как природа приходит к знанию? Таким образом, хотя и в специфической форме, Ш. продолжил развитие критической философии, ибо, подобно своим предшественникам — Канту и Фихте — он решает вопрос об условиях познания: как человек, будучи явлением природы (т. е. предшествующим познанию), начинает познавать природу, или: как природа приходит к тому, что она познается человеком. С этой точ-

ки зрения, знание возникает как необходимый продукт разума, заложенный и организованный природою в человеке. Далее цели натурфилософии конкретизируются следующим образом: исследовать организующую природу до той самой ступени ее развития, когда возникает знание. Ш. распространяет диалектический метод Фихте на анализ природных процессов, провозглашая в качестве главных принципов своей натурфилософии принцип единства природы и духа; принцип полярности (т. е. понимание всякого природного тела как продукта взаимодействия противоположно направленных сил); принцип развития или творчества природы, откуда знаменитое шеллинговское: природа не только *natura naturata* (продукт), но и *natura naturans* (продуктивность, деятельность, субъект). Развитие осуществляется в природе как своеобразная "иерархия организаций": от объективного к субъективному через так называемое потенцирование — возрастание субъективности. На развитие натурфилософских взглядов Ш. большое влияние оказало естествознание тех лет, активно исследовавшее вопросы о немеханическом принципе унификации естественных сил и экспериментально приступившее к многостороннему изучению возможности взаимопереходов различных форм движения. Это была полоса великих открытий Вольты, Лавуазье, Пристли, Эрстеда, Фарадея и др. В свою очередь, умозрительные идеи Ш. о единстве природы и всех ее сил также вдохновили многих естествоиспытателей (например, Эрстеда в идеях о связи между электричеством и магнетизмом). А сам Ш. спекулятивным путем осуществил своеобразный синтез корпускулярной и волновой теорий света Ньютона и Гюйгенса, что только через 100 лет экспериментально подтвердил Луи де Бройль. Натурфилософия Ш. проходит два фазиса своего развития, отделенные друг от друга философией тождества, которая сама вытекает из первого и в свою очередь обосновывает второй фазис. На первом этапе, выясняя вопрос о том, как из природы возникает дух, знание, он приходит к выводу о том, что развитие природы осуществляется через потенцирование — постепенное динамическое возвышение ее форм в сторону возрастания субъективности. Следующий, более поздний, вариант философии природы посвящен главным образом вопросам взаимоотношения природы и духа, тому, что есть природа и как она возможна. С этой целью Ш. осуществляет так называемую дедукцию природы как активного творческого субъекта, априори предшествующего всем конкретным явлениям. Природа становится в его интерпретации одновременно и объектом и субъек-

том, и деятельностью и продуктом, благодаря чему и является возможным ее познание. Так философия природы непосредственно перетекает у Ш. в философию тождества, согласно которой существует только один мир, в котором заключено все: и природа и дух. Речь идет о некоем первоначальном единстве субъективного и объективного, служащем исходным пунктом любого развития — абсолютной индифференции, из которой через потенцирование осуществляется возвышение субъективного из объективного. Однако при этом принцип тождества субъекта и объекта сохраняет роль основного содержания развития как всего мира, так и каждой из его ступеней. Все в мире есть единство субъективного и объективного, а различия между ними обусловлены лишь количественным преобладанием одного или другого. Выходит, что природа и реальна и идеальна одновременно, т. е. и существует независимо от нашего ее познания, которое ею и обусловлено, и в то же время заключает в себе самую условия этого познания и его принципы. Так Ш. выходит за рамки субъективного идеализма Фихте, вкладывая в основу самой природы принципы ее же познания. Ш. называет свое учение наукой об абсолютном, познающей тот принцип, из которого с необходимостью следует действительный мир, заключающий в себе и природу и дух, абсолютное тождество субъекта и объекта, идеального и реального — или абсолютным идеализмом. С самого начала философия природы была задумана как часть философии трансцендентального идеализма, включающая в себя также и теорию познания. Отказавшись от возможности использовать в качестве образца учение Фихте, Ш. пытается всесторонне развить выводы, полученные им в натурфилософии, для построения собственной философской системы как идеализма во всей его полноте в противовес ограниченному субъективному идеализму. С этой целью Ш. напишет большую работу, которая займет центральное место в его творчестве, особенно раннем, под названием “Система трансцендентального идеализма” (1800). Ш. был окончательно убежден в том, что учение его предшественника и наставника — Фихте — не может быть использовано в качестве эталона. (Хотя надо заметить, что влияния фихтеанских идей Ш. так и не сумел полностью избежать.) Заявка на оригинальную версию трансцендентального идеализма привела вначале к активной полемике в виде переписки Ш. и Фихте, а затем и к полному разрыву отношений между ними. Уже в предисловии Ш. настаивает на том, что ограниченный субъективный идеализм Фихте, изображающий мир лишь таким, каков он есть в пред-

ставлении субъекта, должен быть дополнен “посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности”. Поставив перед собой задачу осмыслить человеческое знание во всей его системности и целостности, т. е. “дать идеализм во всей полноте” и доказательности, автор представил саму философию в виде “непрерывной истории самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом”. Чтобы точно и полно отразить этот ход истории самосознания, Ш. попытался тщательно отделить друг от друга отдельные ступени его развития и представить их в строго определенной последовательности, когда Я поднимается до сознания в его высшей потенции. Особую важность в показе истории самосознания философ придавал “параллелизму природы и интеллигенции” (природы и разума. — Т. Р.), раскрыть который в полной мере, как он считал, может лишь по-новому изложенная трансцендентальная философия, которая только в сумме с натурфилософией тождественна всей философии как таковой. В четырех параграфах введения Ш. последовательно раскрывает суть самого понятия трансцендентального идеализма и специфику его задач по сравнению с философией природы. Полагая, что философия должна объяснить факт соответствия наших представлений предметам (или субъективного объективному, интеллигенции — природе) и утверждая таким образом тождество субъективного и объективного, Ш. тем не менее считал, что ни один из этих двух факторов познания не может быть признан изначально зависимым от другого без тщательного рассмотрения. При этом он признавал здесь два возможных пути рассуждений, или две стороны проблемы, первую из которых уже разрешила философия природы, показав, как природа становится объектом наших представлений, как она приходит к знанию (интеллекту); сам интеллект возникает из природы, которая и есть не что иное, как развивающийся интеллект. Но есть, по Ш., и другая сторона проблемы — вопрос о том, как интеллект приходит к природе или как к субъективному присоединяется объективное начало, согласующееся с ним. Это, по мысли Ш., и становится главной проблемой трансцендентального идеализма. Таким образом, если натурфилософия считает первичным объективное и из него выводит субъективное, то трансцендентальная философия вынуждена идти в противоположном направлении — *исходя из субъективного* в качестве первичного и абсолютного *вывести из него объективное*, становясь тем самым другой необходимой основной наукой философии. Здесь же во введении, Ш. наметил предварительное деление трансцендентальной философии, предметом которой стало у него само знание, или знание вообще. Он выво-

дит это деление из изначальных убеждений самого обыденного сознания, согласно первому из которых, наши представления соотносятся с вещами, как их копии, которые возникают необходимо, или принудительно. Этим первым изначальным убеждением Ш. определяет первую задачу своей философии, решение которой он относит к области *теоретической* философии, — объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Из второго, столь же изначального, по его мнению, убеждения, заключающегося в том, что представления возникают у нас без какой-либо необходимости, посредством свободы, Ш. выводит, по его мнению, вторую проблему философии: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадает с мыслимым. Объекты, таким образом, определяются здесь самими нашими представлениями, которые возникают произвольно и обуславливают возможность нашей свободной деятельности, вытекающей, в свою очередь, из преобразующего, или практического интеллекта. Решение этой задачи мыслится относит к области *практической* философии. Анализируя эти задачи, Ш. столкнулся с противоречием, разрешая которое, он попытался дать свой вариант решения проблемы о раздвоении философии на теоретическую и практическую сферы. В самом деле, как интеллект может быть одновременно копирующим и полагающим цели, зависимым и независимым от вещей? Ответ Ш. предполагает признание наличия предустановленной гармонии между двумя мирами — идеальным и реальным, существования одной и той же деятельности, посредством которой и производится объективный мир и находит свое выражение воление, т. е. деятельность, которая и создает объекты и копирует их. По Ш., это не две разные, а единая творческая деятельность, которая может быть как бессознательной (в продуцировании мира), так и сознательной (в актах свободного воления). Из этого ее единства и вытекает соответствие вещей и представлений, объективного и субъективного, бессознательного и сознательного (Ш. явно повторяет здесь идею Фихте об интеллектуальной интуиции, полагая, что предметы познаются непосредственно в момент их продуцирования). Отсюда мыслитель выводит последующие разделы своей философской системы. Изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстает перед нами, по Ш., в продуктах первой, и эти продукты являют собой результат деятельности — сознательной и бессознательной — одновременно. Так, природа и как целое, и в своих отдельных

продуктах, представляется философу, с одной стороны, сознательным творением и в то же время продуктом слепого, бессознательного интеллекта; иначе говоря, здесь действует слепой разум, но продукты его деятельности всегда целесообразно определены, ибо природа действует согласно слепым целям, механически давая образцы и приводя их в исполнение. Согласно Ш., “природа целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности”. Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть, по Ш., та область, где теоретическая и практическая философия объединяются. Этот раздел своей трансцендентальной философии Ш. называет *философией природных целей*. Вышеупомянутое тождество он обнаруживает и в самом субъективном, в Я, считая примером такого творчества эстетическую деятельность, или искусство, каждое произведение которого может быть понято именно как продукт этой одновременно сознательной и бессознательной деятельности. Выходит, что и реальный мир природы и идеальный мир искусства являются продуктами одной и той же деятельности (или сочетанием двух деятельностей — бессознательной и сознательной). Другое дело, что в первом случае речь идет о бессознательном, а во втором — о сознательном творчестве. Отсюда Ш. постулирует в виде самостоятельных частей его системы трансцендентального идеализма философию природных целей и философию искусства. Причем именно последняя у него оказывается “общим Органом философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике”, таким образом именно художественно-эстетическое созерцание, а не научное познание, не рассудок и не разум Ш. ставит в центр своей философии. Структура его системы предстает тем самым в виде четырех элементов: система теоретической философии (отвечающая на вопрос, как интеллект познает мир); система практической философии (отвечающая на вопрос, как практический интеллект преобразует этот мир, приводя его в порядок); философия природных целей (анализирующая творческую, целеполагающую деятельность природы); философия искусства (отвечающая на вопрос, как интеллект творит мир). Прежде чем непосредственно перейти к изложению своей системы трансцендентального идеализма, Ш. оговаривает то, что можно было бы обозначить как методологические основания (или, как он сам их называет, основоположения), опираясь на которые он собирается решать поставленные им задачи. Речь идет о так называемом *органо* трансцендентальной философии, в роли которого у Ш. выступает внутреннее чувство, своего рода интеллектуальное созерцание, которому отводится решающая роль в познании и природы, и Я (интеллигенции). Он объяс-

няет это тем, что единственным непосредственным объектом трансцендентального рассмотрения является субъективное, которое никак не может стать, подобно объекту математики, объектом внешнего созерцания: духовное постигается только изнутри, благодаря самосознанию, которое и есть единство созерцания и рефлексии. Здесь же Ш. провозглашает свою мысль об эзотерическом характере философии (тезис, критикуемый позднее Гегелем в “Феноменологии духа”), считая, что склонность к ней не может быть распространена более, чем склонность к поэзии. Далее, уже в первом главном разделе работы он продолжит разговор на тему методологии, сформулировав наряду с “органом” *принцип и метод Я* (т. е. трансцендентальной философии). В роли так называемого принципа Ш. дедуцирует то условие, благодаря которому только и возможна интеллектуальная интуиция (т. е. интеллект, который одновременно и действует, и созерцает себя в этом действии). Таким условием, по Ш., становится самосозерцание, или самосознание. В Я, иначе говоря, попадает лишь то, что оно само только и порождает; Я само становится для себя своим объектом. Под методом же Ш. понимает непрерывность развития Я, которое постоянно действует и одновременно рефлексивирует свою деятельность, переходя от акта рефлексии к новому действию, более высокому, а от акта действия вновь к акту рефлексии и т. д. Таким образом, впервые в философии Ш. представил само *Я-сознание* не как нечто готовое, а как необходимый ряд актов, как находящееся в состоянии постоянного развития, как бы заставив его возникнуть перед своими глазами. Задачи трансцендентальной философии конкретизируются им теперь следующим образом: воспроизвести, или выразить в виде последовательного ряда актов, “историю самосознания”, как необходимое развитие Я с помощью интеллектуальной интуиции. При этом Ш. акцентирует различие между самим развитием интеллекта и направленным на него созерцанием, между объектом и субъектом, реальным и идеальным рядами, оригиналом и копией. Истина, по Ш., может быть достигнута лишь тогда, когда оба ряда совпадут, когда и “подражание удалось совершенно”. Сама философия, с этой точки зрения, становится единственной наукой, рассматривающей двойной ряд, своего рода свободным подражанием, повторением первоначального ряда актов, на которые распадается единый ряд самосознания, а намнезом (припоминанием), как называет ее Ш. Таким образом, уже за семь лет до гегелевской “Феноменологии духа” Ш. обосновал идею историзма человеческого познания и мышления, показав “одиссею человеческого духа” в его движении от первоначальных к высшим ступеням развития (от первоначального до высшего

тождества субъекта и объекта). Само изложение системы трансцендентального идеализма Ш. начинается с системы теоретической философии (или собственно теории познания), в которой он реконструирует основные *эпохи* (ступени) развития теоретического *Я-интеллекта*: 1) От первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания, когда Я не осознает себя, ни своей деятельности, осуществляемой бессознательно и представленной пока в сознании только в виде ее результатов — как объект, вещь. Интеллект на этой ступени развития предстает как “страдающий”, аффицированный извне положенным — вещью, которая на самом деле оказывается всего лишь его же деятельностью в виде не-Я, просто пока не знающей себя. 2) От творческого созерцания до рефлексии, когда предметом ощущения становится уже не нечто внешнее типа вещей, а продукт самого созерцания — ощущение; так что интеллект оперирует здесь с предметами без их непосредственного присутствия — на уровне представлений, не осознавая своей деятельности, он познает ее продукты и делает это вполне сознательно. 3) От рефлексии до абсолютного волевого акта, когда теоретический интеллект оказывается и связан и свободен одновременно: он по-прежнему скован своим материалом в виде объектов, данных ему в созерцании, но в то же время он свободен в том, как он их рассматривает. На этом этапе акт деятельности уже отличается Ш. от продукта этого акта, сама деятельность — от ее объекта; деятельность впервые как таковая вступает теперь в сознание. Результатом рефлексии является уже не объект и не представление о нем, а понятие, суждение и т. п. Преодолев скованность предметами созерцания и приступив к познанию своей необходимой деятельности, интеллект начинает отличать от нее деятельность свободную и сам становится свободным, т. е. существующим для себя и как субъект и как объект. Тем самым он подпадает в сферу рассмотрения практической философии. С эпохи свободного воления начинается отсчет совершенного иного рода деятельности Я — ряд его самосознательных актов, благодаря которым, по Ш., возникает мир так называемой “второй природы” (кстати говоря, заслуга первой формулировки этого термина принадлежит именно Ш., а не Марксу, как это часто подавалось в советской историко-философской традиции). Практическая философия и представляет собой изложение его взглядов на проблемы социальной философии — воспитания, свободы, права, морали, истории и т. д., — всего того, что впоследствии будет рассмотрено Гегелем в его философии духа, причем многие интересные догадки, припи-

сываемые Гегелю, опять-таки, впервые, пусть не всегда в таком систематическом изложении, были высказаны именно Ш. — например, идея об истории как прогрессе в осознании свободы; свободе, как раскрывающей себя через необходимость, и т. п. В своей практической философии Ш. сумеет пробиться через многочисленные рубежи, старательно укрепленные его великими предшественниками — Кантом и Фихте, дуалистически противопоставившими свободную целесообразную деятельность людей естественной необходимости. С помощью главной идеи всей своей философии — идеи тождества (волевая практическая деятельность, по Ш., есть не что иное, как “продолженное созерцание”, так как здесь имеет место даже и не переход, а развитие Я, продолжение того, что в теоретическом интеллекте — созерцании осуществляется скрыто и бессознательно) он сводит к единству отражение мира и обращенную на него сознательную деятельность преследующего свои цели человека. Эта идея также найдет свое отражение в учениях Гегеля и Маркса о единстве познания и преобразования мира. В философии природных целей Ш. говорит о том, что являемое здесь, в природе, изначально тождество сознательной и бессознательной деятельности не находит своего последнего основания в самом Я (как результате сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте субъективного, рассмотрением которого и занята трансцендентальная философия) и потому не нуждается в подробном освещении. И, наконец, в завершающей части системы трансцендентального идеализма философ осуществляет дедукцию основных положений философии искусства как всеобщего органа философии. Здесь Ш. как бы додвигает до конца все знание своей системы и заключает об отношении философии искусства к системе философии в целом, подводя итоги всего своего философствования. В философии искусства должна быть, по Ш., разрешена последняя задача трансцендентального идеализма — показать, как Я завершает свое развитие и самозерцание. Оно впервые должно познать самого себя в своей сущности, в единстве теоретической и практической деятельности, свободы и необходимости, бессознательного и сознательного. Ш. считает, что недостаточно, что Я *есть* такое тождество; оно должно само увидеть его, созерцать его — и не просто как объект, а как объект, положенный им самим, как свой продукт. По мысли Ш., “нужно объяснить, каким образом само Я может сознать первичную гармонию объективного и субъективного”. Философ не нашел этого тождества в философии истории, так как здесь оно было снято ради свобо-

ды действования путем отпадения от тождественности. Последняя должна все же выступить в ипостаси объективного; еще до того, как стать объектом сознательной деятельности, она обнаруживает себя в природе, однако в силу акцента именно на субъективное в системе трансцендентальной философии это тождество должно быть обнаружено не в бессознательно целесообразном природном продукте, а главным образом в результатах сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте самого Я, причем в таком продукте, где это совпадение может созерцаться и осознаваться самим Я. Эта задача, по Ш., может быть реализована только созерцанием произведения искусства. Самозерцание Я и завершается у Ш. в таком объекте, в котором оно познает свой собственный продукт и при этом вполне осознает эту свою деятельность. Художественная деятельность, имеющая глубоко творческий характер, одновременно и свободна, и в то же время подчинена принуждению; она обдуманна и импульсивна, сознательна и бессознательна. Только в искусстве оказывается возможным добиться превращения субъективного в законченную объективность, только здесь происходит разрешение противоречия, присущего философии, ее вечной поставленности перед фактом разделенности двух рядов (субъективного и объективного). Искусство потому и приобретает статус высшего момента системы, что оно “беспрепятственно все вновь и вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании его изначально тождества с сознательным”. Ш. пишет, что “искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, — вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно. То, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла бы открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя. Ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся”. Ш. заканчивает изложение своей системы следующим замечанием: он полагает, что ее можно считать завершенной, если она возвращается к своей исходной точке. Это, по его мнению, и произошло, ибо изначальная гармония между субъективным и объективным, данная первоначально

лишь в интеллектуальном созерцании, сделалась теперь объективной. Тем самым исследуемый объект — само Я — дошло до той точки, в которой оно находилось в самом начале философствования. Искомая гармония Я с самим собой была установлена через ряд ступеней прогрессивного развития системы, или, по Ш., через так называемое “потенцирование”: от первой и простейшей потенции в самосознании (теоретического Я, созерцающего мир) — до высшей, эстетической потенции — художественного Я. Таким образом история самосознания, по Ш., прошла через ступени теоретического Я, созерцающего мир; практического Я, приводящего мир в порядок и художественного Я — творящего мир. Начиная с ощущения, через созерцание, представление, суждение и высший пункт теоретического Я — разум, когда оно начинает осознавать себя самостоятельным и самодетельным и таким образом становится практическим, действующим сознательно, а от него к эстетическому Я — таков путь развития интеллекта. Следующий этап философского развития Ш. — его система *абсолютного тождества*, цель которой согласовать два противоположных момента его учения — натурфилософию и трансцендентальный идеализм, которые разными путями шли к рассмотрению одной и той же проблемы: натурфилософия показала возникновение сознания из природы (здесь “объективное есть первое”), а трансцендентальный идеализм осуществил дедукцию объекта из субъекта, т. е. зафиксировал “субъективное как начало”. В философии тождества Ш. наталкивается на необходимость согласования обоих рядов, придав им единое основание в виде абсолютного тождества субъекта и объекта, природы и духа, которые предстают теперь как два порядка одного и того же непрерывного процесса. Свое учение об абсолютном тождестве он развивает главным образом в диалоге “Бруно, или О божественном и естественном начале вещей” (1802). Так, будучи тождеством субъективного и объективного, абсолют, по Ш., не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих — тотальная индифференция (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащая в себе возможность всех определений, и в то же время равное себе всеединство, исключющее всякое изменение и разнообразие. Полная развернутость и осуществленность этих возможностей, по Ш., это Вселенная, которая есть тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства. Ш. даже удваивает термин, он говорит о “тождестве тождества”, чтобы подчеркнуть и его абсолютное единство, и абсолютное равенство себе самому. Соответственно сфере изысканий и принципу подхода к ней, эта ступень в развитии его философии получила название “философии тождества”

как, впрочем, и все учение Ш. В этом плане чрезвычайно сложным для философа оказался вопрос о переходе от его абсолюта к миру, от сущности к явлению, от единства к разнообразию и от бесконечного к конечному. Ш. нашел здесь выход в чисто количественном различии между субъективным и объективным на каждой ступени развития, несмотря на их, в то же время, абсолютное тождество. Эти взгляды Ш. будут подвергнуты затем критике со стороны Гегеля, который радикально перестроит шеллинговский абсолют, сделав его не только субстанцией, но и субъектом. В последние десятилетия своей жизни Шеллинг создает так называемую философию откровения или позитивную философию, основные идеи которой прозвучали и в более ранних его работах (“Философия религии” — 1804, “Философские исследования о сущности человеческой свободы” — 1809 и др.). Он много рассуждает по вопросу о том, каким образом происходит рождение мира из абсолюта, и делает вывод о невозможности рационально объяснить этот факт. Он считает его иррациональным, первичным фактом, коренящимся не в разуме, а в воле — слепой и бессознательной и потому не могущей быть предметом философии, осуществляющей рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Свою рациональную философию (он называет ее негативной наукой разума) Ш. считает необходимым теперь дополнить так называемой позитивной, в которой первичным становится уже не само сущее, а его содержание — иррациональная воля, которая постигается только в “опыте”, ассоциирующемся у Ш. с мифологией и религией. Так Ш. отходит от основных принципов немецкой трансцендентально-критической философии в сторону теософии и мистики. Место Ш. в истории философии определяется осуществленным им переходом от субъективно-идеалистического наукоучения Фихте к объективному идеализму и принципам развитой им диалектической натурфилософии. Ранние работы Ш. стали важным связующим звеном между философией Канта и Фихте, с одной стороны, и учением Гегеля, с другой, которому Ш. во многом передал сам принцип своей философии. Учение Ш. оказало большое влияние на философскую мысль 19—20 вв. Имея в своей основе как бы два начала — абсолютный разум и слепую сверхчувственную волю, оно явилось идейным материалом для самых различных философских систем, как рационалистических (Гегель), так и иррационалистических (Шопенгауэр), а через последнего для создателей философии жизни и экзистенциализма.

Т. Г. Румянцева

ШЕРТОК (Chertok) Леон (1910—1991) — французский психиатр, психоаналитик, историк психиатрии

и психоанализа. Доктор медицины, профессор Сорбонны. Ученик Лакана. После получения медицинского образования работал психиатром. Изучал гипноз и активно использовал его в терапевтических целях (в том числе в качестве анестезирующего средства). Прошел курс дидактического психоанализа у Лакана и работал практикующим психоаналитиком. Во время Второй мировой войны был активным участником французского движения Сопротивления. Прошел научную стажировку в США у Ф. Александера. Систематически занимался гипнотерапией, психоанализом и психосоматической медициной и пропагандировал их. Считался одним из лидеров этих направлений во Франции. Оказал влияние на распространение данных идей в России. На протяжении ряда лет был руководителем психосоматического отделения Института психиатрии Ларошфуко и Центра психосоматической медицины им. Ж. Дежерина. Автор книг “Гипноз. Теория, практика и техника” (1959), “Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда” (1973, совместно с Р. де Соссуром), “Непознанное в психике человека” (1976), “Сердце и разум” (1989, совместно с И. Стенгерс), “Мемуары еретика” (1990) и др.

В. И. Овчаренко

ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866—1938) — российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в. Свою философию в разное время определял как религиозную и экзистенциальную. В 1920 эмигрировал за границу. С 1921 — в Париже, профессор в Сорбонне. Основные сочинения: “Добро в изучении графа Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)” (1900), “Достоевский и Ницше. Философия трагедии” (1903), “Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)” (1905), “Начала и концы” (1908), “Potestas clavum” (“Власть ключей”) (1923), “Навлах Иова (Странствование по душам)” (1929) и др. После его смерти изданы работы: “Афины и Иерусалим” (1938), “Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)” (1939), “Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи” (1964), “Sola fide — Только верою. (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)” (1966) и др. Творческая деятельность Ш. началась с ряда литературно-философских работ. Исключительную роль в становлении философии Ш. сыграли — наряду с произведениями Шекспира, которого Ш. называл своим первым учителем философии, — русская литература (прежде всего Достоевский и Толстой) и философия Ницше. Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, Ш. выступал непримиримым критиком рационализма, в си-

лу своих основных предпосылок узаконивающего, по мнению Ш., человеческие страдания. Источник, порождающий ужасы жизни, Ш. усматривал в необходимости “страшной власти” над человеческой жизнью. Наука, будучи воплощением разума, в своем стремлении упорядочить мир, предстает у Ш. как поклонение необходимости и, соответственно, продуцирует принудительное знание, рационализированные истины которого служат орудием управления и господства. Ш. признавал за научными, т. е. логически доказуемыми истинами только ограниченное значение, в противном случае они сами (как орудия необходимости) ограничивают человека как свободное и творящее существо, в чем собственно и заключается, по Ш., призвание человека. Ш. призывал к освобождению от довлеющей власти самоочевидного, общепринятого, общеобязательного, или, говоря иначе, — к “беспочвенности”, — единственному, что дарует человеку ощущение полета. Системосозидающей установкой философского разума Ш. противопоставил опыт “адогматического” мышления, усматривающего истину “в единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением” — “случайном”, куда не распространяется власть разума. Особую метафизическую значимость в философии Ш. обретают мгновения, связанные с “порывистостью и свободной внезапностью творческого роста и делания”, “когда разум отказывает в своих услугах”. Именно в эти редкие мгновения, писал Ш., “только наедине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия... вспыхивают последние истины”. Глубоко переживая иррациональное в бытии человека, Ш. подчеркивал невозможность ясного и отчетливого представления о великих тайнах мироздания, когда непредсказуемость, неожиданность, чудесность требуют отказа от самого усилия “быть понятыми”. Философия для Ш. — не “строгая наука” (он горячо спорил с Гуссерлем по этому поводу), но “борьба за невозможное”, риск и дерзновение, стремление к неведомому; дело философов — “не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической”. Единственную возможность реализации свободы и творческой мощи человеческой личности Ш. находил в религиозном опыте. Вера для Ш. — это одновременно и “второе измерение мышления”, преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом. Выступая против рационализации веры и полагая

ее как сферу абсурда и парадокса, Ш. сам включается в русло иудейско-христианской философии, которую он, назвав философией откровения, противопоставил философии умозрительной, рациональной. Как философ Ш. был достаточно независим от окружающих течений времени. Наиболее близким себе мыслителем считал Кьеркегора. Определенная близость философии Ш. и экзистенциализма (как течения) не дает оснований к их соединению — в силу обособленности, ярко выраженного своеобразия этого мыслителя.

Т. В. Щитцова

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. schizein — расколоть) — одно из направлений современного постструктурализма. Программным сочинением Ш. выступил коллективный труд Делёза и Гваттари “Капитализм и шизофрения” (1972—1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960 — начала 1970-х. В рамках парадигмы Ш. затрагивается широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр. Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности “Эдипова комплекса” (установка Ш. на преодоление “эдицизации бессознательного”) и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов Фрейда, — в частности, раннего Маркузе и Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами, бессознательное, по мнению Делёза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцировано сводится к символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что “...из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, нововидения)”. С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Лакан) необратимо элиминируют “реальное” из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда

рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталопа. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как “производящее желание” или, что то же самое, — “желающее производство”. Очевидная ориентированность Ш. на полемику с теорией капиталистического производства Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов: а) ограниченности марксовской схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют “желающую ипостась” социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания. Эксплицируя мысль Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от “стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом”, Гваттари и Делёз подчеркивали, что решение данной задачи возможно путем уяснения того “способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они (аффекты и импульсы. — А. Г., А. В.) порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления”. Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и “производства желания” — с целью достижения предельной степени раскрытия последнего — предполагало, по Гваттари и Делёзу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность “желания” от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснить желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фегишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром. В контексте такого подхода (в каком бы облике — “диалектическом”, “нигилистическом” и т. п. — он ни выступал) и который представлятели Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из в конечном счете коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой (“реальное”) и обществом (“производством желания”). По Гват-

тари и Делёзу, “если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в “сущности недостачи”, которая и производит фантазматический объект”. Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш., поддерживают доминирующей на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимизации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейд). В аналогичном понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно — оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка “желания” в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое “производство”. Социальное производство, согласно постулатам Ш., являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делёзу и Гваттари, “желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного...”. Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности “контрпродуктами, производимыми желанием”. Либи́до инвестирует способ производства (“социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах”) вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было фор-

ме. Согласно Гваттари и Делёзу, “есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием...”. “Желающее производство” создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством “желающего производства” конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки зрения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., — функция сексуальности как циклического самоудовлетворения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., “производство желания” формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности “машин желания”, под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом. Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовской теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию “желающей машины” как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., — может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и “производства желания” уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбежно предполагает в качестве собственного компонента “полное тело” (“социус”) вкупе с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства. “Машина желания”, по Гваттари и Делёзу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; “машин-органов”, репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного “тела без органов”, являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее — перманентный компонент производства желания, ибо “машины желания” не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: “...в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождалось, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т. п.” (Делёз и Гваттари). (Как ни один биологический процесс не мыслим без временных остановок, так и “производство желания” должно быть, кро-

ме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность “работающих органов”. Таковым и выступает, согласно Ш., “тело без органов”). Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., “тело без органов” может выступать в обликах “тела земли” (эпоха дикости, клинический аналог — перверсия как деспотическая сущность); “тела деспотии” (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность); “тела капитала” (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ — невротический Эдип). Клиническим аналогом “тел без органов” в полном их объеме может считаться “классическая” шизофрения. Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия “машин желания” и “тела без органов”, согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимопритяжения. В первом случае рабочий шум “машин желания” невыносим для “тела, не нуждающегося в органе”; последнее воспринимает вторжение “машин желания” как преследование — в результате “оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного помехения тела без органов” (Делёз, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания “параноидального” типа. Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., “...тело без органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены...”. Как результат — появление “машин желания” “чудодейственного” типа. В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимопритяжения и взаимоотталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект “рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния”. В итоге констатируется “машина желания” “холостого” типа или коррелят “шизофренического опыта чистых количеств”, вступающая в особые (“субъектотворящие”) отношения с “телом без органов”. Схема эволюции “машин желания” в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации “производства желания” из структуры последнего. Исторически первая, доиндустриальная “машина желани-

“территориального” вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия “машин желаний” данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: “как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды”. “Территориальный” тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делёзу, “машиной желания” имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Поток желания не высвобождается, они лишь перекодируются. “Полное тело” (“социус”) выступает на этом этапе как “тело деспота”, место “территориальной машины желаний” занимает “мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании...” (Гваттари, Делёз). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо “маниакально-депрессивная” (накладывающая запрет на всякое познание), либо — “параноидально-шизоидная” (вовлекающая в сферу своего действия нетотализуемые структуры социума). В условиях капитализма, являющего собой, по Делёзу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности “производства желания” от социального производства достигает высшей степени — степени полной несоместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает “шизо-индивид”, шизофреник — субъект декодированных потоков на “теле без органов”. “Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя” (Гваттари, Делёз). Основанием же обстоятельства, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установить на декодирование их. Шизофрения в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, “внешний” предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном “теле без органов” в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на “теле” капитала как детерриториализованного социуса. Капитализм в результате оказывается вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизо-

френические реальности, будучи радикально идентичен шизофрении в поле декодировок и выступая ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: “Денежные потоки являют собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая включает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках оплошавшей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю...” (Делёз, Гваттари). Авторы Ш., таким образом, интерпретируют свободное от нормативирующих структур общества поведение индивида, который может свободно реализовывать свои желания как “деконструированный субъект” — как “шизоидное”: но не в качестве поступков психически больного человека, а как линию поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному “производящему желанию”, своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного “шизо” (т. е. “шизомолекулы” — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделение сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность “желающей машины”. Бессознательное же, выступая по сути как “желающее производство”, очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делёзу, “речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических машин в машинах желания”. Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта, как “социального извращенца”, стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определение

всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делёз и Гваттари связали с личностным типом “шизо-” надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных “машин желания” сопряжено с высвобождением процессов “производства желания”, разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т. п.). Такой освободительный потенциал, присущий “шизо-”, а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности — обуславливаются, по схеме Ш., еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее. Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш., выступает “ускользание” от определенностей любого рода — определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность — это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. “Ускользание” индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делёза и Гваттари, “...порядочные люди говорят, что убежать не нужно, что это не эффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционно...”. Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) “производство желания” способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делёза, “производство желания” неоднородно и плюралистично по своей структуре: целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: “...целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосудами, поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях...”. Несущей конструкцией теоретической схемы различения “производства желания” и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании “молярных” и “молекулярных” образований. Шизофрения — это гра-

ница между “молекулярной” множественностью желаний и “молярной” организацией. “Молекулярная” организация интегрирована в “молярный” макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные “сексуальные инвестиции” фундируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делёзу и Гваттари, “нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах”. Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные (“макрофизические”) совокупности, относящиеся к статистическому порядку “больших чисел”, — поля действия для параноика. “Микрофизический” же уровень, лежащий вне “притоков больших чисел”, — ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в “производство желания” в контексте данного различия — оппозиционно разновекторны: “...один — это инвестиция группы-подчинения, вытесняющая желания личностей, другая — это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению” (Делёз, Гваттари): “Молярные” образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т. д. “Молекулярным” же образованиям Ш. относят непосредственно сами “желающие машины”, структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное “тело без органов” содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности “машин желания”, то, заключают Делёз и Гваттари, “тело без органов” служит своеобразным агентом “молярных” образований. Оно останавливает деятельность “машин желания” или осуществляет “запись” производственных процессов на “тело без органов” таким образом, чтобы, уже будучи “считываемыми”, они не могли мыслиться иначе, как произведенными из “тела без органов”. Вступая в эти отношения, “работающие органы” как бы “вступают в брак” со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит “машина желания” оказывается не в силах на свободное “самопроизводство бессознательно”. “Молярные” образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия “молекулярных” систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., “молярные” системы через агента — “тело без органов” способны переходить на

“молекулярный” уровень, таким образом возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. “Молекулярные” системы, по модели Ш., нуждаются в “молярных”, в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собственной “машины желания”: “шизоаналитик — это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) исследовании социальных механизмов...” (Гваттари, Делёз). Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы “машин желания”. “Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры...” (Делёз и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. (См. также “Машины желания”, *Тело без органов, Анти-Эдип.*)

А. А. Грицанов, А. В. Вашкевич

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное влияние идей республиканской Франции. Ранние драматические произведения Ш. — “Разбойники”, “Заговор Фиеско в Генуе”, “Коварство и любовь” и др. — были пронизаны духом антимонархизма и роднят его с самыми радикальными французскими просветителями. Не случайно в 1792 Национальное собрание Франции присвоило Ш. звание почетного гражданина республики. Резкое выступление Ш. против феодальных предрассудков сыграло большое значение для развития немецкого Просвещения, содействовало росту передовых настроений среди немецкой интеллигенции. Однако постепенно Ш. отходит от революционного бунтарства “Бури и натиска”, ослабевают и его симпатии к французской революции и к революции вообще. Даже в период своего наибольшего сочувствия революции, осознавая и претолковывая ее в понятиях стоической этики гражданской доблести, Ш. никогда не мог оправдать (ни морально, ни юридически) террор якобинцев. Более того, в своей работе “Письма об эстетическом воспитании человека” он обосновал резко отрицательное значение революций вообще и отказал им в праве на существование. Ш. пишет, что надежду на революцию как на средство восстановить в человеке це-

лостную человечность, поправную историческим развитием государственных форм, следует считать тщетной и даже угрожающей самой человечности, во имя которой и совершается революция. По Ш., “естественное государство”, т. е. общество, основанное не на законах, а на силе, “не должно прекращаться ни на один момент”. Поэтому уничтожить естественное государство, разум рискует физическим и действительным человеком ради проблематичного нравственного человека, рискует существованием общества ради возможного (хотя в моральном плане и необходимого) идеала общества. Сам Ш. отвергал этот “риск” решительным образом. “Нельзя же, — утверждал он, — ради того, чтобы познать достоинство человека, ставить на карту самое его сущее”. Ш. полагал, что к революционному разрушению современного государства стремятся прежде всего низшие классы общества. “В низших и более многочисленных классах, — писал Ш., — мы встречаемся с грубыми и незаконными инстинктами, которые, будучи разнужданы ослаблением оков общественного порядка, спешат с неукротимой яростью к животному удовлетворению”. Революционные восстания масс против существующего государства Ш. трактовал как анархическую деятельность “субъективного человечества”. “Разнужданное общество, — утверждал Ш., — вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится опять в царство стихийных сил”. Поэтому, признавая необходимость уничтожения “естественного государства”, Ш. не допускал, чтобы это уничтожение было осуществлено революцией. Более того, Ш. безусловно признает право государства защищаться силой против личности, поднявшейся на него во имя восстановления поправной и разрушенной целостности и человечности. Он требует от личности беспрекословного уважения к существующим формам государственности. Отвергая революционный путь решения главной проблемы всего своего творчества и деятельности — вопроса целостности и всесторонности индивида, Ш. находит выход в идее об эстетическом воспитании человека. Эстетика становится для него вторым (после поэзии) призванием (“О грации и достоинстве”, 1793; “Письма об эстетическом воспитании”, 1795 и др.). В его теоретической деятельности эстетике не приходилось соперничать ни с историей, ни с философией. Важно то, что Ш. никогда не рассматривал эстетические проблемы только как частные вопросы художественной практики: они были важнейшим элементом его мировоззрения. Решая проблему целостности, всесторонности и самоценности индивида, Ш. развивает свою теорию прекрасного. Ш. начинает с нескольких отвлеченных рассуждений о возможных видах отклонения человека от идеи совершенной закон-

ченной человечности. Если совершенство человека заключается в согласной энергии его чувственных и духовных сил, то он может утратить его только или в случае отсутствия гармонии этих сил, или в случае ослабления их энергии. Там, где нарушается гармония человеческого существа, возникает состояние напряжения. Там же, где единство человеческой природы сохраняется ценой равномерного ослабления чувственных и духовных сил, человек впадает в состояние ослабления. Таковы два противоположных предела, к которым движется человек в результате охватившего всю область общественной жизни разделения труда. Однако движению этому может быть все же положен конец. Ш. доказывает, что оба противоположных предела (и распад цельности человека и ослабление энергии его физических и духовных сил) “уничтожаются красотой”. Именно красота, и только она одна, утверждал Ш., “восстанавливает в напряженном человеке гармонию, а в ослабленном — энергию”. Таким образом красота приводит нынешнее — ограниченное — состояние человека к безусловному и делает человека “законченным в самом себе целым”. Свое восстановительное и объединяющее действие красота оказывает, по Ш., и на чувственного человека и на человека духовного: первого ведет к форме и мышлению, второго — направляет обратно к материи и возвращает чувственному миру. Красота может стать средством для перехода от материи к форме, от ощущений к законам, от бытия ограниченного — к бытию безусловному. Преодоление нынешней подавленности человека, разорванности его физических и духовных сил возможно только тогда, когда человек действует как художник, как творец художественной формы. По Ш., содержание, как бы возвышенно и всеобъемлюще оно ни было, всегда действует на дух ограничивающим образом, и истинной эстетической свободы можно ожидать лишь от формы. Ибо только она действует на всего человека в целом. При чем Ш. считал, что действие на человека эстетической формы не есть действие только эстетическое, оно как бы возвышает человека со ступени чувственности на ступень разумности. Красота есть необходимое условие возвышения человека до разумности. “Нет иного пути, согласно Ш., сделать чувственного человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим”. Такое значение эстетического в жизни человека Ш. объясняет тем, что эстетическое расположение духа есть расположение, которое “заключает в себе всю человеческую природу в целом”. Расположение это “благоприятствует всем функциям человеческой природы без различия”. В эс-

тетическом расположении духа находится основание всех отдельных функций человеческой природы. Все остальные виды деятельности дают духу специальное умение лишь ценой известного ограничения. Только эстетическая деятельность ведет к безграничному, и только в эстетическом состоянии человеческая природа “проявляется в такой чистоте и неприкосновенности, как будто она еще не поддалась влиянию внешних сил”. Такова роль эстетической деятельности у Ш., ей он передоверил и передал функции решения всех задач общества, отнятых им у революции. Так, от неразумной реальной действительности Ш. уходит в царство незамутненных идеалов (у Канта это будут идеалы чистого разума) — идеалов красоты. Эстетика Ш. — это не только попытка обосновать свой отказ от революционных путей решения общественно-исторических проблем, но и специальное поле деятельности, на котором он добился серьезных результатов. Одним из центральных ее понятий стало понятие “игры” как свободного самодетельного раскрытия всех сил человека и его сущности. Человек, по Ш., в игре творит мир более высокого порядка, чем тот, в котором он живет; он творит и себя самого как восторженную гармоническую личность и “эстетическое общество”. Именно в игре происходит, по Ш., восстановление внутренней целостности человеческой личности, разорванной и искаленной современным ей обществом. Ш. внес большой вклад в типологизацию различных культур, выявив “наивные” и “сентиментальные” типы художественного творчества. (“О наивной и сентиментальной поэзии”, 1795—1796). Различия между наивным и сентиментальным искусством, согласно Ш., есть различие между самой природой и идеальным стремлением к ней, индивидуальностью и идеальностью. Ш. выступил непосредственным предтечей типологических построений немецких романтиков, которые впоследствии противопоставят “классическое” “романтическому” (А. Шлегель, Ф. Шлегель и др.).

Т. Г. Румянцева

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма. Ш. вместе с братом А. В. Шлегелем основал йенский кружок немецких романтиков и выпускал наиболее известный романтический журнал “Атенеум”. Неудовлетворенность настоящим состоянием культуры, ситуаций раскола между человеком и миром, прошедшим через само человеческое сознание и все его продукты, поиски абсолюта и “томление по бесконечному” предопределили не только содержательное наполнение

его работ, но и их форму. Принципиальная незавершенность, фрагментарность его произведений отражают не только индивидуальные особенности стиля, но и печать романтического движения в целом, его попыток найти новые средства выражения, соответствующие романтическим представлениям о принципиальной незавершенности всякого творчества. “Пока не найдена единственно истинная система, систематический метод остается более или менее разделяющим и обособляющим; бессистемное лирическое философствование по крайней мере не настолько разрушает целостность истины”. Первый период творчества Ш. отмечен сильным влиянием идей И. И. Винкельмана, предопределившим увлечение Ш. античностью, греческой поэзией как “золотым веком” единства, господства объективно-прекрасного. Современное общество, по мнению Ш., может спасти “эстетическая революция”, очищающее воздействие которой должно вернуть человечество к “объективной красоте” и изначальному единству. Первый шаг к эстетической революции — создание соответствующей эстетической теории, за которое Ш. и берется. В этом контексте он разрабатывает понятия “поэзия”, “классическое”, “романтическое” и др. Второй период жизнедеятельности Ш. связан с переездом в Йену (1796) и возникновением йенского кружка романтиков, в это время его творческие усилия сконцентрированы на формировании идеала, новой универсальной культуры и соответствующей ей целостной, свободной, универсальной личности, в которой “величие индивидуальности” превышает все ее отдельные дарования и произведения. Модель отношений между такой универсальной личностью и миром выстраивается Ш. через разработку понятий “ирония”, “рефлексия”, “цинизм”, “либеральность”, “игра”, “остроумие”. Центральным в этом списке является понятие иронии (см. *Ирония, Романтизм*). Ирония как форма “указания на бесконечность” является у Ш. и онтологическим, и гносеологическим, и творческим принципом. Ирония — не только творческий прием, но и свидетельство незамкнутости, открытости всякой сущности. “Иронична” природа мира, и потому звания ироника достоин лишь тот человек, “...внутри которого возросло и созрело мироздание”. Эта же тема развивается Ш. и в теории романтической поэзии (или иначе — “трансцендентальной поэзии”, где осуществляется саморефлексия по поводу самого акта художественного творчества). Роман как самая совершенная, по Ш., поэтическая форма современности, это “соединение двух абсолютов — абсолютной индивидуальности и абсолютной универсальности”. Как многие молодые немецкие философы этого времени, Ш. пережил увлечение философией Фихте и разочарование в ней,

неудовлетворенность противопоставлением умозрения и жизни и внеисторичностью фихтеанской системы. Развитие собственных философских взглядов Ш. во многом конгениально творчеству Шеллинга. Интенция сближения взглядов Фихте и Спинозы, выстраивание целостной философии индивидуальности и универсума порождают учение Ш. о символе. Символы универсума (индивидуальные формы становящегося мирового целого) постижимы не в понятиях, а в образах, символах или идеях-символах (первопонятиях). В силу этого, именно поэзия, а не философия, в противоположность Шеллингу, реализует целостное видение мира. Весь мир есть поэзия, а человеческое поэтическое творчество воспроизводит ее сущность. Наиболее продуктивно поэтическое творчество, осуществляющееся как “сотворчество”, ибо человек — это прежде всего высказывающееся, находящееся в ситуации общения Я. Идеал общения-сотворчества созвучен шлегелевской трактовке любви как “жизни жизни”, как того общительного импульса, эротического слияния, которое превращает хаос в космос. “Хаос и эрос — лучшее объяснение романтического”. Но любовь не только сущность жизни, но и единственно плодотворный путь познания, поскольку для Ш. “всякое конечное я — это только фрагмент изначально пра-я, так что мир предстает как множество конечных производимых я, соотносящихся, общающихся между собой”. Всякая возможность общения между я и пра-я, между я и ты основана на любви. В противовес односторонности расщепленного познания Ш. делает ядром своей гносеологии понятие “чувство” как единство духовных и душевных способностей человека. Зрелый Ш. трактует искомое единство как единство поэзии, философии и религии и обращает свои взоры на Восток, а именно к культуре Древней Индии как, по Ш., прародине такого единства. Интерес к индийской культуре сменился у Ш. волной разочарования, но его занятия положили начало немецкой санскритологии и сравнительному языкознанию. На поздних этапах творчества эстетизм Ш. сменяется идеями создания универсально-христианской философии (аналогом может, вероятно, служить шеллинговская идея философии откровения), проговариваемыми Ш. в “Философии жизни” (1828), “Философии истории” (1829) и “Философии языка и слова” (1830). По Ш., “эстетическое воззрение существенно коренится в духе человека, но в своем исключительном господстве оно становится играющей мечтательностью... Эта мечтательность, это немужественное пантеистическое головокружение, эта игра форм... недостойны великой эпохи и уже неуместны. Познание искусства и чувства природы остаются, пока мы остаемся немцами;

но сила и серьезность истины, твердая вера в Бога и в наше призвание должны встать на первое место и вновь вступить в свои старые права...". В целом, философия Ш. отвечает едкой формуле русского философа Шпета: "романтизм — падавшее христианство" и может быть рассмотрена как попытка, если не предостеречь, то хотя бы задержать падение великой христианской культуры.

И. М. Наливайко

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768—1834) — немецкий философ, богослов и филолог. В философской эволюции своих взглядов испытал влияние Ф. Г. Якоби, в теологической — такого направления, как пиегизм. В 1787 он изучал богословие в университете в Галле и по окончании курса занимал должность домашнего учителя. Затем несколько лет служил в должности проповедника в Ландеберге и в Берлине. Это время (в течение 6 лет) было важным в его духовном развитии. Особенно заметным оказались его отношения с романтиками, и в частности дружба с Ф. Шлегелем. В 1802 из-за противоречий с протестантской церковью Ш. переводят придворным проповедником в Штольпе. Из этого изгнания его освободило через два года приглашение занять место экстраординарного профессора философии и богословия в Халле. После закрытия университета в Халле Ш. отправился в Берлин, где он получил место проповедника и профессора университета (учрежденного по его плану). Результатом его академической деятельности явилась богословско-философская школа, названная по имени своего учителя. Наряду с Шеллингом и Гегелем Ш. — равноправный представитель универсалистского образования, положенного в то время в основание философской работы. Как богослов с успехом действовал в пользу протестантской унии. Ш. был выдающимся теоретиком-филологом, автором многочисленных трудов по истории греческой философии, а своим мастерским переводом произведений Платона, заложил основы немецкой школы антиковедов. Специфика работы Ш. с текстом в такой сфере теологии, как экзегетика, позволяет констатировать, что Ш. стоит у истоков современной философской герменевтики. В истории герменевтики Ш. принадлежит концепция универсальной герменевтики и конструирование ее как науки. У него проблемой становится понимание как таковое. В своих лекциях и докладах по герменевтике Ш. придирился следующему принципу: "Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор". Однако искусство герменевтики не выступало у Ш. "органом предметного исследования". В этом смысле Ш. отличает искусство герменевтики от диалектики. Именно поэтому герменевтика имеет служебную функцию и подчи-

няется предметному исследованию. В своем миросозерцании он оригинальным образом синтезировал принципы немецкой философии (Кант, Фихте, Шеллинг) и обосновал на них собственные убеждения. Теоретические основы учения Ш. изложены по преимуществу в сочинении "Диалектика", которое было издано на основании его лекций посмертно. Философия, по Ш., должна показать, каким образом мышление, в качестве познания, может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она — диалектика и логика познающего бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Ш. является одновременно и логикой и метафизикой. В философии религии Ш. также занимает особенное и оригинальное положение. Бог как тождество мышления и бытия, идеального и реального представляется недостижимой целью, к которой стремится все научное познание. Ш. не богослов Откровения, так как, по его мнению, о деятельности откровения Божества мы также мало можем что-либо знать, как и о его Сущности. В то же время Ш. — противник рационализма, потому что, согласно его убеждению, Божество непознаваемо. Но он и против кантовского нравственного богословия. Его философия религии основывается не на теоретическом, не на практическом, но на эстетическом разуме. Так как Бог не может быть познан, то и философия религии является не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве. В своей этике Ш. самым выразительным образом подчеркивает идею личности. Нравственная задача состоит в законченном развитии индивидуума, который в равновесии своих различных сил должен изжить свою внутреннюю сущность. Однако нравственное развитие индивидуума, по Ш., возможно только на широком базисе общей культурной жизни и состоит исключительно в индивидуальной переработке всех моментов, составляющих содержание целого. Нравственно зрелый индивид должен чувствовать свое единство с целым, принявшим в нем индивидуальную форму. Занимая эту этическую точку зрения, Ш. рассматривал государство, общественность, университет и церковь. Он дал в своем учении совершенный образ собственной личности, хотя и замкнутой в самой себе, но все же соприкасающейся с общей жизнью. Корпус сочинений Ш. достаточно велик и разнообразен. Большинство из них было опубликовано после смерти мыслителя. Важнейшие их них: "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" (1799); "Монологи" (1800); "О различии между законами природы и законами морали" (1825); "Диалектика" (1839); "Эстетика" (1842); "Учение о государстве" (1845); "Психология" (1864); "Философия этики" (1870) и др.

А. А. Лещилин

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882—1936, застрелен бывшим своим студентом-психопатом на лестнице в здании университета) — австрийский философ, физик и логик. Диссертация по физике под руководством М. Планка (1904). Профессор в Росток и Киле (1911—1922), Вене (с 1922), в Калифорнийском университете (1931—1932), ведущий преподаватель раннего этапа логического позитивизма, основатель и председатель венского кружка. Основные работы: "Пространство и время в современной физике" (1917), "Всеобщая теория познания" (1918), "Вопросы этики" (1930), "Позитивизм и реализм" (1932), "Природа и культура" (1952) и др. В 1938 было издано собрание сочинений Ш. Неопозитивистская программа анализа знания, разработанная Ш. в фундаментальном труде "Всеобщая теория познания", претерпела впоследствии весьма своеобразную эволюцию: формально совершенствуясь, она значимо упростилась в своей англоязычной версии. Свою философскую концепцию Ш. именовал "последовательным эмпиризмом", к которому он пришел, отказавшись (под влиянием Карнапа и Витгенштейна) от критического реализма. Отталкиваясь от исходного понимания "знания", Ш. обрисовал разнообразные практики употребления данного термина, а также проанализировал соответствующие им познавательные процедуры. Ш. основывается на понятии "чувственно данного" — чувственного переживания познающей личности. Все научное знание, по Ш., — обобщение и уплотнение "чувственно данного", определение структурных отношений чувственного опыта, выявление повторяемости в нем порядка. С точки зрения Ш., между логикой и опытом нет никакого антагонизма; логик не только может быть одновременно эмпиристом, но должен им быть, если хочет понять собственную деятельность. ("События, насчет которых мы теперь утверждаем, что они были две секунды назад, при дополнительной проверке могут быть объявлены галлюцинацией, или вовсе не происходившими", — писал Ш.) Согласно Ш., проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии — не искание истины, но "исследование значения". При этом, — настаивал Ш., — проследение значения не может иметь форму высказывания; "в метафизике же, по мнению Ш., имеют место лишь псевдопредложения — звучные, но совершенно бессмысленные слова". Законы природы, с точки зрения Ш., — формальные правила, определяемые синтаксисом того языка, на котором производится описание природы. Инвариантом самых различных познавательных практик Ш. полагал сопоставление имен и предметов, которое в науке реализу-

ется в виде образования емких знаковых систем, выражающих многообразие предметных отношений. Ш. отрицательно относился к психологизму, усматривая, тем не менее (в отличие от Гуссерля), перспективной основой общей теории познания не трансцендентальную феноменологию, а общую теорию знаков. Придерживаясь концепции “понятийных функций”, способных реализовываться посредством слов, понятий и представлений, Ш. видел в качестве высшего способа их конституирования — знаковую форму. Достоинствами знаковой трактовки понятий Ш. считал сопряженное с ней отсутствие необходимости в поисках “идеальных сущностей”: процесс познания тем самым сводился к направляемой динамике отношений между реально существующими вещами и материально репрезентируемыми знаками совокупностями. Не считая нужным акцентировать внимание на феноменологических программах, опирающихся на образные механизмы познания, Ш. отдавал предпочтение гильбертовской программе формализации геометрии, в границах которой недифференцируемые (“очевидные”) положения замещаются формальными аксиомами. Базисом наук Ш. предлагал считать не предложения констатирующего, “протокольного” типа, а “констатации” (“beobachtungssätze”) — акты сознания познающей личности в моменты времени, предшествующие окончательной фиксации “предложений протокольного характера”. Так, Ш. подчеркивал: “А детерминирует В” означает только то, что В может быть вычислено на основании А. Это, в свою очередь, означает, что существует некая общая формула, утверждающая, что В возникает во всех случаях, когда начальные условия А получают определенные значения, и, дополнительно, устанавливается некоторое конкретное значение для переменной времени... Таким образом, термин “детерминировано” означает то же самое, что и “предсказуемо” или “может быть предсказательно рассчитано”. Согласно Ш., “первоначально под “протокольными предложениями” понимались — как это видно из самого наименования — те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их передельвания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, — факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удастся выразить факты в “протокольных предложениях”, без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправны-

ми точками знания”. Суждения, по Ш., также могут интерпретироваться как особый знак. Согласно Ш., в суждениях фиксируется не тождество, а связь предикатов (например, в суждении “снег белый и холодный” предикаты “белый” и “холодный” соединены; если понимать понятия как особые идеальные сущности — такое соединение неосуществимо). В таком контексте Ш. предлагал переосмыслить также и статус истины: считать ее “соответствием” знания о предмете к самим предметом, по Ш., весьма затруднительно, ибо представители эмпиризма видят ее как “отражение”, а феноменологи — как “переживание очевидности”. По мысли Ш., точнее говорить не о “соответствии”, а об однозначном совпадении предметов и сопряженных с ними знаков. Поскольку такое “однозначное совпадение” суть формальное отношение (а не реальная связь), постольку познание есть “обозначение” (а не “отражение” или “переживание”). Ложность же суждений, с точки зрения Ш., установима в таком случае посредством использования критерия однозначности. (В рамках этого концепта Ш. снял сложный вопрос об “удвоении” предмета на образ и оригинал.) Конструктивное преодоление “образной” модели организации знания позволило Ш. весьма логично описать природу аналитических высказываний. По его мнению, из того, что в процедурах познания эти высказывания первичны по отношению именно к понятиям (а не к вещам или образам), органично вытекает следующее: аналитические суждения и конвенциональные определения суть системные, упорядочивающие правила, которые фундируют процедуры объединения признаков в понятия, понятий — в суждения, а суждений — в теорию. (Так называемые “рациональные истины”, включая высказывания логики и математики, также имеют, согласно Ш., чисто аналитический характер: они суть тавтологии или схемы рассуждений, а не реальные знания о мире; они не дают возможности проникнуть в неощущаемую реальность.) Проблему априорных синтетических высказываний Ш. полагал “псевдопроблемой”, так как она, с его точки зрения, следует из гипотезы о тождестве познающего и познаваемого. Ш. акцентированно (в отличие от Берсона и Гуссерля) разводит познание и его предмет: постижение “красного” у Ш. — это не “переживание”, а сопоставление указанного цвета с другими цветами, установление соответствующих отношений и связей. Как и Гуссерль, Ш. полагал высокоактуальной проблему преодоления дилеммы логизма и психологизма, категорически отвергая при этом процедуру наделения логического особой “бытийностью”. В то же время Ш. был убежден в том, что “переживать” можно лишь “внутреннее”, но отнюдь не внешнее; “вживание” в вещи или понятия, по Ш., немис-

лимо. Теория “идеации” Гуссерля поэтому не казалась ему убедительной. Ш. принимал идею феноменологов о том, что в представлении нечто является представляемым, а в восприятии — нечто воспринимаемым, но, согласно Ш., “переживание” реальных и идеальных предметов в данном контексте неразводимо. Термин “интенциональность” ввиду этого оценивался Ш. как избыточный. В границах гуссерлианской схемы различения психологических переживаний (“нозисы”) и их идеальных инвариантов (“нозмы”) и сопряженной с ней трактовки познания как взаимодействия “нозисов” и “нозм” (рассматривая знание с различных дистанций и с разнообразных точек зрения, индивид убежден, что это все то же знание) Ш. полагал, что определенная некорректность психических восприятий не препятствует их роли носителей точных понятий. Угольник, как и психика человека, подчинен особым природным закономерностям, что вовсе не результируется для правил геометрии в зависимость от последних. Правила геометрии, арифметики, механики абсолютно точны вне известной условности показаний приборов, измерительных инструментов и т. д. Ш. одним из первых сформулировал принцип верифицируемости (все истинно научное знание должно быть редуцировано к “чувственно данному”, “значением выражения является метод его верификации”). Осмысление значения через его “сводимость к опыту” Ш. представлял так: “Для понимания высказывания мы должны обладать способностью точно указывать те конкретные обстоятельства, при которых это высказывание было бы истинным, и те конкретные обстоятельства, при которых оно было бы ложным. “Обстоятельства” означают данные опыта; стало быть, опыт определяет истинность и ложность высказываний, опыт “верифицирует” высказывания, а потому критерием решения проблемы выступает ее сводимость к возможному опыту”. Для Ш. “опыт” суть состояние моего сознания, изначально не данного как “мое” (ср. со схемой неокантианства), так как “я” само строится из опыта — лишь в процессе анализа обнаружимо, что это состояние сознания является исключительно моим. Тем самым “верифицируемость опытом” сводима к верифицируемости ментальными состояниями, *которые способен иметь я один*. В итоге бессмысленно говорить о том, что кто-то иной может знать значение высказывания, верифицированного моим опытом. Ш. пытался прояснить это так: “Каждый наблюдатель вносит свое содержание... тем самым присваивая символам уникальное значение, и он заполняет структуру содержанием так же, как ребенок раскрашивает рисунок, где нанесены только контуры”. (Подобная трактовка содержания немедленно была охарактеризована коллегами Ш. по ло-

гическому позитивизму как “метафизическая”). Возможный логический алгоритм осуществления процедуры верификации Ш. характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений $A_1, A_2, A_3... A_k$ — последовательную цепочку суждений $A_1, A_2, A_3... A_k$. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа “...в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то”. Согласно Ш., “наука делает предсказания, которые опыт проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: “Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидите, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)”. Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение свершения, особого удовлетворения... Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации”. (Хотя принцип верифицируемости был выдвинут как метод установления значимых высказываний, в описании Ш. он трансформировался в метод определения слова. Справедливости ради, отметим: сам Ш. рассматривал принцип верифицируемости в качестве триумфа, не сообщающего нам ничего принципиально нового.) Интересуясь не только вопросами философии науки, но также и проблемами этики, Ш. разграничивал “переживание” и “познание”, полагая, что познаваемые нами законы не могут предписывать людям тот или иной порядок действий, а следовательно, не ограничивают человеческую свободу. Детерминантами поведения индивида Ш. считал чувства желания или нежелания, в идеале же — которым, по Ш., выступает состояние игры — человек действует без принуждения, ощущая чувство подлинной радости.

А. А. Грицанов

ШМИТТ (Schmitt) Карл (1888—1985) — немецкий правовед, социолог, политолог. Один из самых противоречивых социально-политических мыслителей 20 в. В 1980-е ФРГ переживала нечто вроде “ренессанса” идей Ш. Неоднозначность этой фигуры обусловлена как сложностью и неординарностью предложенной им концепции “политического”, так и фактами его творческой биографии. (Оценки научных работ Ш. лежат в диапазоне от “коронованного юриста фашистского режима” до “самого молодого классика политической науки”, мыслителя “ранга Гоббса и Макиавелли”). Роль Ш. в идейно-по-

литической борьбе времен гитлеровской Германии породила так называемое “дело Ш.”, которое, как и “дело Хайдеггера”, до сих пор “не закрыто”. Эта аналогия вполне уместна уже хотя бы потому, что эти ученые были в свое время хорошо знакомы. Ш. даже испытал определенное влияние идей Хайдеггера, когда попытался определить экзистенциальные, “бытийственные” основания мира “политического”. Но самое главное, понимание сути концепции “политического” Ш., точно так же как и философии Хайдеггера, очень часто подменяется спекуляциями по поводу их политического ангажированности. Вместо вдумчивого изучения наследия Ш., гораздо чаще можно встретить лишь упоминание о дихотомии “друг — враг”, которого оказывается достаточным, чтобы “заклеймить” взгляды этого ученого как “несостоятельные” и даже “реакционные”. Однако понимание того вклада, который внес Ш. в историю социально-политической и правовой мысли требует непредвзятого отношения. На протяжении своей долгой научной деятельности Ш. пережил значительную идейную эволюцию, в ходе которой основные моменты его концепции претерпевали значительные изменения. Однако определяющее значение для понимания его наследия в целом остается за ранним периодом его творчества (1922—1933), когда была опубликована работа “Понятие политического” (1925). В ней были сформулированы основополагающие моменты его концепции власти, определены понятия политики и государства. Обращаясь к политико-правовой проблематике, Ш. активно вводит в обращение понятие “политического”. Оно используется для обозначения политики как независимого социального начала, существующего наряду с экономикой, правом, этикой и др. В своей методологии анализа политического мира Ш. расходится не только с марксизмом, для которого политика (надстройка) в значительной степени определяется экономикой (базисом), но и с Аристотелем, поставившим политику в прямую зависимость от государства, полиса. Не стремясь дать исчерпывающее определение политики и государства, Ш. утверждает принципиально иной характер их взаимосвязи. “Понятие государства, — пишет он, — предполагает понятие политического”. Это значит, что определение сущности государства уже предполагает некоторое понимание политики, которая имеет своим предметом нечто большее, чем управление государством. Будучи с государством тесно связанной, она все же имеет более глубокие корни и собственный онтологический статус. Для определения уникальности и несводимости политического к любой другой сфере общественной жизни Ш. вводит особые критерии “политического”. По его мнению, феноменологические основания политики

находят выражение в специфически политическом различении “друг — враг”. Подобно различению “добро — зло” в этике, “прекрасное — безобразное” в эстетике, “выгодно — невыгодно” в экономике, оно конституирует своеобразие и уникальность мира “политического”. Сфера разделения на друзей и врагов — это та демаркационная линия, за которой, по Ш., начинается сфера “политического”. Понятия “враг” и “война” и по сегодняшний день вызывают в адрес Ш. наиболее жесткую критику. При этом зачастую упускается из виду то обстоятельство, что “враг” в концепции Ш. имеет глубокий экзистенциальный смысл. Это не просто личный враг, неприятель, соперник (лат. inimicus). В политике имеется в виду враг публичный, враг всего народа (лат. hostis). В отличие от личного врага, публичный враг не обязательно зол и безобразен — хотя этические и эстетические критерии очень часто привлекаются для того, чтобы вызвать ненависть к нему. Отношения с ним могут быть вполне выгодны в экономическом плане. Но однажды он становится врагом и в качестве такового отрицает сам способ бытия, который сложился в данном обществе. Это значит, что отношения между государствами обострились до того, что приобрели характер политической противоположности, т. е. реальной возможности вооруженной борьбы. Возникает угроза физического уничтожения и, как результат крайнего обострения политических противоречий, — война. Собственно, война — это уже удел не политиков, а военных. Она имеет собственные законы, тактику и стратегию. “В войне, — пишет Ш., — противники... открыто противостоят друг другу... так что различие друга и врага тут уже не является политической проблемой, которую надо решать солдату”. Война предполагает “уже наличествующее политическое решение о том, кто есть враг”. Война — это не цель и даже не содержание политики. Однако ее реальная возможность создает “поле напряжения” для специфически политического поведения. Дипломатия может и должна строить отношения между государствами, избегая войны, но она не может и не должна забывать о возможности такого поворота событий. Своеобразие “политического” заключается в том, что оно не имеет своей предметной области и черпает силу из других сфер. Нельзя сказать о “чисто” политических противоречиях. “Политическое” является только степенью интенсивности обострения иных — религиозных, экономических, национальных и прочих проблем. Это означает, что достигая определенного градуса, противостояние переходит в качественно иную стадию. Такой тип отношений подчиняет себе все другие и отныне уже неважно, како-

вы были первоначальные мотивы противостояния. "Политическое" есть высшая степень ассоциации и диссоциации людей. Оно подчиняется своим законам, которые зачастую оказываются выше этических норм и экономической целесообразности. Политическое противоречие способно столкнуть друг с другом в гражданской войне соседей, братьев, отцов и детей. Важнейшую роль в концепции "политического" Ш. играет государство. Различение "друг — враг" требует компетентности и единства воли. Но общество представляет собой совокупность конкурирующих и соперничающих между собой групп. Лишь государство является тем "главствующим единством", которое является политическим по своей сути. Во-первых, оно обладает безусловным приоритетом перед хозяйственными, профсоюзными и иными объединениями, потому что предполагает самое сильное из возможных разделений — разделение на друзей и врагов. Все остальные виды внутригосударственного разделения "снимаются", отступают на задний план, перед разделением политическим. Лишь в государстве как политическом единстве люди способны противостоять другой политической совокупности в открытой вооруженной борьбе. Во-вторых, именно государство выступает в роли субъекта, имеющего исключительное право решать, достигло ли противоречие градуса "политического" и кто может считаться врагом, а кто другом. В концентрированном виде это право выражается в *jus belli* (праве объявления и ведения войны). В политико-правовой науке Ш. значит как представитель децизионизма. Децизионисты в противовес нормативистам (Г. Кельзен и его сторонники) утверждали, что определяющая роль в государстве принадлежит не праву (норме), а решению. Государственная власть имеет право решать в тех случаях — и в этом ее глубинная суть, — когда под вопросом судьба сообщества как такового. В таких случаях норма, закон, — слабый помощник. Право призвано регулировать устоявшееся и привычное. Дело политики — непредвиденное, уникальное, не поддающееся нормированию. Экстремальные ситуации (в терминологии Ш. это "серьезный случай" — *Ernstfall*) требуют незамедлительного авторитетного решения, право на которое обусловлено суверенитетом власти. Всякие попытки присвоить себе такое право одной из групп внутри государства означает посягательство на его суверенитет и ведет к гражданской войне. Аналогично и во внешнеполитическом плане отказ либо лишение государства права решать в отношении друзей и врагов означает утрату суверенитета и включение его в другое, более дееспособное политичес-

кое единство. Ш. часто не совсем заслуженно упрекают в неправомерном сужении сферы "политического" до межгосударственных отношений. На самом деле "политическое" внутри государства, по Ш., присутствует не в меньшей степени. Вся разница в том, что противоречия между группами внутри государства не "вызревают" до степени политического противостояния — этому препятствует прежде всего само государство. Внутренние конфликты имеют "высшестоящую" инстанцию, способную урегулировать их силой права. В конфликтах между государствами такой инстанцией (обладающей безусловной обязательностью решений) быть не может (в противном случае под сомнение ставится суверенитет). А значит, по крайней мере гипотетически, сохраняется возможность войны. Тем самым "политическое" в межгосударственных отношениях проявляется с большей очевидностью, чем внутри. Ш. выступал как непримиримый критик либерализма, растворяющего, по его мнению, "политическое" в экономической конкуренции и этических разногласиях. Этот спор не утихает до сих пор. Критики Ш. отмечают, что современный мир движим стремлением к взаимовыгодному сотрудничеству и рассматривать его через призму "друзей и врагов" — не что иное, как анахронизм. Сторонники Ш., а их немало среди представителей самых разных политических и идеологических ориентаций, указывают на конфликтность современных международных отношений. Лицо Европы в конце 20 в. определяют не только интеграционные процессы, но и распад крупных государств (СССР, Югославия). Неутихающие вооруженные конфликты в различных уголках земного шара лишний раз подтверждают слова Ш. о том, что "политический мир это плюриверсум, а не универсум". Он представляет собой совокупность государств, каждое из которых обладает суверенным правом на определение друзей и врагов, на политические отношения. И каким бы маленьким ни было государство, оно дорожит своим суверенитетом, своей политической самостоятельностью. По Ш., нельзя сказать ничего определенного о слиянии мирового сообщества в "единое государство", когда это произойдет, и произойдет ли вообще. Но до тех пор, пока на планете существуют хотя бы два государства, сохраняется возможность их столкновения, а значит, "политическое" не утратит своей предметной сферы.

В. И. Бобрович

ШОВИНИЗМ (франц. *chauvinisme*, в англ. версии — *джингоизм*) — наиболее одиозная форма национализма, провозглашение национальной исключительности, противопоставление интересов одного этноса (или суперэтноса) интересам всех других этносов, распространение идей на-

ционального превосходства, национальной вражды и ненависти. Термин "Ш." появился во Франции. В 1831 в пьесе братьев Коньяр "Трехцветная кокарда" одним из героев был агрессивно-воинственный новобранец Никола Шовен; считается, что прообразом этого персонажа была реальная личность — ветеран наполеоновских войн, воспитанный в духе преклонения перед императором. Словом "Ш." принято обозначать разнообразные проявления националистического экстремизма. (См. также **Национализм**.)

С. Ю. Солодовников

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788—1860) — немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Учился в Геттингене и Берлине, защитил диссертацию о законе достаточного основания в Йенском университете. В 30-летнем возрасте Ш. завершил свой основной труд "Мир как воля и представление" (1819). Книга не имела успеха, и большую часть тиража ее издатель Ф. Брокгауз отправил в макулатуру. В 1820 Ш. занял место доцента в Берлинском университете. Но и на почве преподавательской деятельности его ожидал провал. Враждуя с Гегелем, Ш. назначал свои лекции на те же часы, что и он, однако в результате этой конкуренции остался без студентов. Неудача всех начинаний вызвала в Ш. резкое неприятие своей эпохи, враждебное отношение к "толпе", неспособной распознать подлинных гениев. Первый успех посетил Ш. после его 50-летия в виде премии Королевского норвежского научного общества за курсную работу "О свободе человеческой воли" (1839). С 1851 труды Ш. приобретают все возрастающую известность. Р. Вагнер посвящает ему свой эпохальный оперный цикл "Кольцо нибелунгов", во многом созвучный философии Ш. Весьма популярными в Германии и за ее пределами становятся "Афоризмы житейской мудрости". Иронически воспринимая славословия в свой адрес, Ш. до самой смерти занимается комментированием и популяризацией своего основного труда, настоящее признание которого в качестве философской классики пришло значительно позднее. "Мир как воля и представление" начинается с рассуждения тезиса "мир есть мое представление". Опираясь на учение Канта, Ш. доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. Мир, каков он сам по себе, как "вещь в себе", не есть, однако, нечто абсолютно непознаваемое. Судя по его проявлениям в видимом мире, мир сам по себе есть не что иное, как мировая воля. Рассуждая о мире как воле, Ш. прежде всего обосновывает тезис о единстве воли и движения. Волевой акт субъекта и действие его

тела — это не два различных состояния, находящихся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а все тело — это объективированная воля. Но воля выступает, по Ш., в качестве внутренней сущности не только в явлениях психической природы, в людях и животных, но и в явлениях неорганической природы. Сила, которая образует тяготение, влекущее камень к Земле, а Землю — к Солнцу, тоже может быть объяснена как воля. И не только она, но и сила, которая обнаруживается в магните, и та, которая образует кристалл, и та, которая движет и живит растение, — все эти силы различны лишь в явлениях, по своей же сущности они обнаруживаются как воля. Если ранее понятие воли подводило под понятие силы, Ш. каждую силу стремится объяснить как проявление воли. В основе понятия силы лежит явление, наглядное представление объективного мира, в котором царят причина и действие. Воля как “вещь в себе” совершенно отлична от каждого своего явления и вполне свободна от всех его форм. Она лежит вне сферы закона основания, ничем не обусловлена и не ограничена, безусловна и беспричинна. Материя же — это всецело причинность. Тяжесть, инерция, непроницаемость — это изначальные, необъяснимые из самой материи силы. Никому никогда не удастся открыть в материи причину действия магнита. Все эти силы объяснимы, лишь исходя из мировой воли. Эта воля едина, хотя ее проявления во времени и пространстве бесчисленны, хотя в материи она проявляет себя как множественность отдельных волей, ведущих нескончаемую борьбу друг с другом. Всякая сила природы есть, по Ш., лишь явление мировой воли, которая в себе вездесуща, лежит вне времени и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы. Тысячелетия может дремать гальванизм в меди и цинке, пока условия, созданные человеком, не высвободят могучую силу электрического тока. Мы постоянно видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы. В этом заключается раздвоение воли, как только она овладевает материей. На низшей ступени развития в природе воля проявляется как слепое влечение, темный, глухой порыв. Но чем выше ступень объектности воли, тем больше она проявляет себя как идея, а ее бытие в себе напоминает платоновский мир идей. Наконец, на уровне человека индивид, представляющий идею, руководствуется мотивами. Безосновность воли в какой-то мере проявляется в свободе человеческой воли. Но свобода, проявляясь в мире явлений, сразу же оборачивается необходимостью, поскольку всякое отдельное действие человека вытекает из влияния мотива на характер.

Каждая проявленная воля человека — это воля к чему-нибудь, она имеет объект, цель своего желания. Существо же воли в себе заключается в отсутствии всякой цели, всяких границ, в бесконечном, никогда не завершающемся стремлении. Такова натурфилософия Ш., служащая основой его оригинального учения о человеке, этики и эстетики. Будучи бессознательной, воля абсолютно безразлична к своим творениям в мире явлений, к живым существам, к людям, они брошены ею на произвол случайно складывающихся обстоятельств. Такой подход к сущности мира создает фундамент шопенгауэровского пессимизма, сознания извечной трагичности жизни человека как наиболее совершенного воплощения мировой воли в мире явлений. Этика пессимизма сама по себе означает трагический разрыв со всей предшествующей традицией европейской этики. Вся природа — это явление и осуществление воли к жизни, но в условиях, когда всякое живое существо вступает в безнадежную с самого начала борьбу со всем остальным миром за свое существование. Жизнь человеческого индивида есть, по Ш., постоянная борьба со смертью, постоянное умирание, временно прерываемое жизненными процессами — дыханием, пищеварением, кровообращением и т. д. Человек как самая совершенная объективация воли является и самым нуждающимся из всех существ, он — сплошная нужда, сплетение тысячи потребностей. Постоянная неудовлетворенность потребностей приводит к тому, что жизнь человека всегда и при всех обстоятельствах есть страдание. Беспредельные усилия освободиться от страдания приводят лишь к тому, что одно страдание заменяется другим. Над человеком постоянно довлеет нужда, забота о существовании. Если немногим людям посчастливилось изгнать страдание в этой форме, оно тотчас же возвращается в тысяче других форм, меняясь сообразно возрасту и обстоятельствам. Оно приходит к человеку в форме неудовлетворенного полового чувства, страстной любви, ревности, ненависти, гнева, страха, честолюбия, сребролюбия, болезни и т. д. Удовлетворение же главных жизненных потребностей оборачивается лишь пресыщением и скукой. Сильнее всего воля к жизни проявляется, по Ш., в половом влечении. Выражением воли к жизни является также постоянная борьба всех против всех. Сама воля к жизни проникнута тем разладом, который характеризует мировую волю в мире явлений. Раздор воли в самой себе проявляется также в войне, в убийстве людьми себе подобных. Несправедливый, злой человек утверждает свою волю к жизни путем отрицания чужой. Острое и частое страдание неотделимо от острого и частого желания, и потому уже само выражение лица злых людей носит, по Ш., отпечаток

ужасного внутреннего страдания. Поведение всякого субъекта определяется его изначальной, от природы данной эгоистичностью, злобностью или сострадательностью. Воспитание может лишь смягчить внутреннюю предрасположенность, идущую от врожденной воли. Даже педагогическое искусство Песталоцци, по Ш., не может из олуха сделать мудреца, из злодея — добряка. Государство и право образуют “намордник”, не позволяющий членам общества довести взаимную борьбу до всеобщего уничтожения. Ш. одним из первых подверг сомнению моральность материального прогресса общества, заговорил о цене, которую человечество платит за прогресс, дал этическое обоснование консерватизма. Оптимизм, с его точки зрения, есть просто издевательство над немислимых страданиями человечества. Пессимистична, но не скептически теория познания Ш. Рассудок, снабженный внешними чувствами, и опирающийся на него разум по самому своему характеру приспособлены к объектному пониманию, к расстановке событий в их расположении и последовательности, к открытию видимых причин явлений. Наука как познание причинно-следственных связей между явлениями ограничена поэтому в самом объекте своего исследования. Истинная сущность вещей иррациональна по своему характеру и может познаваться лишь иррациональной философской интуицией как выражение запредельной воли к познанию. Пессимистично и учение Ш. о человеке, свободе человеческой воли, добре и зле, счастье и смысле человеческой жизни. Свобода воли опутана нуждами и потребностями. Закон мотивации действует с такой же строгостью, как и закон физической причинности, и связан поэтому с таким же неодолимым принуждением. Людям кажется, что они поступают по собственной воле, на самом же деле они являются лишь движимыми волей существами. Добро в человеческих отношениях становится возможным вопреки эгоизму лишь потому, что среди мотивов человеческой деятельности появляется сострадание. Сострадание как ощущение страдания, которое не меня постигает, возникает благодаря способности и свойству человека отождествлять себя с другим человеком. Способность к состраданию совершенно не обусловлена миром явлений, она не основывается на опыте. Сострадание — естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме излишнюю активность себялюбия, способствует взаимосохранению всего рода. В этом естественном чувстве, а не в операциях ума, следует искать причину отвращения к содеянию зла. В основе сострадания лежит воля к сохранению рода. В свою очередь, сострадание

лежит в основе справедливости и человеколюбия, из которых вытекают все человеческие добродетели. Соответственно должна строиться практическая жизнь человека. Жизнь, по Ш., есть ад, в котором нужно уметь устроить себе огнеупорное помещение. Глупец гонится за наслаждениями и приходит к разочарованию, мудрец старается избегать бед. К счастью ведет самоограничение, но счастье тоже заключается во внутреннем чувстве, а не во внешних обстоятельствах. Мудро живущий человек осознает неизбежность бед, держит в узде свои страсти и ставит предел своим желаниям. Философия Ш. оказала большое влияние на формирование философии жизни, явившись одним из теоретических истоков взглядов Ницше, Э. Гартмана и др.

Л. В. Кривицкий

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880—1936) — немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор оригинальной философско-исторической концепции. Продолжатель традиции немецкого романтизма и “философии жизни”, поклонник Ницше и Гёте. Основные сочинения: “Закат Европы” (в двух томах, 1918—1922, на протяжении 1918—1920 вышло 32 издания первого тома); “Пруссачество и социализм” (1920); “Пессимизм ли это?” (1921); “Человек и техника” (1931); “Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие” (1933) и др. В качестве несущей конструкции философии Ш. выступает понятие “души” — субстанциального начала всех начал или иррациональной “совокупности возможностей, которые необходимо осуществить”. “Душа” у Ш. менее всего способна осознать себя самое и более всего стремится к самопроявлению. “Свое иное” “душа” обретает в “жизни”, органической, взаимосвязанно-целостной, противостоящей неживой природе как механической системе и “царству причинности”. С точки зрения Ш., история (совокупность образов, наглядных картин, разнообразных символов — плодов “глубинного переживания”) и природа (система законов, формул и жестких определений) являют собой два различных вида отображения действительности в картине мироздания. Если, по Ш., на первый план выходит “ставшее” — это миры Парменида, Декарта, Ньютона или “природа”; если “ставшее” уступает образу “становления” — это мир Платона, Гёте, Ветховена или “история”. По мысли Ш., “действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинено становлению”. (В идее приоритета становления над ставшим Ш. был последователем Гераклита.) В качестве фундамента

исторического метода Ш. выступал концепт “смысла чисел”, еще более дистанцирующий друг от друга природу и историю. По мысли Ш., духовная жизнь человека, наделенного “бодрствующим сознанием”, развивается во времени и в определенном направлении. Как результат, в сознании индивида конституируется присущая только ему, его личная картина мира: либо образно-символическая; либо рационально-понятийная. Культура, подразделяемая Ш. на возможную и осуществленную (действительную), отображается в сознании человека. Посредством типа математического числа или слова фиксируется образное мироощущение уже ставшего, осуществленного — “природа”, согласно Ш., “исчислима”. История же — как динамичное осуществление возможной культуры — сопряжена с хронологическими величинами и чужда однозначным расчетам. При этом, согласно Ш., саморазвитие культуры возможно лишь в контексте осознания ее субъектами значимости процедур измерения, счета, формирования и фиксации образов внешнего мира и т. д. Так, в контексте концепции “смысла чисел”, античная культура, базирующаяся, по Ш., на конечности, телесности числового ряда, противополжена цивилизации современного Запада, фундируемой числовой идеей бесконечности. Древнеегипетская же культура, создавшая “жуткие символы воли к длительности во времени”, есть воплощение “забот” о прошедшем и о будущем: мумифицирование, по Ш., — символ отрицания неумолимости времени. Свое собственное видение истории Ш. определил как критику классического историзма: по его мнению, именно хронология и “глубинное переживание” судеб культур обуславливают систематизацию явлений по историческому методу — культурология в таком контексте выступает в качестве “морфологии” истории. По схеме Ш., все способы познания суть “морфологии”; морфология природы — это обезличенная систематика; морфология же органического — жизни и истории — есть “физиогномика” или перенесенное в духовную область подчеркнуто индивидуализированное искусство “портрета культуры”. Традиционная линейная периодизация планетарного прогресса, представляющая исторический процесс как поступательное развитие человеческого общества во всемирном масштабе (“Древний мир — средние века — Новое время”), не имеет, по Ш., никакого значения для неевропейских обществ; концепция “всемирной истории” определяется Ш. как “птолемеева система истории”, основанная на европоцентризме в понимании иных культур. Нивелирующее единство идеи всемирно-исторического процесса Ш. предлагает заменить более богатой содержанием картиной — циклической историей возникновения, расцвета и гибели

многочисленных самобытных и неповторимых культур. С точки зрения Ш., “человечество” — пустое слово, внимания заслуживает только “феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму, у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть”. К числу “великих культур”, вполне реализовавших свои потенции, Ш. относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя, а также “пробуждающуюся” русско-сибирскую. Уникальность каждой культуры обеспечивается своеобразием ее “души”: в основе античной культуры лежит “аполлоновская” душа, арабской — “магическая”, западной — “фаустовская” и т. д. Постигание культурных форм, по мнению Ш., в корне противоположно абстрактному научному познанию и основано на непосредственном “чувстве жизни”. Проявления той или иной культуры объединяет не только общая хронологическая и географическая отнесенность, но, прежде всего — тождество стиля, которое обнаруживается в искусстве, политике, экономической жизни, научном видении мира и т. п. Внутреннее единство культуры как живого организма выявляется изучением ее морфологии. Идея целостности культуры, “физиогномического” единства всех ее проявлений оказала значительное влияние на философию культуры 20 в. Последовательно проводимый Ш. тезис об уникальности культуры, их сменяемости (не преемственности) вел к признанию их ценностной эквивалентности: все они равны по своему историческому значению и должны сопоставляться во всех оценочных категориях. (С точки зрения Ш., историю надо рассматривать “не глазами партийного человека, идеолога или современного моралиста, а с вневременной высотой”). Сравнительный анализ культур, как считает Ш., обнаруживает единство их судьбы: каждая культура проходит одну и ту же последовательность фаз развития, и основные черты каждой фазы тождественны во всех культурах; все культуры сходны по длительности существования (около 1000 лет) и темпам своего развития; исторические события, относящиеся к одной культуре, имеют соответствия (гомологии) во всех других. “Я надеюсь доказать, — писал Ш., — что все без исключения великие создания и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки во всех культурах одновременно возникают, завершаются и угасают; что внутренняя структура одной вполне соответствует всем

другим, но нет ни одного, имеющего в исторической картине глубокое физиогномическое значение явления одной из них, к которому бы не нашлось параллелей во всех других, притом в строго показательной форме и на вполне определенном месте". Каждая культура, исчерпывая свои внутренние творческие возможности, мертвет и переходит в фазу цивилизации ("цивилизация", по Ш., есть кризисный исход, завершение любой культуры), для которой свойственны атеизм и материализм, агрессивная экспансия вовне, радикальный революционизм, сциентизм и технизация, а также урбанизация. Согласно Ш., "в мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то "panem et circenses", которое в наши дни оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, — все это признаки новой по отношению к окончательно завершённой культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования". Ш. отказался от идеи всемирного единства истории и прогресса как общей направленности исторического развития, отрицал какой бы то ни было высший смысл истории, а также опровергал гипотезу об эпохальном ее членении ("наподобие какого-то ленточного червя, неумоимо наращивающего эпоху за эпохой"). Культуры, по мнению Ш., возникают "с возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле", и столь же бесцельно уходят со сцены ("...лишь живые культуры умирают", — писал он), не оставляя после себя ничего. Морфология культуры Ш. сообщила западному миру, что он неудержимо клонится к закату: по убеждению Ш., рационалистическая цивилизация означает деградацию высших духовных ценностей культуры, обреченной на гибель. Великие культуры прошлого, по мысли Ш., как бы демонстрируют Западу его собственную судьбу, его ближайшее историческое будущее. Ш. никогда не обманывался по поводу истинной сути и исторических судеб трагического российского эксперимента 1917: "социализм, — по его убеждению, — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти... "благоденствие" в экспансивном смысле... Все остальное самообман". Ш. также открыто отказался от сотрудничества с наци-

стами в Германии. "Закат Европы" Ш. — одно из первых произведений, открывших тему кризиса культуры, имеющую фундаментальное значение для современного западного самосознания. Трансформация науки и философии в абстрактные и самодостаточные игры "чистыми" понятиями и функциональными числами ("утончение интеллекта"), по Ш., — пагубна для Запада. Тойнби, Ортега-и-Гассет и другие не скрывали собственной увлеченности духом пророчаний Ш.; Бердяев полагал гениальной мысль Ш. о том, что буддизм, стоицизм и социализм "фазисно однородны". По Ш., 19 в. рассматривал историю как дорогу, по которой "человечество храбро маршировало все дальше... Но куда? Как долго? И что потом?..". Ш. как метакультурный диагност, рационально предостерегающий о грядущем Апокалипсисе в Европе, разработавший многомерную и содержательную историческую концепцию, покончивший с плоским прогрессизмом рационалистического толка, оказался, прежде всего, философом будущего для любой современности.

Т. Г. Румянцева

ШПЕТ Густав Густавович (1879—1937) — русский философ и искусствовед. Учился на физико-математическом (с которого исключен за участие в революционной деятельности) и историко-философском у Челпанова (на который восстановился по выходе из тюрьмы) факультетах Киевского университета. Преподавал в российских частных гимназиях, с 1907 — на Высших женских курсах, в 1909 — в Народном университете Шанявского. С 1910 — приват-доцент. В 1910—1913 посещал лекции Гуссерля в Геттингене. Работал в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. С 1916 — профессор Высших женских курсов и доцент Московского университета. В 1917 приступает к изданию ежегодника "Мысль и слово". К 1918 — профессор Московского университета (отстранен от преподавания в 1921). В 1919—1920 участвует в работе Московского лингвистического кружка (Р. Я. Якобсон и др.). В 1920 открывает кабинет этнической психологии. Работает в Российской Академии художеств (с 1923), где возглавлял философское отделение, с 1927 — вице-президент академии. После закрытия академии в 1929 занялся переводами для издательства "Academia". Ему, в частности, принадлежит перевод "Феноменологии духа" Гегеля. В 1932 был назначен проректором создававшейся К. С. Станиславским Академии высшего актерского мастерства. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 реабилитирован. Основные сочинения: "Память в экспериментальной психологии" (1905); "Проблема причинности у Юма и Кан-

та" (1907); "Явление и смысл" (1914); "Философское наследство П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти)" (1915); "Сознание и его собственник" (1916); "История как проблема логики. Критические и методологические исследования" (ч. 1, 1916); "Герменевтика и ее проблемы" (1918, не опубликована); "Философское мировоззрение Герцена" (1921); "Антропологизм Лаврова в свете истории философии" (1922); "Эстетические фрагменты" (вып. 1—3, 1922—1923); "Театр как искусство" (1922); "Введение в этическую психологию" (вып. 1, 1927); "Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда" (1927) и др. Наследие Ш. в полном объеме до сих пор еще не опубликовано. В начальный период своего творчества (время учебы и сотрудничества с Челпановым) Ш. увлекался психологией, разделяя в целом неокантианские установки своего учителя, но достаточно быстро пришел к осознанию неприемлемости для себя этой методологической позиции. С другой стороны, Ш. не разделял и взгляды идеологов русского религиозно-философского "ренессанса", развернутую критику которых он позже дал в своем ежегоднике "Мысль и слово" (1917—1921). Это определило его выбор в пользу феноменологии (Ш. был не только слушателем, но и учеником и другом Гуссерля). Считается, что Ш. являлся ведущим представителем феноменологии в России, однако уже в работе "Явление и смысл" заложены все предпосылки последующего "герменевтического поворота", а также культурно-исторических анализов позднего Ш. Философия в своем развитии, считает Ш., проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя — цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная ("меоническая") философия (линия Канта), идентифицирующая себя как "научную философию", и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания. К первой форме, по Ш., могут быть предъявлены две претензии: 1) уход от конкретной данности живой жизни, засилье абстракций; 2) партикуляризация в частные направления: физицизм, психологизм, социологизм и т. п. Кант и "научная философия" не смогли преодолеть метафизику, выйти на уровень "точной науки", с трудом и постепенно добывающей свои истины. Осталась та же дилемма: или отражение природы, или предписывание ей законов. Попытки поиска "третьей возможности" приводили к эклектизму, потому что она указывалась "после", а не "до" названного разделения. В решении названной дилеммы Ш. видит большую заслугу диалектической философии Гегеля,

но и последний, по его мнению, в конечном счете гипостазировал момент “тождества” в абсолютную метафизическую реальность. Следующий шаг был сделан Гуссерлем, который через понятие “идеации” вернул философию в исходную точку преодоления дилеммы, утверждая предметность и интенциональность сознания. Однако у Гуссерля Ш. усматривает опасность натурализма в утверждении первичной данности за перцептивностью и опасность трансцендентализма в утверждении “чистого Я”, как единства сознания. Ш. не отрицал наличия “невыразимого”, но резко протестовал против его обозначения как “вещи в себе” или как некоего “мистического единения”. Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть, согласно Ш., предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму (“скептицизму с изнанки” — по Ш.). Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыденное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание доггеретическое). Однако рефлексивная критика сознания с позиций непосредственного опыта может осуществиться лишь при условии, что опыт берется в конкретной полноте его культурно-социальных содержаний, а не в его абстрактной форме восприятия “вещи”. К тому же его нельзя редуцировать к индивидуальному сознанию, которое само может быть выявлено только в широком социокультурном контексте. Более того, если верно, что “Я обладаю сознанием”, из этого не следует, что сознание принадлежит только “Я” (“сознание может не иметь собственника”), так как могут существовать и формы коллективного сознания. Формы культурного сознания выражаются в слове-понятии, первично данному не в восприятии вещи, а в усвоении знака социального общения. Живое понятие улавливается нами, по мысли Ш., не только как концепт, но и как конкретное единство текучего смысла. Смыслы понимаются, но они даны не посредством “вчувствования”, а через “уразумение” их интеллигибельной интуицией как предельные (но проблемные) основания явлений (т. е. актов переживания предметов действительности или идей предметов). Внутренняя форма слова суть правило образования понятия. Эти правила, как алгоритмы, не только оформляют течение смысла, но и открывают возможность диалектической интерпретации выраженной в слове реальности. Интерпретация, раскрывая все возмож-

ности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философию возможностей). Реальность конкретной действительности есть реализация, предполагающая рациональное основание, в силу которого осуществляется данная, а не иная возможность. История может быть понята, следовательно, как своего рода проективная реальность, формируемая в конкретном культурно-социальном опыте, который единственно подлинно реален. Каждый социокультурный факт (подобно слову) значен и, следовательно, подлежит диалектической интерпретации, т. е. может быть целостно осмыслен только в особых герменевтических актах логики диалектического сознания. Но, подобно слову, он оказывается и выразителем объективирующих себя в нем субъектов, как личных, так и коллективных (народ, класс и т. д.). В этом своем качестве социальный знак может быть объектом психологического изучения в социальной и этнической психологии. (Сознание получает “общность”, с точки зрения Ш., не путем “обобщения”, а путем “общения”.) Следовательно, любую познавательную ситуацию следует рассматривать в контексте социально-онтологических связей познаваемого и познающего. Высшее знание дает “основная философия”, т. е. философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. Исходя из этого, Ш. полагал, что национальная специфика философии лежит не в плоскости получаемых ответов (они одни и те же), а в самой постановке вопросов, в их подборе и модификациях, вписанных в конкретный социокультурный контекст. В этом ключе русская философия рассматривается им как по преимуществу философствование. Оригинальным в ней Ш. находит лишь введённые темы России славянофилами.

В. Л. Абушенко

ШТЕЙН (Stein) Лоренц фон (1815—1890) — немецкий философ, историк, экономист. Автор разнообразных работ об обществе, государстве, праве. Основные сочинения: “Социализм и коммунизм в современной Франции” (1842); “История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней” (в трех томах); “Учение об управлении” (второй том издан после смерти Ш.); “Настоящее и будущее науки о государстве и праве Германии” (третий том издан посмертно) и др. Ш. — один из ярких противников идей социализма и коммунизма, тонкий и последовательный критик работ Маркса. Свою теорию “надклассовой монархии” разрабатывал как альтернативу социализму и как средство спасения исторического прогресса от социальных революций. Философские взгляды Ш. базируются на учении Гегеля. Главное внимание Ш. уделял социальной философии. Главный побудительный мотив поведения каждого человека, по Ш., — стремление к саморе-

ализации. Последняя же выражается в добывании, переработке, изготовлении благ. Всякое благо, произведенное личностью, согласно Ш., “принадлежит ей, отождествляется с ней и потому становится столь же неприкосновенным, как она сама. Эта неприкосновенность блага и есть право. Соединенное через право с личностью в одно неприкосновенное целое, благо является собственностью”. Человек не может самореализоваться и заниматься любым видом деятельности в одиночку, поэтому он вынужден сотрудничать с другими, т. е. жить в обществе. Как и Гегель, Ш. различает понятия “государство” и “гражданское общество”. Гражданское общество, по мысли Ш., основано на разделении труда, которое, в свою очередь, зависит от форм собственности. Законом общественной жизни является у Ш. “по сути своей постоянный и неизменный порядок зависимости тех, кто не владеет, от тех, кто владеет”. Вся история человечества представляется Ш. как борьба этих двух классов: нет ни одного типа общества, в котором не было или не будет этой борьбы. Идеи социализма и коммунизма, считающих, что возможно создание общества гармонии классов, по мнению Ш., является прекрасной, но несбыточной мечтой. Реально, любое общество атрибутивно делится на классы, каждый класс стремится овладеть государственной властью и использовать ее в своих интересах. Государство, по схеме Ш., основывается на совершенно иных принципах. Общество разрывается противоречиями и порождает революции (Ш. отождествляет революцию с крахом, гибелью и т. п.), а государство стремится к установлению органического единства воли, интересов и действий людей. В человеческой истории есть форма власти, которая может гарантировать переход индивида от несвободы гражданского общества к свободе в государстве. Эта форма, с точки зрения Ш., — конституционная династическая монархия. Династический монарх занимает столь высокое положение, что ему чужды интересы любого класса. Более того, только монарх способен осознать интересы общества в целом и последовательно проводить социальные реформы. Конституционная династическая монархия является, по мнению Ш., не только надклассовым государством, но и социально ориентированным, т. е. монарх должен проводить реформы в пользу трудящихся с целью улучшения их уровня жизни, поднятия их статуса, роста образовательного и культурного потенциала и т. п. Теория надклассовой монархии Ш. получила, благодаря прусскому канцлеру О. Бисмарку, и другое название — “социальная монархия”. Популярность этой теории, восходящей к идеям Ш., особенно велика до сих пор в странах, имеющих монархический тип управления.

Т. К. Кандричина

ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861—1925) — немецкий философ-мистик, педагог, медик, теоретик литературы и архитектуры. Автор оригинального эзотерического учения — антропософии — и создатель соответствующей, существующей до конца 20 в. эзотерической общины. Окончил Венский Политехнический университет. Генеральный секретарь немецкой секции теософского общества (с 1902), член ориентировавшегося на сексуально-магические ритуалы Ордена Восточного Храма (с 1906). Отойдя от теософии вследствие конфликта с Анни Безант, выступил основателем антропософского направления в эзотеризме (1912). Среди последователей Ш. в антропософском храме Гётеанум (сгорел в 1923) были А. Белый и М. Волошин. Вальдорфские школы в Штутгарте, основанные на образовательных технологиях Ш., насчитывали во второй половине 20 ст. до 50 тыс. учеников. Издал после предварительного изучения (1883—1897) работы Гёте по естествознанию. Основные сочинения: “Философия свободы” (1894), “Фридрих Ницше: борец против своего времени” (1895), “Христианство как мистический факт и мистерии древности” (1902), “Теософия” (1904), “Воспитание ребенка с точки зрения духовного познания” (1907), “Окультная наука” (1910), “Тезисы антропософии” (1925), а также: “Познание и достижение высших миров”, “Мистерии древности и христианство”, “Путь к посвящению, или Как достигнуть познания высших миров. Путь к самопознанию человека в восьми медитациях”, “Антропософский календарь души”, “Познание и посвящение. Познание Христа через антропософию” и др. Исходным пунктом и основанием процессов познания и мышления, согласно Ш., правомерно полагать не идеи как таковые, а процедуры распознавания в мышлении, посредством которых эта идея достигается. (По убеждению Ш., “за видимым миром существует невидимый, *скрытый* пока для внешних чувств и связанного с ними мышления, и человек через развитие дремлющих в нем способностей может проникнуть в этот скрытый мир”.) “Величайшей” загадкой эволюции мира Ш. считал то, что человек, единственный в живой природе, способен размышлять о своем собственном сознании. По Ш., “предметы и события, воспринимаемые человеком, находятся в пространстве наряду с пространством вне человека, внутри него тоже существует некое душевное пространство, арена духовных реальностей и событий”. “Тайноведение”, выступающее у Ш. своеобразной “пропедевтикой” собственно эзотеризма, ориентировано на поиск Истины, а также на духовное проникновение в будущее (которое, согласно Ш., как духовное образование тоже подчиняется определенным законам развития). По мнению Ш., “тайноведение, делающее скры-

тое явным, способно преодолеть всякую безнадежность, всякую жизненную неуверенность, всякое отчаяние, словом, все то, что ослабляет жизнь и делает ее неспособной к должному служению в мироздании... Оно укрепляет жизнь, ибо снабжает человека силами не только видимого, но также и скрытого мира, действием которого является мир видимый”. Важным компонентом учения Ш. выступал его тезис о том, что человек способен развиваться как элемент мира только в том случае, если он взаимодействует с иными существами и силами этого мира: “с высшей точки зрения благо и горе отдельного человека тесно связаны со спасением и гибелью всего мира”. Полагая, что все общие представления людей имеют свои истоки в промысле и бытии высших Духовных Существ, Ш. трактовал приобщение человека к подлинному Знанию осуществимым только через *дорогу посвящения*. Главными этапами сопряженного с последним эзотерического восхождения Ш. считал следующие: 1) Изучение духовной науки, используя способность суждения, приобретенную в физически-чувственном мире. 2) Достижение “имажинативного познания” — “концентрации всей душевной жизни на одном представлении” с одновременным отключением других впечатлений; на этом уровне, по Ш., у индивида открывается второе “Я”. Человек фиксирует, правда, еще не законченные духовные процессы в целом, а лишь непрерывные превращения одного в другое. 3) Чтение “сокровенного письма” или “инспирация”, делающая доступной для постижения не только взаимопревращения духовных феноменов, но и сами отношения между существами и предметами “высшего” мира, их устройство и сущность. 4) Работа над “камнем мудрых” посредством интуиции. 5) Познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом. 6) Слияние с макрокосмом. 7) Осуществление блаженства в Боге. Иерархия организации и строения индивидуального человеческого тела, согласно видению Ш., многомерна: физическое тело, обуславливающее наличие трупа после смерти; эфирное, в чистом виде проявляющееся во сне; астральное (пробуждающееся во время забвения); и, наконец, собственно “Я” (сознание, воспоминания человека). Соответствием Ш. выделял иерархию устройства человеческой души: а) душа “ощущающая” (или Я как условие физического тела); душа “рассудочная или чувствующая” (Я эфирного тела), душа “сознательная” (Я астрального тела). Ш. твердо верил в то, что человеческая душа хранит в тайниках своего подсознания память о всех предшествовавших перевоплощениях (см. *Рейнкарнация, Метемпсихоза, Сансара*). “Дух” в учении Ш. — подлинная реальность Я — то трансцендентальное, невидимое, что скрыто в видимом. (Ср. в аналогичных моде-

лях Востока: “само-дух” у Ш. — Манас, “жизне-дух” у Ш. — Будда, “духо-человек” у Ш. — Агман.) Явив собой одно из наиболее заметных течений эзотеризма 20 ст., антропософия Ш. задала ряд оригинальных умозрительных интенций, существенно обогативших концептную палитру соответствующей традиции: “потусторонний”, высший мир у Ш. устроен по принципу “гармонии сфер” — иначе, чем, например, в моделях буддизма: человек Ш. обитает там не в медитативном состоянии, сливаясь с божеством, а активно взаимодействует с существами и предметами этого мира, также обладающего богатым и разнообразным набором бытийных структур. (См. *Антропософия, Теософия, Блаватская, Эзотеризм, Рейнкарнация, Гармония сфер.*)

А. А. Грицанов

ШТЕЙНТАЛЬ (Steinthal) Хейман (1823—1899) — немецкий философ и языковед. Основатель психологического направления в языкознании (лингвистического психологизма). Профессор (с 1863). Создал звукоподражательную теорию происхождения языка. Подчеркивал социальную природу языка и то, что язык является одной из основных форм выражения “духа народа”. Высоко оценивая роль психических факторов в формировании и развитии языка, распространял эту оценку на другие феномены и сферы социальной жизни. Совместно с М. Лацарусом организовал и издавал журнал “Психология народов и языкознание” (1859—1890), в котором излагал идеи о том, что главной силой истории является “дух целого” (дух народа). Сформулировал проблему и поставил задачу психологического познания сущности народного духа и законов духовной деятельности народа. Считал, что “дух целого” проявляется в различных формах продуктов культуры: языке, обычаях, искусстве, мифах, религии и т. д., которые подлежат соответствующим исследованиям. Эти идеи получили значительную известность и оказали влияние на развитие, квалификации и интерпретации “психологии народов” и “психологии масс” как нетождественных форм психологической социологии. Автор книг “Происхождение языка” (1851), “Грамматика, логика, психология” (1855), “Очерк языкознания” (1861—1871, в 2 т.) и др.

В. И. Овчаренко

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (наст. имя — Каспар Шмидт) (1806—1856) — немецкий философ, теоретик индивидуалистического анархизма. Основной философский труд — “Единственный и его собственность” (1845), принесший его создателю значительную известность, но вскоре забытый и вновь обретший признание в качестве классики анархических учений через 20 лет

после смерти автора. Эта книга, по выражению М. Кроненберга, — крик угнетенной индивидуальности против порабощения государственным деспотизмом. Бернштейн и Плеханов считали Ш. наиболее последовательным и радикальным из всех известных анархистов. Согласно Ш., жизнь человека с самого рождения проходит в борьбе с окружающим миром. В этой борьбе человек утверждает себя в качестве «единственного» — ни на кого и ни на что не похожего существа. Одновременно человек формируется обществом в качестве обладателя духа — творца и собственника мыслей, идей. Идеи отечества, нравственности, законности, благочестия, богобоязни, общие для разных людей, для человеческих масс, довлеют над человеком, сковывают его свободу. Они — не более чем призраки, но, будучи навязываемы каждому человеку при помощи насилия, они приобретают характер реальных институтов. Такими же призраками, по Ш., являются государство, право, собственность, семья, религия и т. д. Человек должен преодолеть призраки, освободиться от них, утвердив себя в качестве собственника мира предметного и мира духовного. Для этого необходимо вернуться к самому себе, реабилитировать свой естественный эгоизм и индивидуализм, научившись отдавать предпочтение личному перед «духовным». С позиций гуманного эгоизма Ш. критикует и либерализм, и социализм. Либералы, согласно Ш., проповедуют свободу индивидов только на словах, на деле же они освящают подчинение индивидов буржуазной законности. На смену тирании властителей феодальной эпохи приходит тирания либеральных законов, написанных людьми для того, чтобы подчинить людей власти денег, заставить неимущих служить имущим. Социалисты же, по Ш., стремятся уравнивать собственность путем уничтожения частной собственности. Но стоит сделать это, и все окажутся нищими, абсолютно беспомощными перед высшим собственником — государством. Именно таков, по Ш., так называемый пролетарский, коммунистический идеал. То, что коммунист видит в человеке брата, по Ш., только воскресная праздничная сторона коммунизма. С будничной же стороны он рассматривает человека как работника на государство. Такой фанатизм свободы оборачивается государственным деспотизмом худшего толка. Но и под властью либерального государства нет подлинных собственников. Истинным собственником собственников остается само государство, люди — только держатели и пользователи собственности. Каждый человек принадлежит отечеству, государству в качестве его собственности. Выход из этого тупика, обусловленного подчинени-

ем человека собственности, заключается в том, чтобы отобрать у слуг государства власть, которую индивиды дали им в неведении своей силы. Веление эгоизма состоит в том, что каждый сам наделяет себя собственностью, берет себе столько, сколько ему нужно. Средства же для этого можно получить путем освобождения труда. Нужно не ждать справедливого распределения от начальства, а умножить свободным трудом присваиваемые средства для жизни. Люди должны научиться добывать себе все, что нужно для жизни, не отнимая у других. А для этого нужно уничтожить государство и заменить его системой союзов, свободных ассоциаций. В таком союзе «единственный», по мысли Ш., свободно соединяется с другим для осуществления своей цели, и так же свободно разделяется с ним. В союзе каждый живет эгоистично, союз — собственность каждого. Методом уничтожения государства является всеобщее восстание. Такое восстание, по своей сути, противоположно революции. Если революция есть политическое и социальное деяние, имеющее целью создание новых учреждений, то восстание есть деяние отдельных личностей, которое позволит людям самим себя устраивать. Только при таком устройстве человек сможет по-настоящему наслаждаться жизнью, вместо того, чтобы тратить всю жизнь на удовлетворение нужд для жизни. Взгляды Ш. оказали и продолжают оказывать значительное влияние на «левую» интеллигенцию.

Л. В. Кривицкий

ШУТЦ (Schutz) Вильям (р. 1925) — американский психолог. Доктор наук, профессор. Преподавал психологию в различных университетах США. Создал теорию ФИРО (фундаментальной ориентации межличностных отношений, трехмерную теорию интерперсонального поведения), утверждающую существование трех фундаментальных межличностных потребностей: включенности, контроля и расположения, рациональное удовлетворение которых обеспечивает совместимость членов группы и нормальную эффективность действий группы. Разработал теорию групповой совместимости, утверждающую в качестве основной детерминанты совместимости гармонизацию ориентаций на власть и ориентаций на личностную близость. Исследовал развитие личности, межличностные отношения, типы совместимости, развитие групп и др. Автор книги «ФИРО: трехмерная теория интерперсонального поведения» (1958) и др.

В. И. Овчаренко

ШЮЦ (Schutz) Альфред (1899—1959) — австрийский философ и социолог, основатель феноменологической социологии. С 1939 — в эмиграции в США, с 1953 — профессор социологии Нью-Йоркской Новой школы социальных исследований. Основное

сочинение: «Феноменология социального мира» (1932). Философскую основу феноменологической социологии Ш. составляют идеи Гуссерля, неразрешенное противоречие между объективным миром и познающим его субъектом, вооруженным научными понятиями, «овеществившими естественный мир». Для решения этого противоречия Ш. предложил осуществить две редукции. Первая — это феноменологическая редукция: отказаться от исследования мира путем «естественной установки» и исследовать «жизненный мир» на основе «интенциональности». Все эмпирические науки имеют своим предметом мир как пред-данное, но сами они так же, как и их инструментарий, являются элементами этого мира. Значит, науке, если она действительно желает быть строгой наукой, необходимо выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого оно рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий научной рефлексии, или «жизненный мир», Ш. определяет как нашу непосредственную «интуитивную среду», где «мы, как человеческие существа, среди себе подобных, переживаем культуру и общество, определенным образом относимся к окружающим нас объектам, воздействуем на них и сами находимся под их воздействием». Социология должна изучать этот мир, начиная «с самого начала». Но это еще не дает ответа на вопрос: как возможно общество? Для этого Ш. предлагает осуществить вторую редукцию — трансцендентальную, отказаться от анализа самого субъекта и анализировать его «чистое сознание». Феноменологу, по Ш., нет дела до самих объектов. Его интересуют их значения, конструированные деятельностью нашего разума. Не реальные социальные объекты становятся предметом его анализа, но редуцированные объекты, как они являются в потоке сознания индивида, организуя его социальное поведение. Если с точки зрения естественной установки мир объективен, то, с точки зрения Ш., это конструированный «интерсубъективный мир». Парадигма «интерсубъективного мира» играет решающую роль в феноменологической социологии Ш. Она есть стержень его теории, позволяющий раскрыть социальную сущность сознания и взаимную связь людей как существ жизненного мира. Основная форма интерсубъективности описывается Ш. при помощи конструкта о «взаимности перспектив», предполагающего наличие двух идеализаций. Первая из них — «взаимозаменяемость точек зрения». Поменявшись социальными местами, субъекты, тем не менее, окажутся обладателями идентичных способов переживания мира. Второй идеализацией является правило «совпадения систем релевантностей». По Ш., Я и любой другой человек принимает на веру тот факт, что, несмотря на уникальность

наших биографических ситуаций, различные используемых систем критериев значимости “несущественно с точки зрения наличных целей”. Мы оба считаем, по утверждению Ш., что “Я и он, т. е. Мы”, интерпретируем актуально или потенциально общие нам объекты, факты, события достаточно одинаковым образом. Следующим важным компонентом интерсубъективности является alter ego — “другое Я”. По Ш., тезис “другое Я” описывает некоторые аспекты восприятия индивидуом “другого” в его “живом настоящем”. Одновременность нашего восприятия друг друга в “живом настоящем” означает, что Я в некотором смысле знаю о другом в данный момент больше, чем он знает о себе самом. Как во всей феноменологической философии, так и в феноменологической социологии Ш. одним из центральных конструктов является “интенциональность”. Интенциональность выступает сущностной характеристикой направленного целевого, мотивированного действия, а также сознания, выражая тот фундаментальный факт, что последнее всегда является сознанием чего-то, что объект сознания есть “подразумеваемый”, всегда “значимый” для сознания. Для обозначения взаимодополнительных аспектов интенциональности в феноменологической социологии используются термины “ноэзис” и “ноэма”; особенный модус интенционального сознания (“я мыслю”, “я воспринимаю”) именуется “ноэзис”, а его объективный коррелят (“то, что я мыслю или воспринимаю”) — “ноэма”. Интенциональность обеспечивает описание модусов мышления, восприятия, припоминания и т. п. путем исследования того, что переживается в каждом из данных модусов. Эти термины имеют в теории Ш. методологическое значение, ибо они служат описанию объектов сознания (ноэма) и описанию процесса их конструирования (ноэзис). Очертив важнейшие парадигмы и конструкты своей социологии, Ш. обосновал, как должна формироваться социологическая теория. Он рекомендует следующее: социолог должен начинать с уровня значения; понятия и конструкты социолога становятся тогда конструктами “второго порядка”, ибо они являются конструктами действительных быденных конструктов первого порядка, используемых индивидами в их повседневной жизни. Они являются объективными (верифицированными) идеально-типическими конструктами, основанными на быденных конструктах первого уровня, т. е. конструктами иного порядка. Опираясь на свою теорию, Ш. исследовал структуры мотивов социального действия, формы и методы быденного сознания, структуру человеческого общения, социального восприятия, рациональности, а также проблемы методологии и процедуры социального познания. Результаты этих исследований, изложенные в большом

количестве изданий его работ в 1970—1980, широко распространялись среди профессиональных социологов.

Г. П. Давыдок

Щ

ЩЕДРОВИЦКИЙ Георгий Петрович (1929—1994) — российский методолог и философ, основатель и лидер Московского методологического кружка (ММК). Щ. впервые стал рассматривать методологию как особую и самостоятельную сферу знания, а не составную часть философии, науки или инженерии, сформулировал основные принципы и положения деятельностного подхода, а затем, с конца 1970-х, системно-мыследеятельностного (СМД) подхода. Творческое наследие Щ. складывается не только из публикаций (около 200), но из обширного архива, работа с которым только начинается, внедренных проектов и программ в образовании, дизайне, градостроительстве, экономике и др. Щ. учился вначале на физическом, а затем на философском факультете Московского университета. В 1952—1954 на философском факультете при непосредственном участии Щ. складывается логический кружок, который культивирует отличные от принятых в то время формы интеллектуальной работы. Лидером кружка, который впоследствии стал называться Московским логическим кружком (МЛК), был Зиновьев, а наиболее активными участниками, кроме Щ., были Б. А. Грушин и Мамардашвили. Щ. предполагал направить разработку логики по пути построения специального научного предмета или теории мышления. Как оппозиция этому направлению формулировались подходы остальных участников, что привело к обособлению программы Щ., которая была сформулирована в серии докладов “О возможных путях исследования мышления как деятельности” (Щ., Н. Г. Алексеев. Докл. АПН РСФСР, 1957—1962). С этого времени начинается многолетняя серия семинаров (4—5 в неделю), к этим семинарам и их постоянному и переменному составу и применяется название — ММК или школа Щ. Одна линия семинаров в рамках Комиссии по психологии мышления и логике (совместно с В. В. Давыдовым) занималась разработкой операционально-деятельностного подхода к изучению и развитию мышления. Частичное обобщение этой линии было сделано в коллективной монографии “Педагогика и логика”. С 1962 начала разворачиваться несколько иная линия — междисциплинарный семинар по структурно-системным методам анализа в науке и технике (совместно с В. Н. Садовским и Э. Г. Юдиным) при совете по кибернетике АН СССР. Еще одна линия семинаров во ВНИИТЭ (с 1965)

по разработке теоретико-деятельностных средств в сфере проектирования и по методологии дизайна объединила новое поколение методологов, которые уже мыслили и осознавали себя именно методологами. Деятельностный (системодеятельностный) подход производит радикальную смену онтологических оснований познания, вводя вместо объектов природы рефлексивные объекты деятельности и мышления, в результате чего меняется и предметная структура знания, и основанная на принципе противопоставления объекта и субъекта практика. Последствия распространения деятельностного подхода на различные сферы познания и практики еще предстоит исследовать и отразить. В 1979 Щ. предложил новую форму практикования философии и методологии — организационно-деятельностную игру (ОДИ). ОДИ позволили соединить организацию межпрофессиональных коллективов для реализации проектов и программ с рафинированной философской дискуссией и со строгой методологической рефлексией. Изобретение и начало практикования ОДИ предшествовало, а затем разворачивалось в особой культурно-политической ситуации в СССР — в период перестройки. Темами ОДИ становились самые острые проблемы: реформы образования и юстиции, безопасность атомных электростанций, экономика БАМа, ВПК или ТЭК, демократизация хозяйства и органов местного самоуправления, свободные экономические зоны и суверенитет союзных республик. На основе рефлексии практики ОДИ Щ. делает следующий шаг в разработке метода — появляется онтологическое представление о мыследеятельности, а вместе с ним и модификация системодеятельностного подхода — СМД-методология. В последние годы жизни Щ. занимался структурированием и упорядочиванием этого движения в первую очередь в теоретико-методологическом плане. Он организует и проводит пять съездов методологов, каждый из которых посвящается отдельной теме или проблеме в СМД-подходе, учреждает журнал “Вопросы методологии”, читает лекции и участвует в ОДИ своих учеников и последователей. Как теоретическая деятельность, так и карьера Щ. несут на себе отпечаток социокультурной ситуации в СССР. Щ. исключался из членов КПСС в 1968 “за действия, использованные во вред партии и страны”, был рассыпан набор книги “Педагогика и логика”, которая увидела свет только через 23 года. Взгляды Щ. обставлялись антимарксистскими в газете “Правда” в 1969, — лишь с 1995 началась подготовка к изданию “Собрания сочинений” Щ. и компьютеризация его архива.

В. В. Мацкевич

Э

ЭВДЕМОНИЗМ (греч. eudamonia — блаженство, счастье) — этическое направление, трактующее счастье, блаженство в качестве мотива и цели всех человеческих устремлений. В рамках Э., развившегося из системы принципов античного жизнепонимания, постулировалась неразрывная сопряженность добродетели и счастья, достигаемых человеком и (как следствие) его ближайшим окружением, посредством всестороннего развития собственной личности в единстве ее духовного и телесного начал. Э. постулировал особую значимость минимизации зависимости человека от чувственных удовольствий при помощи самоограничения и аскезы вкуче с внутренним освобождением от диктата судьбы. Спиноза, предельно акцентировав противоположность чувственных страстей и разумного познания, обозначал блаженство как исключительно интеллектуальную любовь к Богу. Социальный Э. (или утилитаризм) полагал в качестве мерила общественного нравственного прогресса обеспечение наибольшего счастья наибольшему количеству людей ("The great is possible quantity of happiness"): инструментом этого процесса были призваны выступать как каждый индивид, так и государство во всех своих ипостасях, институтах и функциях.

А. А. Грицанов

ЭВОЛЮЦИОНИЗМ — исторически первое теоретическое направление в развитии антропологии. Э. стал антропологической интерпретацией идей развития и прогресса, сформировавшихся в конце 18 — первой половине 19 в. в рамках геологии (Ч. Лайел), биологии (Ламарк, Дарвин), философии (Дидро, Тюрго) и социологии (Конт, Спенсер). В основе Э. лежали представления о закономерной дифференциации общих форм и о трансформации простых явлений в сложные. В антропологическом контексте это означало постулирование биологического и психического единства человечества. Из этого положения вытекала концепция однолинейного единообразия развития культуры от простых форм к сложным. Культурные различия между народами объяснялись их принадлежностью к различным стадиям исторического прогресса. Целью антропологии объявлялась систематизация культурных явлений в виде эволюционных рядов. Базовым приемом проведения таких построений становился сравнительно-исторический метод. Он основывался на представлении о том, что социокультурные системы настоящего в различной степени содержат в себе элементы прошлых стадий развития. Приме-

нение сравнительного метода означало выделение этих элементов и построение их в последовательности от простого к сложному. Э. сформировался преимущественно в Великобритании и США, позднее приобрел популярность в большинстве европейских стран. Общеизвестным лидером британского Э. стал Тайлор, сформулировавший базовые теоретические положения направления и его методологию, в частности концепцию "переходов" и периодизацию стадий развития религии. Последней проблемой занимался и Д. Леббок, предложивший более детализированную, чем у Тайлора, схему: от первобытного атеизма через фетишизм, тотемизм и шаманизм к идолопоклонству и антропоморфизму. Еще одним представителем британского Э. — Д. Мак-Ленаном была разработана гипотеза о происхождении брачных отношений, в том числе дано объяснение таких феноменов, как экзогамия, полиандрия, женский счет родства, табу инцеста и т. д. Эта гипотеза была подвергнута критике со стороны крупнейшего представителя американского Э. — Л. Г. Моргана, предложившего собственную периодизацию развития брачно-семейных отношений, а также — наиболее подробную схему развития человеческой культуры, основанную на выделении скачков в развитии технологий. В последней трети 19 в. идеи Э. приобрели большую популярность во Франции (Ш. Летурно), Германии (О. Пешель, Ю. Липперт), России (Ковалевский, Н. Миклухо-Маклай, Н. Харузин). На Баларуси интерпретацией этнографических материалов с позиций методологии Э. занимались М. Довнар-Запольский и А. Богданович. На рубеже 19—20 вв. Э. постепенно утрачивает позиции ведущего теоретического направления в антропологии. Причиной этого стали предельная схематизация и упрощение концепции культурно-исторического процесса, которая не была подтверждена конкретными этнографическими материалами. В начале 20 в. теории Э. придерживались лишь отдельные исследователи, в том числе Фрезер. Под влиянием разработанной Боасом и его учениками в начале 20 в. концепции культурного релятивизма на несколько десятилетий в антропологии утвердилось крайне негативное отношение к теории раннего Э., преодоленное только в 1960—1970-х в связи с развитием неозволюционизма в США.

П. В. Терешкович

ЭВТАНАЗИЯ (греч. eu — хорошо, thanatos — смерть) — понятие, разрабатываемое в контексте прикладной этики применительно к сфере медико-биологических исследований, которое определяется как легкая и безболезненная смерть или отсутствие действий по недопущению смерти. Имеются в виду ситуации, когда смерть считается большим до-

бром или меньшим злом по отношению к человеку. В данном контексте противоречие состоит в том, что в законодательствах многих стран Э. как допущение безболезненной смерти запрещена. Хотя в тех же законах по отношению к кошкам и собакам незаконным будет диаметрально противоположное: отсутствие действий, облегчающих уход. Если рассматривать проблему в совокупности, то под Э. можно понимать такое положение дел, когда смерть становится для человека благом. При этом следует иметь в виду, что Э. — термин, прилагаемый к медико-биологической сфере, но выходящий далеко за пределы последней: в область этики, религии, юриспруденции. Сегодня проблема Э. активно дискутируется и входит в число наиболее сложных биоэтических вопросов. В дискуссии вовлекаются не только врачи, но и юристы, теологи, социальные работники — эксперты специально организуемых при лечебных учреждениях биоэтических комитетов. По сути, предметом жесточенных дискуссий стала проблема морального оправдания убийства или самоубийства. В этом контексте есть смысл несколько различать понятия "Э.", "автоэвтаназия" — по сути самоубийство, с одной стороны, и ассистированный суицид — пособничество в самоубийстве или непредотвращение последнего, — с другой. Э. — это прерывание жизни, которая по медицинским причинам стала невозможной, невыносимой для человека. Это ситуация, когда трудно, а порой и невозможно руководствоваться традиционными нормами медицинской этики. Здесь сталкиваются диаметрально противоположные факторы: облегчение страдания и продление жизни. Такие ситуации характеризуются сложной моральной трилеммой. Во-первых, в соответствии с клятвой Гиппократова, врач не должен нести смерть больному: "Я не дам никому просимого у меня смертного средства и не покажу пути для подобного замысла". Во-вторых, это очевидное продление бессмысленных мучений больного. И в-третьих, врач, действуя из сострадания, может стать в глазах общества либо убийцей, либо пособником самоубийства. Очевидно, что Э. — не только медицинская, но и сложная социальная проблема. И пациент нуждается не только в медицинской, но и социальной помощи. С другой стороны, врачам, возможно, не следует вовлекаться в этот процесс, а осуществление Э. должно лечь на плечи специально обученного персонала. Проблема Э. так или иначе сводится к проблеме "качества жизни". В данном случае в поле рассмотрения попадают такие ситуации, когда жизнь утрачивает свое позитивное значение и воспринимается только негативно. Это ситуации далеко зашедшего неизлечимого заболевания, вызывающего непереносимые страдания, или тяжелейшая физическая инвалидизация, резко

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — см. СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ.

и значительно сужающая сферу самореализации индивида. В таких ситуациях смерть начинает рассматриваться с положительной точки зрения как средство прекратить непереносимые страдания (хотя у разных людей представления о степени непереносимости страдания значительно различаются). Э. здесь — форма сострадания, а цена его — жизнь. Парадоксально, но в этих случаях ориентиром становится реальное благополучие больного и в поле зрения попадает право на это реальное благополучие. В ряде зарубежных стран: в Голландии, Англии, Франции, США, — известны так называемые эвтаназические общества, защищающие право человека на смерть. Так, в США известно общество “Хемлок”, организованное в 1980 Д. Хамфри. Девиз общества: “Достойная жизнь, достойная смерть”. Вопрос Э. — очень сложен и в правовом отношении. Главный ориентир для ее понимания в таком контексте — право на жизнь. А оно предполагает не только право на сохранение жизни, но и право на распоряжение жизнью. А последнее включает в себя и право на предельную самодетерминацию личности, в том числе право самому принимать решение, когда закончить земное существование. И в этой позиции право на жизнь начинает предполагать право на смерть. (В опыте западной юриспруденции известны судебные дела по ряду ситуаций-казусов, связанных с правом на смерть и практикой Э. Можно в связи с этим упомянуть дела Н. Крузан, К. Куинлен, Р. Джилберта, Э. Бовиа и др.) Выход из множества такого рода ситуаций предполагает право человека участвовать в принятии решения о своей судьбе, возможность выбора. Альтернативой Э. может быть, например, уход в хоспис. В любом случае необходимо наличие просьбы самого больного в той или иной форме. Это, например, может быть так называемая Living Will — письменная просьба к врачу, которая может признаваться как юридический документ. Или так называемая Durable Power of Attorney for Health Care — юридический документ о передаче другому лицу права принимать медицинские решения. Без разрешающих эвтаназийные манипуляции документов любой акт Э. является уголовным преступлением — убийством. По своим формам Э. может добровольной и недобровольной, активной (позитивной) и пассивной (негативной). Активная Э. предполагает использование специальных медикаментозных средств, прерывающих жизнь, или отключение поддерживающей жизнь медицинской аппаратуры. Пассивная Э. — это не что иное, как отказ от мер, способствующих поддержанию жизни. В ряде случаев пассивная добровольная Э. разрешена законом. Но ее очень сложно отличить от простой халатности.

Е. И. Янчук.

“ЭГО” (“Я”) — в психоанализе — сфера личности, характеризующаяся внутренним осознанием самой себя и осуществлением приспособления личности к реальности. Фрейд трактовал Э. как “особую дифференцированную часть Оно, которая происходит от первых объектных привязанностей Оно, т. е. от комплекса Эдипа”, связанную с сознанием и олицетворяющую “то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность Оно, содержащим страсти”. По мысли Фрейда, Э. — это “совокупность организованных сил, которая контролирует слепые, бессознательные силы Оно и пытается привести их в известное соответствие с требованиями внешнего мира путем расположения душевных явлений во времени и осуществлению над ними контроля реальности”. Согласно Фрейду, несмотря на непосредственную связь с сознанием Э. все же, выступая “модифицированной” и обособленной частью Оно, остается в основном бессознательным и частично предсознательным, а “ядро” Э. всегда является бессознательным. (У Фрейда “...Эго — это та часть Оно, которая видоизменилась под непосредственным влиянием внешнего мира... В своем отношении к Оно Эго напоминает всадника, который должен держать в узде превосходящего его по силе коня, с той лишь разницей, что всадник пытается делать это своими собственными силами, тогда как Эго пользуется заимствованными”.) Фрейд характеризовал Э. как “несчастное существо”, которое не является хозяином в собственном доме и находится в услужении у “трех господ” или “трех тиранов”: внешнего мира, Сверх-Я и Оно. Важнейшим успехом развития Э. у Фрейда полагается переход от принципа удовольствия к принципу реальности: именно благодаря этому Э. оказывает существенное воздействие на поведение и жизнь человека. С точки зрения Фрейда, представление о собственном Э. развивается у ребенка из первоначального отличия собственного тела от всего прочего мира, и в дальнейшем Э. “всегда остается масштабом, которым оцениваются мир”. Для многих представителей обновленного психоанализа фрейдовская идея недифференцированного “Оно”, из которого развивается Э., оказалась неприемлемой. В этих версиях Э. понимается как: а) часть личности, имеющая отношение к объектам и/или конституирующая посредством интроекции; б) часть личности, постигаемая в качестве опыта оставаться самим собой или “я” индивида; в) вся психика человека: по У. Фэрбейну (W. R. D. Fairbairn), “изначально личность ребенка состоит из единого динамичного Эго”. В отличие от самости, традиционно трактуемой в контексте феноменологического подхода (личность

как опыт переживания), Э. коррелируется с пониманием личности как особой, внешне обусловленной структуры. В контексте проблематизаций современного философствования, Э. трактуется не как относительно стабильная ипостась свободного, автономного и обладающего универсальными характеристиками рационального индивида, а в качестве поля, в границах которого разнообразные дискурсивные практики генерируют соответствующие смыслы. Вместо “Я есть то, что я есть благодаря моему прошлому” приходит “Я есть то, что я есть благодаря контексту, в котором я нахожусь”. (См. также “Оно”, “Сверх-Я”, Я.)

В. И. Овчаренко, А. А. Грицанов

ЭГОИЗМ (лат. ego — Я) — принцип жизненной ориентации и моральное качество человека, связанное с предпочтением собственных интересов интересам других (индивидуальных и коллективных) субъектов. Э. прямо противоположен альтруизму — принципу бескорыстной, жертвенной морали служения ближнему. “Как возможен альтруизм без эгоизма? Жертвующие жизнью суть альтруисты, а принимающие жертву, они — кто?” — писал в свое время Федоров. Феномен Э. полисемичен и многофункционален. В этических концепциях его сущность выводили либо из природы человека, его стремления к счастью (эвдемонизм), наслаждению и удовольствию (гедонизм), либо из потребности получить общественное признание (утилитаризм и прагматизм), либо из совокупности этих факторов (теории “разумного Э.”). Спиноза полагал, что человек руководствуется не моральным законом добра, а стремлением к самосохранению и личной выгоде, что свои земные интересы человек может отстоять без Бога. Кант относил Э. человека к “радикальному злому”, к стремлению сконцентрировать все цели на самом себе, собственной выгоде и пользе. Шопенгауэр называл Э. реальной пружиной поведения человека, проявлением его исконной природы. Французские философы 18 в. утверждали, что “разумное себялюбие”, правильно понятый собственный интерес являются основой социальных добродетелей и успехов. По Гельвецию, противоречия между общественным и личным интересом порождены корыстью и невежеством людей, несовершенством законов, что преодолевается просвещением и моралью, “гуманностью”. В этике Чернышевского “разумный Э.” означает сознательное и свободное подчинение человеком своих целей общему делу, от успеха которой выигрывает сам индивид. Феноменологически Э. отражает различные интенции человека. С одной стороны, тщеславие (стремление добиться успеха, славы, вызвать всеобщее восхищение), чес-

толюбие (жажда первенства и признания), попытки реализовать право на счастье и самовыражение. "Моралисты говорят об эгоизме, как о дурной привычке, не спрашивая, может ли человек быть человеком, утратив живое чувство личности", — писал об этих желаниях Герцен. С другой стороны, Э. предполагает себялюбие, доходящее до эгоцентризма, корыстолюбие, равнодушие и пренебрежение к другим людям. Известны также формы группового Э. как стремления отстоять частный интерес коллектива в ущерб иным коллективным интересам. Естественно присущее природе человека моральное качество Э. должно и может быть компенсировано участливым отношением к другому, различными формами нравственной взаимности, пониманием.

Н. Г. Севостьянова

ЭГО-ПРОЦЕСС (лат. ego — я и лат. processus — продвижение) — в учении Эриксона, сопряженный с биологическими и социальными процессами организационный принцип, обеспечивающий непрерывное существование индивида как цельной личности, характеризующейся тождеством себе и цельностью в отношении внутреннего опыта и актуальности для других.

В. И. Овчаренко

ЭДВАРДС (Edwards) Джонатан (1703—1758) — американский философ и богослов. В возрасте 13-ти лет поступил в Йельский университет, который закончил в 1720. После окончания университета Э. нес служение пастора в американских колониях, что дало ему возможность написать несколько трудов, где он систематизирует и объясняет учение пуританского богословия о зависимости человека и природы от Бога (см. Бог, Теология, Протестантизм). Бескомпромиссность убеждений Э. привела к тому, что в 1750 он был лишен церковной кафедры в Нортхамптоне и вынужден был заняться миссионерским служением индейским племенам в окрестностях Стокбриджа, штат Массачусетс. В 1757 Э. был назначен президентом Принстонского колледжа, но умер через несколько недель после назначения, не перенеся прививку от оспы. Основные философские работы Э.: "Свобода воли" (1754), "Религиозные чувства" (1746), "Первородный грех" (1758) и др. В своих философских трудах Э., отталкиваясь от абсурдности предположения об абсолютном небытии, доказывает необходимость существования вечного бытия, являющегося бесконечным, вездесущим и обязательно нетвердым. Этим бытием, по Э., может быть только Бог. С точки зрения Э., сознание и бытие тождественны друг другу, поскольку предположение о вечном бытии, не отраженном в каком-либо сознании, абсурдно. Он соглашается с мнением

английских сенсуалистов (см. Сенсуализм) XVII в. о том, что вторичные качества, такие, как цвет и вкус, не существуют в объективной реальности, они представлены лишь в разуме. Э. утверждает, что первичные качества обладают той же природой: твердость — это сопротивление, форма — это прекращение сопротивления, а движение — это передача сопротивления от одной точки пространства к другой. Таким образом, сопротивление — это не что иное, как проявление силы Бога; оно существует в Божьем разуме, а значит мир по своей природе идеален и существует в разуме Бога посредством свободного акта творения, а также в нашем разуме — в виде идей, непрерывно сообщаемых нам Богом. По мнению Э., физические законы не могут сами по себе объяснить физическую реальность, которая является результатом постоянного выбора Бога. Такой подход, однако, не мешал Э. соглашаться с большей частью ньютоновского представления о мире. Он утверждал, что выяснить причину вещей в натуралистической философии можно, только если определить меру действия Бога в них, что неизбежно должно привести к заключению, что мир — это творение чувств. "Истинная сущность всех вещей, — писал он в своих заметках под названием "Разум", — это точная и непоколебимая идея в Божьем разуме, соединенная с его непоколебимой волей идея, которая постепенно сообщается нашему разуму посредством твердо установленных и строго определенных законов и средств". С точки зрения Э., поскольку мир полностью зависит от Бога, продолжающего пересотворять его, значит, и наша воля находится в полной зависимости от причин, предопределенных Богом. Последователи Якоба Арминия времен Э. верили, что выбор индивида произволен и зависит только от индивида; таким образом, волевой акт определяется наиболее сильными мотивами индивида. Такое представление нарушало принцип вселенской причинности, который Э. позаимствовал у Ньютона. Утверждение о том, что при совершении свободного поступка воля полностью зависит от свободного выбора, обязательно подразумевает бесконечный регресс: данный свободный выбор должен зависеть от предыдущего свободного выбора, который в свою очередь зависит от предшествовавшего, и т. д., до бесконечности. Решение проблемы видится Э. в полном отказе от каких бы то ни было рассуждений о свободной воле. С его точки зрения свобода является характеристикой не воли, а личности: свободная личность — это такая личность, которой не создаются препятствия в осуществлении ее желаний. Благодаря этому Э. утверждает, что, с одной стороны, выбор полностью предопределен Богом, потому что он ответствен за обстоятельства, при которых осуществление желаний субъек-

та происходит беспрепятственно, а с другой стороны, субъект, делающий выбор, свободен, если не создается препятствий для осуществления его решения. Таким образом, Э. примиряет свободу не только с учением кальвинизма, но и с ньютоновским представлением о мире, которое видит природу полностью детерминированной. Центральной мыслью в богословской системе Э. является следующая: каждый человек — грешен и по природе никогда не захочет прославить Бога, пока Бог сам не изменит его характер, или, по словам самого Э., не даст новое "чувство сердца". Возрождение, действие Бога есть основание для покаяния, обращения и всех последующих действий человека. Все человечество было представлено в грехопадении Адама, вследствие чего оно испытывает на себе последствия грехопадения. Таким образом, Э. пытается совместить ответственность индивида за свои греховные поступки с полной властью падшей природы над его личностью. Э. утверждает, что нравственные суждения основаны на чувстве, а не на разуме: благодаря чувству прекрасного человек способен увидеть красоту сердца, или добродетельный мотив, в добродетельном поступке. Существуют два вида красоты. Благорасположенность или любовь существа в целом, которая является единственной истинной, духовной и божественной красотой, воспринимаемой человеком благодаря чувству, которое Бог пробуждает в некоторых людях, избранных им к небу. Другой вид красоты заключается в гармоничности, пропорциональности, целостности разнообразия. Эта красота второстепенная, естественная, низшая красота, она воспринимается естественными чувствами. Хотя все то, что одно из чувств красоты считает красивым, другое чувство также считает красивым, но истинная добродетельность заключается в поступках, совершенных в соответствии с первым чувством красоты. Только человек, чьи внутренние стремления коренным образом изменены Богом, способен поступать без эгоизма, который присущ даже самым справедливым и альтруистичным поступкам "неизменных" людей. Здесь Э. соединяет свое религиозное мировоззрение с нерелигиозной мыслью, примиряет этику святости со светскими этическими установками. Большинство философских и богословских изысканий Э. тесно переплетаются с этической тематикой. Он высказывается против новой философии морали эпохи Просвещения. Многие философы этого времени — Ф. Хатчесон (1694—1747) и А. Шефтсбери (1671—1713) и др. — отстаивали точку зрения, согласно которой человек обладает естественной способностью, или чувством, которая при надлежащем развитии может привести к истинно добродетельной жизни. В ответ на это широко распространенное мнение, которое по сути сво-

ей явилось следствием улучшения отношения к человеческой природе, Э. заявлял, что истинная добродетель невозможна вне Бога и откровения о нем. В работе «Природа истинной добродетели», изданной посмертно (1765), он доказывает, что истинная моральность проистекает только из возрождающей милости Бога. Свои этические рассуждения он основывает на идее обусловленности поведения индивида помощью благодати. Его задача — показать, чем богословская концепция об обусловлении сердца при духовном возрождении, разработанная Августином и пуританскими теологами, отличается от естественного сентиментализма Шефтсбери и Хатчесона, и защитить пуританское представление о благочестии, согласно которому истинная добродетельность невозможна без действия Бога на сердце человека. Морально-этическая концепция Э. состоит в следующем. Он заявляет, что философские изыскания в области этики современных ему философов не обладают высокой ценностью. Люди по природе, благодаря общей благодати Бога, распространяющейся на всех, обладают способностью поступать нравственно в строго определенном смысле. Естественная сознательность в некоторой степени регулирует поведение, чувства симметрии и красоты, дает понимание природы человеческой нравственности, добродетельное и почтительное отношение к родителям помогает стабилизировать ситуацию в обществе — естественное чувство нравственности дает знание о необходимости морали в мире. Э. настаивает, что общественно полезные качества естественной добродетельности не могут заменить истинной добродетельности, основанием для которой является возрождающая благодать Бога. Иными словами, все существующее добро всегда и везде зависит от Бога. Э. пытается показать, что сущность добродетели, которая предполагается современными ему философами, это не что иное, как простое благоразумие и даже эгоизм. При этом он старается подчеркнуть первостепенную роль благодати, таким образом надеясь доказать, что благодать Бога является единственным источником истинной добродетели. Э. внес серьезный вклад в развитие американской философии, синтезировав религиозную и светскую философские мысли и доказав возможность их сосуществования.

А. В. Вязовская

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС (греч. Oedipus — имя древнегреческого мифического фиванского героя и лат. complexus — связь, сочетание) — имманентное, соответствующее бисексуальному расположению, универсальное бессознательное эротическое влечение ребенка к родителю противоположного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю собственного пола; позитивная форма или собственного пола (и связанное

с ним агрессивное чувство к родителю противоположного пола; негативная форма), оказывающее существенное влияние на психику, личность и поведение человека. Понятие было введено в научный оборот Фрейдом в 1910 (хотя сама идея Э. К. появилась, по-видимому, в 1897) и с тех пор является одной из основных категорий психоаналитического учения. Наименование Э. К. связано с осуществленным Фрейдом толкованием древнегреческого мифа о царе Эдипе и одноименной трагедии Софокла, в которых фиванский царь Эдип, вопреки своей воле и не ведая того, убивает отца (Лаия), женится на матери (Иокасте) и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии. Фрейд считал, что Э. К. извечно тяготеет над всеми мужчинами, поскольку мальчики испытывают сексуальное влечение к матери, воспринимая своего отца как сексуального соперника, которого они боятся и ненавидят. По Фрейду, пиковых значений Э. К. достигает в детском возрасте (между 3 и 5 годами жизни человека) и после некоторого угасания возрождается в период полового созревания (пубертатный период), в процессе которого преодолевается тем или иным выбором эротического объекта. Фрейд утверждал, что основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Э. К. Им же, по Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднейшее поведение взрослого человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осуществляется по образу и подобию одного из родителей. По Фрейду, Э. К. является источником общечеловеческого сознания вины (в том числе чувства вины, которое часто мучает невротиков) и сопряженным началом религии, нравственности и искусства. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или непризнание Э. К. является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников. По Фромму, выводам Фрейда о Э. К. необходимо придать более общий характер и перенести их с сексуальной сферы на межличностные отношения, поскольку сущность инцеста состоит не в сексуальном стремлении к членам семьи: это стремление есть лишь одно из выражений гораздо более глубокого и фундаментального желания — оставаться ребенком, привязанным к оберегающим фигурам (первой и самой важной из которых является мать), потому что рождение независимого человека продолжается фактически всю жизнь. В современном психоанализе понятие Э. К. часто употребляется в широком смысле для обозначения и характеристики всей гаммы отношений «семейного треугольника» (мать — отец — ребенок). Сам факт

существования явлений и тенденций, охватываемых понятием Э. К., подтвержден психиатрической практикой. Однако постулированные Фрейдом их распространенность, универсальность и роль не признаются даже некоторыми психоаналитиками и поклонниками психоанализа. В современной философии Э. К. подвергается фундаментальному переосмыслению в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадология) и шизоанализа (см. Шизоанализ), обретает новую семантику (см. Неодетерминизм) и в итоге — аксиологически отторгается (см. Анти-Эдип).

В. И. Овчаренко

“ЭДИПОВ ЭФФЕКТ” — влияние информации (или единицы информации) на ситуацию, к которой эта информация относится. Понятие введено Поппером для обозначения влияния предсказания (или пророчества) на предсказанное событие, независимо от того, способствует ли оно его появлению или предотвращению.

В. И. Овчаренко

ЭЗОТЕРИЗМ — тип рациональности в культуре (наряду с религиозным и научным), подвергающийся, начиная с 19 в., осознанной концептуализации и рефлексии. Творцы и приверженцы Э., как правило, усматривают его истоки в миропостигающих процедурах, а также в психо- и антропотехниках, присущих Иисусу Христу, Будде и гностикам. (При этом эзотерические истины акцентированно а-инженерны, будучи принципиально обращены лишь к человеку.) Взаимные оценки и взаимоотношения между Э., наукой и религией позволительно интерпретировать как вполне изоморфные. С позиций любой из этих духовных традиций, остальные являют собой ее частный случай. Исходными «онтологическими» началами для них выступают Бог, либо эзотерическая реальность, либо природа с ее законами. Э. располагает собственными эзотерическими космологией, метафизикой и психологией, проработав собственную архитектуру в соответствии с последними научными достижениями. С точки зрения Э., науковедение и богословие суть взаимовлияющие и взаимопроникающие сферы (что полагается очевидным на примере творчества Флоренского). В контексте религиозных миропредставлений, эзотерические конструкции реальности представляют собой не более, чем неадекватное понимание Бога. Соответственно, в Э. — Бог — упрощенная религиозная форма понимания эзотерической реальности. Согласно постулатам науки, религиозные и эзотерические трактовки мира по природе своей — квазинаучные и неотрефлексированные представления. При этом если формулировки науки и религии являются

собственностью научного сообщества и соответствующей конфессии, то тезисы Э. — в принципе удел одного человека — того, кто их высказал. Научной доказательности и религиозной основательности Э. предпочитает своего рода очевидности и красоте истолкования. К фундаментальным тезисам Э. относятся, согласно установившейся традиции (В. М. Розин), следующие: критика ценностей обыденной жизни и культуры; вера в существование иной, подлинной, эзотерической реальности; убеждение, что человек способен при жизни интегрироваться в эту реальность — при непременном условии трансформации своей личности, интенсивной духовной работы, переделки себя в иное существо; признание соотносительности микро- и макрокосма, особой роли Луны; важность освоения различных психотехник. Конечная цель эзотерических усилий, нередко обозначаемых как “полет в себя”, — попадание в истинный мир своего учения: душа “сама сподобится стать духом”. Внутренний преобразованный мир эзотерика расширяется до пределов мира внешнего, замещает его. Данная стратегия Э. аналогична версии исихазма — обретению земного рая еще при жизни. Природа религиозной молитвы интерпретируется в Э. как разновидность медитации, как целенаправленный перевод сознания через некий порог. Целью технологий Э. выступает борьба с земными страстями: переделка “постороннего” индивида — в существо эзотерическое, готовое к индивидуальному спасению. Истины Э. адресованы человеку, и только через него они соотносимы с внешним миром. Гарантиями истинности для Э. выступают: его фундаментация культурным многообразием эзотерического опыта, плюрализм присущих ему форм осмысления и объяснения мира, реальная осуществимость всевозможных жизненных практик. В этом ракурсе Э. отрицаются ценность самосознания, репрезентаций, рефлексии, переживаний реальности человеческого Я. Эзотерический мир ориентирован на репертуары культивирования жизни в семиотическом аспекте, чем и достигается совпадение жизни и знания. (См. также Блаватская, Штейнер, Гурджиев, Генон, Реинкарнация, Рерихов семья, Антропософия, Теософия, Шамбала, Андрей, Циолковский, Бруно.)

А. А. Грицанов

ЭЙДОС (греч. *eidos* — вид, образ, образец) — термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта, а также категориальная структура средневековой и современной философии, интерпретирующая исходную семантику данного понятия — соответственно — в традиционном и нетрадиционном контекстах. В древнегреческой фи-

лософии понятие “Э.” использовалось для обозначения внешней структуры: вид как наружность (милетская школа, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, атомисты). Соотношение Э. с субстратным архэ выступает фундаментальной семантической оппозицией античной философии, и обретенная вещь Э. фактически мыслится как его оформленность, что задает тесную семантическую связанность понятия “Э.” с понятием формы (см. Гилеморфизм). Принципиальная изначальная оформленность структурных единиц мироздания фиксируется у Демокрита посредством обозначения атома термином “Э.”. Эйдотическое оформление вещи мыслится в доократической натурфилософии как результат воздействия на пассивное субстанциальное начало начала активного, воплощающего закономерность мира и связанного с ментальностью и целеполаганием как несением в себе образа (Э.) будущей вещи (логос, Нус и т. п.). В древнегреческой философии, языке и культуре в целом в этой связи понятие “Э.” оказывается фактически эквивалентным с точки зрения семантики понятию идеи (греч. *idea* — вид, образ, наружность, род, способ). И если феномен субстрата сопрягается в античной культуре с материальным (соответственно — материнским) началом, то источник Э. — с оптовским, мужским — см. Идеализм). Если в рамках доократической философии под Э. понималась внешняя структура объекта, то у Платона содержание понятия “Э.” существенно трансформируется: прежде всего, Э. понимается не как внешняя, но как внутренняя форма, т. е. имманентный способ бытия объекта; кроме того, Э. обретает в философии Платона онтологически самостоятельный статус: трансцендентный мир идей или — синонимично — мир Э. как совокупность абсолютных и совершенных образцов возможных вещей. Совершенство Э. (= идеи) обозначается у Платона через семантическую фигуру неподвижности его сущности (*oysia*), изначально равной самой себе (ср. с “Бытием” у элейтов, чья самодостаточность фиксировалась как неподвижность). Способом бытия Э., однако, является его воплощаемость и воплощенность во множественных предметах, структурированных в соответствии с его гештальтом (Э. как образец) и потому несущих в своей структуре и форме (Э. как вид) его образ (Э. как образ). В этом контексте взаимодействие между объектом и субъектом в процессе познания интерпретируется Платоном как общение (*koïnonia*) между Э. объекта и душой субъекта, результатом чего является отпечаток Э. в душе человека, т. е. ноэма (поэма) как осознанный Э., — субъективный Э. объективного Э. (Парменид). В философии Аристотеля Э. мыслится как имманентный материальному субстрату объекта и неотделимый от последнего (в 19 в. этот акцент установки Аристотеля

получил название гилеморфизма). Любые трансформации объекта трактуются Аристотелем как переход от лишненности того или иного Э. (акцидентальное небытие) к его обретенности (акцидентальное становление). В систематике Аристотеля (в сфере логики и биологии) термин “Э.” употребляется также в значении “вид” как классификационная единица (“вид” как множество объектов определенного “вида” как способа организации) — в соотношении с “родом” (*genos*). В аналогичном значении термин “Э.” употребляется также в традиции античной истории (Геродот, Фукидид). Стоицизм сближает понятие Э. с понятием логоса, акцентируя в нем креативное, организующее начало (“сперматический логос”). В рамках неоплатонизма Э. в исходном платоновском смысле атрибутируется Единому в качестве его “мыслей” (Альбин), Нусу как Демиургу (Плотин), а многочисленные Э. в аристотелевском смысле (как имманентные гештальты объектной организации) — продуктам эманации. Семантика Э. как архетипической основы вещей актуализируется в средневековой философии: *archetipium* как прообраз вещей в мышлении Божьем в ортодоксальной схоластике (см. Ансельм Кентерберийский об исходном предбытии вещей как архетипов в разговоре Бога с самим собой, аналогичном предбытию художественного произведения в сознании мастера); Иоанн Дунс Скот о *haecceitas* (этовости) как предшествующей вещи ее самости, актуализирующейся в свободном креационном волеизъявлении Божьем) и в неортодоксальных направлениях схоластической мысли: концепция *species* (*species* образ — лат. эквивалент Э.) в позднем скотизме; презумпция *visiones* (мысленных образов у Николая Кузанского) и др. В позднеклассической философии понятие “Э.” обретает второе дыхание: спекулятивные формы разворачивания содержания Абсолютной идеи до объективации ее в инобытии природы у Гегеля; учение Шопенгауэра о “мире разумных идей”; эйдология Гуссерля, где *species* мыслится в качестве интеллектуальной, но при этом конкретно данной абстракции как предмета “интеллектуальной интуиции”; концепция “идей” Э. И. Гайзера в неомизме и др. В современной психологии термином “эйдетизм” обозначается характеристика феномена памяти, связанного с предельно яркой наглядностью фиксируемого предмета, в рамках которой представление практически не уступает непосредственному восприятию по критериям содержательной детальности и эмоционально-чувственной насыщенности. В современной постмодернистской философии с ее парадигмальными установками “постметафизического мышления” и “постмодернистской чувствительности” (см. Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувст-

вительность, Постмодернизм) понятие “Э.” оказывается в ряду тех, которые очевидно связаны с традицией метафизики и логоцентризма (см. *Метафизика, Логоцентризм*) и потому подвергаются радикальной критике. Особенно сокрушительной эта критика оказывается в контексте постмодернистской концепции симулякра (см. *Симулякр, Симуляция*) и конституируемой постмодернизмом “метафизики отсутствия”: так, Деррида непосредственно связывает традиционалистскую презумпцию “наличия вещи” со “взглядом на нее как на *eidos*”. (См. также *Гилеморфизм*.)

М. А. Можейко

ЭКЗЕГЕТИКА (греч. *exegetoi* — истолковываю) — 1) Раздел фундаментальной (или систематической) теологии, занимающийся истолкованиями текстов откровения. Поскольку в рамках христианского канона исходное Божественное откровение трактуется как данное в слове Священного писания, постольку тексты последнего выступают центральным предметом Э. Однако наличие в ее основоположении тезиса о том, что чем ближе по времени тот или иной автор-толкователь к исходному откровению, тем более адекватна его интерпретация, — делает предметом Э. также и тексты отцов церкви. В этой связи если правомерен тезис о том, что основы Э. были заложены в рамках патристики (Ориген, Григорий Нисский), то столь же правомерно и утверждение о том, что сама патристика выступает, в свою очередь, предметом экзегетической процедуры. Фундаментальной презумпцией применяемой Э. методологии является установка на имманентное истолкование текста, исключающая его историческую, генетическую, символическую, мифологическую, аллегорическую и любую другую внешнюю интерпретацию: статус откровения и сакральная значимость толкуемых текстов задают интенцию на автохтонное воспроизведение их смысла как единственно возможный вариант их восприятия и как центральную задачу Э. Семантико-аксиологический вектор имманентной интерпретации оформляется в культуре еще в рамках мифологической традиции: исходная интерпретационная процедура, будучи отнесенной к сакральному тексту мифа, не допускает ни скепсиса, ни даже вольной трактовки, но требует воспроизведения имманентно заданного смысла содержания. В качестве рефлексивно осмысленного метода истолкования имманентная интерпретация оформляется в античной культуре в качестве герменевтики (греч. *hermenevo* — разъясняю, истолковываю) как способа постижения внутреннего смысла иносказаний (вначале в контексте предсказаний оракула, затем — в контексте поэтических текстов). В эпоху эллинизма герменевтика была понята как инструмент реконструкции имманентного содержания (и тем самым — пони-

мания и истолкования) наследия античной классики (как, например, текстов Гомера в неоплатонизме). Христианство еще более актуализирует этот аспект: слово Божие, переданное в откровении, не может служить поводом для произвольного конструирования смысла или вербальных игр, — оно должно быть понято в его изначальной глубине и святости. Понимание, таким образом, конституируется как центральная процедура экзегетического акта, причем само понимание трактуется в данном случае не как наполнение текста смыслом, позволяющее различения и допускающее вариативность способов сделать текст осмысленным, — речь идет о понимании как правильном понимании, т. е. реконструкции исходного смысла (ср. с трактовкой понимания как верного соотношения с ценностью в Баденской школе неокантианства). Исторические формы (этапы эволюции) Э. представлены: ранней Э., ограничивающейся этимологическим анализом текста (классический вариант — “Этимология” Исидория из Севильи); зрелой Э., ориентированной уже не на вербальный, но на концептуальный анализ, в рамках которого текст воспринимается как целостность, а центральной задачей выступает реконструкция его смысла, не исчерпывающегося языковой семантикой (классические предшественники — Василий Великий, Августин Блаженный); поздней (или спекулятивной) Э., культивирующей жанр интерпретации фактически в качестве предпосылки для оригинального авторского творчества; акценты интерпретационного процесса оказываются расставленными по-иному: трактовка сакрального текста реально перерастает в создание нового произведения — квазитекст как текст о Тексте, а последний в данном случае выступает лишь поводом для свободного творчества, — авторитетным, но не авторитарным. (Известно, что многочисленные средневековые “Суммы” и компендиумы толкований, оформленные по правилам Э. как комментарии к Библии или текстам патристики, объективно являлись новаторскими трактатами в сфере теологии, философии или логики: от глубоко оригинального Иоанна Дунса Скота до канонизированного Фомы Аквинского). Аналогичный эволюционный сценарий может быть прослежен и применительно к истории протестантской традиции: если исходной парадигмой являлась буквальная интерпретация Священного писания (Лютер и Кальвин), то в рамках либеральной теологии была эксплицитно предложена нравственно-этическая трактовка библейских текстов (А. В. Ритчль, А. Гарнак, ранний Трёлльч и др.), а представителями такого направления, как диалектическая теология, уже оформляется радикальная программа “демифологизации библейской керигмы” (Р. Бульман), что в перспективе приводит

к развитию в протестантском модернизме деконструктивистской парадигмы (см. “Смерть субъекта”). Даже в наиболее канонической православной Э. догматическое толкование Священного писания смягчается до догматически-символического (без допущения, однако, возможности собственно символического его истолкования в языке логического позитивизма, что практикуется в современном протестантизме). 2) Э. может быть рассмотрена не только в узком смысле — как раздел фундаментальной теологии и соответствующая специальная практика, но и в качестве общекультурного феномена, органически связанного с характерными для соответствующей культуры парадигмальными установками восприятия и понимания текста. Так, расцвет Э. в раннем средневековье, с одной стороны, инспирирован свойственным средневековой культуре напряженным семиотизмом (усмотрение иносказаний в любой языковой формуле и знамений в любой комбинации событий, образ мира как книги и т. п.), с другой — традиция Э. в своем возвратном влиянии на основания культуры может быть рассмотрена как одна из детерминант разворачивания указанного семиотизма. Позднее столь же органичную детерминационную взаимосвязь амбивалентной направленности можно проследить между Э. и философской герменевтической традицией. Собственно, классические герменевтические работы Шлейермахера, заложившие основы не только программ интерпретации Библии в теологии протестантизма, но и современной философской герменевтики, были созданы на основе и в рамках традиции Э., сохранив установку на имманентное истолкование текста как центральную аксиологическую презумпцию (см. *Интерпретация*). В этом контексте смягчение экзегетического требования предельной имманентности толкования (Тюбингенская школа, например) задает в культуре вектор развития антиавторитарных стратегий по отношению к тексту в философской герменевтической традиции. Столь же правомерна фиксация и обратного вектора содержательного воздействия философской герменевтики на современную Э., в частности, в контексте католического аджорнаменто (Э. Корет, Пуллахская школа). Заданный в культуре постмодерна импульс на децентрацию и деконструкцию текста, понятого как семантически открытая ризома, имеют своим эквивалентом в радикальном направлении протестантской теологии программу “реинтерпретации Бога” (П. ван Бурен), фактически альтернативную исходной для Э. традиции интерпретационного имманентизма. Казалось бы, программный плюрализм эпохи постмодерна, не только допускающий, но и предусматривающий полисе-

мантичность как необходимое условие полноценной интерпретации, конституировав современность как “эпоху заката больших нарративов” (по Лиотару), должен был бы означать и закат Э. как общекультурной парадигмальной установки по отношению к тексту. Между тем именно в контексте философии постмодерна оформляется установка, которая во многом возвращает проблематику Э. в фокус значимости. Эта тенденция связана с конституированием коммуникативной программы в современной философии языка (после Апеля): поствитгенштейновская трактовка языковой игры как реализуемой не в языковой индивидуальной практике, но посредством обоюдно значимой коммуникативной процедуры (см. *Апель, Языковые игры*) предполагает отказ от идеи произвольной центрации текста по усмотрению субъекта и возврат к выработанной в Э. трактовке понимания как реконструкции имманентного смысла. — Возможность коммуникации задается лишь в контексте взаимопонимания, а понимание коммуникативного партнера, в свою очередь, может основываться только на восприятии его текстов (как вербальных, так и невербальных, включая его самого как текст) в качестве подлежащих имманентному столкновению, — в отличие от характерного для раннего постмодерна конструирования смысла, означавшего бы в субъект-субъектном контексте обрыв коммуникации. Безусловно, такая ситуация в философии постмодерна не означает реанимации Э. в качестве культурной интерпретационной парадигмы, ее универсальной аппликации на любой вербальный (в широком смысле этого слова) контекст, но — с очевидностью — инспирирует актуализацию свойственных для Э. аксиологических установок на имманентизм интерпретации и трактовку понимания как реконструкции исходного смысла. (См. *Герменевтика, Понимание, Теология.*)

М. А. Можейко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (позднелат. — *ex(s) istentia* — существование), или философия существования, — одно из крупнейших направлений философии 20 в. Э. возник накануне Первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период 2-й мировой войны во Франции (Марсель, выдвигавший идеи Э. еще во время Первой мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине века Э. широко распространился и в других странах, в том числе в США. Представители Э. в Испании — Н. Аббаньо, Э. Пачи; в Италии к нему близок Ортега-и-Гассет. К Э. близки французский персонализм и немецкая диалектическая теология. Получив наибольшее при-

знание и популярность в середине 20 в., Э. стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. Немало представителей Э., плодотворно работая также в области литературы, получили широкую известность и безусловное признание и как романисты, драматурги, литературоведы. Э. — спорное, достаточно условное (в той мере, в какой почти неизбежно условна всякая типологизация, всякий “изм”, тем более, как это имеет место в данном случае, применительно к мыслителям, концепции которых претерпевали существенную, зачастую радикальную, трансформацию) обозначение, которое используется для типологической характеристики большого количества концепций, в разной степени близких и родственных, хотя и расходящихся, оспаривающих друг друга по ряду принципиально важных, иногда исходных, позиций (например, Бог и проблема свободы человека в религиозном Э. Марселя и в “обезбоженном” пространстве Э. Сартра; понятие бытия, трактовка человека и его отношений с бытием у Хайдеггера и Сартра; понимание сознания и конституирования значений опыта у Сартра и Мерло-Понти и др.). Большая пестрота (от левого радикализма и экстремизма до консерватизма), неоднородность и разногласия характерны и для социально-политических позиций представителей этого направления. К тому же далеко не все они называли свои концепции Э. и были согласны с подобной квалификацией (например, Хайдеггер старался размежеваться с Э.; Марсель категорически отверг это наименование применительно к своей философии после осуждения Э. папской энциклопедией в 1950 и предпочел называть свои идеи “неосократизмом”, “христианским сократизмом”). Тем не менее для отнесения их к единому направлению философствования имеются определенные основания в их исследовательском почерке и стилистике — на уровне проблемного поля, характера исследовательских интенций и программ, способа (метода) их реализации. Различают Э. религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Среди своих предшественников экзистенциалисты указывают Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Достоевского, Ницше. В целом на Э. оказали сильное влияние философия жизни и феноменология Гуссерля (но в каждом конкретном случае, т. е. применительно к отдельным представителям Э. этот перечень наследований и влияний специфицируется, дополняется, например, в случае Сартра следует говорить также о влиянии на него философии Декарта, Канта, Гегеля и др.). Экзистенциалисты единодуш-

ны в своем критическом отношении к предшествующей рационалистической философии, философии рефлексивного анализа. Они упрекают классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на “эпистемологическом субъекте как органе объективного познания” (Марсель) и придании абсолютного приоритета “чистому субъекту”, субъекту *cogito*. Принимая кьеркегорское понятие экзистенции и связанное с ним противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь, страсть, болезнь и т. п.) и явлений познавательного ряда, они развивают идею онтологической самостоятельности, устойчивости и конститутивности явлений жизни и их нередуцируемости к познанию. В этой связи, отдавая абсолютный приоритет экзистенции, Э. противопоставляет классическому рефлексивному анализу того, каким должно сделать себя реальное индивидуальное сознание, чтобы познавать мир объективно и рационально, программу описания и анализа экзистенциальных структур повседневного опыта человека в его полноте, конкретности, уникальности и изменчивости, т. е. в реальной полноте непосредственных контактов человека с миром, на уровне нерасчлененной совокупности его интеллектуально-духовных, нравственных и эмоционально-волевых личностных структур. Осуществляя этот радикальный проблемный сдвиг, Э. использует и творчески развивает гуссерлевский метод интенционального анализа жизни сознания и гуссерлевскую идею “жизненного мира”. Он видит свою задачу в дескрипции фактической жизни субъективности, в описании структур, содержания, механизмов и режимов работы индивидуального сознания, непосредственно вплетенного в многообразные формы человеческого самосуществования в мире, в выявлении онтологических структур экзистенции, непосредственно проартикулировавших себя в человеческих состояниях, переживаниях, действиях и кристаллизировавших себя в мире. Тем самым Э. противопоставляет рационалистической позиции *de jure* (критики) позицию *de facto*, которую Сартр и Мерло-Понти, вслед за Гуссерлем, называют “феноменологическим позитивизмом”. “Абстрактному субъекту” и “возможному” сознанию рационализма Э. противопоставляет конкретного человека в его реальной ситуации в мире, с действительным “разнообразием феноменов” его непосредственного жизненного опыта, в реальном синкретизме рациональных, необходимых и случайных содержаний этого опыта. Рационалистической концепции “чистого” (беспредпосылочного, “бесплотного”, автономного, абсолютного, вневременного, универсального) сознания

с ее “чистыми сущностями” и “интеллектуалистскими синтезами” опыта (Мерло-Понти) Э. противопоставляет идею “первоначальных синтезов” опыта. Он исследует конститутивную деятельность объективности, которая осуществляется — до всякого объективного познания и до всякого рефлексии — на дорефлексивной, допредикативном уровне, в “наивном” контакте человека с миром, в непосредственном переживании им своей “заброшенности” в мир, в непосредственном понимании себя и своей ситуации как “бытия-в-мире”. Согласно Э., вся последующая рефлексивная деятельность человека производна, вторична, она укоренена в его иррефлексивном опыте — конечном, конкретном, осуществляющемся “здесь и теперь”. Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет идею целостности и неразложимости непосредственного переживания человеком своей ситуации в мире, и это переживание (понимание), будучи исходной единичей экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира. Выявляя и описывая механизмы конституирования фундаментальных структур повседневного опыта, фундаментальных жизненных смыслов опыта человека, Э. показывает, что непосредственное “открытие мира”, первоначальное его “означивание” есть движение (способ), которым человек открывает себя как “бытие-в-мире”, самоопределяется в бытии, производя себя в мире как конкретную индивидуальность. Этим же движением одновременно конституируется мир в качестве “конкретного”. И какие бы разные интерпретации этого движения экзистенции в мире ни предлагали различные представители Э. (исходя, например, исключительно из принципа спонтанности жизни сознания, свободного, автономного проектирования себя вовне, наделяющего данное смыслом, как это делает Сартр, или признавая, как это делает Мерло-Понти, наряду со спонтанностью, “засоренность” перцептивного сознания своими объектами, “анонимность” тела и “деперсонализацию” в сознании, что побуждает его предпочесть понятию “сознание” понятие “опыт”), в центре их внимания оказывается проблема онтологических структур экзистенции, благодаря которым “имеется мир”, “имеется бытие (Сартр), “имеет себя” бытие (Хайдеггер). Человек выделяется из всего состава универсума своей способностью разрывать непрерывность каузальных серий мира, трансцендировать (превосходить, выходить за пределы) данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы — посредством собственно проекта своего способа быть в ми-

ре — самоопределяться, “давая себе факты” и беря их “на себя”. Э. предпринимает попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире (“заброшенность в мир”, случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, трансцендирование, “направленность на...”, проект, свобода, “не-знание” и др.), различные способы существования человека в мире, условия возможности экзистенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному. Экзистенция, центральное понятие Э., определяется как специфически человеческий способ существовать в мире: в отличие от простого (самотождественного) бытия вещи, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он — не некая “устойчивая субстанция”, а “бесперывная неустойчивость”, “отрыв всем телом от себя”, постоянное выступание вовне, в мир. Человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он “должен быть тем, что он есть”, а не “просто быть”. Общим для всего движения Э. является различие аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, “самости” и аутентичности конформистскому — унифицированному, анонимному, безличному и безответственному — существованию “как все”, отказ от наивной веры в научно-технический прогресс, стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия и, придавая смысл внешним обстоятельствам и своему существованию в мире, порывать с “необходимостью факта”, утверждать в мире порядок экзистенции. Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме (экзистенциальное обеспечение связей и отношений мира, ситуации, исторических событий), осознание им своей участности в бытии, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в Э. с ощущением “тревоги”, “страха”, “тошноты”. Однако в понимании самого смысла экзистенции, аутентичности существования и свободы человека, равно как и путей достижения их, позиции экзистенциалистов радикально расходятся. В атеистическом Э. Сартра человек, “пригороженный быть свободным”, должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира. Его трансцендирование данного “безгарантийно”: оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любого рода), “на свой страх и риск” и “без надежды на успех”. Человек у Сартра —

“авантюра”, которая “имеет наибольшие шансы закончиться плохо”. Аутентичность, по Сартру, достигается в “чистой рефлексии”, когда человек понимает “безосновность” и неоправданность своего выбора, проекта и берет его на себя. “Чистая рефлексия” у Сартра — “желать то, что желаешь”, и моральность связывается с “радикальным решением автономии”. В религиозном Э. экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марселю, есть ответ человека на “зов”, и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве “зова”, в “надежде” марселевского человека “есть нечто, что бесконечно превышает его”. У Хайдеггера, с его различием “сущего” и “Бытия” и с его приматом Бытия (“при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции”, пишет он в “Письме о гуманизме”), “экзистенция” человека есть его “стояние в просвете бытия”; подлинное, т. е. свободное человеческое бытие связывается с “экстатическим” отношением человеческого существа к истине бытия”, с “экстатическим стоянием в истине бытия”, “выступанием в истину Бытия”. По-разному определяя понятие экзистенции (в ее открытости трансцендентному или, напротив, в категорическом его устранении), Э. предлагает, соответственно, и различные варианты ориентации человека в поисках своей подлинности. При этом, в отличие, например, от Хайдеггера, специально подчеркивавшего “не нравственно-экзистенциальный”, “не антропологический” характер своего различения “подлинности” и “неподлинности”, Сартр предпринимал попытку — на основе собственного онтологического описания структур экзистенции и ее связи с миром — определить и обосновать новую, “нетрансцендентную” этику, “конкретную мораль”, которая синтезировала бы “универсальное и историческое”. Будучи радикально антиредукционистским проектом исследования человеческого существования, отказываясь от каузального подхода при его описании, Э. оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философов 20 в. Одним из них является спор Э. с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможности методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем. Отстаивая в споре философии и науки 20 в. идею специфичности экзистенции, не познаваемости ее традиционными методами объективного познания,

нередуцируемости человека к причинам и структурам (социально-экономического и культурного полей, равно как и к структурам бессознательного), ставя во главу угла в этом споре необходимость допущения в картину мира автономной точки (зазора свободы) как способности индивида развязывать в мире новый ряд явлений и событий (по Сартру, то, что потом можно вывить как структуру, “вначале и конкретно” появляется как “поведение”), разрушать существующие структуры и создавать новые, Э. разрабатывает иной, по сравнению с научным (аналитико-детерминистским) тип рациональности. Его новаторский характер связан с введением экзистенциального измерения в происходящее в мире и с миром; его основное назначение состоит в том, чтобы в пространстве современной философской мысли, изрезанном scientизмом и различными формами детерминистского редукционизма, сохранить, заново определить и утвердить специфику человеческого существования (творчество, свободу и личную ответственность) и специфически философский способ его рассмотрения. Осуществляя свои исследования на самых разных материалах, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологии и антропологии, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка и др. Философские и методологические достижения Э. не ушли в прошлое вместе с “модой на Э.”. Будущая философия — в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями — уже не сможет двинуться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пункты движения метафизического вопрошания в котором намечены Э.

Т. М. Тузова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ (лат. *existentia* — существование и греч. *analysis* — разложение, расчленение) — направление современного психоанализа, ориентированное на исследование и коррекцию личности во всей полноте и уникальности ее экзистенции (существования). Создан в 1930-х учеником и другом Э. Блейлера, Фрейда и Юнга швейцарским психиатром Бинсвангером, осуществившим антропологический поворот в психиатрии и ее феноменологическую акцентировку. В значительной мере опираясь на экзистенциальную аналитику Хайдеггера и феноменологию Гуссерля, Бинсвангер сосредоточил внимание на “бытие-в-мире” как принципиальном феномене человеческого существования и произвел модификацию теории и практики психоанализа в пла-

не расширения антропологического горизонта понимания и создания “психоаналитической антропологии”. Э. П. ориентирован на исследование подлинного бытия личности, которое обнаруживается при углублении ее в себя в ситуации выбора “жизненного плана” и в экзистенциальной коммуникации. Большое значение в Э. П. придается изучению межперсональных отношений. Трагедия человеческого существования в контексте трех временных измерений (прошлое — настоящего — будущего), Бинсвангер полагал, что симптомы невротического расстройства возникают тогда, когда из-за преобладания одного из трех временных модусов происходит сужение внутреннего мира личности и ограничение горизонта ее экзистенциального видения. По Бинсвангеру, особую роль в возникновении невроза играют уменьшение или исчезновение открытости личности будущему. Как психотерапия, Э. П. ориентирован на лечение неврозов и психозов путем оказания квалифицированного содействия пациентам в осознании ими себя как свободных людей, способных к самоопределению собственного существования. Согласно версии одного из лидеров Э. П. — Босса, целью Э. П. является излечение людей посредством преодоления запретов, предвзятых понятий и субъективных интерпретаций, заслоняющих бытие от человека и выбор пациентом соответствующего ему способа существования и проявления своей сущности. Эти идеи легли в основу разработанной Боссом своеобразной программы реформации психологии и медицины на основе Э. П.

В. И. Овчаренко

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. *existentia*, от глагола *ex-sisto, ex-sistere* — выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) — философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией “Э.” обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного, в конечном счете, от божественного бытия, как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии категорией “Э.” фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубокой онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания “человеческого”, основанному на аналитическом редукционизме. Если в средние века префиксом *ex-* (из) в термине

“Э.” подчеркивалась производность бытия вещи, его обусловленность тем, из чего оно происходит, то в современной философии (в феноменологии, экзистенциализме и родственных им философских течениях) значение префикса *ex-* связывается с характеристикой бытия человека как живой процессуальности, динамической и открытой реальности, которая “должна ожидать себя и делать себя”, у которой “существование предшествует сущности” (Сартр). Внутреннее онтологическое устройство человеческого существа, его специфицирующая характеристика как Э. состоит в том, что оно есть “нехватка”, “неполное”, “незавершенное” существование, понимающее и истолковывающее мир и себя самого. Поскольку человек есть бытие, в котором “имеется вопрос о своем бытии” (Хайдеггер, Сартр), Э. — постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение человеком себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем. В этом контексте префикс *ex-* указывает на несамостоятельность как онтологическую структуру субъективности, означающую, что человеческое бытие — а оно всегда, пока его не постигла смерть, является “незавершенным”, и у него “есть шанс” — является постоянным дистанцированием не только по отношению к миру, но и по отношению к себе самому и своему прошлому, постоянным трансцендированием наличного, беспрестанным отрывом от самого себя, выступанием вовне, “выходом из себя”, “бытием-впереди-самого себя”, выбором и проектированием себя к своим возможностям. Подлинность человеческого существования связывается с человеческой “решимостью на способность быть из своей самости”, способностью собирать себя “из расщепления и бессвязности” только что “прошедшего” и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности (Сартр). Э. — живое, незаместимое и онтологически не редуцируемое присутствие человека в предметах и отношениях своего опыта, живая, конкретная, единичная онтологическая реальность, позволяющая и требующая осуществления человеком акта индивидуации этого опыта. Недедуцируемость Э. из каких бы то ни было объективных причин, систем, структур, идей, в том числе из структур тотальностей социально-исторического и культурного полей, из биологических, физиологических структур, из структур бессознательного, равно как и нередуцируемость Э. к ним, являются принципиальными исходными моментами современного значения категории Э. Поскольку Э. есть бытие, которое “существует, понимая”, категорией Э. фиксируются бытийные, онтологически первичные (по отно-

шению к рефлексии и объективному рациональному познанию) до- и иррефлексивные фундаментальные акты понимания, переживания и истолкования человеком себя и своей ситуации в мире — акты, артикулирующие решения и способы самоопределения человека по отношению к наличному и возможному; а также фундаментальные, глубокие жизнезначимые смыслы и смыслообразующие структуры субъективности в реальном многообразии и изначально синкретизме ее модусов существования и самоосуществления, ее непосредственных форм опыта. В качестве онтологически первичных и определенным образом организованных целостностей, они самосущественны и конститутивны, устойчивы и не разложимы рефлексией и рациональным знанием, не сводятся к “объективной мысли” (Мерло-Понти). В этом смысле они являются предпосылкой, условием и основой рефлексивной и рациональной деятельности сознания человека, обеспечивают единство человеческого опыта и конституируют “имманентное”, “предварительное” единство человеческой жизнедеятельности (Сартр). Зафиксированное современное содержание и значение категории Э. восходит к учению Кьеркегора, который, в полемике с панлогизмом Гегеля, противопоставил “Э.” и “систему”, трактуя Э. как непосредственную жизнь субъективности, переживание, и выдвинул идею самосущественности Э., нередуцируемости переживания к объективной мысли и бытия к знанию. У Гегеля частное — только не самостоятельные моменты Целого, растворяемые и снимаемые в нем; дух есть общее самосознание, объединяющее и примиряющее в себе самосознания индивидов. Как выразился Сартр, Гегель редуцировал индивидуальное к тотальному знанию, индивидуальное у него оказалось “заживо интегрированным в высшую тотализацию”. Крупнейшие мыслители 20 в. широко используют понятие “Э.”, разделяя кьеркегоровское различие подлинного и неподлинного способов существования человека, принимая его понимание Э. как “внутреннего”, претендующего, во всей его глубине — на самоутверждение, во всей его конечности — на признание. Принимается ими и кьеркегоровское противопоставление Э. (переживания, непосредственной внутренней жизни субъективности, жизни, которую — в качестве упрямой, неразложимой и нередуцируемой реальности — можно обнаружить как личное решение и рискованное уникальное предприятие каждого перед лицом других и Бога) интеллектуалистскому познанию. Трансформируя, развивая и углубляя содержание понятия “Э.” в своих вариантах феноменологической онтологии и экзистенциальной аналитики, разрабатывая оригинальные методы и техники философского засечения ее

присутствия в мире, анализа ее структур и конститутивной работы, современные философы опираются на гуссерлевские феноменологические идеи редукции, интенционального анализа жизни сознания, его концепцию “жизненного мира” (см.). По-разному модифицируя и радикализируя их, они трактуют и исследуют Э. как “присутствие”, “бытие-в-мире”, “в ситуации”, заброшенность, фундаментальную случайность, фактичность, конечность, историчность, “место бытия”, темпоральность, “направленность на...”, заботу, проект, свободу, “здесь-бытие”, непосредственно переживающее себя и мир, интерпретирующее данное и наделяющее его смыслом, принимающее решение и кристаллизующее его в мире, в результате чего структуры субъективности оказываются внутренними структурами мира, ситуация — человеческой, а мир отсылает человеку его собственный образ. Феноменологически и экзистенциально ориентированные философы осуществляют программу дескрипции фактически осуществляющегося конституирования экзистенциального пространства, изначально определяющего горизонт и возможности понимания и познания индивидом мира, других и себя самого; выявляют онтологические структуры Э., укорененные в мире и несущие на себе работу экзистенциального обеспечения ситуации, мира, бытия, понимания, мышления, познания и др. Основные расхождения в современных трактовках Э. — по вопросу о связи между Э. и трансцендентным (Бог, Бытие), а в связи с этим — по вопросам автономии, свободы и аутентичности человеческого существования; разнообразны также трактовки характера связи Э. со смертью, представления о характере и механизмах конституирующей деятельности Э. в мире, благодаря которой “имеется мир”, “имеется бытие”, равно как и философские способы ее анализа и описания. (Подробнее об этом см. Феноменология, Экзистенциализм, Гуссерль, Марсель, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти.) Но как бы по-разному ни вычленилось и ни артикулировалось содержание понятия “Э.” из всего многомерного и неоднородного, в действительности синкретичного и нерасчлененного человеческого опыта и человеческого бытия в мире — например, в противопоставлении понятию субъективности и Э. понятию психического и физиологического (Сартр) или, наоборот, в попытках их “реинтеграции” (Мерло-Понти), — в любом случае и всегда Э. задается как присутствие человека с миром и самим собой, как живая, не только открытая не фиксированным заранее возможностям, но создающая их деятельность первично жизнезначимого смыслообразования, самоопределения, самостроительства и самоосуществления человека в мире. “Незамкнутость — знак его свободы” (Ясперс). И Э. как свобода

— предмет понимания, но не объективирующих и каузальных экспликаций. “Возможность построить каузальную экспликацию поведения прямо пропорциональна неполноте структураций, осуществленных субъектом. Работа Фрейда — не картина человеческой экзистенции, а картина аномалий, как бы часты они ни были” (Мерло-Понти). Разум, по Мерло-Понти, есть или ничто, или “реальная трансформация человека”. Описывая психоаналитическую фиксацию, Мерло-Понти заявляет: здесь субъект отчуждает свою постоянную способность “давать себе миры” в пользу одного из них, он становится местом пересечения множества каузальностей, жизнь его включает ритмы, не имеющие своего основания в том, чем субъект выбрал быть”. Поздний Сартр, перейдя от философии сознания и свободы как “бездословного основания” связей мира к разработке социальной онтологии и онтологии истории, включающей в себя индивидуальную практику в ее отчужденных формах и отчуждающих трансформациях в обуславливающем ее поле социальной материи, продолжает настаивать на специфичности Э. и человеческого акта как переживающего и, стало быть, понимающего себя превзойдения наличного к своей цели, как отрицательности по отношению к данному. Собственно специфичность человеческой практики и фиксируется поздним Сартром категорией “Э.”, которая есть не “устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе”, а “беспрерывная неустойчивость, отрыв всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, так как оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осущесвляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой”. Э. — в ее акте интериоризации требований материального поля и экстериоризации в практике своего отношения к данному (интерпретации, “ответа”, “изобретения”, “авантюры”) — объявляется в онтологии истории и социальной онтологии Сартра необходимым посредником между “двумя моментами объективности”, что позволяет ему артикулировать проблему связи Э. с историей и социумом, а также проблему интеллектуальности истории вокруг смысловой оси “структура — поведение”. И даже заменив понятие “сознание” понятием “переживание” в своих незавершенных исследованиях о Флоре, поздний Сартр стремился сохранить специфичность Э. как существования, присутствующего в своем опыте и с самим собой, понимающего мир и себя и, в зоркости этого фактического понимания, принимающего радикальное решение о своем способе быть в мире. “Введение понятия переживания есть уси-

лие сохранить это “присутствие с-собой”, которое кажется мне обязательным для существования всякого психического факта, присутствие в то же время столь непрозрачное, столь слепое для самого себя, что оно есть также “отсутствие себя”. Тема принципиальной связи Э. и свободы, непознаваемости их научными средствами развивается и Ясперсом. Человека нельзя выводить из чего-то другого, он — “непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя”. Человек, по Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире: “нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки”. Это и есть “свобода и то, что с ней связано”. В отличие от атеистического экзистенциализма, где трансцендирование Э. наличного “безгарантийно”, религиозный экзистенциализм основывает свободу Э. на ее устремленности к трансцендентному. Непостижимое, но все-таки осознаваемое человеком бесконечное позволяет ему “выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает” (Ясперс). Конечность, по Ясперсу, означает, что человек “и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией”. Поддержка Э. трансценденцией непостижима, она ощущается человеком только в его свободе. Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются, по Ясперсу, из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй — “основной чертой нашей веры”. Человек — это единственное существо в мире, которому “в его наличном бытии открывается бытие”, которое не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорывать всю “как будто завершенную в мире действительность наличного бытия”, — получает возможность знать себя как человека только тогда, когда он, “будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции”. Философствование объявляется Ясперсом тем, что “присуще человеку как таковому”, вера человека в свои возможности — философской верой, и только в ней, по Ясперсу, “дышит его свобода”.

Т. М. Тузова

ЭКО (Есо) Умберто (р. 1932) — итальянский семиотик, философ, специалист по средневековой эстетике, писатель и литературный критик. Генеральный секретарь Междуна-

родной Ассоциации по семиотическим исследованиям, профессор семиотики Болонского университета. Основные философские сочинения: “Трактат по общей семиотике” (1975), “Проблема эстетического у св. Фомы” (1956), “Семиотика и философия языка” (1984), “Путешествия в гиперреальности” (1987), “Пределы Интерпретации” (1990), “Поиск совершенного языка” (1995) и др. Исходные позиции методологии Э. вызревали вне знакового подхода к анализу культуры и лишь впоследствии были переведены на язык семиотики. В докторской диссертации (1956), посвященной эстетике Фомы Аквинского, Э. трактовал средневековую эстетику как философию космического порядка и усматривал в ней истоки западноевропейского рационализма, его упорядочивающее, иерархизирующее начало. Главным направлением развития западной мысли Э. считает переход от моделей рационального порядка, выраженного наиболее ясно в “Сумме теологии” Фомы Аквинского, к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в современном опыте мира. К такому выводу Э. пришел, анализируя модернистскую поэтику Дж. Джойса и эстетику авангарда в целом, в которых разрушается классический образ мира, но “не на вещах, а в на языке”. Даже учитывая динамичную природу западной культуры, ее желание интерпретировать и апробировать оригинальные гипотезы, Э. не сомневается в том, что культура находится в состоянии кризиса: “порядок слов больше не соответствует порядку вещей”, система коммуникаций, имеющаяся в нашем распоряжении, чужда исторической ситуации, кризис репрезентации очевиден. В 1960-е, апологизируя авангард, исследуя роль и значение mass media в современном обществе, Э. видит выход в изобретении новых формальных структур, которые могут отразить ситуацию и стать ее новой моделью. Э. предлагает условную лабораторную модель “открытого произведения” — “трансцендентальную схему”, фиксирующую двусмысленность нашего бытия в мире. Понятие “открытое произведение” прочно вошло в современное литературоведение, оно превзошло идею множественности в искусстве, постструктуралистский интерес к читателю, тексту, интерпретации. Поскольку способ, которым структурированы художественные формы отражает способ, которым наука и современная культура воспринимают реальность, постольку модель “открытого произведения” должна отражать смену парадигмы, утверждать ранее не существовавший код: так как информация прямо пропорциональна энтропии, а установление жесткого кода, единственного порядка ограничивает получение информации, то Беспорядок даже полезен (тем более, что таковым он выступает по отношению к исходной организации, а по отношению к параметрам нового дискурса —

как порядок). Открытое произведение элиминирует возможность однозначного декодирования, открывает текст множественности интерпретаций, меняет акценты во взаимоотношениях текстуальных стратегий — автора и читателя. В конце 1960-х Э. существенно пересматривает свои взгляды: крах авангардистского проекта, знакомство со структурализмом и теорией Пирса обусловили его переход к семиотической проблематике. Фундаментальная методологическая установка Э. на смешенную, уклончивую природу нашего знания о реальности, признание методологического, а не онтологического характера теории и гипотетической сущности структур, в отличие от общей структуралистской установки (“подлинная структура неизменно отсутствует”), определяют своеобразие его семиотики и характерной для него терминологии. Идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры, интерпретативный цикл означает возрастание энциклопедии (потенциальный резервуар информации и регулятивная семиотическая гипотеза). Энтропии, согласно Э., удается избежать по той причине, что язык — это организация, лишенная возможности порядка, однако допускающая: смену кодов (тем более, что коды рождаются на основе договора, утверждаются и канонизируются данным социумом), выдвижение новых гипотез и их включение в систему культурных установлений. Отношения “означаемое — означающее” (структура знака по Соссюру) представляются Э. независимыми от референта. Семиотика Э. интересуется лишь замкнутым пространством культуры, в котором господствует Символическое (по Э., “знаки — единственные ориентиры в этом мире”), порождающее смыслы и оперирующее ими без обращения непосредственно к физической реальности. Проблема разграничения семиотики и философии языка трактуется Э. как соотношение частной и общей семиотики. Специальная семиотика — это “грамматика” отдельной знаковой системы, а общая семиотика изучает целостность человеческой означающей деятельности. Если семиотические интересы Э. располагаются между семиотикой знака (Пирс) и семиотикой языка (Соссюр), то его философские взгляды связаны прежде всего с постструктуралистской и постмодернистской версиями культуры. Э. создает семиотический вариант деконструкции, которому присущи представления о равноправном существовании Хаоса и Порядка (“эстетика Хаосмоса”), идеал нестабильности, нежесткости, плюрализма. Э. солидаризируется с постструктуралистами в вопросе о предназначении семиологии: ее объект — язык, над которым уже работает власть. Семиотика должна обнажить механизм “сделанности”

культуры, явиться инструментом демистификации и деидеологизации, эксплицировать правила “кодового переключения” в культуре. Э. интересуется принципиальная возможность единого (но не унифицированного) семиотического подхода ко всем феноменам сигнификации и/или коммуникации, возможность выявления логики культуры посредством различных означающих практик, которые могут быть частью общей семиотики культуры. (См. также Лабиринт.)

А. Р. Усманова

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС — термин для обозначения тяжелого переходного состояния экологических систем и биосферы в целом. Параметр “Э. К.” предполагает наличие значительных структурных изменений окружающей среды. Э. К. существенным образом отличается от экологической катастрофы, означающей полное разрушение общественной системы, — в случае Э. К. сохраняется возможность восстановления нарушенного состояния на основе эволюционного разрешения противоречий. Традиционно выделяются Э. К. естественного и антропогенного происхождения. Э. К. первого рода органически присущи эволюционному процессу, составляя его неотъемлемую особенность. На протяжении геологической истории Э. К. происходили довольно часто в различных регионах планеты. Кардинально воздействуя на характер протекания эволюционного процесса, Э. К. различного рода были не в состоянии существенно повлиять на целостность биосферы. Причины возникновения Э. К. естественного происхождения весьма многообразны и вызываются как биотическими, так и абиотическими факторами. Э. К. антропогенного характера вызваны зачастую негативным характером человеческой деятельности и оказывают существенное влияние на историческую динамику человечества. В прошлом Э. К. такого рода носили локальный характер, в то время как в современных условиях они приобретают глобальные масштабы и обусловлены загрязнением окружающей среды, уничтожением растительного покрова, животного мира, вовлечением больших территорий в хозяйственный оборот. (См. Глобальные проблемы современности.) Э. К. антропогенного характера с учетом их влияния на экосистемы можно разделить на четыре основные группы: 1) компонентные; 2) репрезентативные; 3) тотальные; 4) глобальный. Такого рода классификация основана на степени масштабов разрушения целостности и иерархичности экосистемы, что позволяет создавать модели Э. К. и учитывать такой важнейший параметр экосистемы, как численность вида. Э. К. компонентного типа происходят на основе изъятия или разрушения определенных компонентов экосистемы, что приводит к нарушению ее стабильности.

Э. К. репрезентативного типа возникают на стадии производящего хозяйства, которое позволило удовлетворять жизненные потребности сравнительно простым способом и открыло неограниченные возможности на пути преобразования природы. Э. К. данного типа приводили к разрушению и деградации отдельных экосистем и сопровождалось преобразованием и уничтожением природных биомов и ландшафтов. В свою очередь, преобразование экосистем послужило мощным лимитирующим фактором самого существования человечества. Тотальные Э. К. характеризуются исключительной разрушительной силой, поскольку сопровождаются уничтожением целых классов экосистем. Возросшая производящая мощь человечества позволила ему освободиться от непосредственной зависимости от природной среды и начать стремительное преобразование биосферы, грозящее превратиться в глобальный Э. К. или глобальную экологическую катастрофу. По этой причине у человечества не остается иного выхода как перейти на коэволюционный путь развития, поскольку истоки Э. К. коренятся в несоответствии законов социально-технического развития законам эволюции биосферы. (См. Коэволюция.)

П. А. Водопьянов

“ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕССИМИЗМ” — направление в философии, экономической теории, социологии и футурологии, представители которого считают трудноразрешимыми глобальные проблемы, стоящие перед человечеством (истощение минеральных ресурсов, загрязнение окружающей среды, обеспеченность продовольствием и т. д.), без приостановки роста населения. Сложилось в первой половине 1970-х. Ведущие представители течения — Дж. Форрестер, Д. Медоуз, Р. Хейлбронер, П. и А. Эрлих (США) и др. К сторонникам “Э. П.” относят представителей различных интеллектуальных направлений, выступающих, по сути, против концепций ничем не ограничиваемого социального прогресса.

С. Ю. Солодовников

ЭКОЛОГИЯ (греч. oikos — дом, местообитание, убежище, жилище; logos — наука) — термин, введенный в научный оборот Геккелем (1866), определявшем Э. как науку об экономике природы, образе жизни и внешних жизненных отношениях организмов друг и другом. “Под экологией, — писал Геккель, — мы понимаем общую науку об отношениях организмов с окружающей средой, куда мы относим в широком смысле все “условия существования”. Последние частично органической, частично неорганической природы, но как те, так и другие имеют весьма большое значение для форм организмов, так как они принуждают их приспосабливаться к себе. К неорганическим

условиям существования, во-первых, относятся физические и химические свойства их местообитаний — климат (свет, тепло, влажность и атмосферное электричество), неорганическая пища, состав воды и почвы и т. д. В качестве органических условий существования мы рассматриваем общие отношения по всем остальным организмам, с которыми он вступает в контакт и из которых большинство содействует его пользе или вредит”. Такая достаточно четкая дефиниция предмета Э. способствовала ее широкому признанию, поскольку фиксировала внимание на внешних особенностях взаимосвязи организмов и среды их обитания. В дальнейшем в исследованиях по Э. уделялось внимание изучению реакции живых организмов на различные факторы окружающей среды, экстремальным значениям этих факторов, совместимых с жизнью, смене растительного покрова в отдельных регионах и др. И только, пожалуй, в книге Ч. Элтона “Экология животных” (1930) закладываются теоретические основы Э. Он определяет Э. как науку об естественной истории, которая изучает широкий круг вопросов, начиная от проблем патогенеза клеток и органов, соотношения эволюции и адаптации, и включая проблемы социологии (теория народонаселения). Главная задача экологических исследований сводится при этом к изучению распространения генотипических вариаций в популяции и рассматриванию изоляции данной формы в процессе образования нового вида. Особое внимание обращается на рассмотрение вопросов формирования адаптаций и достижения целесообразности строения и поведения организмов, роли естественного отбора и различных форм борьбы за существование в процессе видообразования. Рассмотрение основных проблем Э. в контексте эволюционных идей послужило Ч. Элтому основой для разработки теоретических аспектов Э. В последующих работах многочисленных экологов закладывается не менее значимая программа эколого-эволюционных исследований, в которой проводится анализ видовых приспособлений на основе строения и функций органов животного, раскрываются сложные взаимоотношения между организмом и средой их обитания, устанавливаются их специфические отношения. Широкое использование методов математического анализа и количественного учета, акцент на изучение популяционного уровня, изучение совокупности экологических связей и отношений, интегративный характер обобщений, содержащихся в работах экологов, послужили теоретической основой для дальнейшего развития Э. Классические исследования многих авторов способствовали разработке проблем эволюционной экологии, которая синтезирует

в себе множество эмпирических данных о различных компонентах биосферы и формах ее взаимодействия с биотическими, абиотическими и антропогенными факторами. Сложность объекта исследования Э., обращение к ее проблемам специалистов различного профиля, исключительная актуальность ее проблем для жизни людей определили лидерство данной науки среди других наук. "Соединение этой чрезвычайной сложности с многогранным физическим окружением, превращает экологию в науку, охватывающую чрезвычайно широкий круг вопросов. Нет другой такой дисциплины, которая искала бы объяснений для столь многообразных явлений и на столь большом числе разных уровней. Как следствие этого экология вобрала в себя некоторые аспекты многих наук, например, физики, химии, математики, оперирования с вычислительной техникой, географии, климатологии, геологии, океанографии, экономики, социологии, психологии и антропологии" (Э. Пианка). Не случайно поэтому отдельные авторы, подчеркивая интегративный характер Э., определяют ее как науку о структуре и функциях природы. "Экология, возникшая более 100 лет тому назад как учение о взаимосвязи организма и среды, на наших глазах трансформировалась в науку о структуре природы, науку о том, как работает живой покров Земли в его целостности. Экология на наших глазах становится теоретической основой поведения человека индустриального общества в природе" (С. С. Шварц). Разумеется, столь расширенное понимание Э. скорее отражение контуров будущего данной науки. К настоящему времени достаточно четко разработаны представления о ней как о науке, изучающей закономерности взаимодействия живых организмов с окружающей средой. Среди имеющихся определений Э. она представлена как относительно самостоятельная биологическая дисциплина, предметная сфера которой имеет вполне определенное содержание. Э. — наука, "изучающая условия существования живых организмов и взаимосвязи между организмами и окружающей средой". (Р. Дажо). "Экология, — отмечает Ю. Одум, — наука об отношениях организмов или групп организмов к окружающей их среде, наука о взаимоотношениях между живыми организмами и средой их обитания". Во всех приведенных определениях так или иначе обращается внимание на то, что Э. — это наука, изучающая закономерности взаимоотношений организмов с окружающей средой, наука, исследующая структуру, динамику и историческое развитие надорганизменных систем, видов, — биогеоценозов и биосферы в целом. Следовательно, предметом современной Э. правомерно считать

изучение закономерности взаимодействия надорганизменных систем (популяций, видов, биогеоценозов и биосферы в целом) с окружающей средой, изучение энергетики данных макросистем, их развитие во времени и пространстве. В современной Э. выделяют три основных раздела: факториальная Э., динамика популяций и биогеоценология. Факториальная Э. изучает воздействие различного рода факторов на живые организмы, которые оказывают на них прямое или косвенное влияние. В качестве экологического фактора выступает любой элемент окружающей среды, оказывающий непосредственное влияние на живые организмы, а также на отношения между ними. Обычно выделяют три основные группы факторов — абиотические, биотические и антропогенные. Абиотические факторы представляют собой совокупность условий неорганической природы, к которым эволюционно приспособились живые организмы. К их числу относятся климатические и химические условия, температура, давление, влажность, солнечная радиация, свет, почва, состав атмосферы и т. п. Биотические факторы — это совокупность влияний одних организмов на другие, обусловленные взаимодействиями между живыми организмами и их сообществами. Данное влияние может носить как непосредственный, так и опосредованный характер через воздействие на условия неорганической природы. Хищничество, паразитизм, конкуренция, нейтраллизм и др. — все это примеры взаимных отношений между организмами. Антропогенные факторы — это различного рода факторы, вызванные и обусловленные человеческой деятельностью. Динамика популяций или популяционная Э. занимается изучением законов динамики численности, законов становления и саморегуляции популяций как элементарных форм существования вида. Третьим разделом современной Э. является биогеоценология (Э. сообществ, изучение экосистем), осмысливающая закономерности становления, развития и нормального функционирования экологических систем. Биогеоценоз — это группировка определенного видового состава, обладающая наличием взаимозависимостей и занимающих определенное пространство. Для каждого биогеоценоза присущ определенный по объему и составу круговорот вещества и энергии, обеспечивающий относительно длительное сосуществование основных компонентов в биокосных факторами, благодаря чему поддерживается постоянство жизни. Взаимодействие между компонентами является важнейшим механизмом поддержания целостности и устойчивости биогеоценозов. Управление ими в интересах человека базируется на знании закономерностей функционирования биогеоценозов, что имеет исключительно

важное значение в современных условиях. (См. также Социальная экология.)

П. А. Водольнов

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ — общественная дисциплина, исследующая закономерности экономической жизни с помощью системы категорий, разработанных в рамках социологической науки. Развитие экономики Э. С. описывает как социальный процесс, движимый активной функционизирующей в ней социальных субъектов, интересами, поведением и взаимодействием социальных групп и слоев. Объект Э. С. — взаимодействие двух основных сфер общественной жизни — экономической и социальной и, соответственно, взаимодействие двоякого рода процессов — экономических и социальных. Особенность подхода Э. С. к этому взаимодействию состоит в том, что описываются не отдельные взятые тенденции, наблюдаемые в сфере экономики и общества, и даже не взаимосвязи между ними, а нечто более сложное: механизмы, которые порождают и регулируют эти взаимосвязи. Природа и специфические способности социальных механизмов регулировать протекание экономических процессов находятся, таким образом, в центре внимания Э. С. и составляют ее предмет. Структура категорий Э. С. может быть представлена как многоуровневая иерархия. Первый уровень образуют две самые абстрактные категории — "экономическая сфера" и "область социальных отношений". Их содержание отражает характеристики общества, наиболее значимые для понимания процессов, происходящих "на пересечении" экономики и общества. Второй уровень образуют категории: "социальный механизм развития экономики" и "частные социальные механизмы регулирования отдельных социально-экономических процессов". Далее следуют категории, конкретизирующие содержание социальных механизмов, — "экономическое сознание" и "экономическое мышление", "социально-экономические стереотипы", "экономические интересы", "экономическая деятельность" и "экономическое поведение", "экономическая культура" и др. Сущность экономического сознания связывается с систематизированными знаниями, основанными на научном познании и сознательном использовании социально-экономических законов. Экономическое мышление включает в себя взгляды и представления, порожденные практическим опытом людей, их участием в экономической деятельности, теми связями, в которые они вступают в повседневной жизни. Из определенных следует, что изучаемые явления связаны с принципиально разными уровнями познания: экономическое сознание — с познанием функционирования и развития социально-экономических законов, а экономическое

кое мышление — с включенностью в социально-экономическую практику. Такой методологический подход позволяет рассматривать экономическое мышление как форму проявления экономического сознания в конкретной общественной ситуации; при этом косность и неразвитость экономического сознания обуславливают противоречивость развития экономического мышления. Оно воспринимает изменение экономических отношений преимущественно эмоционально и совмещает следование политике экономических реформ со сложившимися социальными стереотипами. Другой важной категорией для обозначения реальных причин и наиболее глубоких стимулов экономической деятельности и экономического поведения людей является категория экономического интереса. Именно экономические интересы способствуют согласованности во взаимодействиях разных групп и слоев в ходе непрерывного приспособления к изменениям, формирующим это взаимодействие. Закономерность взаимосвязи экономических интересов и состояния экономических отношений выражается в том, что экономические отношения, проявляясь в экономических интересах, приобретают характер движущих сил общественного развития, побудительных мотивов хозяйственной деятельности людей. Экономические интересы и экономический образ мышления выступают предпосылками экономического поведения, которое можно определить как поведение, связанное с перебором экономических альтернатив с целью рационального выбора, т. е. выбора, в котором минимизируются издержки и максимизируется чистая выгода. Индивиды предпринимают лишь те действия, которые принесут им наибольшую чистую пользу (т. е. пользу за вычетом возможных затрат, связанных с этими действиями). В общении между собой по поводу распределения и потребления ограниченных экономических ресурсов субъекты преследуют свои экономические интересы, удовлетворяют свои насущные потребности. Необходимость регулирования экономического поведения положена в основу понимания экономической культуры как совокупности социальных ценностей и норм, являющихся регуляторами экономического поведения, выполняющих роль социальной памяти экономического развития, ориентирующих ее субъектов на те или иные формы экономической активности. Предполагается, что активность социальных субъектов во многом зависит: от состояния и регулятивных возможностей экономической культуры; от места и роли тех или иных социальных групп в структуре экономических связей; от динамики их перемещения в иерархии этой структуры в зависимости от принципов организации связи и эластичности их собственных социальных стереотипов; от способ-

ности специфических социальных механизмов регулировать экономические отношения. Использование основных методологических принципов теории Э. С. показывает ее способность отражать логику взаимодействия разных социальных механизмов в условиях формирующихся рыночных отношений. Раскрывая взаимозависимость различных решений в контексте проводимой социальной политики, Э. С. привлекает внимание к еще не изученным социальным последствиям проводимых экономических реформ и предлагает необходимый методологический и методический инструментарий.

Г. Н. Соколова

ЭКСПЕРИМЕНТ (лат. *experimentum* — проба, опыт) — метод эмпирического познания, при помощи которого в контролируемых и управляемых условиях (зачастую специально конструируемых) получают знание относительности связей (чаще всего причинных) между явлениями и объектами или обнаруживают новые свойства объектов или явлений. Э. могут быть натурными и мысленными. Натурный Э. проводится с объектами и в ситуациях самой изучаемой действительности и предполагает, как правило, вмешательство экспериментатора в естественный ход событий. Мысленный Э. предполагает задание условной ситуации, проявляющей интересующие исследователя свойства, и оперирование идеализированными объектами (последние зачастую специально конструируются для этих целей). Промежуточный статус носят модельные Э., проводимые с искусственно созданными моделями (которым могут соответствовать, а могут и не соответствовать какие-либо реальные объекты и ситуации), но которые предполагают реальное изменение этих моделей. Э. как исследовательско-преобразовательная деятельность может быть рассмотрен как особая форма практики, позволяющая устанавливать (не)соответствие концептов и конструктов познания, теоретически обнаруживаемых связей и отношений — действительности. В так называемых решающих Э. проверке может подвергаться теория в целом. Э. представляет собой наиболее сложный и эффективный метод эмпирического познания, с которым связано становление европейской опытной науки и утверждение доминирования объяснительных моделей в естествознании в целом. Он ведет свое начало от исследований Галилея и основанной после его смерти Флорентийской академии опыта. Теоретически Э. был обоснован впервые в работах Ф. Бэкона, последующая разработка идей которого связана с именем Милля. Монопольное положение Э. было поставлено под сомнение только в 20 в. прежде всего в социогуманитарном знании, а также в связи с феноменологическим, а затем и герменевтическим поворотом

в философии и науке, с одной стороны, и тенденцией к предельной формализации (математизации) естествознания — с другой (появление и рост удельного веса математических модельных Э.). Э. предполагает создание искусственных систем (или «обискусствливание» естественных), позволяющих влиять на них путем перегруппировки их элементов, их элиминирования или замены другими. Отслеживая при этом изменения в системе (которые квалифицируются как следствия предпринятых действий), можно раскрыть определенные реальные взаимосвязи между элементами и тем самым выявить новые свойства и закономерности изучаемых явлений. В естествознании изменение условий и контроль за ними осуществляются за счет использования приборов разного уровня сложности (от звонка в опытах Павлова по условным рефлексам вплоть до синхрофазотронов и т. п. устройств). Э. проводится для решения определенных познавательных задач, продиктованных состоянием теории, и сам порождает новые проблемы, требующие своего разрешения в последующих Э., т. е. является также и мощным генератором нового знания. Э. позволяет: 1) изучать явление в «чистом» виде, когда искусственно устраняются побочные (фоновые) факторы; 2) исследовать свойства предмета в искусственно создаваемых экстремальных условиях или вызывать явления, в естественных режимах слабо или вообще не проявляющиеся; 3) планомерно изменять и варьировать различные условия для получения искомого результата; 4) многократно воспроизводить ход процесса в строго фиксируемых и повторяющихся условиях. К Э. обычно обращаются: 1) когда пытаются обнаружить у объекта не известные ранее свойства для продуцирования знания, не вытекающего из наличного (исследовательские Э.); 2) когда необходимо проверить правильность гипотез или каких-либо теоретических построений (проверочные Э.); 3) когда в учебных целях «показывают» какое-либо явление (демонстрационные Э.). Особый тип Э. составляют социальные Э. (в частности Э. в социологии). По сути, каждое человеческое действие, предпринятое для достижения определенного результата, может быть рассмотрено как своего рода Э. По логической структуре Э. делаются на параллельные (когда процедура экспериментирования основана на сравнении двух групп объектов или явлений, одна из которых испытала воздействие экспериментального фактора — экспериментальная группа, а другая нет — контрольная группа) и последовательные (в которых нет контрольной группы, а замеры делаются на одной и той же группе до и после введения экспериментального фактора).

В. Л. Абушенко

ЭКСПЕРИМЕНТАЦИЯ — понятие, введенное постмодернистской философией взамен традиционного концепта “интерпретация” (см. Интерпретация) для фиксации радикально нового отношения к феномену смысла. В контексте культивируемого постмодернизмом постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность) конституируется радикальный отказ современной философии от презумпции наличия имманентного смысла бытия, объективирующегося в феномене логоса (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Согласно номадологическому видению мира (см. Номадология), бытие ризоморфного объекта (см. Ризома) предстает как перманентно процессуальная аутотрансформация, не результирующая в каком-либо определенном (финальном) варианте своего конфигурирования. Классической моделью бытия подобного рода выступает в постмодернизме бытие “тела без органов”, т. е. “интенсивная реальность”, чьи принципиально неатрибутивные и преходящие определенности оцениваются Делёзом и Гваттари в качестве лишь своего рода гипотетически возможных “аллотропических вариаций” (см. Тело без органов); аналогично релятивное бытие исторической темпоральности, бесконечно варьирующейся в принципиально плюральных версиях конституирования прошлого и будущего (см. Событийность, Эон). Аналогично, в контексте постмодернистской текстологии, фундированной радикальным отказом от идеи референции (см. “Пустой знак”, Трансцендентальное означаемое), смысл текста конституируется лишь в качестве одной из возможных версий принципиально не-финального означивания (см. Деконструкция, Означивание, Текст-наслаждение, “Смерть Автора”). В общем виде данная установка на видение бытия в качестве не-финальной аутотрансформационной процессуальности, не характеризующейся ни изначальным, ни финально обретенным смыслом находит свое выражение в постмодернистской концепции “хоры” (см. Хора). Таким образом, с точки зрения постмодернизма, все то, что наивно полагалось классикой источником семантической определенности, демонстрирует “разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла” (Фуко). В этом отношении постмодернизм констатирует своего рода “катастрофу” или “импlosion” смысла (Бодрийяр). Исходя из этого, культура постмодерна программно противостоит видению мира как книги, чей имплицитно наличный смысл может и должен быть прочитан в когнитивно-интерпретационном усилии, и текста как подлежащего пониманию т. е. герменевтической ре-

конструкции его исходного смысла. В этом проблемном поле становится очевидной невозможность герменевтической процедуры экспликации имманентного смысла текста (или мира как текста): любой интерпретационный акт, приписывающий некой событийности тот или иной конкретный смысл, выступает для постмодернизма “как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем” (Фуко). В этом отношении, согласно постмодернистской оценке, “интерпретировать — это подчинить себе, насильно или добровольно” (Фуко). При претензии на постоянство (т. е. на статус избранной — корректной или аксиологически предпочтительной) интерпретация превращается по отношению к интерпретируемому предметности в своего рода “путы и клещи” (Делёз, Гваттари), не столько генерируя смысл, сколько симулируя его (см. Симуляция). Постмодернистски понятая предметность бесконечно открыта для вариативного конфигурирования (см. Ризома, Событийность, Тело без органов, Хора), — подобно тому, как децентрированный текст открыт для вариативных нарративов, снимая саму постановку вопроса о так называемом правильном прочтении: “замените анамнез — забыванием, интерпретацию — экспериментацией” (Делёз, Гваттари). Смыслогенез, таким образом, “никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла”, но “вкладыванием смысла” в то, что само по себе “не имеет никакого смысла” (Дж. Х. Миллер), — в парадигмальном горизонте постмодернизма интерпретация заменяется Э. как свободной процессуальностью означивания: “путешествие на месте, ...экспериментация — почему бы нет?” (Делёз, Гваттари). (См. также Интерпретация.)

М. А. Можейко

ЭКСПЕРТОКРАТИЯ — см. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ.

ЭКСПЛИКАЦИЯ (лат. explicatio — разъяснение) — уточнение понятий и утверждений естественного или искусственного языка с целью устранения выявленных в них неясностей и неточностей или (и) сообразно новому объекту исследования. Э. может пониматься как замена одних (неточных, неясных) понятий другими (формально более четким) или только как уточнение исходных понятий через уточнение их места в какой-либо понятийной системе. Тогда она может быть описана через взаимосоотнесение explicanda (уточняемое, выявляемое, разъясняемое) и explicata (уточняющее, выявляющее, разъясняющее). Акцент на способах и процедурах продуцирования концептов и конструктов знания позволяет рассматривать как технологии Э. концептуализацию (теоретическая Э.) и операционализацию (эмпи-

рическая Э.), в рамках которых речь идет (в том числе) о концептуальных и операциональных определениях. Однако в целом речь идет об Э. структур построения знания. В социологии говорят также об Э. (обнаружении, выявлении) латентных переменных; в аналогичном значении можно говорить об эксплицитных и имплицитных формах мысли (подтекстах и контекстах предъявляемых текстов). В этих случаях задачи Э. сводятся к выработке и знанию правил трансформации “скрытого” в “явное”. Несколько иной аспект задает задача Э. в рефлексии и (или) методологическом анализе имплицитных оснований (“аксиом”, допущений и т. д.) “очевидного” знания.

В. Л. Абушенко

ЭКСТАЗ (греч. ekstasis — нахождение вовне, смещение, пребывание вне себя) — состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и слуховыми галлюцинациями; род транса, сопряженный с анестезией, снижением активности дыхания и кровообращения (физиологической Э.). Состояния Э. в обыденной жизни людей, как правило, недолговременны и традиционно ассоциируются с любовными либо героическими (совершение жертвенного подвига) переживаниями. Особой разновидностью экстатических состояний (могущих иногда быть долговременными — от получаса до 35 лет с перерывами — по преданиям, легендам и хроникам) выступают религиозный и мистический Э. Было принято полагать, что состояния последних служат постижению людьми тех новых знаний, которые невозможно помыслить традиционным образом (откровение), отождествление индивидом себя со всей Вселенной, с Богом (Плотин, Бернар Клервоский). Выступая в психологическом контексте как предельная форма созерцания какого-либо предмета или явления, как абсолютная поглощенность какой-либо одной единственной идеей, Э. может трактоваться и как совершенная процедура созерцания (живое ощущение и вслед за этим восприятие) трансцендентного. 20 в. с его широкой распространением в европейской и североамериканской культуре массовыми методиками наркотического обретения состояний Э., с одной стороны, и теоретическими изысками ряда философов и ученых (Э. — пребывание в “ничто” у экзистенциалистов, экстатические эксперименты, описанные Кастанедой и т. д.), с другой, перевел проблему обретения человеком состояния Э. из личностно-индивидуальной, глубоко-интимной, жертвенно-мистической ипостаси — в разряд социальных и медицинских проблем массового порядка.

А. А. Грицанов

ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ (лат. extra — сверх, вне и polio — выправляю, изменяю) — логико-методологическая процедура распространения (переноса) выводов, сделанных относительно какой-либо части объектов или явлений на всю совокупность (множество) данных объектов или явлений, а также на их другую какую-либо часть; распространение выводов, сделанных на основе настоящих и (или) прошлых состояний явления или процесса на их будущее (предполагаемое) состояние. В математике и статистике — продолжение динамического ряда данных по определенным формулам; соотносится здесь с понятием «интерполяция» (лат. interpolatio — изменение, подновление), обозначающим нахождение промежуточных значений по ряду логических или статистических данных. Таким образом, Э. могут подвергаться как качественные, так и количественные характеристики, а также некоторые уравнения (сформулированные для одной предметной области они переносятся на иные предметные области). Под Э. может пониматься метод математической гипотезы, чаще же рассматривают иные стратегии Э.: 1) Э. на основе индукции (Э. тенденции); 2) Э. на основе аналогового моделирования; 3) Э. выборочных данных на всю генеральную совокупность при соблюдении требований репрезентативности (по части судят о целом или о другой части, т. е. другой выборке из генеральной совокупности). Особо можно говорить об Э. схем и приемов деятельности в новые практические области (за пределами логико-методологических процедур), об Э. результатов мысленного оперирования знаковыми комплексами в реальные системы действий. Научная Э. предполагает умение правильно оперировать базами Э., т. е. исходным знанием, следование обоснованным правилам переноса, обязательную оценку полученных выводов по избранному критерию. Э. предполагает работу с «неизвестными» на основе известного знания и с «будущим» на основе знания прошлого и настоящего. В этом отношении — она неизбежный прием любого творческого мышления и деятельности. Э. — важнейшее средство диагностических процедур и прогнозирования. Более того, экстраполяционное прогнозирование институционализировалось в особую область прогнозной работы наряду с поисковым и нормативным прогнозированием (на качественном уровне — это системный классификационный анализ понятий на предмет их упорядочивания и иерархизации; на количественном — это трендовый анализ динамических рядов с целью отыскания основных тенденций).

В. Л. Абушенко

ЭКСТРЕМАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ (лат. extremum — крайнее, предельное; situatio — положение) — понятие, посредством которого дается ин-

тегративная характеристика радикально или внезапно изменившейся обстановки, связанных с этим особо неблагоприятных или угрожающих факторов для жизнедеятельности человека, а также высокой проблемностью, напряженностью и риском в реализации целесообразной деятельности в данных условиях. Философский смысл понятия «Э. С.» сопряжен с отражением экстремального развития событий и их познания во взаимосвязи с функциональной деятельностью субъекта. Система координат измерения существования и деятельности человека — «действующее лицо — ситуация» — предполагает коррелятом содержания понятия «Э. С.» определенные субъект-объектные отношения: отражение субъектом объективно-сложных условий деятельности в виде проблемно-экстремальной задачи. Развиваемое с античных времен понимание сущности экстремумов, экстремальности и принципов экстремального (Аристотель, Николай Кузанский, Бруно, Мопертюи, Лейбниц и др.), поднятое до современных философских обобщений о закономерностях экстремальных изменений (М. Планк, М. Борн, М. Бунге, Л. Канторович, Пригожин и др.), находят свое отражение и в содержании понятия «Э. С.». Экстремальность, как это было зафиксировано еще античной философией, указывает на предельные состояния в существовании вещей. Экстремумы образуют, по сути, границы меры существования вещей, с превышением которых вещи перестают быть самими собой и обретают иное существование. В теоретическом выражении принципы экстремальности утверждают, что та или иная величина, характеризующая состояние, процесс или структуру, принимает крайнее (условно — минимальное или максимальное) значение. Экстремальность проявляет себя как «наискорейшее движение, проходящее по наискратчайшей линии» (Аристотель). Диалектика этого процесса «в доведенных до крайностей состояниях» (Бруно) насыщена бурным взаимным протиположением и превращением противоположностей друг в друга (Гегель), закономерно влекущим «катастрофические или разрушительные изменения» (Р. Том). В рамках современных подходов (П. Лагадек, С. Лихтенштейн и др.) в качестве определяющего или универсального сущностного признака Э. С. рассматривается фактор опасности — прежде всего, непосредственной угрозы для здоровья и жизни людей либо же угрозы срыва их деятельности по решению жизненно важных задач. Понятие «Э. С.», таким образом, отражает не просто чрезвычайное, а именно исключительно опасное событие или совокупность опасных событий относительно и только во взаимосвязи с деятельностью людей, их существованием. Э. С. (стихийные бедствия, катастрофы, аварии, кризисы,

конфликты), являющиеся порой неизбежными реалиями жизнедеятельности людей, в том числе их профессионально осуществляемой деятельности, несмотря на разнообразный характер, имеют ряд общих сущностных характеристик: 1) внезапность наступления, требующая специальной готовности к экстремальностям; 2) резкий выход за пределы нормы привычных действий и состояний; 3) насыщенность развивающейся ситуации противоречиями, требующими оперативного разрешения; 4) прогрессирующие изменения в состоянии обстановки, условий деятельности, элементов, связей и отношений Э. С., т. е. темпоральность изменений; 5) возрастание сложности протекающих процессов в связи с прогрессирующими изменениями и новизной ситуативных противоречий, состояний; 6) релевантность, переход ситуации в фазу нестабильности, выход к пределам, критичности; 7) порождение изменениями опасностей и угроз (срыва деятельности, гибели, разрушения систем); 8) насыщенность ситуации неопределенностью ряда изменений по причине их стохастичности, непредвиденности и новизны; 9) нарастание напряженности для субъектов экстремальной ситуации (в плане ее осмысления, принятия решений, реагирования) и др. В рамках философской концепции риска разрабатываются структурно-функциональные модели Э. С., выявляющие как механизмы ее возникновения, так и способы реагирования на вызванную ею дестабилизацию жизнедеятельности (П. Лагадек, А. Томас, П. Словик, П. Сталлен, Б. Фишхофф и др.). В практике особых «профессий риска» понятие «Э. С.» как специальный термин применяется, в зависимости от акцентации экстремогенных факторов, в достаточно широком диапазоне интерпретаций, таких, как: «угрожающая ситуация», «опасная девиантность» или «опасный выход за пределы нормы», «критическая ситуация», «нештатная, чрезвычайная ситуация» и т. п. В последние годы понятие «Э. С.» обретает статус одной из унифицированных, генерализующих категорий в катастрофологии, конфликтологии, теории безопасности, теориях менеджмента по оптимизации управления, оперативному управлению и др. (См. также Цивилизация риска.)

Н. П. Баранов

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. — мастер, учитель) Экхарт (1260—1327/1328) — немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов. Обучался в Кёльской высшей школе доминиканского ордена. Приор ордена в Эрфурте, викарий Тюрингии (1303—1311). Глава саксонского ордена. Профессор в Париже

(1300—1303, 1312—1314), профессор в Страсбурге (1312—1320), учитель чтения в Кёльне (с 1320). Главное сочинение — “Проповеди и рассуждения”, а также “Комментарий к “Сентенциям” Петра Ломбардского”, “Комментарий на книгу Премудростей Соломона”, “Толкование на Евангелие от Иоанна”, “Толкование на книгу Бытия II”. 26 тезисов Э. были осуждены (27 марта 1329), после его смерти папской буллой. Сторонник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены. Вера, согласно Э., должна преобразовывать сверхъестественное знание в знание логическое. Высшая сила души — разум, единосущный Богу, несотворенная “искра”, который Э. именует “крепостью души”, “сохранением естественного стремления к добру, несмотря на грехопадение”. Познание — благороднейшая деятельность души (орудия вечного порождения Богом самого себя), материал для которой поставляют чувства. Из этого материала “общее чувство” образует восприятия. На их основе разум формирует понятия. (По Э., “мои речи обращены к тем, кто уже назвал их своими, проникся к ним жаждой своих сердец. А дабы было так, в том да поможет нам Бог!”) Разум, посредством которого мы воспринимаем Божью волю, Э. соотносит со Святой Троицей. Согласно Э., сущность — это Божество, а природа — Бог, т. е. Божество, получившее образ или лицо. Бог продолжает самопроявление в трех лицах: Отец — мысль Бога, в которой выявилась Его природа; Сын — это мысль Бога о себе самом, порожденная его же природой; осознание этими лицами единства их воли есть Святой Дух. Для Э. такое раскрытие Бога — специфический процесс, а не единократное событие: “Когда Бог создал небо, землю и всякую тварь, Он никак не действовал. Ему не с чем было действовать; и в Нем не было действия. Тогда Он сказал: “Мы сотворим Наше подобие”. Не мудро создавать. Это делается когда и где угодно. Когда я что-нибудь делаю, то делаю это сам в себе и из себя самого и отпечатлеваю там свой собственный образ”. Деятельность разума, по Э., — промысел Божий внутри нас. Душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Бог есть чистое бытие, первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Смысл жизни — в познании Бога и возвращении к Нему. (Согласно Э., “кто не понимает сказанного мною, пусть и не печется о том. Ибо покидаю не дорос до этой правды — не поймет ее. Не придуманная это, а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда!”) Путь этот — через добродетельную жизнь, аскезу и доброту к ближним.

Пассивного созерцания для мистического единения с Богом недостаточно. (Важен тезис Э. о том, что отношение Бога и человека есть обоюдородящая связь, а не Божия привязка либо человеке упование; по мысли Э., “Бог — в душе выше того, чем когда душа — в Боге: что она — в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна оттого, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!”) Э. был убежден в необходимости просвещения людей: “Если не учить невежественных людей, то никто не станет ученым. Затем и учат невежественных, чтобы они из незнающих стали знающими. Затем и врачи, чтобы исцелять больных. Иоанн пишет Евангелие для всех верующих и также для неверующих, и все же он начинает с самого высокого, что может сказать человек о Боге. А если найдется человек, который неверно поймет такое слово, что же может сделать тот, кто верно преподает верное слово? Не были ли слова Иоанна и слова Господа тоже часто неверно поняты”. Многие философские “формулы”, принадлежащие Э., пророчески выразили современные ему и будущие нравственно-мировоззренческие выборы человека: “кто хочет стать тем, чем он должен быть, тот должен перестать быть тем, что он есть”; “где есть равенство, там нет единства, ибо равенство “посягает” на единство, и где есть единство, там нет равенства, ибо равенство пребывает в разделении и многообразии”. Творчество Э. значительно содействовало становлению немецкой философской фразеологии (так, он нередко использовал термин “отрицание отрицания”).

А. А. Грицанов

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. *elementum* — стихия, первовещество; калька с греч. *stoiheia*, от *stoihos* — члены ряда, т. е. первоначально буквы алфавита) — в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как “пятый элемент” (лат. *quinta essentia* — “пятая сущность”) — ноль либо эфир. Впервые в традиционном смысле употреблено Платоном (обозначение Э. как правильных многогранников). Аристотель придал Э. статус универсального понятия онтологии, космологии, гносеологии и др. В древнекитайской философии Э. — металл, земля, вода, дерево, огонь. Э. в древнеиндийской философии — эфир, вода, огонь, ветер, земля. В алхимии Э. — сера, серебро, соль и т. д. После постулирования Юнгусом тезиса о том, что земля являет собой неисчислимое множество Э., Бойль сформулировал определение Э. как веществ, неразложимых на более простые вещества. В настоящее время под Э. подразумеваются составные части сложного целого.

А. А. Грицанов

ЭЛИАДЕ (*Eliade*) Мирча (1907—1986) — румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал то-

пику мифа и мифологизма в литературе 20 в. Доктор философии (1928). Подготовил диссертацию о йоге во время жизни в Индии (1928—1932). Преподавал в Бухарестском университете (1933—1940), в Парижской школе Высших исследований, в Сорбонне (1945—1956). Профессор кафедры истории религий Чикагского университета (1957—1986). Основные сочинения по истории религии, мифологии, философии: “Эссе о происхождении индийской мистики” (1936), “Техника йоги” (1948), “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение” (1949), “Очерки по истории религий” (1949), “Йога. Бессмертие и свобода” (1951), “Образы и символы” (1952), “Шаманизм и архаическая техника экстаза” (1954), “Запретный лес” (1955), “Кузнецы и алхимики” (1956), “Священное и мирское” (1956), “Мифы, сновидения и мистерии” (1957), “Рождение и новое рождение” (1958), “Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящения” (1959), “Мефистофель и Андрогин” (1962), “Разновидности мифа” (1963), “Патанджали и йога” (1965), “Ностальгия по истокам” (1971), “Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения” (1976) и др. (только на французском языке опубликовано более 30 книг Э.). Не ограничивая круг своих интересов понятием “история религии”, Э. подчеркивал, что религия “не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины”. По мнению Э., “...деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не приводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способом к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология “скрыты” в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь прибегнуть к религиозному опыту жизни еще жива в недрах их “Я”. Если подойти к этому явлению с позиций иудаизма, христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому “грехопадению” человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т. е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит Память о ней, точно так же, как и после первого “грехопадения”. Его предок, первый человек Адам, так же духовно ослепленный, все же сохранил разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом мире. После пер-

вого “грехопадения” религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была “забыта”. Этим завершаются размышления историков религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов. “Крипторелигиозность” (подсознательно присущая каждому человеку) — занимает важное место в творчестве Э. Прояснение неизбежности ее существования (даже в условиях активности показного атеизма и безбожия), ее связь с мифологией и культурой — выступили пафосом многих работ Э. Согласно Э., космос — как миропорядок, установленный от века и организуемый все отношения во вселенной, противостоящий хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония выступала для него камертоном и парадигмой для толкования любых значимых жизненных явлений. Космос конституировал непреходящее настоящее, автономное от прошлого и не предполагающее неизбежного будущего. Восприятие современного человеком самого себя как “субъекта в истории”, согласно Э., налагает на него непреходящий груз мирсоразмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э., в частности, реконструирует посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. В книге “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение” Э. в сжатом виде изложил суть своих философско-исторических взглядов в контексте проблемы судеб европейской цивилизации, а также очертил основания некоей “архаической онтологии”. Этим термином Э. обозначал особую форму философской антропологии, разрабатываемой им на основе спекулятивной традиционалистской метафизики и в соответствии с которой переосмысляются работы Гуссерля, Ж. Дюмезиля, Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, Юнга. Центральная тема данной работы — значение и взаимоотношения двух проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: “архаического”, “традиционного”, “восточного”, “доисторического” (т. е. “циклического”, обусловленного мифом о цикличности времени) и “современного”, “западного”, “исторического” (т. е. иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели). Э. показывает, что архаический человек наделяет реальностью, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной, сакральной, мифологической реальности.

Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта — “архетипа”. Для обозначения такого рода актов используются термины “теофания”, “эпифания”, “иерофания”, теологическое происхождение которых соответствует основной идее феноменологии Э. — утверждению тождественности неких вневременных религиозных структур и структур чистого сознания. В момент мистического (“герменевтического”, “интуитивного”) постижения проявлений сакрально или священного (это понятие Э. заимствует у Р. Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и абсолютном. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека (“*Homo religiosus*”) постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий (“культуры архетипов”). Выделив в качестве критерия архаический способ осмысления вещи и наделения ее статусом “реально существующей”, Э. выделяет и описывает следующие классы универсальных мифологических символов: 1) символы соответствия всего сущего трансцендентному прототипу (“небесному архетипу”) — мифы о происхождении ландшафтов, поселений, храмов; 2) символы “центра мира” как точки соединения областей имманентного и трансцендентного — мифы о “пупе Земли”, о мировом древе или горе, о священном браке Земли и Неба; 3) символы повторения архетипического жеста в “центре мира” (“*imitatio dei*”, “повторение космогонии”) — космологические мифы, изначальные ритуалы и обряды. Описывая последние, Э. контурно намечает свою теорию ритуала, центральное положение которой гласит: функция ритуала — устранение течения конкретно-исторического (“профанного”) времени и замена его временем традиции (“сакральным временем”). Данные размышления Э. дополняет постановкой проблемы соотносительности бытия и времени, для чего подвергаются рассмотрению идеи, символы и ритуалы, связанные с трактовкой времени в разных мифологических, религиозных и философских системах. Это рассмотрение используется Э. в качестве аналитического материала для решения фундаментальной задачи традиционалистской антропологии — выхода из кризиса современного мира с помощью преодоления историзма (“отмены истории”), причем именно историзм объявляется основной негативной составляющей самосознания современной западно-европейской культуры. Э. убежден, что отказ архаического человека осознавать свое бытие как историческое позволяет ему ускользнуть из-под пресса истории, преодолеть ее ужас. Именно это обстоятельство делает изучение этнографии и истории

религии актуальным для философа, обеспокоенного растущим чувством страха перед абсурдом бытия”, столь характерного для современного человека. Соответственно, выделяются следующие архаические способы защиты от истории: во-первых, “концепция архетипов”, в согласии с которой исторический персонаж превращается в образцового героя, а историческое событие — в миф или легенду, а во-вторых, циклические или астральные теории, благодаря которым история получает оправдание, и муки, вызванные ее давлением и даже насилием, обретают эсхатологический смысл. Поиск архаическим человеком способа “отмены истории” образует важный фрагмент рассуждений Э. Ключевыми понятиями в таком контексте оказываются “Год”, “Новый год”, “Космогония”, так что особое внимание при изучении соответствующих ритуалов и обрядов обращается на их циклический характер, который связывается с представлением о том, что мир творится не однократно, а периодически. В свете такого понимания Э. стремится объяснить и происхождение базовых элементов человеческой культуры, в частности земледелия. Оно вопреки распространенной точке зрения объявляется возникшим отнюдь не из сугубо практических потребностей. Земледелие, согласно Э., относится не только к реальным, но и к символическим действиям “вегетации растительности”, которые входят в ритуал периодического возрождения времени. Такому возрождению противопоставляется творение истории, и здесь акценты заметно смещаются в соответствии с системой ценностных предпочтений философа. Э. проводит различие между “историческими” и “внеисторическими” временами и народами, чему соответствует более привычное различие между народами “цивилизрованными” и “примитивными”. Лишь последние, по его мнению, способны по-настоящему пребывать в “раю архетипов”, т. е. существовать без исторической памяти и в неведении относительно необратимости событий во времени. Э. был убежден, что в рамках такого философско-исторического подхода уместно констатировать осуществление своеобразного ига истории от ее рождения до превращения в злобного Хроноса. Им было показано, что процесс “историзации” сознания инициировали когда-то мессиянски настроенные древнееврейские пророки, а греческие философы-рационалисты и христианская элита, сакрализовавшая страдания и гнет истории, сделали введение “историзма” событием почти необратимым. На примере анализа проповедей израильских пророков и библейского мифа о жертвоприношении Авраама рассматривается, как было разомкнуто циклическое время, в результате чего и обрели ценность со-

бытия истории, как были дискредитированы действия культурного героя, а иероглифы неизменной сакральности превратились в теофанию изменчивой воли Яхве. Э. считает, что “придуманная” евреями и христианами вера какое-то время позволяет переносить гнет истории, но как только набирает силу процесс секуляризации, порожденный все тем же историческим сознанием, человек оказывается перед перспективой отчаяния, которое вызывается постоянным ужасом перед нечеловеческими силами истории. Современный человек, по мнению Э., переживает невероятные страдания и, вследствие этого, измучен насущным вопросом о том, как ему вынести усиливающийся гнет истории. После рассуждений о борьбе двух концепций — “неисторической архаической” и “иудео-христианской исторической” — Э. переходит к теме вины иудейской, христианской и философской элит в деле разрушения архаической культуры архетипов. Утверждается, что древнееврейские пророки и христианские теологи создали опасность профанации ощущения времени, так как они опирались на ветхозаветный историзм и отвергли мистическое единство с космическими циклическими ритмами. Сельские же слои населения Европы долгое время оставались вне этой опасности, так как не проявили склонности к историческим и морально окрашенному христианству. Согласно этой точке зрения, крестьяне соединили космизм язычества и монотеизм иудео-христианства в своеобразное религиозное образование, в рамках которого космос вновь одухотворяется идеей поклонения культурному герою, задавшему изначально нормы поведения, и именно они выражены в ритуалах вечного возвращения. Таким образом, Э. предпринимается попытка указать на более или менее современные способы преодоления ужаса истории, символом которого стали две мировые войны. Причиной этих беспрецедентных катастроф объявляются исторические амбиции Гегеля, Маркса и Гитлера. В частности, Э. обвинил Гегеля в том, что его понятие исторической необходимости оправдало все жестокости, извращения и трагедии истории, а его учение об Абсолютном Духе лишило историю человеческой свободы. Эти идеи сравниваются с учением древнееврейских пророков о событии как воле Яхве. Их сходство доказывается на том основании, что оба учения, по убеждению Э., способствовали разрушению мифа о вечном возвращении. Таким образом, в контексте внешне нейтрального обобщения огромного массива эмпирического материала Э. был представлен целый комплекс идей традиционалистской метафизики и предпринята попытка внедрить в массовое сознание сопут-

ствующие такой метафизике ценностные ориентации. Соотношение сакрального и профанного в контексте реальности как “господствующего”, так и “преодолеваемого” времени — очертили и иное проблемное поле ряда исследований Э. Мифологическое время (в границах которого действуют боги и осуществляются мифы), сакрально и циклично, оно сохраняется и ретранслируется лишь на уровне коллективного бессознательного. Профанное время — исторично, линейно, необратимо, доступно для фиксации потенциалом индивидуальной памяти. Озвучивание мифа, по Э., — прорыв “священного”, своеобразное “богоявление”. Э. обрисовывает циклическое восприятие времени мифологическими народами (на материалах индийской йоги, древнееврейского олама, античного эона и др.). При этом Э. обращает внимание на то, что в контексте соотношения сакрального и профанного как “пространственных” (а не временных) начал бросается в глаза принципиальная достижимость их соседства и “рядомполженности” у архаических народов (Тигр и Евфрат, берущие начало на небесах, и надземное расположение идеальных “форм” у Платона). Священное пространство, с точки зрения Э., непременно имеет некий Центр — место, где земля сообщается с небесами (раскрашенные столбы архаичных австралийцев, юрты шамана либо христианские церкви). Хотя в христианстве лишь в процедурах таинств литургии смыкание времени сакрального и профанного сближает потусторонние и посюсторонние миры. История, творящаяся в профанном времени, тем самым оказывается отлученной от “вышнего” мира. Иудаизм и христианство, стремясь узаконить историю как одну из ипостасей Божьего промысла, указали на наличие в ней конечной цели (концепция мессианизма) и особого, высшего смысла (направляющую Божью волю). Воздаяние Божественным милосердием — оно и только оно, по мнению Э., может придать истории тот смысл, который позволит человеческой психике преодолеть неизбыточное отчаяние и страх перед вечностью бытия и конечностью индивидуального существования. “...Человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, “открытом” вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где общение с иным миром оказывалось возможным благодаря обрядам”. Уже итальянские гуманисты, согласно Э., стремились универсализировать христианство, преодолеть его европейскую провинциальность, создав универсальный, внечеловеческий, космический, внеисторический миф. Бруно у Э. — в первую очередь религиозный подвижник, бунтующий против периферийности христианских догматов, против парциальности предлагаемых папским Римом моделей мироустройства. Гелиоцентризм высту-

пал для Бруно “иероглифом божественной мистерии” вселенского масштаба. Современный же человек, с точки зрения Э., выходит из нечеловеческого ритма собственного существования посредством “криптомифологических” сценариев поведения (театра и чтения). Э. подарил европейским интеллектуалам 20 в. (подготовленным уже к этому открытию на собственно философском уровне идеями Ницше и Шпенглера) миф о Востоке — мире абсолютной духовной свободы и установившейся раз и навсегда гармонии. Посвятив ряд работ исследованию мифа, Э. сформулировал тезис о том, что миф являет собой “священную историю” актов миротворения с участием сверхъестественных существ, конституируя тем самым единственно подлинную духовную реальность для первобытного человека. Миф, по Э., — прототип, образец любых людских обрядов и “калька” подавляющего большинства видов “профанной” деятельности. Доминируя в философии античности, в народном средневековом христианстве, мифологическое сознание, согласно Э., переживает ренессанс в философии и в искусстве 20 ст., в продукции современных средств массовой информации. Э. обратил особое внимание на дух историзма в 20 в. “Историзм, — отмечал он, — типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории”. “Запретный лес” для Э. — архаичная, латиноязычная Румыния, сложившаяся из даков и римских колонистов, забытая история на долгие столетия и сохранившая свое национальное единство лишь благодаря объединявшим народ ритуалам (Н. Смерт). Для Э. присуща попытка конструктивного преодоления традиционной эпистемологической оппозиции “познаваемое — непознаваемое”, для него в духе платоновского миропонимания существовавшая иная динамика: “узнанное — неузнанное”. Единорство памяти и беспамятства — основа существования людей как специфического творчества, входящего свое выражение, по мнению Э., в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Отдавая должное в рамках этой интеллектуальной традиции и психоанализу и структурализму, Э. не принимал их ограниченности: комментируя “чисто сексуальную” трактовку Фрейдом образа влечения ребенка к своей матери, он указывал на то, что “перевести образ в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст — значит уничтожить образ как инструмент познания”. Имплицитная метафизика Э. приняла облик эстетической онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением

можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизнь человека (М. Калинеску). Структурализм же, пытаясь подчинить миф логике, уподобляется, по мнению Э., попытке “растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее — в природе, которую физика и кибернетика свели к “основным структурам”. Абсолютизм и “самодержавность” жестких правил организации и эволюции форм языка и мышления были неприемлемы и непереносимы для Э. В своем творчестве Э. оставался приверженцем идеи неустрашимости мифа (веры в Вечное Возвращение) из совокупности атрибутов подлинной человеческой духовности. “Периодическое возвращение в священное Время Начала” или “онтологическая одержимость” — главная отличительная черта, по Э., архаичного и античного человека. Желание воссоздать Время, когда боги присутствовали на Земле, — это жажда священного, вечная “ностальгия по Бытию”.

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

ЭЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА — специфическая сфера культуротворчества, связанная с профессиональным производством культурных текстов, приобретающих впоследствии статус культурных канонов. Понятие “Э. К.” возникает в западной культурологии для обозначения культурных пластов, диаметрально противоположных по своему содержанию “профанной” массовой культуре. В отличие от присущих любым типам культуры сообществ носителей сакрального или эзотерического знания (см. Эзотеризм). Э. К. представляет собой сферу промышленного производства культурных образцов, существующую в постоянном взаимодействии с различными формами массовой, локальной и маргинальной культуры. В то же время, для Э. К. характерна высокая степень закрытости, обусловленная как специфическими технологиями интеллектуального труда (формирующими узкое профессиональное сообщество), так и необходимостью овладения техниками потребления сложнорганизованных элитарных культурных продуктов, т. е. определенным уровнем образованности. Образцы Э. К. предполагают в процессе своего усвоения необходимость целенаправленного интеллектуального усилия по “расшифровке” авторского послания. Фактически Э. К. ставит адресата элитарного текста в положение соавтора, воссоздающего в своем сознании набор его значений. В отличие от продуктов массовой культуры, элитарная культурная продукция рассчитана на неоднократное потребление и обладает принципиальной многозначностью содержания. Э. К. задает ведущие ориентиры актуального типа культуры, определяя как присущий “высокой” культуре набор “интеллектуальных игр”, так

и популярный набор “низких” жанров и их героев, воспроизводящих базисные архетипы коллективного бессознательного. Любая культурная инновация становится культурным событием лишь в результате своего концептуального оформления на уровне Э. К., включающей ее в актуальный культурный контекст и адаптирующей для массового сознания. Таким образом, “элитарный” статус конкретных форм культуротворчества определяется не столько их закрытостью (характерной и для маргинальной культуры) и сложной организацией культурного продукта (присущей и массовой продукции высокого класса), сколько способностью существенно воздействовать на жизнь социума, моделируя возможные пути его динамики и создавая адекватные общественным потребностям сценарии социального действия, мировоззренческие ориентиры, художественные стили и формы духовного опыта. Только в этом случае можно говорить о культурной элите как привилегированном меньшинстве, выражающем в своем творчестве “дух времени”. Вопреки романтической трактовке Э. К. как самодостаточной “игры в бисер” (Гессе) вдали от прагматизма и пошлости “профанной” культуры большинства, реальный статус Э. К. чаще всего связан с различными формами “игры с властью” диалога с актуальной политической элитой, а также способностью работать с “низовым” культурным пространством. Только в этом случае Э. К. сохраняет способность влиять на реальное положение дел в обществе.

М. Р. Жбанков

ЭЛИТЫ ТЕОРИИ (франц. elite — лучшее, отборное, избранное) — социально-философские, социологические и политологические концепции, утверждающие, что Э. — доминирующие (господствующие) общественные группы, вырабатывающие и осуществляющие государственную, культурную и социально-экономическую политику, — являются необходимыми и жизненно важными структурными элементами для функционирования социума любого типа. (Понятие “Э.” употреблялось в Западной Европе для обозначения товаров высшего качества, а также лучших сортов в генетике и семеноводстве, начиная с 17 в. Согласно Оксфордскому словарю 1823, термин “Э.” применялся в качестве определения в первом приближении социальных категорий высшей знати, “избранных” людей.) Идейными предтечами классических и современных Э. Т. были Платон (идея правящего класса, состоящего из философов-профессионалов), Т. Карлейль (противопоставление “героев” и “толпы”), Ницше (ряд возможных интерпретаций идеала “сверхчеловека”). Придание “Э.” легитимного статуса в категориально-понятийных комплексах социальных и гуманитарных дисциплин, оформление Э. Т. как целостных си-

стем представлений — традиционно связываются с творчеством Парето, итальянского социолога Г. Моски, немецкого политолога Р. Михельса и др. Исходя из представлений о социальной гетерогенности, предопределенной, с его точки зрения, изначально психологическим неравенством индивидов, Парето утверждал, что в каждой области человеческой деятельности индивиду дается некий (реальный либо предполагаемый) индекс, являющийся оценкой его способностей. Совокупность людей, каждый из которых получил в своей области самую высокую оценку, Парето и предлагал назвать Э. По мнению Парето, Э. — избранная часть общества, остальная его часть лишь приспосабливается к полученным от нее стимулам. Согласно Парето, история человечества — это история постоянной смены Э.: одни возвышаются, другие приходят в упадок, происходит “классовая циркуляция, или круговорот Э.” (или, по Парето, революции). Э. у Парето присущи “продуктивность, высокая степень деятельности”, а также умение убеждать, манипулируя эмоциями людей в купе с готовностью применять силу там и тогда, где и когда это неизбежно. Механизмом обновления правящей Э., по Парето, выступает социальная мобильность — чем больше “открыт” правящий класс, тем более он способен сохранить свое господство. По Г. Моска, во всех обществах и во все времена возникают два класса людей — класс, который правит, и класс, которым правят. Первый, всегда менее многочисленный, выполняет ведущие политические функции, монополизируя власть и наслаждаясь преимуществами, которые она дает, в то время как другой, — более многочисленный, — управляется и контролируется первым, причем традиционно таким образом, который обеспечивает легитимное функционирование политического органа. (Адекватная социальной реальности “политическая формула”, по Моска, предполагает веру “некомпетентного большинства” в то, что оно подчиняется не столько реальной силе, сколько абстрактным принципам осуществления власти.) Э., согласно Моска, формируется как политический класс посредством таких социальных процедур, как наследственность, кооптация, выбор/выборы. Оптимальной моделью функционирования политической Э., по мнению Моска, выступает некая “равнодействующая” между ее “закрытой кристаллизацией” и перманентным существованием обновлением. Михельс, анализируя исторические судьбы политических Э. Европы первой трети 20 в., сформулировал тезис о неизбежности исторического краха любой бюрократически организованной партийно-государственной Э. Согласно Михельсу, всякая демократическая

структура атрибутивно содержит в себе потенциал олигархии (“железный закон олигархии”): “человек-масса”, в отличие от представителей Э., не способен действительно участвовать в социальном управлении. Антидемократические тенденции в эволюции любой общественной системы очевидны и не поддаются системному анализу, ибо их первооснова — в самой человеческой природе и в сущности “организаций вообще” как таковых. Дальнейшее развитие Э. т. в 20 ст. еще более акцентировало полемический аспект данной проблемы. Э. именовались люди, обладающие интеллектуальным или моральным превосходством над массой, наивысшим чувством ответственности (Ортега-и-Гассет); люди, пользующиеся в обществе наибольшим престижем, статусом, богатством и очевидно принадлежащими власти (А. Этциони); люди, располагающие формальной властью в организациях и институтах, определяющих общественную жизнь (Т. Дай); “бог вдохновенные личности” харизматического типа (Л. Фройд); творческое меньшинство общества в противоположность нетворческому большинству (Тойнби) и т. д. В целом же в 20 в. для исследователей феномена Э. (за исключением Моски и его последователей, отождествляющих Э. с правящим классом) наиболее типично — акцентированное противопоставление дихотомии “Э. — масса” марксистской теории классов и классовой борьбы. Так, по мнению американских политологов К. Прюита и А. Стоуна, “теории элит находятся в конфликте с марксовской теорией классовой борьбы. Если “Коммунистический манифест” провозглашает, что история до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов, то credo элитистов заключается в том, что история до сих пор существующих обществ была историей борьбы элит. Не-элиты — пассивные наблюдатели этой борьбы”. В конце 1930 — начале 1940-х эмигрировавшие из Германии в США Дж. Шумпетер и Мангейм реконструируют Э. т., стремясь совместить их постулаты с идеалами и пафосом атлантических демократических институтов и ценностей. В концепции Шумпетера различные Э. выносятся на рынок свои политические программы, а массы “покупателей” на выборах принимают или отвергают их. По Мангейму же, отличительная черта демократии — не отсутствие Э., а конкуренция между относительно открытыми Э. за власть в контексте “демократического оптимума” отношений Э. и масс. Начиная с 1940-х, авторы идей и приверженцы идеалов “демократического элитизма” (Г. Лассуэлл и его школа) становятся ведущими в США, разрабатывая теорию множества Э., выражающих интересы различных социальных групп, уравновешивающих

друг друга и предотвращающих тоталитаризм. В 1970—1990-х в американской социальной и политической науке поляризуют сторонники элитного плюрализма и “неоэлитаристы” (Т. Дай, Х. Зиглер и др.). Последние считают, что небольшая по численности элита осуществляет в США власть де-факто, и эта власть “структурна”, в принципе не являясь зависимой от исхода тех или иных выборов. В СССР официальная идеология полностью отрицала существование Э. в государствах и социумах социалистического типа. В действительности, дихотомия “Э. — масса” оказалась приложимой к общественному устройству “реального” социализма в неизмеримо большей степени, чем к моделям западных демократий: в СССР сформировался правящий слой, сосредоточивший в своем ведении неограниченную экономическую и политическую власть и пользовавшийся многочисленными институциональными привилегиями. Так называемая перестройка в СССР была задумана не столько в целях ликвидации власти партократической Э., сколько как ее реформирование и модернизация. Однако национальные и региональные Э. советского государства, призванные противопоставить апатии масс и разрушительному потенциалу неадекватных реформ собственные знания, опыт и конструктивную волю, предпочли этому пути на протяжении 1990-х поиск парциальных, местных разрешений кризисных явлений. Результатом в подавляющем большинстве случаев явилась трансформация единой тоталитарной Э. Советского Союза в совокупность все более обособляющихся друг от друга посттоталитарных Э. зачастую криминального характера.

А. А. Грицанов

ЭЛЛЮЛЬ (Ellul) Жак (1912—1994) — французский философ и социолог, профессор университета в Бордо. Основные сочинения: “Введение в предмет церковных реформ” (1943), “История организаций” (т. 1—2, 1955—1956), “Техника” (1962), “Пропаганда” (1965), “Политическая иллюзия” (1965), “Аутопсия революции” (1969), “Этика свободы” (т. 1—2, 1974), “Апокалипсис” (1975), “Техническая система” (1977), “Марксистско-христианская идеология” (1979), “Изменения революции: избранный пролетариат” (1982), “Технологический блеф” (1988) и др. Основные интересы Э. — в сфере философии техники и философии культуры. Трактует технику не только как совокупность машин и механизмов, но и как определенный тип рациональности, свойственный технологической цивилизации. В условиях этой цивилизации техника, созданная как средство подчинения природной среды человеком, сама становится сплошной средой, делающей природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. В результате происходит фети-

шизация и демонизация техники, которая превращается в некий абсолют — Технику, Машину, поработающих человека. В результате все компоненты человеческого бытия, включая мысли и чувственность, заполняются механическими процессами. Даже чистый свет искусства пробивается к нам сквозь толщу технических объектов, а его произведение, созданные художником, уподобляющимся роботу, по Э., становятся отражением технической реальности. Иногда искусство выступает как утешение, компенсация невыносимых сторон технической культуры, в других случаях оно слепо вторит той же технике, но всегда оно оказывается придатком к последней и во всех своих школах, во всех своих выражениях выполняет конформизирующую роль. Даже современная политика и власть, по Э., не в силах справиться с техникой и оказываются ее полностью детерминированными. Таким образом, техника превращается в фактор порабощения человека и в производстве, и в культуре, и в политике и в быту. Отсюда, согласно Э., главная задача — не отвергая техники как таковой, осуществить радикальное отвержение идеологии техники. Это и будет, по Э., подлинная, реалистическая революция, которая, используя автоматизацию и информатизацию, позволит осуществить всестороннее развертывание способностей и диверсификацию знаний, создаст благоприятные возможности для расцвета национальных дарований, для новой культуры, открывающей просторы творчества. Эта единственная революция, заключающаяся в захвате не власти, а позитивных потенций техники и культуры, и полной их переориентации в целях освобождения человека от всех форм порабощения, в том числе и технического, должна привести к новому качеству жизни для всех без исключения и уравнивания членов общества. Это будет подлинная мутация человека — мутация психологическая, идеологическая, нравственная, сопровождающаяся преобразованием всех целей жизни. И она должна произойти в каждом человеке. Все остальные революции, направленные против эксплуатации, неравенства, империализма, колониализма, по мнению Э., в современных условиях утратили реальное содержание и социальный смысл. В качестве члена Национального совета протестантской церкви Франции Э. провозглашает в качестве ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человеческой личности. На основе возрождения подлинной духовности, полагает он, можно широко распахнуть двери для инициативы каждого, предоставить личностям и социальным группам право и возможность самопроизвольно выбирать род своей деятельности и тем самым сделать личную свободу действительно и действительной, превратив ее в высшую ценность.

Е. М. Бабосов

ЭМАНАЦИЯ (позднелат. *emanatio* — истечение) — термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным. Идея Э. генетически восходит: 1) к характерным для сократической натурфилософии гносеологическим моделям, основанным на презумпции истечения из объекта своего рода модельных копий (*eidola*), вызывающих при пространственно-временном контакте с органами чувств соответствующие ощущения (Эмпедокл, Левкипп, Демокрит и др.); 2) к семантической фигуре Блага в философии Платона, иррадирующего и бытие как таковое (греч. *arogroia* — распространение), и его имманентный смысл, делающий возможным его познание (ср. с исходной семантикой Софии в античной культуре); 3) к аристотелевскому пониманию распространения энергии, продуцируемой перво двигателем и последовательно приводящий в движение все уровни универсума; 4) к стоической концепции истечения творческого Логоса как “первоогня”, пронизывающего своими потоками — огненной пневмой — все бытие, вплоть до “холодной” неорганической природы. В рамках системы неоплатонизма Э. мыслится как следствие онтологической, энергетической и творческой избыточности Единого (Блага) как первоосновы мира, проявляющейся в его непроизвольно-естественном и имеющем креационный потенциал излишней вовне (ср. с креативной семантикой “сперматического логоса” в стоицизме): “представляй себе источник, который не имеет уже другого начала, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам в себе. Представляй себе также, что истоки из него, прежде чем протекать каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но каждый как бы уже знает, куда пойдут его течения, и представляй себе жизнь огромного древа, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия” (Плотин). (В более позднем гностицизме идея спонтанности Э. будет трансформирована в идею Э. как сознательно целеположенного волевого акта, актуализирующего исходное желание “дерзости” — *tolma*.) Согласно неоплатонизму, соотношение между Единым (Благом) и низшими уровнями бытия управляются двумя фундаментальными закономерностями: во-первых, неизменностью (неубыванием) Блага в процессе Э. и, во-вторых, возвращением творческой потенции обратно к Благому, благодаря волевому импульсу преодоления

оторванности от истока: у Плотина это фиксировано постулатом “восхождения к Единому” и передается термином “экстаз”, у Прокла в “Первоосновах теологии” формулируется тезисом: “все первично движущее само себя способно возвращаться к самому себе” (ср. с концепцией любви и красоты у Платона, основанной на гносеологической фигуре “припоминания” душой созерцаемых некогда в мире идей совершенных форм и неудержимом “эросе” — стремлении — к ним при узнавании их в сотворенном). Таким образом, Э. понимается в неоплатонизме как нисходящее движение (“истечение от верхнего светоча”), предполагающее обратный вектор восходящего экстаза, что — позднее — в рамках теизма будет переосмыслено как изливание отцовской любви Творца на творение (вектор вниз) и неизбежная сыновья любовь твари к Творцу (вектор вверх) и даст в контексте мистики идею стремления души к воссоединению с Богом как своим источником: “искра Божья” в душе человеческой и ее “устремление к соединению с Божественным светом” у Амальрика Бенского в христианстве; “капля, стремящаяся в океан” у ал-Газали в исламе и т. п. Парадигма Э. (в отличие от парадигмы творения) снимает проблему теодицеи: наличие зла обуславливается семантически вытекающей из идеи Э. иерархией совершенства мироздания (поскольку каждый последующий уровень Э. как порождение Единого отличается меньшей степенью совершенства по сравнению с предыдущим, поскольку зло есть не что иное, как недостаток (в экстремуме — отсутствие) блага. Концепция Э. глубоко повлияла на эволюцию европейской культуры, войдя в качестве фундаментальной идеи в христианский канон (“Ареопагитики” и трактатка Духа Святого в Символе веры) и оказав принципиальное содержательное воздействие и на развитие теологии как в апофатической (Э. как непостижимый след трансценденции), так и в катафатической (Э. как основа принципа “аналогии бытия”, открывающего для познания путь постижения Бога через постижение его творения) ее версиях, и на развертывание европейской философской традиции, задав специфическое структурное оформление как средневековым схоластике (Иоанн Скот Эриугена) и мистике (Экхарт), так и актуализирующей божественность человека гуманистической философии Ренессанса (Николай Кузанский, Бруно). Наряду с семантическим влиянием концепции Э. на европейскую культуру, могут быть зафиксированы ее следы и в символической системе последней, — прежде всего, это касается световой символики, красной нитью прошедшей сквозь весь семиотический ряд культурных универсалий Европы и изначально восходящий к фундировавшей эманационную модель неоплатонизма метафоре Платона, срав-

нивающей иррадирующее Благо с излучающим свет Солнцем (“Государство”, VI). Всеобъемлющая световая символика неоплатоников имманентно входит в систему символов христианства, фундируя собою как теологическую (линия Псевдо-Дионисия Ареопагита), так и мистическую традиции: душа праведника, преисполненная любви к Господу, метафорически фиксируется в образе светильника с огнем внутри (например, у Бернара Клервоского), свет которого стремится к воссоединению с источником света. Символы света характерны также и для иудаизма: явление Яхве Моше “из среды огня” (Танах), концепция индивидуальной души как искры, стремящейся к воссоединению с Божественным светом в хасидизме (ср. с христианским амальриканством). Аналогично — в ортодоксальном исламе (кораническая сура “Солнце”); в концепции ишракийя (арабск. “ишрак” — сияние), где Бог мыслится как эманулирующий свет (“Сияющий” у Сухраварди); символично-метафорическая система суфизма фиксирует в качестве ценностей “свет реальной веры, свет искренней преданности, свет мудрости, свет милосердия, свет повиновения, свет понимания и бездонный свет таухид” (Абу-л-Хасан Харакани), а состояние единения души мистика с Абсолютом (таухид) передает посредством универсально распространенной метафоры бабочки, сгорающей в пламени свечи. Световая символика лежит в основе практически всех дуалистических вероучений, центрирующихся вокруг семантико-аксиологической оппозиции темного и светлого начал, символизирующих, соответственно, материальный субстрат и Бога, прозреваемого сквозь мрак материи: зороастризм, манихейство, гностицизм и др. (см., например, гностическое понятие *Pistis Sophia*, отождествленное со светом). В когнитивной сфере метафора света использовалась для обозначения истинного знания (Э. как истечение бытия и одновременно его умопостигаемого смысла, освещающего мир Божиим светом); начиная с Ренессанса, метафора света как знания и образованности прочно входит в светскую культуру (см. Просвещение).

М. А. Можейко

ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482—430/424/423) — древнегреческий философ, врач, жрец и чудотворец, оратор и государственный деятель, почитался учениками как божество. По преданию, отказался от царской власти в пользу занятий философией. Согласно Аристотелю, создатель риторики. Основные сочинения: поэмы “Очищения” и “О природе” — сохранилась 1/10 стихов (порядка 350). Мироззрение Э. отличалось явным дуализмом (мирооззрения поэм противоречат друг другу): профетическая религия спа-

сения соседствовала с натурализмом, мистика метемпсихоза — с элементами научного рационализма, первобытная по сути демонология — с ориентацией на опыт. (Не случайно, что в литературно-философской историографии Э. именуется то “поэтичнейшим из философов”, то “философичнейшим и ученейшим поэтом”.) Объяснения этому феномену выдвигались различные: от скачкообразной духовной эволюции Э. до его принципиального дуализма (наличие “водонепроницаемых перегородок” в его голове и, соответственно, в философском учении). По Гегелю, “эмпедоклово понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени”. Космогония Э. в целом носила натуралистический характер: оболочка космоса — затвердевший эфир, огненные звезды прикреплены к небесному своду в отличие от планет, свободно парящих в пространстве. Космос — лишь небольшой фрагмент Вселенной, остальное — необработанная материя. Разделяя мистическое миропонимание орфиков, Э. утверждал, что неизменные самодостаточные элементы мира, “корни всех вещей” (огонь, воздух, земля, вода), вечно находясь в состоянии смешения, соединения и разделения, несотворимы и неуничтожимы. Элементы эти, произошедшие “от природы и случаем”, по мысли Э., переходят из одного крайнего состояния абсолютного смешения и в противоположное — абсолютного разделения под воздействием активных нематериальных начал — “Любви” и “Вражды”. (Кодировка главных понятий миропонимания Э. являлась чисто мифологической: огонь — Зевс, земля — Гера и т. д.) Одной из фаз этого процесса у Э. выступает ступень зоогоническая. (У Э. идея морфологической соотнесенности вселенной и человека, макро- и микрокосма, как и у философии досократиков в целом, принципиальна и осознанна.) Живые существа, по Э., формируются путем отбора наиболее приспособленных к жизни комбинаций фрагментов их тел. Члены, неспособные соединиться в организм, превращаются в неудачно сочлененных “монстров”, последние, в свою очередь, — в бисексуальные образования. Последней стадией этого процесса является формирование полноценных животных с половой дифференциацией. Не разделяя чувственное восприятие и интеллект, Э. утверждал, описывая наряду с физическими и физиологическими процессами, также и феномен ощущений у живых организмов, что от воспринимаемого объекта постоянно отделяются материальные “истечения”, проникающие в “поры” органов чувств. Э. выступал сторонником учения о цепи перевоплощений души в тела растений, животных и людей как наказании за преступление меры (ср. с семантикой апейро-

низации у Анаксимандра). После очищения от скверны этот “круг рождений” завершается. В конце жизни уехал в Пелопоннес, где и умер (есть легенда, согласно которой Э. бросился в кратер Этны). В 20 в. к творчеству Э. обратились представители художественного модерна (во многом благодаря Кэрроллу), его трактовали как основоположника “неевклидовского видения реальности”, как протагониста художественной картины мира неклассического типа. По текстам Э. предпринимались попытки решения ряда вопросов исторического глоттогенеза теоретических дисциплин (было выяснено, что эпитеты Э. всегда оттеняют “какую-нибудь сущность или внутреннюю активность вещи”). Творчество Э. рассматривается в контексте мифопоэтических корней его языка; его словаря и спектра вербальных средств выразительности; логических и коммуникативно-дидактических характеристик. В настоящее время остаются открытыми проблема генезиса философии Э., равная проблеме исторического начала философии как таковой, а также теоретическая реконструкция его понимания рационального знания: субъект философии Э. не столько познает бытие как нечто внеположное себе, сколько узнает в нем однотипную с ним реальность.

А. А. Грицанов

ЭМПИРИЗМ (греч. *empeiria* — опыт) — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте. При этом другая познавательная способность человека — разум — рассматривается в Э. только как сочетание и перекomпоновка того материала, который дан нам в опыте, а также как способность, в принципе ничего не добавляющая к содержанию нашего знания. В методологическом плане Э. — это принцип, согласно которому жизненная практика, мораль и наука должны базироваться исключительно на соответствующем опыте. В качестве целостной гносеологической концепции Э. сформировался в 17—18 вв. В истории философии Э. выступал как идеалистический (Юм, Беркли, Мах, Авенариус, современный логический Э. и т. д.), признававший единственной реальностью субъективный опыт (ощущения, представления), и как материалистический Э. (Ф. Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк и др.), считавший, что источником чувственного опыта является объективно существующий мир. Противоположен Э. — рационализм. (См. также Опыт, Эмпирическое и теоретическое.)

Т. Г. Румянцева

ЭМПИРИЧЕСКОЕ и ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ — понятия, посредством которых современная методология науки обозначает гетерогенные системы научного знания и сопряженные типы научно-исследовательской дея-

тельности. Их сложное взаимодействие обуславливает функционирование той или иной научной дисциплины как единого развивающегося целого. Проблема выработки критериев выделения Э. и Т. была поставлена в философии логического позитивизма. Э. и Т. как типы исследовательской деятельности различаются по предмету исследования: Э. исследование ориентируется на непосредственное изучение явлений, теория ориентируется на уровень сущности и объективной закономерности в изучаемом процессе, явлении. Э. исследование в качестве методов использует реальное наблюдение, реальный эксперимент, Э. описание, составление графиков, таблиц и т. д. На Т. уровне применяют методы идеализации, мысленного эксперимента, исторический и логический; методы восхождения от абстрактного к конкретному, аксиоматический, гипотетико-дедуктивный используются как методы построения теории. Особенности предмета исследования фиксируются в средствах познания: на Э. уровне — приборы, экспериментальные установки и другие материальные средства и Э. язык науки. Э. язык науки сложно организован, включает кроме Э., Т. термины, описывает так называемые Э. объекты — абстракции реальных объектов, но с ограниченным набором признаков. На Т. уровне в качестве средства познания используется исключительно Т. язык, термины которого репрезентируют такие абстрактные объекты, которые являются логическими реконструкциями реальных объектов и их связей, отношений. Результат исследований на Э. и Т. уровнях науки — сложная система Э. и Т. знания. В Э. знании можно выделить непосредственные данные наблюдений и экспериментов и Э. зависимости и обобщения, Э. факты. Проблема необходимости различать данные наблюдений и Э. факты также была осмыслена в философии позитивизма, в частности в работах Венского кружка. Э. зависимости (Э. закономерности) и Э. факты являются непосредственным базисом теории. В структуру Т. знания входят слои Т. моделей частного характера, абстрактные Т. объекты, а также развитые научные теории, включающие фундаментальные Т. законы в качестве главного элемента. Например, Т. законы и модели, характеризующие отдельные виды механического движения и теория ньютоновской механики. Э. и Т. уровни научного познания взаимодействуют друг с другом, являясь одновременно относительно самостоятельными блоками научного знания. Исторический подход к взаимодействию Э. и Т. раскрывает диалектичность их взаимосвязи. Э. исследования, обнаруживая новые факты и зависимости, стимулируют развитие Т. познания. В свою очередь, Э. знание является результатом саморазвития предшествующей теории. Формирование Э.

базиса теории делает необходимым Т. интерпретацию основных Э. зависимостей и фактов, дальнейшее развитие исходных научных абстракций. Т. деятельность организует Э., предсказывает и вовлекает в круг исследования новые факты. Взаимодействие и единство Э. и Т., тенденция к обособлению Э. и Т. научного аппарата, наличие прямых и обратных связей между ними создают реальную динамику научного знания как целостной самоорганизующейся системы. Проблемы структуры, динамики, взаимодействия Э. и Т. активно разрабатывались в философии марксизма, логического позитивизма, постпозитивизма. (См. также Наука, Опыт, Теория.)

И. А. Медведева

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820—1895) — немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии “научного социализма”. В молодости находился под влиянием идей Гегеля, Гейне и немецкого социалиста М. Хесса. Основные сочинения: “Положение рабочего класса в Англии” (1844); “Манифест Коммунистической партии” (совместно с Марксом, 1848); “Революция в науке господина Евгения Дюринга” (или “Анти-Дюринг”) (1878); “Происхождение семьи, частной собственности и государства” (1884); “Диалектика природы” (1872—1882, опубликована в 1925) и др. Уже в начале 1840-х Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустраимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. В сочинении “Положение рабочего класса в Англии” Э. акцентировал эти идеи и проанализировал колоссальный статистический материал, могущий представлять интерес для социолога и в конце 20 ст. Встреча с Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому сотрудничеству, продолжавшемуся вплоть до смерти Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими (“Анти-Дюринг”), прогнозическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870—1871) и историческими (“Происхождение семьи...”) приложениями метода и пафоса марксовской доктрины к событиям реальной истории (наличным и ожидаемым), а также к новейшим достижениям научного знания (например, Морган и его “Древнее общество”). Стремление Э. разработать новую и оригинальную философскую концепцию — “диалектический материализм” — и обозначить его место в историко-философском процессе (“Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии”, 1886; “Диалектика природы”) нельзя считать удавшейся хотя бы вследствие ее очевидной фрагментарности. В то же время эта идея

трансформировалась в 20 ст. в основную интенцию официальных философских школ ряда тоталитарных государств коммунистического типа: поиск все новых и новых свидетельств наличия материальных коррелятов материалистической диалектике Маркса — Э. стал там безраздельно господствующим. Особый интерес у историков марксистской философии неизбежно вызывали так называемые “Письма об историческом материализме” Э. (совокупность нескольких последних эпистолярного жанра, посвященных полемике с теми критиками Маркса, которые упрекали его в вульгарном “экономическом детерминизме”). Э. попытался смягчить остроту критических замечаний, уделив особое внимание акцентировке того, что экономическая основа общества лишь “в конечном счете” обуславливает явления духовной жизни. Одновременно Э., по сути, признал статистический, вероятностный характер общественных закономерностей (ортодоксы марксизма ленинско-сталинского призыва стремились явно либо неявно обосновать динамический характер подобных социальных связей). По Э., любое историческое событие являет собой результат (“равнодействующую”) столкновения значительной совокупности разноректорных людских хотений и воли, а еще точнее то, согласно Э., “чего никто не хотел”. Внешне нередко эффективные и эффективные полемике Э. с идейными противниками (Дюринг), его искренняя вера в возможность легитимации марксовской социально-философской парадигмы (в полном ее объеме) в среде интеллектуалов Западной Европы могут быть объяснены тем, что лишь к окончанию 19 в. социально-гуманитарная мысль континента сумела выработать адекватный концептуальный, идеологический и политический инструментарий для борьбы с одним из “мифов 19—20 столетия” — “научным социализмом” Маркса — Э. Усилиями Берштейна, Каутского, Лебона и многих других был сформулирован симметричный социал-демократический ответ дискурсу учения Маркса и Э. Индустриальное общество развитого типа амортизировало высочайший деструктивный потенциал теории Маркса и концептуальных публицистических упражнений Э. Общества, исторически более близкие “азиатскому способу производства”, оказались несравненно уязвимее для этих идей.

А. А. Грицанов

ЭНТЕЛЕХИЯ — см. ТЕЛЕОЛОГИЯ

ЭНТРОПИЯ (греч. en — в, tropia — поворот, превращение) — понятие классической физики (введено в науку Р. Клаузиусом в 19 в.), посредством которого, в частности, описывалось действие второго начала термодинамики: в замкнутой системе, находящейся в стационарных условиях,

либо в границах энергетической совокупности Вселенной, происходит возрастание Э. Это означало, что все виды энергии в конечном счете превращаются в тепловую энергию, а последняя рассеивается в окружающую среду. Точное определение Э. предполагалось осуществлять с помощью математических расчетов. Характеризующий процессы в замкнутых системах принцип возрастания Э., видимо, неприменим к Вселенной в целом (выдвинутой Клаузиусом и Томпсоном идея ее неизбежной “тепловой смерти”). В контексте раскрытия статистического характера процесса Э. стало очевидным, что для образований, включающих в себя бесконечно большое число частиц, все возможные их состояния оказываются равновероятными.

А. А. Грицанов

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. enkyklios — круг, “завершенный цикл” дисциплин; paedia — воспитание, образование, культура) — понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции. Словосочетание “enkyklios paedia” появляется в 1 в. до н. э. у Дионисия Галикарнасского, но сама данная идея традиционно относима к творчеству Гиппия Элейского (вторая половина 5 в. до н. э.), преподававшего, согласно Платону, “энциклопедические знания”. Во французском языке (как идея), “Э.” впервые упоминается Ф. Рабле, упоминавшем о “кладях и безднах Э.”. Первоначально (в Древней Греции) речь шла о некоем минимуме знаний, который были обязаны освоить свободные юноши для полноценного включения в общественную и экономическую жизнь полиса. Значимость этой идеи состояла в том, что постулировалась возможность и позитивность существования определенного информационного ценза — количественного параметра процесса социализации личности. В средневековой традиции допускалась достижимость аккумуляции всех актуальных для верующего человека знаний в конечном объеме (В. Бовэ). Первая (печатная) философская Э. — “Философская жемчужина” Грегора Рейша, исповедника императора Максимилиана I (ок. 1496) — включала 12 частей: натурфилософия, логика, психология, этика и 8 других, не собственно философских. (При этом предполагалась общедоступность “энциклопедических” знаний к широкой публике, а не только к специалистам.) Сугубо философская первая Э. — Джованни Баттиста Бернардо “Семинарий, или Лексикон в трех томах с индексами по философии Платона, перипатетиков, стоиков” (Венеция, 1582—1585). В 17 в.: “Философский репертурий” Н. Бурхарди, “Философский лексикон” Р. Гокленгиуса, после которых многие термины стали общеупотреб-

бительными в профессиональной среде. Сам термин “Э.”, введенный в оборот во второй половине 16 в., обозначал трактат, содержащий целостную совокупность данных общеобразовательного либо специального характера. В историко-философской традиции наиболее известны: 1) Э. Д’Аламбера, Дидро, Руссо, Вольтера, Гольбаха и др. (1751—1780) — по Д’Аламберу, Э. — излагает “порядок и последовательность человеческих знаний”; 2) “Энциклопедия философских наук” Гегеля (1817). (По замечанию Аверинцева, “будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения, Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы “Опытов” Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собранным. Так вот, если проводить классификацию по вышеозначенному признаку, энциклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор “Великого зеркала”, или Фома Аквинский с обоими своими “Суммами”.) В современной трактовке Э. являет собой компендиум устоявшихся и апробированных, легитимированных научных сообществом знаний в определенной области. Быстрый рост популярности в последней трети 20 в. научных дисциплин “маргинального”, “пограничного” характера, экспоненциальный рост специальных знаний, развитие компьютерных банков данных снижают значимость самой идеи Э. для ученых-профессионалов, сохраняя при этом ее статус как “моментальной”, “сиюминутной” характеристики меры и степени конвенционализма, присущего той или иной области знания. В постмодернизме выступает символическим обозначением текста, организованного как лабиринт или ризома — в отличие от структурно одномерного “словаря” (Эко).

А. А. Грицанов

ЭОН (греч. αἰών — век) — понятие древнегреческой и современной философии. В античности обозначало “век”, “путь жизни”, время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. Используемое Гомером в качестве обозначения “века жизни”, понятие “Э.” приобретает впоследствии значение “вечности” (Эмпедокл, Анаксимандр). У Платона “Э. — вечность” окончательно противопоставляется “времени”: Э. в своей неподвижности являет собой квазивременный способ существования “идей” — о нем, согласно Платону, невозможно говорить “был” или

“будет” — только “есть”. Аристотель, несколько смягчив противоречие, “Э. как жизненный век” — “хронос”, уподоблял Э. божеству, трансцендирующему как пространству, так и времени. В эпоху эллинизма персонифицированный Э. в качестве божества становится объектом религиозного культа (Э.-Зурван в мистериях Митры). В традициях раннего христианства “Э.” приобретает новое значение — “мир”, но мир в его временном историческом разветвлении — в соответствии с парадигмой, постулирующей вынесение смысла истории за пределы наличного исторического времени. В дальнейшем понятие “Э.” употребилось в схожих контекстах рядом мыслителей 20 в. (например, Андреевым). У Борхеса же в описании “Вавилонской лотереи” (“...если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельство этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — неподвластны случаю?.. В действительности, число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле *достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению*, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой”) очевидна проблема: какому же именно времени не нужна бесконечность, а достаточно лишь быть “бесконечно делимым”. Согласно Делёзу, по существу неограниченны прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты, суть Э. — в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). По мнению Делёза, “величие мысли стоек” и состоит в их идее о том, что такие прочтения времени (как совокупности “изменяющихся настоящих” и как “бесконечного подразделения на прошлое и будущее”) одновременно необходимы и взаимоисключаемы. С точки зрения Делёза, “... в одном случае настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае — настоящее — это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающая прошлое и будущее, на которые оно разделено... Именно этот момент без “толщины” и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее... Э. — это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно

разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего... Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутое прошлое и будущее... одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно — циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его. Другое — чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи... Э. — это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качества... Каждое событие в Э. меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при этом же оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Э. и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях... Э. — прямая линия, прочерченная случайной точкой, чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего... Каждое событие адекватно всему Э. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Э., где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Э., но не заполняет ее... Вся линия Э. пробегается “Вдруг”, непрерывно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места... (Ср. “Вдруг” у Платона — это “ατορόν”, т. е. то, что лишено места. — А. Г.)... Только Хронос заполняет положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Но будущи пустой и развернутой формой времени, Э. делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — События всех событий... Язык непрерывно рождается в том направлении Э., которое устремлено в будущее, и где он закладывается и как бы предвосхищается”. В целом, разведение терминов “хронос” (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и “Э.” имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы. (См. Событие, Событийность, Плоскость.)

А. А. Грицанов

ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus — не имя собственное, а разговорное прозвище раба — “приобретенный”) (50—125/135/138?) — античный философ, представитель позднего стоицизма. Родился рабом во Фригии. Вольноотпущенник (с 68). Учителями философии для Э. являлись стоики — Музоний Руф и Эфрат. Идеалом для профессионального подражания Э. избрал Сократа, выступавшего в первую очередь как наставник и лектор,

а не как сочинитель. После высылки всех философов из Рима императором Домицианом в 94 удалился в Никополь — крайне провинциальное место, дабы обзавестись большими городами не отвлекали его учеников. Там Э. создал свою философскую школу. Основные сочинения: “Беседы или Рассуждения” (записи лекций слушателем Аррианом (96—180), сохранились 4 из 8 книг), “Энхиридион” (учебник на основе бесед) и др. Согласно мировоззрению Э., окружающий нас мир — это мир тел, являющийся собой сочетание двух начал: “логоса” (см. Логос) — разумного начала и “фюсиса” (природы — см. Природа) — начала созидающего. Благодаря Логосу (предмета логики как научной дисциплины) люди способны усматривать связи окружающего мира, понимать законы, пользоваться языком. Бог у Э. — это природа: Логос — ответствен за единство и порядок мироздания, в результате чего природа оказывается разумной и доступной разумению (ибо управляема законами). Вселенная Э. поэтому — “наилучшая из возможных”. По Э., человеческие существа — единственные в мире, обладающие Логосом, задающим цель жизни — обретение добродетели, согласной с разумом. В пределе своем именно такую модель существования, согласно Э., и репрезентирует жизнь философов. Хотя счастье доступно и не только им: по убеждению Э., “бог создал всех людей для их счастья”. В духе традиционных максим стоицизма Э. учил тому, что лишь часть душевных качеств индивидов (действия) находится в их власти: желание, воля, отвращение, мнение. (Понимание этого, с точки зрения Э., приводит нас вместе с постижением истинной природы мира и подлинной природы человека. Такое понимание, считал Э., предполагает постоянные упражнения в его обретении.) “Внешними” же для нас выступают наши “свойства” (у Э. — богатство, сила, репутация), которые нам неподконтрольны. Свобода людей, по Э., — в ограничении сокровенных желаний теми, которые находятся в нашей власти и почитание всех “внешних” вещей и собственных характеристик — безразличными. Поддаваясь влечению к последним, полагал Э., человек утрачивает свою свободу. (Высказывание Э. о том, что “людей мучают не вещи, а представления о них”, было начертано на потолке библиотеки у Монтеня.) Добродетельная жизнь, по Э., есть совершенное осуществление человеческой природы. Нельзя желать, чтобы вещи существовали иначе, — надо, чтобы индивидуум обрел гармонию с Логосом вселенной. С точки зрения Э., “главное — иметь здравые представления о бытии богов и их мудром управлении Вселенной. Повинуясь им, мирись со всем происходящим без ропота, следуй воле провидения”. Определяющая значимость в учении Э. придавалась мотиву поступка, индивиду-

альному выбору или намерению, а не последствиям: “Твое дело — хорошо исполнить возложенную на тебя роль; жить без лжи в словах и действиях; выбор же роли — дело другого”. Именно поэтому Э. учил никогда не горевать об утраченном, сколь бы значимым оно ни являлось. Э. — традиционно оценивается как самый ортодоксальный из поздних стоиков, ближе всех подошедший к осуществлению стоического идеала, ибо его философия стала его жизнью. Подлинной новацией для культуры Европы было осмысленное и последовательное дистанцирование Э.-стойка от установки на достижение абстрактного идеала — он предпочел направление подлинно добродетельной повседневной жизни. После смерти Э. был назван “другом бессмертных”. (“Если бы тебя усыновил царь, учил Э., твоё высокомерие не знало бы пределов. Почему же ты не гордишься сознанием, что ты сын Божий?”)

А. А. Грицанов

ЭПИКУР (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению. Основатель (306 до н. э.) оригинальной философской школы “Сад Э.». Написал около 300 сочинений. Сохранились лишь три письма, в которых сжато изложены основные положения его учения, и ряд фрагментов: “Э. приветствует Пифокла” (письмо); “Э. приветствует Менекея” (письмо); “Большой обзор” (предназначенный для начинающих); “Малый обзор”, или “Письмо к Геродоту” (для более подготовленных последователей); “Главные мысли” (40 афоризмов); “О природе”; “О предопределении” и др. Стремился создать практическое руководство для жизни (этику), для этого предназначалась физика, а последней служила логика. Учение Э. о природе утверждает бесчисленность и разнообразие спонтанно развивающихся миров, являющих собой результат столкновения и разъединения атомов, помимо которых существует лишь пустота. Пытаясь преодолеть тезис Демокрита о безраздельном господстве необходимости в мире атомов (следствием которого применительно к атомам души была невозможность свободы воли), Э. постулировал возможность случайного отклонения (“очень небольшого — меньше которого и быть не может”) атома от закономерной прямой линии движения в пустом пространстве. По Э., в пространствах между этими мирами (“междумирах”) обитают бессмертные и счастливые боги, равнодушные к посторонним страстям. (Отрицая провидение и бессмертие души, Э. не прекращал при этом почитать богов, убежденно провозглашая значимость святости и благочестия: совершенство божественной природы — достаточная причина, чтобы их чтить). Душа и живые существа состоят из легчайших, тончайших и наиболее подвижных атомов. Вопреки классическим представле-

ниям античной философии, ощущение, по Э., всегда истинны ибо обусловлены объективной реальностью. Ошибочным может быть истолкование ощущений. Согласие с чувственными восприятиями и с основанными на них общими представлениями — подлинный критерий истинности знания. Познание природы, философские искания — не самоцель, они освобождают людей от суеверия, страха перед смертью и религиозных предрассудков. Это является необходимой предпосылкой обретения человеком счастья и блаженства, в основании которых лежит духовное удовольствие — более устойчивое, нежели простые чувственные удовольствия, так как не зависит от внешних обстоятельств. Разум людей — бескорыстный дар богов, полагающий приведение человеческих устремлений к согласию. Результат последнего удовольствия вкупе со спокойствием и невозмутимостью, не нарушаемыми никакими неприятными эмоциями. Именно сочетание этих душевных качеств и достигается подлинное благочестие, более ценное для человека, чем деятельность. К общечеловечности (культурным традициям и государственным учреждениям), по Э., необходимо относиться дружелюбно и сдержанно (“Живи уединенно!”). Термин “эпикуреизм” вошел в философскую категориальную традицию как синоним “гедонизма”.

А. А. Грицанов

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (греч. episteme — знание, logos — учение) — философско-методологическая дисциплина, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие. Традиционно отождествляется с теорией познания. Однако в неклассической философии может быть зафиксирована тенденция к различению Э. и гносеологии, которое основано на исходных категориальных оппозициях. Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции “субъект — объект”, то для Э. базовой является оппозиция “объект — знание”. Эпистемологи исходят не из “гносеологического субъекта”, осуществляющего познание, а скорее из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: Как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы “жизни”, изменения и развития знаний? При этом механизм сознания, участвующий в процессе познания, учитывается опосредованно, через наличие в знании интенциональных связей (номинации, референции, значения и др.). Объект при этом может рассматриваться как элемент в структуре самого знания (идеальный объект) или

как материальная действительность отнесения знаний (реальность). Исторически, эпистемологические представления и проблематика возникают раньше гносеологических и складываются уже в античности. Таковы, например, "идеи" Платона и предложенная им референционная концепция "истины", апории Зенона, тропы скептиков, логика Аристотеля. Античные представления о знании имели не столько описательный, сколько проблематизирующий и нормативно-методологический характер. Например, апории Зенона фиксировали факт отнесения противоречивых знаний к одному и тому же объекту и задавали таким образом эпистемологическую проблему. Аристотель пытался снять накопившиеся проблемы за счет нормировки научных рассуждений и введения общих принципов организации знания. Это позволило в дальнейшем создать образцы систематической организации знания. "Начала" Евклида можно рассматривать не только как продукт обобщения и сведения геометрических знаний, но и как реализацию нормативных эпистемологических концепций Платона и Аристотеля. В средние века критическая и исследовательская составляющие Э. в большой степени сковываются и ограничиваются нормативным характером аристотелевской логики. Яркое выражение средневековой Э. — схоластический спор "номиналистов" и "реалистов". Новые мотивы вносит Возрождение. Пробуждается интерес к опытному знанию, меняется представление о месте и назначении знания в общей картине мира. Николай Кузанский вводит представление о проблемах как "ученом незнании", т. е. знании о незнании, что формирует в перспективе новую эпистемологическую стратегию. С другой стороны, философская рефлексия все больше обращается к субъекту и его познавательным способностям. В этой связи актуализируется введенное фактически уже Петром Абеляром понятие сознания как индивидуальной способности и действительности существования концептов. "Великое усовершенствование наук", провозглашенное Ф. Бэконом и развернувшееся в 17—18 вв., порождает новую формацию знания — новоевропейскую науку. Новая организация знания требовала критической рефлексии и теоретического оформления. Эпистемологические схемы античности и средневековья не могли решить этих задач. На их месте начинает складываться гносеологическая концепция познания, которая перестраивает философско-методологические представления о знании на основе субъект-объектных схем. До 20 в. Э. не имела собственных институциональных форм, а соответствующая ей проблематика развивалась в основном в логике (прежде всего

в английской аналитической традиции) и в рамках гносеологии. Однако уже с конца 19 в. эпистемологическая проблематика начинает эмансипироваться от гносеологической. Исследователи (прежде всего логики) стремились уйти от субъективизма и психологизма, порождаемого сенсуалистическими и позитивистскими трактовками субъект-объектных схем. В 20 в. этот процесс приводит к оформлению новых философско-методологических направлений и подходов. Развиваются аналитические, операциональные, нормативные, структурно-функциональные приемы и методы исследования знания. В 1970-х Поппер дал онтологическое обоснование эмансипации Э., выдвинув концепцию "третьего мира" (объективного содержания знания) и "познания без познающего субъекта". Среди факторов, определяющих современное состояние эпистемологических исследований, необходимо отметить следующие: 1) отношение знания и объекта выходит за рамки чисто познавательных ситуаций. Складываются комплексные практики, где, помимо познания, необходимо рассматривать функционирование знания в других типах деятельности: инженерии, проектировании, управлении, обучении; 2) классическое отношение "истинности" дополняется (а иногда и замещается) рядом других отношений: "непротиворечивости", "полноты", "интерпретируемости", "реализуемости" и др.; 3) типология знания становится все более разветвленной и дифференцированной: наряду с практико-методологическим, естественнонаучным, гуманитарным и инженерно-техническим знанием выделяются более частные его варианты; 4) особым предметом исследования становится семиотическая структура знания; 5) помимо "знания", интенсивно исследуются и другие эпистемологические единицы (например, "языки"); 6) обозначился кризис сциентизма: научное знание перестает рассматриваться как основная форма знания, все больший интерес вызывают когнитивные комплексы, связанные с различными историческими и духовными практиками, выходящими за рамки традиционных представлений о рациональности.

А. Ю. Бабайцев

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ, Дезидерий (настоящее имя Герхард Герхардс) (1469—1536) — писатель-гуманист позднего Возрождения, ученый, богослов, знаток античной культуры. Родился в Роттердаме в семье бюргера. Рано лишившись родителей, провел юность в монастыре. Его исключительную одаренность заметили знатные покровители, благодаря которым он получил прекрасное образование. По происхождению голландец, жил во Франции, Англии, Италии, Германии, Швейцарии и считал себя принадлежащим ко всему "христианскому миру" в целом. Автор мно-

гочисленных произведений. Писал на латыни. Осуществил первопечатное издание греческого оригинала Нового Завета с подробным комментарием (1517) и сделал собственный его латинский перевод (1519), в котором были устранены ошибки Вульгаты — перевода Библии на латинский язык, выполненного Иеронимом в 384—405. Э. Р. разработал систему нового богословия ("Метод истинного богословия", 1519), назвав его "философией Христа". Обходя собственно богословские проблемы, которые считал несущественными для жизни человека, Э. Р. сосредоточил свое внимание на выполнении людьми нравственных библейских предписаний. Резко осуждал обмирщение церкви, культ реликвий. Нетерпим был к фанатизму и самоунижению человека перед Богом. В трактате "О свободе воли" (1524) осудил Лютера, которого вначале поддерживал, за его догмат о несвободе воли, назвав последний бесчеловечным. Э. Р. рассматривал возрождение античных наук и искусств как необходимую потребность для "истинного" христианства. Самым известным из трудов Э. Р. до сих пор остается "Похвала глупости" (1509), в котором он остроумно и едко высмеивал общественные пороки своего времени, лицемерие, невежество, критиковал христианское вероучение и схоластику, таинство причащения и celibат духовенства, отрицал троицистское божество, выступил против фанатизма и насилия, национальной ограниченности и религиозной розни. Э. Р. оказал большое влияние на гуманистическую традицию во всей Европе.

А. А. Круглов

ЭРЕНБЕРГ (Ehrenberg) Ганс (1883—1958) — немецкий философ, христианский теолог, священник, публицист, принадлежащий к традиции диалогического принципа. Родился в еврейской семье, связанной родственными узами с семьей Розенцвейга, приходящегося Э. двоюродным братом. Родной брат Э., Рудольф, был известным биологом, также не чуждым философских интересов. После завершения юридического образования Э. в течение одного года служил в армии, а выйдя в запас, посвятил себя изучению философии и психологии в Гейдельбергском университете. На этот период его духовного развития приходится также возникновение интереса к теологической (христианской) проблематике, и в 1909 он принимает крещение, а в политике присоединяется к социал-демократии. С 1910 Э. — приват-доцент философии в Гейдельберге. Первая мировая война стимулировала его движение в сторону теологизирующей философии. После войны Э. возобновляет преподавание в Гейдельбергском университете, участвует в политической деятельности, активно выступает как публицист. Э. был одним из деятельных участников кружка историков, филосо-

фов, теологов, правоведов, сложившегося вокруг издательства “Патмос” в Вюрцбурге. В кружок входили К. Барт, Л. Вайсмантель, В. Пихт, Розендвейг, Розеншток-Хюсси, Р. Эренберг (брат Э.) и другие. В этот период возникает интерес Э. к русской культуре и философии, и он был одним из первых западных философов, познакомивших своих коллег с русской религиозной философией. Дружеские отношения связывали его с эмигрировавшими из России Бердяевым и С. Булгаковым. В период нацизма Э. попал в концлагерь, откуда был освобожден при содействии экуменических кругов, и с 1939 по 1947 (год возвращения в Германию), вместе с семьей жил в Англии. Основные сочинения Э.: “Трагедия и Крест” (1919, т. 1: “Трагедия под Олимпом”; т. 2: “Трагедия под Крестом”), “Восточное христианство: Документы” (т. 1—2, 1923—1925, в соавторстве с Н. Бубновым); “Ученые споры: Три книги о немецком идеализме” (т. 1: “Фихте, или Логика: Экспозиция”, 1923; т. 2: “Шеллинг, или Метафизика: Конфликт”, 1924; Гегель, или Этика: Катастрофа”, 1925) и др. Кроме того, Э. был издателем “Философии будущего” Фейербаха (1922) и автором программной вводной статьи к этой книге. В Фейербахе Э. видит не только критика религии и идеализма, но и первооткрывателя диалогического принципа. До Фейербаха, считает Э., философия имела дело только с субъектом и объектом, тогда как “Философия будущего” открывает феномен “Ты”. Фейербах убежден Э., — это отнюдь не плоский просветитель и атеист, он действительно открывает философии новые горизонты. Но Фейербах — мыслитель послегегелевской эпохи, а потому его идеи скрыты от того, кто не прошел через школу Гегеля. Более того, только после Гегеля возможна философия диалога между “Я” и “Ты”. Подчеркивая в мышлении Фейербаха скрытые измерения, Э. навлек на себя гнев некоторых ортодоксов и в Германии, и за ее пределами, и вызвал обвинения в иррационалистическом толковании концепций “великого материалиста”. Тем не менее, Э. сумел впоследствии довольно детально развить свои предварительные идеи в “Ученых спорах”, особый акцент сделав на проблеме языка и на осмыслении его роли в межлических отношениях. Именно идеализм с его абсолютизацией мышления как речи, не нуждающейся в другом слушателе, кроме самого мыслителя, обвиняется им в забвении диалогического характера человеческого языка. Главным умением логика считается у Э. способность говорить. Главным умением метафизика объявляется способность размышлять. Философ будущего будет объединять в себе эти два умения, и тот, кто обладает ими обоими, призван к настоящей философии. Но тот, кто наделен лишь одним умением, должен объединиться с другим

человеком, который предоставит ему недостающее. Поэтому, чтобы войти в будущее, нужно открыться навстречу драматургии беседы. Идеализму, как разновидности монолога, путь в будущее закрыт. Э. подчеркивает, что современное ему мышление поражено болезнью, и излечение состоит в превращении его в “речевое мышление”, т. е. в мышление, участвующее и реализующее диалогическую сущность языка. Э. обвинял немцев в утрате веры и считал самым религиозным народом Европы русских. В “Восточном христианстве” были, в частности, впервые опубликованы переведенные на немецкий язык разделы “Столпа и утверждения истины” Флоренского, что оказало на немецкую теологию значительное, но до сих пор не исследованное в деталях влияние. Вместе с тем, Э. стал одним из первых западных мыслителей, увидевших важность идей русской религиозной философии для современной ему Европы. Несмотря на некоторую идеализацию русского менталитета, Э., бесспорно, возбудил интерес Запада к православной духовной традиции, способствуя началу диалога культур. Велики заслуги Э. и перед экуменическим движением, которое не в последнюю очередь благодаря ему проявляет все больший интерес к принципам “философии диалога”. В историко-философском отношении личность и идеи Э. интересны, прежде всего, в свете задачи исследования генезиса диалогического принципа, создания типологии его разновидностей, а также анализа его культурного и социально-политического контекста.

А. И. Пигалев

ЭРИКСОН (Erikson) Эрик (1902—1994) — американский психолог, социолог и психоаналитик. Основатель психосоциальной теории жизненного цикла человека. Профессор Гарвардского университета (1960). Детство и юность провел в Германии. Увлекался живописью. В Вене работал преподавателем рисования в детской школе А. Фрейд. Под влиянием идей Фрейда и А. Фрейд стал одним из первых профессиональных детских психоаналитиков и видным представителем эгопсихологии. В 1933 получил диплом Венского психоаналитического общества. В 1933 эмигрировал в США. Работал в Психологическом институте Гарвардского университета, где выполнил работы по игровому анализу. В 1937 перешел в Йельский университет. Осуществил исследование жизни и психики индейцев племени сиу и юроков. В годы второй мировой войны исследовал психологию подводников и выполнил ряд других работ по заданию Пентагона. Опубликовал аналитическую статью о роли образа Гитлера для немецкой молодежи. После войны занимался психологией и психотерапией детского и юношеского возраста. Преподавал в университетах. В 1950 опублико-

вал психологический бестселлер “Детство и общество”. Осуществил пересмотр некоторых установок классического психоанализа. Подчеркнул биосоциальную природу и адаптивный характер душевной деятельности и поведения человека, интегративным качеством которого считал психосексуальную идентичность. Создал учение об идентичности. Показал, что изменение социокультурных условий порождает необходимость утраты прежней и формирования новой идентичности человека. По мысли Э., чувство глубокого (базисного) доверия, конституирующееся на основании опыта первого года жизни ребенка, правомерно полагать психологическим фундаментом всей жизни человека. (Как отмечал Э., “я полагаю, что матери формируют чувство доверия у своих детей благодаря такому обращению, которое по своей сути состоит из чуткой заботы об индивидуальных потребностях ребенка и отчетливого ощущения того, что она сама — тот человек, которому можно доверять, в том понимании слова “доверие”, которое существует в данной культуре применительно к данному стилю жизни. Благодаря этому у ребенка закладывается основа для чувства “все хорошо”; для появления чувства тождества; для становления тем, кем он станет согласно надеждам других”). Именно доверие — неотрефлексированное ощущение узнаваемости, стабильности, сходства переживаний, возникающее при непосредственном контакте матери и дитя, — формирует, по мысли Э., базисную установку, обуславливающую отношение индивида как к самому себе, так и к окружающему миру. Чувство подлинного доверия к самому себе наряду с ощущением расположенности к себе других людей являют собой, по мнению Э., предпосылку и основание “витальной” (действительно здоровой) личности. Согласно Э., “доверие включает в себя не только то, что некто научается надеяться, полагаться на тех, кто извне обеспечивает его жизнь, но и доверие к самому себе, веру в способность своих собственных органов справляться с побуждениями. Такой человек способен чувствовать себя настолько полным доверия, что обеспечивающие его жизнь окружающие не должны постоянно стоять при нем на часах”. Такое психическое обретение или новообразование Э. именовал понятием “надежда”. Сдвиг же во внутреннем балансе “доверие — недоверие” в сторону последнего (например, в ситуации госпитализма — см. Госпитализм) результируется, по Э., в нарастании болезненного отчуждения и самоотчуждения человека — в острую депрессию у младенцев и паранойю у взрослых. Э. разработал концепцию и периодизацию эпигенетического развития личности через восемь кри-

зисных альтернативных фаз решения возрастных и ситуативных “задач развития”. Исследовал сексуальную этиологию кризисов развития человека. Показал автотерапевтический характер поиска и обретения психосоциальной идентичности. Разработал концепции “диффузии идентичности” и “психического моратория”. Создал новые психотерапевтические методы, отчасти направленные на преодоление синдрома массовой “патологии идентичности”. Подчеркивал роль психических и личностных факторов в развитии общества. Исследовал взаимосвязь социальных потрясений (войн, революций и т. д.) и массовых неврозов. Развивал идеи об “исторической актуальности”. В 1958 опубликовал книгу “Молодой Лютер”, ставшую первым серьезным опытом применения психоисторического метода и датой рождения созданной им психистории. В дальнейшем развивал психоисторические идеи в книге “Истина Ганди” (1969) и ряде других работ. Исследовал современное “травматическое видение мира”, проблемы социальной этики, этнологии, различных массовых движений и пр. Оказал влияние на развитие современных гуманитарных и социальных наук.

В. И. Овчаренко

ЭРИСТИКА (греч. eris — спор; eristikos — спорящий) — искусство ведения рационального спора, целью которого является победа в столкновении мнений. Э. возникла и широко распространилась как методика порождения аргументативного дискурса в Древней Греции в связи с общим расцветом политической и судебной полемики и применяемых в ней не всегда корректных методов, а также в Древней Индии и в Древнем Китае, где между многочисленными философскими школами происходили полемики и дискуссии (см. Индийская логика, Китайская логика). Красноречие в Греции находилось под покровительством трех богинь: Пейто (греч. peito — убеждаю) — богини убеждения, и двух Эрид (греч. eridzo — спорю) — богинь спора. Эриды делили между собой сферы конструктивного, гармонизирующего спора, интенцией которого является достижение истины, и спора конфликтного, агонального, направленного на достижение победы над противником. Различие данных моделей спора терминологически было выражено соответственно как диалектика и Э. (софистика). Негативное отношение к Э. как софистическим приемам доказательства было обозначено в логической доктрине Аристотеля и пересмотрено только Гегелем. Аристотель определил софизмы как эристические (или риторические) силлогизмы, принимающие во внимание нравы и страсти слушателей (но не обращение к аргу-

ментам). Эристический (или риторический) силлогизм, используемый в споре, он отделил от аподиктического силлогизма как средства доказательства или опровержения и диалектического силлогизма как способа конструирования правдоподобного рассуждения. Применяемые в различных типах доказательства аподиктические, диалектические и эристические умозаключения, были отнесены Аристотелем к трем основным сферам применения аргументации: 1) к науке, аподейктике и аналитике; 2) к диалектике, риторике и топике; 3) к пейрастике, Э. и софистике. В отличие от аподейктики, имеющей целью научно обосновать выдвигаемые положения, цель диалектики — исследовать и давать ответы, цель риторики — защищаться и обвинять, цель пейрастики — пытаться обсуждать проблему, не ставя задачу получить конечные результаты, цель Э. — успешно вести спор, цель софистики — вводить в заблуждение. Кроме Гегеля, раскрывшего позитивную роль деятельности софистов и оправдавшего приемы, значительный вклад в реабилитацию Э. внесла работа Шопенгауэра “Эристическая диалектика”, в которой излагается техника спора посредством указания конкретных приемов (уловок), не всегда лояльных (допустимых), облегчающих путь к победе над идейным противником. В современной теории аргументации соответственно диалектике и Э. различают две разновидности спора: 1) дискуссию как конструктивное обсуждение вопроса, целью которого является нахождение оптимального ответа (решения); 2) полемику как разновидность спора, направленного на утверждение собственной точки зрения по обсуждаемому вопросу. В данных разновидностях спора используются только корректные приемы. Дискуссия, в процессе которой используются некорректные методы, называется эклектикой. Полемика, в которой наряду с корректными приемами используются приемы некорректные, называется софистикой. Общий перечень требований, предъявляемый ко всем разновидностям спора, составить практически невозможно. Кроме того, во многих случаях спор носит смешанный характер, что теоретически не допускается. К наиболее известным техническим приемам Э. как процедуре ведения спора относятся: 1) бремя доказывания (onus probandi), заключающееся в возложении на инициатора спора необходимости доказывать истинность своего тезиса либо правильность своих претензий. Признавая свое преимущественное положение и роль истца (ответчика), он вынужден будет приступить к процедуре доказательства или другой форме обоснования. Психологическим обоснованием данного приема является следующая зависимость: тот, кто требует для себя исключения, вынужден будет нести и бремя

доказывания; 2) активное включение в дискурс дискуссии в самом ее конце, что обеспечивает знание аргументов и мнений противников; 3) инициатива как активная деятельность, направленная на ведение дискуссии, согласно собственному плану. Например, в процессе выступления в суде пользующийся собственной инициативой обеспечивает себе преимущество, в частности, вместо того, чтобы отвечать на обвинение противника, сам выдвигает против него обвинение, которое, однако, относится к другому аспекту дела, либо сам заранее выдвигает против себя обвинение, если знает, что его могут обвинить, и сам его опровергает; 4) концентрация действий, направленная на конструирование системы аргументов для обоснования своей точки зрения и/или для нейтрализации основных частей той системы, на которую опирается противник; 5) опровержение противника его собственными фактами, редуцируемое к процедуре обоснования доказываемого тезиса послышками аргументативной стратегии противоположной стороны; 6) побуждение противника признать некоторые положения истинными и вывести неочевидные следствия (метод Сократа). Психологическая основа данного приема заключается в использовании инерциальности человеческого мышления и принуждении противника почтаще говорить “да”; 7) поддержание неожиданных и важных аргументов. Проблемы Э. тесно связаны с теорией аргументации, аргументативной риторики (см. Аргументация, Перельман, Софистика).

С. В. Воробьева

ЭРН Владимир Францевич (1882—1917) — русский философ и публицист. Изучал философию в Московском университете, где был оставлен при кафедре всеобщей истории, позже доцент и профессор этого университета. В 1905 стал одним из руководителей (вместе с В. П. Свенцицким) “Христианского братства борьбы”, ориентировавшегося на русский вариант христианского социализма и ставившего задачей подготовку церковной реформы. В 1906 участвует в основании Московского религиозно-философского общества памяти В. Соловьева, а в 1907 — в создании при нем Волного богословского факультета. С 1910 входит в редакцию книгоиздательства “Путь”. В 1914 защитил магистерскую (“Розмини и его теория знания. Исследования по истории итальянской философии 19 столетия”), а в 1916 — докторскую (“Философия Джоберти”) диссертации. С 1916 — член Московского психологического общества. Круг общения — Флоренский, Вяч. Иванов, С. Булгаков, А. Белый и др. Своими непосредственными учителями называл С. Н. Трубецкого и Лопатина. Испытал влияние Достоевского и В. Соловьева. Взгляды Э. во многом формировались через постоянное оппонирование журналу

“Логос” (Степун, Гессен, Яковенко), а также в полемике с Франком. Основные сочинения: “Взыскующим Града” (1906, совместно с В. П. Свенцицким); “Социализм и общее мировоззрение” (1907); “Борьба за Логос” (1911); “Меч и крест” (1915); “Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия” (1915); “Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений” (1917; первая часть работы о Платоне, не завершённой из-за ранней смерти Э.) и др. Исходя из позиций онтологизма, Э. стремился предложить новое понимание философского разума, поставленного под сомнение крушением мифа просветительского рационализма и окончанием “эпохи отвлеченных начал в философии” (Соловьев). Необходимо, считает Э., оправдать “веру отцов”. Это требует переформулировки задач самой философии. В ней следует различать “технику” (ориентированность на сравнение, объективность) и “метод”, т. е. способ видения, ее наличные интуиции, придающие ей “коренную субъективность”. Это не что иное, как метафизика или определенная система верований. Следовательно, философия принципиально не может быть построена как наука, к чему стремились неокантианцы. Философия должна стремиться не к научности, а к объективности. Исходя из этих предпосылок, Э. развертывает тотальную критику новоевропейского самоопределения разума как “рацио”, основанного на постулатах Декарта и концептуально закрепленного Кантом, Гегелем и неокантианством. В представлении о “рацио” заложена идея рассудочного, пронизываемого для самого себя “бестелесного я”, трансцендентального субъекта как абсолютной инстанции полагания и видения, остающегося неизменным в процессе познания. Субъект в такой философии неизбежно усреднен и абстрактен, отделен от индивидуальных особенностей живой личности и иных практик, кроме познавательной деятельности. Э. на конкретном историческом и философском материале показывает, что средневековье не знало такого представления о рацио, что последнее гипертрофировано философией Нового времени (исключение сделано для Шеллинга). Абстрагирование познающего субъекта от “тела” (индивиду, социума, космоса) приводит к опредмечиванию бытия в категориях “вещи”, превращению его в объект насилия со стороны познающего субъекта. В результате и сам человек теряет свою сущность и опредмечивается. Рационализму Э. противопоставляет логизм как учение о божественном Логосе — источнике бытия и мышления. Истоки логизма — онтология Парменида и Платона, развитая стоиками и неоплатониками, продолженная отцами и учителями церкви. Наряду с рационализмом Э. рассматривает еще две черты, свойственные философии Нового времени и при-

ведшие ее к глубочайшему кризису. Это ее “меонизм” или “не сущность”, в силу омертвления Логоса в рацио, выражающаяся в систематической дереализации познавательной деятельности (от берклианства через юмианство к феноменологии). Ему противопоставит онтологизм философии Логоса, понимающий истину не как соответствие порядка идей порядку вещей, а как динамическое осознание субъектом своего бытия-в-Истине. Не философ устанавливает истину, а Логос (Истина) делает возможным философское мышление, давая в себе место самовозрастающей мысли. Философ может лишь свидетельствовать Истине и исповедовать ее. Субъект в логизме противопоставит не “вещи”, а человеку, осознающему себя в Логосе, преодолевающему разрыв мысли и сущего. Истину (Логос) невозможно принять в себя, но можно и должно жить бытием в Логосе, т. е. бытием в Истине. Логос — посредствующее в творении личностное начало, форма форм, целокупность смыслов, единство постигающего и постигаемого. Он дан человеку, его сознанию в трех проявлениях: 1) как космический (через эстетическое переживание в естественных религиях и искусстве); 2) как божественный (в христианстве — подвиге “просветления воли” — как второе Лицо Троицы); 3) как дискурсивно-логический (в философии). Поэтому философия рассудочна (дискурсивна) лишь по форме, по содержанию же она синтетична и призвана приводить к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта. Таким образом, логизм строит динамичную теорию познания, в которой ее ступени соответствуют напряжению воли субъекта, степени его устремленности к Истине (лестница Богопознания), и противопоставляет ее традиционной европейской модели. Наконец, еще один коренной порок философии Нового времени, также обусловленный ее акцентом на рацио, — имперсонализм. Личностное начало для нее не существует, оно иррационально. Рациональное мыслится вне категории личности, господство “вещи” приводит к утрате “свободы”. Логизм же, признавая тезис о том, что философское знание возможно лишь как укорененное в трансцендентном божественном Разуме, настаивает на том, что последний одновременно имманентен всему и пронизывает сущее своими творческими энтелехиями-энергиями. В философе философствует нечто сверхличное, но мысль получает свое истинное бытие не от некоей внешней ей данности (как “чистое восприятие” или “факт научного знания”), а в осознании субъектом своей сверхфактической, сверхпсихологической, сверхчеловеческой природы. В логизме “Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, Человек — Личность”. В тайне своего бытия человек постигает модус существования Бога и мира. В европейской культуре про-

тивостоят друг другу, согласно Э., не столько Восток и Запад, сколько два различных начала: объективно-божественный Логос и субъективно-человеческий разум, редуцированный к рассудку; онтологизм и меонизм; персонализм и имперсонализм; “органичность”, целостность, направленность “внутри” и “критичность”, системность, направленность “вовне”. В православии Э. подчеркиваются прежде всего черты вселенского христианства, а не его специфичность. Отсюда и тезис Э. о “диалектичности” русской философии (в ней встречаются противоположные начала). Суть русской философии трактуется Э. как логизм под “реактивом” рацио. Этим объясняется интерес Э. к фигуре Сковороды, в философии которого он не обнаруживает “немецкого влияния”, но в то же время находит все три существеннейшие черты русской философии. Это: 1) ее онтологизм (как логическая ориентация на “бытие в Истине”, а не на познание истины); 2) ее существенная религиозность (заданная взаимосвязанностью божественного и дискурсивно-логического Логосов); 3) ее персонализм (философ осуществляет “метафизический эксперимент”, не только “пишет”, но и “переживает”). Отсюда осознание Россией себя “новой Элладой, наследницей антично-христианского логизма”.

В. Л. Абушенко

ЭРОС (греч. eros — любовь) — 1) мифологическое олицетворение любви и сексуальности, 2) персонифицированное обозначение сексуального инстинкта (сексуального влечения), инстинкта жизни и самосохранения. Как общее эмблематическое обозначение любви Э. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве, философии и психологии (главным образом в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании неких сил жизни и сексуальности осуществлялось под влиянием соответствующих философских идей (главным образом Платона и Эмпедокла). Наиболее систематически идею об Э. как персонифицированном обозначении сексуального инстинкта (влечения), инстинкта жизни и самосохранения разработали Фрейд и последователи его психоаналитического учения. Начиная с 1920 (с работы “По ту сторону принципа удовольствия”), Фрейд часто использовал понятие Э. В окончательной редакции Фрейд представил Э. как один из двух активных основных инстинктов психической жизни человека, обозначающий “любовь в самом широком смысле слова”. По Фрейду, энергетическим потенциалом Э. является либидо — энергия всех сексуальных влечений (и в силу этого сексуализированная энергия психики вообще). Фрейд считал, что Э. противостоит Танатос (инстинкт смерти,

влечение к смерти, инстинкт и влечение агрессии и деструкции) и что борьба этих сил является активным, фундаментальным и определяющим основанием жизни и психической деятельности человека. Согласно психоанализу, борьба Э. и Танатоса идет с переменным успехом, но исход ее, предопределенный природой вещей, может быть только один — в конечном счете, побеждает Танатос. Понятие “Э.” ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами. (См. также Любовь, Секс.)

В. И. Овчаренко

ЭРОТИКА ТЕКСТА — метафора постмодернистской философии, используемая для фиксации таких параметров текстовой (и в целом знаковой) реальности, которые связаны с нелинейным характером динамики последней. Постмодернистски понятый Т. (в широком смысле этого слова) представляет собой принципиально процессуальную семиотическую среду “самопорождающейся продуктивности”, находящуюся “в перманентной метаморфозе” (Дж. В. Харрари). Фокусировка внимания культуры конца 20 в. на исследовании феномена нестабильности может быть расценена как универсальная. — По оценке Лиотара, “постмодернистская наука — проявляя интерес к таким феноменам, как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, прагматические парадоксы, создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проявляемого до конца, парадоксального процесса... Она продуцирует не известное, а неизвестное”. Классическим примером в этом отношении может являться “теория катастроф” Р. Тома, эксплицитно формулирующая свою направленность на исследование “локальных процессов” и “единичных фактов”, — вне попытки объединить их в единую систему посредством принципа универсального детерминизма. — Сферу действия последнего Р. Том ограничивает лишь “локальными островками” в хаосе всеохватной нестабильности (см. Неодетерминизм). Феномен “нестабильности” осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна. Собственно, согласно постмодернистской рефлексии, “постмодернистское знание... совершенствуется... нашу способность существовать в несоразмерности” (Лиотар). Непосредственно ссылаясь на Р. Тома, ставящего своей целью дискредитацию самого понятия “стабильная система”, Лиотар проводит прямую параллель этой цели с программными установками постмодер-

низма. В отличие от фундированной линейным детерминизмом модели стабильной системы, базовой для философии классического типа, — базовой концептуальной моделью постмодернизма выступает модель системы нестабильной, неравновесной, подчиненной в своей динамике закономерностям нелинейного типа. Это проявляет себя в новом типе легитимизации — “легитимизации посредством паралогизма”: по определению Лиотара, “паралогизм следует отличать от новации: последняя направляется системой или как минимум служит, чтобы повысить ее эффективность; первая является ходом, значимость которого зачастую не признается сразу, сделанным в рамках прагматики знания”, — причем “в той мере, в какой наука дифференциальна, ее прагматика представляет собой антимодель стабильной системы”. Следует, однако, иметь в виду немаловажное обстоятельство терминологического плана. Подобно тому, как, моделируя — в прогностическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальными (теоретическим) конструктом (типа “монады” в монадологии Лейбница — см. Лейбниц, Монада), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и выработывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа “номадического распределения сингулярностей”, “ризоморфных сред” и т. п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как “письмо” и “текст”, семантическая развертка которых опирается на постструктуралистскую лингвистическую традицию). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический ряд и т. п. Кроме того, в силу не окончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа “тантрического яйца” в концепции “тела без органов” — см. Мифология, Тело без органов) и тяготение к метафорике (типа дескрипции ризомы как подвижных “колонн маленьких муравьев” у Делёза и Гваттари и т. п.). Характерна в этом отношении фиксация Делёзом нестабильной среды как предмета номадологической аналитики в качестве “недифференцированной бездны”: по его словам,

“перед нами открывается мир, кишущий анонимными... сингулярностями”. — Следует заметить, однако, что, несмотря на свою метафоричность, данная формулировка схватывает практически все атрибутивные параметры нестабильной системы: от исходной аструктурности как хаоса на микроуровне — до некооперированности “анонимных” (т. е. подобно молекулам — “гипнонам” в синергетике, не открытых и не услышанных другими) микросоставляющих (см. Синергетика). Несмотря на то, что применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса постсоциурианической лингвистики делает ситуацию более прозрачной, тем не менее, проблемное поле, охватываемое постмодернистской текстологией, оказывается более широким, нежели это возможно охватить посредством традиционной устоявшейся терминологии. Так, в качестве типичной в стилистическом отношении может рассматриваться в данном случае констатация нестабильности письма как самоорганизующейся вербальной среды у Фуко: “регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно прерывается и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне”; в контексте концепции трансгрессии (см. Трансгрессия) постмодернизм, фиксируя выход мысли за очерчиваемые традиционным языком границы, оперирует такой метафорой, как “обморок говорящего субъекта”. Аналогично, векторная ориентация неравновесной системы на переход к состояниям, выходящим за те границы, которые дедуктивно очерчиваются линейной логикой эволюционного разворачивания наличного ее состояния, метафорически фиксируется в постмодернизме посредством сразу нескольких параллельно оформляющихся понятийных рядов, задающих целый веер терминологических версий описания указанного перехода, — причем для фиксации последнего нередко используются и метафорические средства. Так, в терминологии Бланшо осуществление такого перехода сопрягается с состоянием “экстаза” в его этимологическом значении экстазиса как смещения, превосхождения. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим “безнадежным и не ведающим вожделием... вожделием того, чего невозможно достигнуть, и вожделием, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделием того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделием, вожделием невозможности вожделия, несущим невозможное... вожделием, которое есть

достижение недостижимого”. — Очевидно, что понятий таким образом нелинейный переход может быть поставлен в соответствие с анализируемым синергетикой переходом системы — в процессе бифуркационного разветвления эволюционных путей — к принципиально новому состоянию, возникающему вследствие случайной флуктуации и не являющегося вытекающим из прошлых состояний системы. Однако, терминологическая сопряженность такого перехода в постмодернистских аналитиках с экстазисом сообщает ему специфическую окрашенность, позволяющую выражать подобную интенцию системы посредством понятия “желания”. И если совершенно правомерной является высказанная в литературе интерпретация постмодернистски понятия “желания” как результата переосмысления феномена интенциональности (в хайдеггеровском и гуссерлианском понимании последней) в духе векторно направленной, то позвольте представляется и более широкая трактовка семантики “желания” в постмодернизме. Последний, в целом, рефлексивно определяет себя (посредством введенного В. Лейчем термина) как “желающую аналитику”, и метафорика желания является для постмодерна практически универсальной. Исходя из этого, становится понятной интенция постмодерна к своего рода эротизации процесса означивания текста. Так, например, предлагая понятие “хора” для обозначения исходной “неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную”, в качестве данных “импульсов” Кристева рассматривает “пульсационный биним “либидо”. Характерны в этом контексте интенции постмодернизма сопряжения текстуальной сферы со сферой телесности: попытки Кристевой материализовать “хору” в “эrogenном теле”, персонафицируемом в фигуре Матери; апелляция Р. Барта к текстуальному “эротическому телу” и т. п. Так, например, эксплицитно фиксируя антропоморфизм своей системы метафор, Р. Барт успешно эксплицирует посредством последних идею смыслопорождения, — по его словам, “текст... это образ, анаграмма человеческого тела... Но речь идет именно о нашем эротическом теле. Удовольствие от текста несводимо к его грамматическому функционированию, подобно тому как телесное удовольствие несводимо к физиологическим отправлениям организма”. Аналогичные внеконцептуальные метафоры, значимые своими коннотативными (в контексте европейской философской традиции) значениями встречаются и у Делёза: например, “моя любовь заставляет двоящиеся и ветвящиеся серии резонировать друг с другом”. Важную (и практически центральную) роль для передачи феномена

неравновесности играет в этой системе выражения постмодернистская метафора “аффекта”. — Кристева, например, выделяет особые точки смыслообразования, когда “парадоксальное мгновение антигетической метафоры оказывается мгновением предельного аффекта”. Если понятие “желания” выражает в постмодернистском языке общую нестабильность системы, ориентированной на переход в иное состояние, то понятие “аффекта” в этой системе отсчета фиксирует ту особую процессуальную нестабильность самого этого перехода, которая может быть сопоставлена с зафиксированным синергетикой протеканием процессов в режиме blow up — т. е. “с обострением” (см. Синергетика). В контексте ориентации постмодернизма на исследование феноменов нестабильности, проявляющих не только эволюционный потенциал линейного разворачивания исходных свойств, но и нелинейный потенциал перехода к радикально новому непредвиденному состоянию (см. Неодетерминизм), особое значение приобретает осмысление феномена новизны и принципиальной множественности состояний. Механизм возникновения последней оказывается в фокусе внимания постмодернистской философии: как пишет Делёз и Гваттари, “поистине мало сказать “Да здравствует множественное”, ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать”. Постмодернистская текстология, исследующая нестабильность письма как порождающую плуральную новизну, использует (в силу того, что категориальный аппарат философии постмодерна находится в процессе своего развития) наряду с понятийными средствами постсоциалистической лингвистики (см. Соссюр, Язык) и метафорическую терминологию, апеллируя к тем семантическим коннотациям, которые обретают используемые конструкции в контексте западной философской традиции. — Так, например, Р. Барт обозначает нелинейный характер процессуальности письма (см. Скриптор) как “эротика (в самом широком смысле этого слова)”, понимая под таковой “порыв” и “открытие чего-то нового”. В контексте “эротика нового” фраза — в отличие от законченного (“идеологичного” в смысле легитимности единственного значения) высказывания — “по сути своей бесконечна (поддается бесконечному катализу)” (Р. Барт). А в метафорике Р. Барта, “в противоположность стереотипу все новое явлено как воплощение наслаждения”. Именно поэтому, касаясь проблемы финальной варибельности означивания, семиотическая неисчерпаемость текста как самоорганизующейся открытой среды, мы, по формулировке Р. Барта, вступаем в ту “область, которую можно назвать Эросом языка”. — Согласно оценке Р. Бартом концепции означивания Кристевой (см. Означивание), “теория текста открыто определила означивание...

как арену наслаждения”. Исходя из этого, созданная самим Р. Бартом текстологическая концепция оценивается им в этом отношении как “гедонистическая теория текста”. В постмодернистской системе отсчета смысл (le sens) понимается как “порожденный чувственной практикой (sensuellemen)”, и таковая может быть реализована лишь посредством процедуры чтения: “одно только чтение испытывает чувство любви к произведению, поддерживает с ним “страстные” отношения. Читать — значит желать произведения, жаждать превратиться в него” (Р. Барт). В акте означивания, однако, проявляет себя с другой (встречный) вектор желания, идущий со стороны текста: “живое начало текста (без которого, вообще говоря, текст попросту невозможен) — это его воля к наслаждению”. Текст рассматривается в постмодернизме не только как потенциально открытый означиванию, но как ориентированный на него и демонстрирующий свое желание означивания: “текст... должен дать мне доказательства того, что он меня жelaет” (Р. Барт). — Таким образом, “смысл, будучи воплощенным вожделием, возникает как бы по ту сторону языкового кода” (Р. Барт). В соответствии с этим текстологическая аналитика артикулируется постмодернизмом как “наука о языковых наслаждениях, камасутра языка”, которая постулирует “эротическое отношение” к тексту (Р. Барт). В этой системе отсчета постмодернизм противопоставляет такие типы текстуальных стратегий, как “удовольствие” и “наслаждение”, сопрягая их, соответственно, с классической и современной культурными традициями. В системе метафорики постмодернизма аксиологический акцент, таким образом, делается на “наслаждении” в силу не-финальной процессуальности последнего: желание, смыслопорождая, не останавливается на порожденной семантике как финальной (см. “Пустой знак”, Текстовый анализ), — в то время как удовольствие предполагает удовлетворение (в данном случае — финальную интерпретацию текста), финализируя в нем желание и фактически прерывая его. — В этом контексте постмодернистская текстология обозначает традиционную стратегию отношения к тексту как программную беспристрастность сциентизма, т. е. так называемую “критику”, дискретно реализующуюся через “орфографические оргазмы” (Р. Барт). Постмодернизм противопоставляет этому семантическую фигуру перманентного асимптотического желания: “желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие — нет” (Р. Барт); своего рода “философскую живучесть желания” постмодернизм рассматривает именно как “обусловленную тем,

что оно никак не может найти себе удовлетворения” (Р. Барт). Если для классической философской традиции было характерно осмысление расширительно понимаемого желания (см. Желание) в качестве векторно направленного на свой предмет креативного импульса (начиная от античного гилеморфизма (см. Гилеморфизм) и натурфилософской трактовки Эроса в качестве космической протопотенции (см. Античная философия, Любовь), то для постмодернизма характерна метафора неутолимого желания, фиксирующая принципиальную нон-финальность разворачивания креативного потенциала системы, в силу которой любые наличные формы организации последней предстают как обладающие лишь сиюминутной значимостью: варианты “структуриации текста” у Р. Барта (см. Текстовый анализ), конфигурирования плато ризомы в номадологии (см. Номадология, Ризома) или временных органов “тела без органов” (см. Тело без органов), “складки” (см. Складка, Складывание) или “Зона” как одной из возможных версий организации исторической темпоральности (см. Событийность, Эон) и т. п. (ср. со статусом диссипативных структур в синергетике — см. Синергетика, Пригожин, Неодетерминизм). Таким образом, “желание — это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы, и затем бросает их” (Гваттари). В контексте обозначенной метафоры конституируется постмодернистская концепция двух типов текста (соответственно — двух типов чтения), основанную на противопоставлении традиционного (т. е. линейного) “текста-удовольствия” и постмодернистского (соответственно — принципиально нелинейного) “текста-наслаждения” (см. Комфортабельное чтение, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие). В целом, понятийно-метафорическая система Э. Т. дает основания утверждать, что в современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а позднее — развивающихся). Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. — По его словам, новый фундаментальный опыт человечества “невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики”. Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент, по оценке Фу-

ко, новому опыту (опыту нелинейного видения мира) “еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия”.

М. А. Можейко

ЭСТЕТИКА — термин, разработанный и специфицированный А. Э. Баумгартеном в трактате “Aesthetica” (1750—1758). Предложенное Баумгартеном новолатинское лингвистическое образование, восходит к греческому прилагательному “эстетикос” — чувствующий, ощущающий, чувственный, от “эстетис” — ощущение, чувствование, чувство, а также, переносное “замечание, понимание, познание”. Латинский неологизм позволил Баумгартену обозначить “эстетическое” как первую, низшую форму познания (gnoseologia inferior), отличающую ее от чувственности (sensus) — всеобщего условия преданности Универсума (Декарт, Ньютон, Лейбниц, Вольтер) и его непосредственной обращенности к мыслящей субстанции (sensorium Dei). Тем самым Э. и эстетическое изначально в понятийном плане определялись в гносеологическом статусе. Э., по понятию, была заявлена как теоретическая дисциплина, изучающая область смыслообразующих выразительных форм действительности, обращенных к познавательным процедурам на основе чувств прекрасного, а также их художественных экспликаций. В последнем случае Э. получает статус “философии искусства” (Гегель). Идея прекрасного определяет всю содержательную суть и направленность классической Э., одновременно становясь предметом эстетического познания и принципом его организации. Прекрасное, таким образом, предположено как субстанциальная основа эстетического опыта вообще, через который мир воспринимается в своей свободе и высшей представленной гармонии, где понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, миру должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, заданных ей законами свободы (Кант). Прекрасное, будучи необходимым условием, оформляющим содержание эстетического опыта, осуществляется в последнем виде идеала, обладающего законодательной и нормативной значимостью (ценностью). Идеал, нормативно определяющий (специфицирующий) содержание эстетического опыта, предполагает собственный принцип обнаружения его законов (законсообразности) — рефлектирующую способность суждения или вкус. Вкус в эстетическом опыте обладает законодательной способностью спецификации природы, ее эмпирических законов по принципу целесообразности для наших познавательных способностей (Кант) и таким образом устанавливает пости-

жимую иерархию родов и видов, переход от одного к другому и высшему роду (прекрасному идеалу), а следовательно, и закон и порядок суждения вкуса в специфичной логике “эстетических категорий”. Специфичность категорий эстетического суждения вкуса заключается в том, что они не являются логическими (рассудочными) понятиями и не могут быть дефиницированы как понятия, а лишь выражают (изображают) чувство удовольствия или неудовольствия (характер благорасположения), которое предполагается наличествующим у каждого, однако не является всеобщей определенностью. Выразительно-образительный характер способности эстетического суждения в его устанавливающей (законодательной) форме, а равно и в форме рассуждения вкуса об установленной эстетической предметности, эксплицирует Искусство как сферу, не принадлежащую уже абсолютно никакой эмпирической действительности (природе вообще), полностью иррелевантную ей. Искусство, постулирующее в форме воплощенного идеала, понимаемого как высшее выражение мировой социальной гармонии, акта свободного творчества свободного народа, является, одновременно, манифестацией духа “оживляющего принципы в душе”. Принцип в свою очередь “есть не что иное, как способность изображения эстетических идей” (Кант). Именно Искусство, взятое в его эстетическом измерении теоретизирует, т. е. — представляет для рассуждающего разума (духа) чистую эстетическую предметность, извлеченную художественным гением и обращенную к чистому (лишенному интереса) чувству удовольствия и неудовольствия. Э. эмансипирует Искусство в феноменологической форме свободного духовного творчества на основе воображения и по законам прекрасного идеала, тем самым отделяя его как от праксеологической, так и от гносеологической (научно-теоретической) сфер деятельности. В концептуальном плане, Э. генерирует феномен “классической художественной культуры”, “классики”, нормативно специфицирующей европейскую культуру вообще, где искусство представлено идеально, в форме теории (“классицизм”, “просвещение”) и нормативного образца, установленного законодательным суждением вкуса и законосозидающим творчеством художественного гения. Нормативным идеалом в европейской классике становится “Античность”, однако не исторический античный (греко-римский) мир, а его художественная реконструкция, произведенная искусством, коллекционированием, философией, начиная от Ренессанса вплоть до середины 17 в. и завершенная И. И. Винкельманом (“История искусства древности”, 1764). Винкельман предложил формирующейся Э. то, в чем она крайне нуждалась: теоретические рассуждения о вкусе, о прекрасном.

Была предложена апеллирующая к истории художественная модель, представляющая прекрасный идеал в наглядно-чувственной, воплощенной форме. Видель крайне условная, поскольку Винкельман создавал ее не столько опираясь на методологию исследования, атрибуции и систематизации реальных художественных произведений (в число «анتيгов» попадали и прямые подделки), сколько на уже разработанную и разрабатываемую новоевропейскую метафизику античности, ее теоретический, дискурсивный образ (Буало, Берк, Батте, Вольтер). Такая нормативность классики содержит известный парадокс историзма мира искусства: в своих прекрасных произведениях (классических шедеврах) он экстраисторичен (обращен к вечности), но в своем генезисе — историчен. Исторический вектор формирования эстетической культуры наиболее полно и всесторонне разработан Гегелем в «Феноменологии Духа» и в «Этике». В «Феноменологии Духа» Гегель рассматривает искусство как художественную религию, которая определяется исключительно феноменально, как «самосознание» духа, взятое в своей сугубой субъектности (самоположения для себя же): «дух... который свою сущность, вознесенную над действительностью, порождает теперь из чистоты самости» («Феноменология духа»). В таком виде дух является «абсолютным произведением искусства и одновременно столь же абсолютным «художником». Однако такое абсолютное произведение тождественно художнику, не дано в наличности, как то постулировалось классической культурой и, соответственно, Э., а есть результат становления, переживающего различные этапы (формы) своего осуществления. И здесь Гегель подвергнет радикальной деконструкции абсолют воплощенного прекрасного идеала, рассматривая таковой только в темпорально связанных формах самосозерцания художественных индивидуаций «всеобщей человечности», участвующих в воле и действиях целого. Так возникают виды самосозерцающего свое становление духа, проявляющиеся в соответствующих видах художественного произведения: эпос, трагедия, комедия. Они-то и есть сущностный, субстанциальный «эстетис», который в феноменологическом плане и становится предметом Э. как философии искусства. Э. Гегеля завершает формирование европейской классической художественной культуры, возвещая уже случившийся «конец искусства», что художественно воплощается в творческой индивидуальности Гёте, особенно в поздний, «классический» период. Установка Э. относительно полного типа культуры взятого как завершающий этап Всемирной истории, способствовал и формированию истории Э., когда предшествующие исторические периоды (эпохи) в сво-

их творческих художественных феноменах стали рассматриваться именно с позиции эстетической телеологии и заданности. Так появляются «Э. античного мира», «Э. средних веков», «Э. Возрождения», художественный опыт которых осмысливается исключительно с позиций нормативно-эстетической телеологии и заданности. Собственно, такая установка была сформулирована в «Э.» (Философии искусства Гегеля), его последователя Ф. Т. Фишера («*Astetik oder Wissenschaft der Schönen*» тт. 1—3, 1846—1858) и заложила основы традиции истории эстетических учений. В этой истории характерна провиденциально — телеологическая установка на приближение к прекрасному, художественно-выраженному идеалу (эстетической, т. е. обращенной к восприятию на уровне разума чувственного созерцания, манифестации художественно выраженного духа). Но эта же история изначально оказалась ограничена как в применимости своих методологических установок, так и в полноте охвата продуктов художественного опыта (праксиса). За ее пределами оказались многие артефакты, кста-ти, существенные для понимания исторической специфики художественного творчества даже самой европейской культуры, не говоря уже о иных культурно-художественных мирах: Дальний и Ближний Восток, Африка, доколумбова Америка и т. п., которые рассматривались скорее этнографически, чем эстетически. Что же касается Европы, то целые периоды античности (архаика, этрусское искусство, искусство народов Северной Европы, и т. п.) оказались за пределами не только истории Э., но и истории искусства. В равной степени средневековая культура была представлена исторически и теоретически лишь отдельными нормативными формами: философско-теологические интерпретации искусства и т. п. проторенессансные феномены, либо некоторые ретроспекции античной классики. Не входили в такой образ сконструированную модель исторического развития эстетической культуры и вопросы, связанные с региональными, национально-этническими спецификациями творчески-художественной феноменологии. В связи с тем, что классическая Э. и классическая художественная культура предполагают творчество как духовное самостановление для самосознания в форме созерцания, то и человек субъектно определяется как «живое произведение искусства» (Гегель), формирующееся лишь в процессе эстетического воспитания, педагогики которого становится существеннейшим элементом Э. Теоретико-эстетическая концепция эстетического воспитания была наиболее полно разработана Шиллером («*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*», 1795), где постулируется необходимость творения «эстетической реальности», реальности высшего

порядка, в которой только возможно художественное сотворение человеческой личности, взятой в целостности (гармонии) свободного и универсального развертывания своих способностей (сущностных сил). Основной идеей эстетического воспитания становится игра как единственная форма свободного (от утилитарных влечений) проявления бытия человека. В художественно-классической форме идея эстетического воспитания была раскрыта Гёте («Театральное призвание Вильгельма Мейстера», «Годы учений», и «Годы странствий Вильгельма Мейстера»). Идея эстетического воспитания наметила тему европейской художественной культуры, продолжающуюся и в 20 в., что же касается педагогики, то эстетическое воспитание оказалось мало востребованным, хотя и вдохновило ряд педагогических концепций, в частности К. Д. Ушинского («Человек как предмет воспитания», т. 1—2, 1868—1869) в России, Морриса в Англии, а также Бергсона и Дьюи. Однако все эти педагогические устремления не выходили за рамки эксперимента, подчас крайне драматического. Парадокс эстетического воспитания был художественно осмыслен Манном («Волшебная гора») и особенно остро — Гессе («Игра в бисер»). Однако тематизация эстетического воспитания способствовала становлению Э. как учебной (школьной) дисциплины и формированию европейской классической модели воспитания и образования. Педагогический модус Э. и эстетического, тем не менее выводил эстетическую проблематику в более общую, антрополого-гуманитарную перспективу, где эстетическое стало все в большей степени рассматриваться как феномен развертывания сущностных аспектов человеческого бытия, а эстетическая теория, соответственно, как проработка возможностей развертывания гуманистической перспективы. Гегелевская концепция человека в виде «живого произведения искусства» явилась импульсом, весьма существенно преобразующим смысл Э. (в теоретическом и праксеологическом планах). Суть его в том, что Э. (эстетическая теория) становится одной из парадигмальных (даже процедурных) установок формирующейся философской антропологии во всех ее многообразных модификациях. Эстетический и равно — художественный — опыт начинает интенсивно проникать в сущностные основы бытия, экзистенциальность человека, которая в значительной степени мыслится аутопоэтически. Так формируется неклассическая Э., связанная с разнообразными формами жизнетворчества, и имеет своим следствием формирование инновационных художественных течений, принципиально антиномичных и парадоксально-маргинальных в отно-

шении к классической, эстетически-концептуализированной культуре. Неклассическая Э. в своем жизне-творческом модусе заявляет о себе как негативная по отношению к классической форме, прежде всего в отношении искусства, которое понимается как художественно-жизнетворческий акт. Художник вступает здесь как автор и исполнитель, непосредственно включенный в бытие произведения и постоянно осуществляющий его пойсис. Аутопоэтический пафос направлен прежде всего на создание авторизованного мифопоэтического мира, относительно самодостаточного и самодостовверного, включенного в него творца-художника. Такой мир обладает собственной Э., чаще всего достаточно полно разработанной в концептуальном плане. Цельность культуры претерпевает радикальную дифференциацию; художественная культура теперь представляет наступающий и калейдоскопический универсум множества автономных миров. Возможность построения аутопоэтического художественного мира была заявлена творчеством Гёльдерлина ("Гиперион"), но в радикальной форме проработана Ницше ("Происхождение трагедии из духа музыки", "Казус Вагнера" и "Так говорил Заратустра"). Ницше тем более радикализирует установку на возможность (невозможность) целостности культурно-художественного мира, предлагает тезис "Смерти Бога". "Смерть Бога" лишает мир прежде всего в его творческом осуществлении всеобщей телеологической задачи, следовательно — всеобщего нормативного идеала, следовательно — возможности континуальной "всеобщей человечности". Мир теперь — дионисийский экстаз, трагедия и индивидуации самоудовлетворяющего "Эго", где аполлоническая завершенность представления для созерцающей рефлексии существует лишь как перманентная целесообразность абсолютной самоутверждающей и законосозидающей воли (воли к власти). Художественная культура, взятая в подобном ракурсе, становится принципиально культурой модерна, современной и актуальной и одновременно-исключительной и оригинальной. Формируется возможность многообразия Э., где само понятие "Э." теперь не ограничивается ни статусом философско-теоретической рефлексии по поводу прекрасного, ни статусом "рефлектирующей способности суждения" (вкуса), устанавливающей всеобщую сообщаемость систематизированных ценностей, ни даже спецификацией "гениальности", с ее претензией на всеобщее эстетическое законодательство (нормативный стиль). Э. становится понятием, характеризующим целостность конкретного "субкультурного" художественного мира, обладающего своим

авторским стилем, рисунком. Такого рода модернизация неизбежно приводит к разнообразию, эстетически себя определяющих направлений, течений, вполне суверенных и генетически никак не связанных. Происходит разрушение всемирной истории Э. и вместе с этим и всемирной истории искусств, как детерминированного процесса сменяющихся, однако зависимых друг от друга исторических стилей, эпох и т. п. История эстетической культуры теперь мыслится как трансформация и трансмутация множества коммуницирующих художественных систем в хронологе социо-культурного события. Э. получает еще одно измерение — социологическое (И. Тэн, Я. Буркхардт, Маркс, Лукач, Ортега-и-Гассет). Художественно-эстетические феномены представляются здесь как выражение социальных статусов (интересов, целей, представлений) социальных групп в системах экономических и политических отношений (обменов, коммуникаций, конфликтов). Социологизирующая Э. развивается в двух конкурирующих системах самоописания и саморепрезентаций общества: политической и экономической и непосредственно смыкается с социальной антропологией. Таким образом, по определению Хайдеггера, "искусство вдвигается в горизонт Э. и становится непосредственным выражением жизни человека", однако жизни, погруженной в глобальную социальную коммуникацию, что, во-первых, требует описания эстетического феномена в контексте этой коммуникации (структурализм, постструктурализм, лингвистические и семиологические процедуры описания) и контекстуального истолкования эстетических событий (герменевтика). Проблематичной остается классическая тема эстетической культуры в модернистской и постмодернистской ситуации. Здесь необходимо отметить статус Музея, удерживающего, в определенной степени, классическую парадигму как ориентирующую координату в отношении которой модернистские (неомодернистские) проекты опознают и определяют себя как явления художественной культуры. Присутствие классической парадигмы в коммуницирующей системе эстетических проектов удерживает феноменологическую суть европейской эстетической культуры, концентрируя ее на выявление общегуманитарной телеологической установки, которая определяется Хайдеггером термином "алетейя" в смысловом аспекте "процветания" и "несокрытости" истины, открытости для обоснования и утверждения верховных ценностей человечества.

О. Н. Кукрак

ЭСХАТОЛОГИЯ (греч. eschatos — последний и logos — учение) — религиозное учение о конце истории и конечной судьбе мира. Впервые Э. получила оформление как стройная

система представлений в миссионерской деятельности иудейских пророков. Их пророчества о грядущих исторических событиях должны были иметь значимость для целых регионов. История при этом осмысливалась как имеющая конкретную цель, начертанную ей Богом. Христианство унаследовало от ветхозаветных пророков мировую Э. — учение о "новом небе и новой земле". Однако больший уклон в христианстве делается на индивидуальную Э.: после конца истории праведники воскреснут для вечной жизни, а грешники — для вечной смерти. Христианская Э. преодолевает национальную ограниченность Э. иудаизма, с конечной судьбой мира связывается судьба и ответственность не народа (с его малой историей), а каждого конкретного человека (с его индивидуальной жизнью). Во многих христианских течениях (адвентисты, пятидесятники, баптисты) Э. является стержневой основой всего вероучения. К таким эсхатологическим представлениям можно отнести веру в скорое пришествие Христа и наступления на земле тысячелетнего царства, а также веру в армагеддон — последнюю битву между Христом и сатаной.

А. Н. Шуман

ЭТИКА (греч. ethika: от ethos — нрав, обычай, характер, образ мысли) — 1) на уровне самоопределения — теория морали, выдвигая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически — на протяжении всей истории Э. — обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией универсалий культуры, относящихся к субъэктному ряду (см. Универсалии, Категории культуры): добро и зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д. В силу этого в традиционной культуре Э. как теоретическая модель морали и Э. как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены — до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами — создателями определенных этических систем (см. Сократ, Эпикур, Спиноза, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Руссо, Кант, Гегель); неклассическая культура конституирует постулат о том, что Э. одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. Марксизм). Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое "золотое правило поведения": *поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он поступал по отношению к тебе*) в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем — в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, Э. не-

насилия Толстого, этической программы Мартина Лютера Кинга и др. Согласно ретроспективе Шопенгауэра, “основное положение, относительно содержания которого согласны... все моралисты, таково: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* (лат. “никому не вреди и даже сколь можешь помогай”. — М. М.), — это, собственно, и есть... собственный фундамент этики, который в течение целых тысячелетий разыскивают, как философский камень”. Термин “этнос” исходно употреблялся (начиная с древнегреческой натурфилософии) для фиксации комплекса атрибутивных качеств: от “этоса праэлементов” у Эмпедокла до расширительного употребления термина “Э.” в философской традиции: “Э.” как название общефилософских произведений у Абельяра, Спинозы, Н. Гартмана. Вместе с тем, (также — начиная с античной философии) сфера предметной аппликации данного термина фокусируется на феномене человеческих качеств, в силу чего по своему содержанию Э. фактически совпадает с философской антропологией (дифференциация философии на логику, физику и Э. у стоиков, впоследствии воспроизводящаяся в философской традиции вплоть до трансцендентализма, — см. Стоицизм, Юм, Возрождение, Философия Возрождения, Просвещение). На основе дифференциации добродетелей человека на “этические” как добродетели нрава и “дианоэтические” как добродетели разума Аристотель конституирует понятие “Э.” как фиксирующее теоретическое осмысление проблемного поля, центрированного вопросом о том, какой “этнос” выступает в качестве совершенного. Нормативный характер Э. эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — Э. конституируется в качестве учения о должном, обретая характер “практической философии” (см. Кант). Содержательная сторона эволюции Э. во многом определяется конкретными историческими конфигурациями, которые имели место применительно к оппозиции интернализма и экстернализма в видении морали (которым соответствуют зафиксированные Кантом трактовки Э. в качестве “автономной” и “гетерономной”). Если в контексте историзма мораль рассматривалась как сфера автономии человеческого духа, то в рамках традиций социального реализма и теизма она выступала как детерминированная извне (в качестве внешних детерминант морали рассматривались — в зависимости от конкретного содержания этических систем — Абсолют как таковой (см. Предопределение, Провиденциализм); традиции национальной культуры (этноэтика); сложившиеся социальные отношения (от Дюркгейма до неомарксизма); корпоративный (классовый) интерес (классический марксизм); уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организ-

ма в целом (практически вся философия Просвещения, исключая Руссо, и отчасти философия Возрождения); специфика доминирующих воспитательных стратегий (от Дидро до М. Мид) и пр. Однако в любом случае — в системе отсчета субъекта — Э. конституируется в концептуальном пространстве совмещения презумпций интернализма и экстернализма: с одной стороны, фиксируя наличие нормативной системы должного, с другой же — оставляя за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора. — В этом отношении свобода как таковая выступает в концептуальном пространстве Э. в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности (в системах теистической Э. именно в предоставлении права выбора проявляется любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность свободы и ответной любви — см., например, у В. Н. Лосского). Содержание конкретных систем Э. во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная Э. как выражение презумпций позитивизма, Э. диалога как предметная экземплификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционной Э., аналитическая Э., Э. прагматизма, феноменологическая Э., Э. экзистенциализма и т. п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу — до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве целерационального до признания его сугубо ценностно-рациональным) и т. п. В рамках неклассической традиции статус Э. как универсальной теории морали подвергается существенному сомнению даже в качестве возможности: согласно позиции Ницше, Э. как “науке о нравственности... до настоящего времени не доставало, как это ни покажется... странным, проблемы самой морали: отсутствовало даже всякое подозрение относительно того, что тут может быть нечто проблематичное. То, что философы называли “основанием морали, было... только ученой формой доброй веры в господствующую мораль, новым средством ее выражения”. В этом контексте любое суждение морального характера оказывается сделанным

изнутри определенной моральной системы, что обуславливает фактическую невозможность мета-уровня анализа феноменов нравственного порядка. В силу этого “само слово “наука о морали” в применении к тому, что им обозначается, оказывается слишком претенциозным и не согласным с хорошим вкусом, который всегда обыкновенно предпочитает слова более скромные” (Ницше). В качестве альтернативы традиционным претензиям на построение Э. как аксиологически нейтральной теоретической модели морали Ницше постулирует создание “генеалогии морали”: “право гражданства” в этом контексте имеет лишь реконструкция процессуальности моральной истории, пытающаяся “охватить понятиями... и привести к известным комбинациям огромную область тех нежных чувств ценности вещей и тех различий в этих ценностях, которые живут, растут, оставляют потомство и гибнут”, — реконструкция, являющаяся собой “подготовительную ступень к учению о типах морали”, но не претендующая при этом на статус универсальной теории, обладающей правом и самой возможностью якобы нейтральных аксиологически суждений. Таким образом, радикальный отказ неклассической философии от Э. в ее традиционном понимании фундирует собой идею “генеалогии морали”, т. е. реконструкцию ее исторических трансформаций, вне возможности конституирования универсальной системы Э. на все времена (см. Ницше). (Позднее предложенный Ницше в этом контексте генеалогический метод выступает основой конституирования генеалогии как общей постмодернистской методологии анализа развивающихся систем — см. Генеалогия, Фуко). Что же касается культуры постнеклассического типа, то она не только углубляет критику в адрес попыток построения универсально-нейтральной Э.: в семантико-аксиологическом пространстве постмодернизма Э. в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Тому имеется несколько причин: 1). В контексте радикального отказа постмодерна от ригористических по своей природе “метанарраций” (см. “Закат метанарраций”) культурное пространство конституирует себя как программно плюралистичное (см. Постмодернистская чувствительность) и ацентричное (см. Ацентризм), — вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов. Э. же не просто аксиологична по самой своей сути, но и доктринально-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в условиях мозаичной организации культурного целого (см. Номадология), предполагающего принципиально внеэтноцентричную рядоположенность и практическую

реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. 2). Современная культура может быть охарактеризована как фундированная презумпцией идиографизма, предполагающей отказ от концептуальных систем, организованных по принципам жесткого дедуктивизма и номотетики: явление и (соответственно) факт обретают статус события (см. Событие, Событийность), адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал (см. Идиографизм). — В подобной системе отсчета Э., неизменно предполагающая подведение частного поступка под общее правило и его оценки, исходя из общезначимой нормы, не может конституировать свое содержание. 3). Необходимым основанием Э. как таковой является феномен субъекта (более того, этот субъект, как отмечает К. Вейн, является носителем “двойной субъективности”, ибо интегрирует в себе субъекта этического рассуждения и морального субъекта как предмета этой теории), — между тем визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция “смерти субъекта”, предполагающая отказ от феномена Я в любых его артикуляциях (см. “Смерть субъекта”, “Смерть Автора”, “Смерть Бога”, Я). 4). Э. по своей природе атрибутивно метафизична (см. Метафизика): роковым вопросом для Э. стал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, — и несмотря на его очевидный проблемный статус (см. “Скандал в философии”) история Э. на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей. Между тем современная культура эксплицитно осмысливает себя как фундированную парадигмой “постметафизического мышления”, в пространстве которого осуществляется последовательный и радикальный отказ от таких презумпций классической метафизики, как презумпция логоцентризма (см. Логоцентризм, Логотомия, Логомакия), презумпция имманентности смысла (см. Метафизика отсутствия) и т. п. (см. Постметафизическое мышление). 5). Все уровни системной организации Э. как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро/зло, должное/сущее, добродетель/порок), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т. д.), противоположные оценки и т. п. — вплоть до необходимой для конституирования Э. пре-

зумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, — между тем культурная ситуация постмодерна характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций (см. Бинаризм). 6). Современная культура осуществляет рефлексивно осмысленный поворот к нелинейному видению реальности (см. Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм). В этом контексте Фуко, например, решительно негативно оценивает историков морали, выстраивавших “линейные генезисы”. Так, в концепции исторического времени Делёза (см. Делёз, Событийность, Эон) вводится понятие “не-совозможных” миров, каждый из которых, вместе с тем, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, являющемуся — в системе отсчета как того, так и другого мира — его генетическим истоком. — “Не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее, что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы” (Делёз). Поворот вектора эволюции в сторону оформления того или иного “мира” объективно случаен, и в этом отношении предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные в этот момент поступки (по Делёзу, “нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил”), но налагают на него ответственность за определяемое его поступками здесь и сейчас будущее. Эти выводы постмодернизма практически изоморфны формулируемым синергетикой (см. Синергетика) выводам о “новых отношениях между человеком и природой и между человеком и человеком” (Пригожин, И. Стенгерс), когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется новой мерой ответственности за последнее. В целом, таким образом, Э. в современных условиях может быть конституирована лишь при условии отказа от традиционному базовых своих характеристик: так, если Й. Флетчер в качестве атрибутивного параметра этического мышления фиксирует его актуализацию в повелительном наклонении (в отличие, например, от науки, чей стиль мышления актуализирует себя в наклонении изъявительном), то, согласно позиции Д. Мак-Кенса, в сложившейся ситуации, напротив, “ей не следует быть внеконтекстуальной, предписывающей... этикой, распространяющей вполне готовую, всеобщую Истину”. Если Э. интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная философия ориентируется на радикально альтернативные стратегии: постмодернизм предлагает модель самоорганизации челове-

ческой субъективности как автономного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов, — “речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона” (Фуко). По оценке Кристейвой, в настоящее время “в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены, чтобы, пусть на время и с ясным осознанием того, что сюда привлекается, дать простор свободной игре отрицательности”. С точки зрения Фуко, дедуктивно осуществленный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к морали. Оценивая тезис о том, что “мораль целиком заключается в запретах”, в качестве ошибочного, Фуко ставит “проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни” (см. Хьюбрис). Соответственно, постмодернизм артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной личности и строго индивидуальной “стилизации поведения”; более того — сам “принцип стилизации поведения” не является универсальным необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, “кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму” (Фуко). Аналогично Э. Держдайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном “человеческом управлении собою” посредством абсолютно неуниверсальных механизмов. В плоскости идиографизма решается вопрос о взаимной адаптации со-участников коммуникации в трансцендентально-герменевтической концепции языка Апеля. В том же ключе артикулируют проблему отношения к Другому поздние версии постмодернизма (см. After-postmodernism). — Конкретные практики поведения мыслятся в постмодернизме как продукт особого (“герменевтического”) индивидуального опыта, направленного на осознание и организацию себя в качестве субъекта — своего рода “практики существования”, “эстетики существования” или “техники себя”, не подчиненные ни ригористическому канону, ни какому бы то ни было общему правилу, но каждый раз выстраиваемые субъектом заново — своего рода “практикование себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни” (Фуко). Подобные “самотехники” принципиально идиографичны, ибо не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний

и, в первую очередь, запретов: “владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их”. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность Э. лишь в смысле “открытой” или “множественной”, если понимать под “множественностью”, в соответствии со сформулированной Р. Бартом презумпцией, не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона, т. е. “множественность”, которая, согласно Кристевой, реализуется как “взрыв”.

М. А. Можейко

ЭТНИЧЕСКИЙ СТЕРЕОТИП — устойчивый, эмоционально насыщенный, обобщенный образ этнической группы. Среди Э. С. выделяют этнические авто- и гетеростереотипы. В первом случае объектом Э. С. являются наиболее “типичные” представители своей этнической группы. Во втором — представители иной этнической (чужой, внешней) группы. Автостереотипы обычно более позитивны, дифференцированы и комплексны в сравнении с гетеростереотипами (Г. У. Солдатова). Соотношение сравнимых, эмпирически измеряемых показателей в авто- и гетеростереотипах используется для психологической диагностики различных аспектов этнического взаимопонимания, а также для оценки сохранности и целостности этнической группы, как субъекта межэтнического взаимодействия. Э. С. отражает как эмоционально-оценочное отношение к представителям этнической группы, так и знания о ней. Содержание Э. С. аккумулирует пристрастные представления об этносе, особенностях внешнего облика его представителей, чертах их характера, поведения, сильных и слабых сторонах, возможностях и специфике взаимодействия с ними и др. В основе Э. С. лежат опосредованные этнические представления, полученные из разнообразных вторичных источников, включая исторически накопленный опыт предыдущих межэтнических контактов. Являясь разновидностью социального стереотипа, Э. С. обладает общими с ним свойствами: согласованностью (единством представлений, разделяемых преобладающим числом членов стереотипизирующей группы), обобщенностью, схематичностью, упрощенностью содержания, чрезвычайной эмоциональной насыщенностью, поляризацией знака оценки, устойчивостью к новой информации. Однако устойчивость Э. С. не является абсолютной. Э. С. способны с течением времени постепенно трансформироваться, преломляя в своем содержании существенные перемены в облике объекта стереотипизации. Э. С. также могут изменяться в зависимости от изменения характера межэтнических отношений или с увеличением межэтнических контактов. Приписывание общих, сходных ха-

рактеристик представителям целой группы без достаточного осознания различий между ними является отличительной чертой стереотипизации, одного из распространённых и универсальных механизмов межгруппового восприятия. В стереотипизации реализуется одна из основных психологических функций Э. С. — когнитивная. Она сводится к схематизированному, упрощенному, упорядоченному, “заданному” восприятию. Вторая — ценностно-защитная функция — состоит в сохранении и защите ценностей, позиций и прав индивида (У. Липпман, Г. Тэшфел). Среди социально-психологических функций выделяют функцию межгрупповой дифференциации и функцию поддержания позитивной групповой идентичности. Среди социальных функций — функции объяснения и оправдания существующих межгрупповых отношений (Тэшфел), а также функцию сохранения существующих отношений (Т. Г. Стефаненко). Перечисленные функции Э. С. тесно взаимосвязаны с внутри- и внешнеэтнической активностью и реализуются в контексте существующих межэтнических отношений. В ситуациях нарастающей национальной напряженности Э. С., наряду с этническими предрассудками, усиливают проявления предрешенности к членам чужой этногруппы, усугубляют межэтническое отчуждение, интенсифицируют развитие процессов внутриэтнического обособления и межэтнической поляризации. При соответствующих социально-политических условиях активизируется эффективное влияние Э. С. на консолидацию этнической группы, психологическое единение ее членов. Являясь одними из эффективных психологических регуляторов межэтнических отношений, Э. С. отражают содержание и динамику этих отношений, выступая чутким индикатором их состояния, диагностируя возникновение напряженности во взаимоотношениях либо указывая на их стабильность и благополучие.

Л. И. Науменко

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ — (ethno — народ, method — методы, logy — исследование; буквально — “учение о том, как поступают народы”) — радикальное теоретико-методологическое направление в американской социологии, принципиально переинтерпретировавшее на основе феноменологических установок и процедур культурной и социальной антропологии предмет и задачи социологии как научной дисциплины. Среди других источников Э. можно назвать лингвистическую философию Витгенштейна и “диалектический гиперэмпиризм” Гурвича. С одной стороны, Э. конституировалась на основе последовательного критического отвержения классического социологического наследия в силу его натуралистической установки. Основные объекты критики Э. — функционализм в ли-

це Дюркгейма (прежде всего его классический тезис об отношении к социальным фактам как к вещам) и Парсонса, а также — позитивизм и марксизм. Натурализму противопоставлялась феноменологическая альтернатива (переработанная у ряда этнометодологов в герменевтическую), которая затем (в свою очередь) радикализировалась. С другой стороны, конституирующую роль для Э. выполнила не менее последовательная критика традиционной методологии, понимаемой как совокупность методов обнаружения неизменных свойств мира “фактов”, а также ее гипостазировано рационалистических (приписывание “разумных” мотивов поведению индивида) и априорных (непроблематичное принятие “очевидностей”) исходных допущений. Традиционной социологической методологии противопоставлялись подходы и способы работы “полевой” антропологии, предполагавшие непосредственное “включение” в жизнь исследуемых сообществ, которые затем в Э. универсализировались до общесоциальных методов исследовательской работы. Неудивительно, что в 1970-е (пору наибольшего “взлета” Э.) она встретила резкое неприятие со стороны университетской социологии (дело доходило до запретов на преподавание Э.). Возникновение Э. как самостоятельного направления связывают с выходом сборника статей Г. Гарфинкеля (р. 1917) “Исследования по этнометодологии” (1967). Другим крупнейшим представителем этого направления является А. Сикурел (р. 1928), концепцию которого ряд авторов рассматривает как самостоятельный проект когнитивной социологии, а также Г. Сакс, А. Блюм, П. МакХью, Б. Лутар, М. Поллер и др. Принципиально уходя от вопросов субстанциональной природы общества и не приемля как доминантную проблему условий возникновения социального порядка, Э., вслед за феноменологической социологией, актуализирует в качестве темы первостепенного внимания социологии — мир повседневности, однако делает акцент на проблеме выявления методов того, как люди создают и поддерживают друг у друга предположения о том, что социальный мир действительно носит реальный характер и является миром упорядоченным. Реализация этой целевой дисциплинарной установки потребовала движения Э. семи альтернативных классическим методологическим предположений (Дж. Тёрнер) относительно природы социального мира. 1. Исходное допущение — стремление людей во всех ситуациях взаимодействия достичь видимого согласия относительно “релевантных черт обстановки взаимодействия”. 2. Это согласие может базироваться на установках, верованиях, знаниях о при-

роде ситуации взаимодействия. 3. Оно предполагает различные практики межличностного взаимодействия и соответствующие им методы конструирования, поддержания и изменения кажущегося согласия, которые могут быть как эксплицитны, так и (большей частью) имплицитны. 4. Эти практики и методы обеспечиваются восприятием (постоянно создающимся и разрушающимся) того, что ситуации взаимодействия имеют упорядоченную структуру. 5. Видимость согласия есть не только результат соглашения (“конвенции”), но и выражение согласия каждого из участников с “правилами и процедурами” создания и разрушения этого согласия, т. е. видимое согласие предполагает “молчаливое” подразумевание ряда допускаемых всеми условий — правил взаимодействия-общения. 6. Каждая ситуация уникальна в своем роде и предполагает собственное определение в согласии, которое не может быть некритически перенесено из какой-либо иной ситуации. 7. Каждый раз создавая, вновь утверждая или изменяя правила для определения ситуации, втянутые в нее люди предлагают друг другу кажущийся упорядоченным и связанным мир “вне их”, побуждающий их к определенным восприятиям и действиям. Таким образом, обнаруживается, что любая ситуация взаимодействия проблемна, что все “очевидности” являются результатом постоянных усилий людей по их поддержанию, т. е. по созданию общего смысла, что каждый раз реально люди имеют дело с переходящими друг в друга ситуациями, по поводу которых люди и могут “договориться”. Таким образом, социокультурная реальность понимается в Э. как поток неповторимых (уникальных) ситуаций, схватываемых и конституируемых (определяемых) в человеческих практиках, прежде всего мыслительных и коммуникативных, редуцируемых в Э. в большинстве случаев к речевому повседневному общению. Отсюда делается кардинальный для судеб социологии вывод Э. — социальный порядок является не субстанционально “положенным” и не “предзаданным” социокультурными механизмами (ценностями, нормами, институтами и т. д.), а каждый раз конституируемым благодаря способности индивидов постоянно создавать и разрушать совокупность представлений в каждой отдельной ситуации взаимодействия и находить “методологическое” согласие в процедурах понимания, рефлексии и интерпретации в речевом (в пределе) общении по поводу легитимизации этого “социального порядка”. Отсюда происходит предельная радикализация феноменологической ориентации в социологии — с точки зрения Э., речь должна идти не о различении конструкторов первого и второго по-

рядков (вычлененных из мира повседневности и созданных на их основе), а о принципиальном единстве методов “профанов” и “спецов”, задающимся общим пониманием пути, которым необходимо пройти, чтобы, достигнув согласия, утвердиться в существовании “вовне” реальности. Разница лишь в том, что “спец” (социолог) призван выполнить при этом особую миссию — эксплицитировать имплицитно встроенные в интерпретационные взаимодействия людей общие правила-методы-схемы. Таким образом, непосредственный предмет социологии в Э. задается как исследование процедур интерпретации и нерелексированных механизмов, делающих возможным понимание в коммуникации, а следовательно, и саму эту коммуникацию. Это предельно радикальным образом снимает субъект-объектную проблему (как некритическое основание натуралистической социологии), делает недопустимым разрыв между предметом и языком-объектом, с одной стороны, средствами описания и методами анализа, мета-языком — с другой (полная ревизия традиционной методологии), налагает принципиальный запрет на дистанцирование исследователя в “независимого наблюдателя”, в силу принципиальной его включенности в контексты повседневного общения — разговора (окончательная ревизия методического оснащения социологического исследования). Коммуникация, согласно Э., всегда содержит сверхвербальную информацию, так как она поддерживается неявным фоновым знанием, “по умолчанию” предполагает подразумеваемые смыслы, объединяющие участников взаимодействия. Задача социолога во многом и выполняема только за счет занятия рефлексивной позиции, позволяющей эксплицитировать имплицитное, выявлять во взаимодействии когнитивные структуры, “переводить” “индексные суждения” в “объективные”. Индексные суждения контекстуально и инструментально характеризуют уникальность “предметов”, объективные — описывают (эксплицитируют) их общие свойства, “снимая” с них ситуативные характеристики (по аналогии с процедурами типизации в феноменологической социологии). При этом акцент в объективных суждениях делается не на их значениях, а на мере универсальности в их применении. По сути, вопрос ставится о том, как в ходе коммуникации мы способны представить значения своих индексных суждений в терминах объективных признаков, присписываемых реальности “вне нас”, — ведь социальный порядок поддерживается нашей способностью убедить друг друга в его существовании, нашим общим “видением”. Несомненным приоритетом обладает, следовательно, “практический разум”. Социологам (“теоретикам”) самим приходится решать эту же практиче-

скую задачу на “своем уровне” — как найти способы описания событий, приемлемые для сообщества ученых, работающих независимо друг от друга (через рефлексию общих элементов описаний). В конкретных этнометодологических исследованиях было, в частности, показано, что содержание решения (судьи, например) существует ранее, чем решение принимается. То же относится к ставимому диагнозу (например, психиатром). Точно так же текст приобретает осмысленность только тогда, когда уже известен “правильный” подход к нему. В дальнейшем разворачиваются лишь процедуры ретроспективного и контекстуального определения этого решения, диагноза, прочтения, выявления оснований, делающих их “правильными”. Рефлексия предполагает “знание” исходной точки начала движения (от непрявленного смысла) и предполагаемого конечного продукта (эксплицитированного смысла или порядка отношений различных значений). Объективные суждения суть лишь инструмент и метод преодоления уникальности конкретных ситуаций, приписывания им наших значений и смыслов, т. е. унификации и типизации ситуаций и объективизации своих описаний в качестве квазикатегорий. Таким образом, научное знание есть “инобытие” тематизированного и прозраченного повседневного опыта (здорового смысла), объективизация и онтологизация индексных суждений, выявление имманентной радикальности обыденной жизни (“...поддержание впечатления социального порядка есть никогда не прекращающаяся деятельность”). А. Сикурел усилил этот тезис, переинтерпретировав саму деятельность в “активное толкование значений”, когда сама попытка стимулировать (например, социологическая практика) или избежать толкования есть сама по себе есть “толковательная” операция на основе “само собой разумеющихся” правил (но не “само собой разумеющихся” субстанционализированных “очевидных” знаний — выпад в сторону феноменологической социологии). Социальность тогда (как продукт взаимодействия) есть следствие, выводимое из отношения между “поверхностными” (нормы повседневной жизни как “данность”) и “интерпретационными” (“глубинными”) правилами как внутренней структуры первых, так и основанием возможности любых значений, определяющим закономерности возникновения и функционирования последних: “интерпретационные правила нельзя усвоить в воспитании и обучении”. Наоборот, они делают возможными и воспитание и обучение. При своей контекстуальности значения не перекрываются каждый раз заново, а лишь получают новое звучание в конкретике ситуаций, т. е. фактически — они инструменты, используемые разными способами в конкретике

“случаев”. Задача речевых практик состоит в “переводe” многомерных (объемных) восприятий в одномерность (как основы взаимопонимания) речи. Тогда любые конституирующие социальную реальность взаимодействия есть трансляции — переводы восприятий в словесные описания. Описания событий никогда же не будут совпадать с самими событиями, обрекая людей на необходимость перманентного создания “впечатления социального порядка”. Таким образом, Э. окончательно выявила возможность иного способа “социологизирования”, постулированного в понимающей социологии и разработанного в феноменологической социологии и социологии знания, как альтернативы классической социологии.

В. Л. Абушенко

ЭТНОС (греч. *ethnos* — группа, племя, народ) — межпоколенная группа людей, объединенная длительным совместным проживанием на определенной территории, общими языком, культурой и самосознанием. Понятие Э., как категории, обобщающей признаки этнических общностей на всех этапах истории человечества, разрабатывалось преимущественно в российской, советской и постсоветской этнографии. Основы теории Э. были заложены в 1920-х С. М. Широкогоровым. Он рассматривал Э. как основную форму существования локальных групп человечества, а основными признаками его считал “единство происхождения, обычаев, языка и уклада жизни”. В 1960—1980-е концепция Широкогорова была развита советскими этнографами. Наиболее последовательной ее марксистской интерпретацией стала теория Ю. В. Бромлея. Он предлагал различать этносоциосы (Э. в узком значении слова) как совокупности людей, объединенных общим языком, культурой и самосознанием, и этносоциальные организмы, ЭСО (Э. в широком значении слова) как Э., сопряженные с территориально-политическими общностями. Последние, по Бромлею, представляют собой самостоятельные макроединицы общественного развития. В зависимости от принадлежности к определенной общественно-экономической формации этносоциальные организмы выступают в форме племен, народности (рабовладельческой или феодальной), нации (буржуазной или социалистической). Значительное место в теории Бромлея занимала детализированная классификация этнических процессов — изменений Э., проинтерпретированная применительно к различным эпохам прогресса человечества. В работах представителей другого теоретического направления А. С. Арутюнова и Н. Н. Чебоксарова Э. был рассмотрен в контексте теории коммуникации. Э. представлялись как ареалы повышенной плотности информации. Особое внимание было обращено на межпоколенную трансляцию информации,

обеспечивающую преемственность и стабильность этнической системы во времени. Стадиальные типы этнических общностей — племена, народности и нации рассматривались как три разных типа информационной плотности. Концепция Арутюнова и Чебоксарова стала наиболее продуктивным в инструментальном и прикладном отношении вариантом теории Э. Последовательно немарксистский подход к феномену Э. отличает работы Гумилева. В них Э. представлены как элементы этносферы — особой биосоциальной реальности, развивающейся по своим уникальным законам. Э., по Гумилеву, может пребывать в “персистентном” (циклическом) и “динамичном” состоянии. Переход в последнее обусловлен своего рода мутациями — пассионарными толчками. По Гумилеву, Э. проходит ряд стадий развития и, подобно живому организму, умирает. Благодаря открытому нонконформизму концепция Гумилева приобрела необычайную популярность, особенно за пределами профессиональной аудитории. При всех различиях концепции Э. имеют ряд общих недостатков. Опора на понятия, объем которых сам по себе является предметом дискуссии (язык, культура, территория), делает построение теории и самого определения Э. крайне затрудненным. Понятие “Э.” отражает в полной степени лишь свойства этнических общностей индустриальной эпохи — наций. По отношению к до-национальным стадиям развития, с характерными для них культурно-лингвистической вариативностью и внеэтническими формами самосознания, понятие “Э.” оказалось непродуктивным (например, категория “народность”). В зарубежной социально-культурной антропологии понятие “Э.” употребляется сравнительно редко, а построение его теории не считается актуальным. Более употребительным является понятие “этничность”, отражающее принадлежность к определенной нации или этнической группе.

П. В. Терешкович

ЭТНОЦЕНТРИЗМ (греч. *ethnos* — народ, племя, лат. *centrum* — центр круга, средоточие) — механизм межэтнического восприятия, заключающийся в склонности оценивать явления окружающего мира сквозь призму традиций и норм своей этнической группы, рассматриваемой в качестве всеобщего эталона. Термин “Э.” был впервые предложен в 1906 У. Самнером в работе “Народные обычаи” (“Folkways”). Анализируя особенности внутри- и межгрупповых отношений в первобытных обществах, Самнер отмечал, что Э., проявляясь в чувстве превосходства над другими народами и в завышенной оценке собственной группы, неизбежно порождает более негативное отношение к чужим группам, что приводит к отчуждению, неприязни и враждебности в межгруппо-

вых отношениях. Фрейд рассматривал Э. как переориентированное выражение индивидуального нарциссизма. Принимающий групповые масштабы, нарциссизм интерпретируется как психологический механизм, который обеспечивает самосохранение этноса путем переноса его агрессии на внешние группы. С точки зрения Самнера, Э. является универсальным, единственно возможным механизмом межэтнического взаимодействия: отношениям внутри группы изначально придается дух сотрудничества, солидарности и консолидации, а неизбежным атрибутом отношений с представителями чужих внешних групп, выступают проявления враждебности, неприязни, презрения, подозрительности и конкуренции. Однако многочисленные факты, выявленные в результате социологических и этнопсихологических исследований, явились убедительным опровержением универсальности положений теории Э. по Самнеру. Эмпирические данные показывают, что отношения между представителями разных этнических групп могут носить характер взаимной толерантности и уважения при сохраняющейся тенденции более благоприятствовать собственной группе. В связи с этим значение понятия “Э.” значительно изменилось. Э. все реже используется для обозначения предубежденности и негативизма в отношениях к иноэтническим группам и, в отличие от терминов “этногаизм”, “этнофобизм”, рассматривается прежде всего как тенденция предпочтения своей этногруппы и ее представителей в сравнении с другими группами. Рядом авторов применяется термин “гибкий или благожелательный Э.”, предполагающий при сохранении более позитивного отношения к своей группе и терпимости к межгрупповым различиям также проявление стремления понять и без предубежденности оценивать чужую культуру. Проявление Э. может приобретать разную степень выраженности, причины которой связывают, как с особенностями самих этнических групп, так и с характером межэтнических отношений, с социальными условиями межэтнического взаимодействия, а также с результативностью последнего (его успешностью или не успешностью). В условиях этнополитического конфликта воинственный Э. может проявляться от ненависти чужих этногрупп, навязывания им своих ценностей до крайних форм делегитимизации, предполагающей исключение враждебной группы из рода человеческого и оправдывающей любые средства насилия над ней вплоть до уничтожения. Возникновению Э., с точки зрения разных авторов, способствуют такие факторы, как: ограниченность жизненных ресурсов, вызывающих неизбежную борьбу за выживание

у взаимодействующих этногрупп, ожидание внешней угрозы со стороны иноэтнических групп (Д. Т. Кэмпбелл); стремление к сохранению или приобретению группой более высокого статуса в системе межэтнических отношений (Г. Триандис, В. Вассилиу); защита от мигрантов коренным этносом своей исконной территории (И. Амир, С. Бочнер). Являясь одним из механизмов сплочения этноса, Э. зачастую целенаправленно стимулируется и эксплуатируется идеологическими и политическими структурами в целях быстрой и эффективной этнополитической мобилизации и консолидации.

Л. И. Науменко

ЭТОС (греч. *ethos* — обычай, нрав, характер) — 1) термин древнегреческой философии, обозначающий совокупность устойчивых, стабильных черт характера индивида, вследствие его неизменности. Присущий каждому человеку врожденный Э. (нрав) определяет все проявления его характера. Понятие “этика” является производным от понятия “Э.”; 2) Э. в составе трех основных категорий классической риторики “логос (*logos*) — Э. — пафос (*pathos*)” — понятие, детерминирующее средства убеждения нормами человеческого поведения (включая, речевое поведение), в то время как логос детерминирует средства убеждения апелляцией к разуму, пафос — чувствами; 3) современная философия диалога (Левинас и др.) интерпретирует Э. как совокупность нравственных императивов, имплицитно присущих intersубъективному пространству. Э. предстает как практический моральный опыт, совокупность регулятивных идей, наделяющий личность ее “естественным правом”, которое предопределяет условия всякой активности личности, но в первую очередь, коммуникативную активность. Опыт Э. выступает прагматическим обоснованием трансцендентальной теории диалога; 4) в современной общей риторике — аффективное состояние получателя информации, возникающее в результате воздействия на него какого-либо сообщения и специфические особенности которого варьируют в зависимости от определенных параметров (метаболизм); эстетический эффект, достигаемый сведением к норме множества отклонений. Полное описание риторической фигуры (выразительного стилистического оборота) должно включать описание соответствующего отклонения, ее маркера, инварианта и Э. Э. фигур речи в общей, т. е. приложимой ко всем способам выражения информации, риторике есть определенный жанр и конкретная эстетическая категория в отличие от фиксированной формы и не изменяющейся субстанции пустых фигур. Воздействие фигур речи не содержится в самой

фигуре, а возникает у слушателя (читателя, зрителя) в качестве ответа на определенный стимул. В теории метаболизм и теории Э. заключена практически всякая стратегия построения, воспроизведения и восприятия убеждающей речи. Структура Э. в общей риторике включает три разновидности Э.: а) ядерный Э., связанный со структурой метаболизма, используемой одинаковым образом, независимо от того, идет ли речь о сакрализации (литургия), об убеждении (реклама), о возвышении некоторых ценностей (определенный тип поэзии), об игре (кроссворды) или даже такой языковой деятельности, которая вообще не порождает явного Э. (нахождение имени для обозначения новой реальности); б) автономный Э., связанный со структурой метаболизма и субстанцией — психологическими и социологическими факторами (паралингвистический аспект); в) контекстуальный Э., связанный со структурой метаболизма, субстанцией и контекстом. Текст предстает в виде пространства, в котором необходимо изучить взаимозависимости, соответствия, синтагматические или парадигматические связи (в палеориторике уровни элокуции и диспозиции), которые устанавливаются между различными метаболами и создают в своей совокупности контекстуальный Э.

С. В. Воробьева

ЭФИР (греч. *aither* — слой воздуха над облаками) — понятие древнегреческой философии (Анаксагор, пифагорейцы, стоики и др.), обозначающее тончайшее первовещество, “квинтэссенцию” (“пятый элемент”, наряду с огнем, воздухом, землей и водой), заполняющую пространство неба за пределами лунной орбиты. У представителей философской классики Нового времени, Э. — “первоматерия”, порождающая посредством уплотнений различной степени отдельные вещества нашего мира (Кант), а также гипотетическое место пребывания Божества (Гердер). Отвергнутое развитием естествознания 20 в. понимание Э. как вещества — беспредельного и ничем не ограниченного наполнителя мирового пространства и всех материальных тел — начинает на рубеже 21 в. приобретать новое звучание в контексте некоторых новейших гипотетических космологических моделей.

А. А. Грицанов

ЭХОКАМЕРА — см. ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ.

Ю

ЮМ (Hume) Дэвид (1711—1776) — британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения. Сформулировал главные принципы новоевропейского агностицизма. Один

из предтеч позитивизма. Основные философские сочинения: “Трактат о человеческой природе, или Попытка применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам” (1739—1740), “Опыты” (“Эссе” — 1741), “Исследование о человеческом познании” (1748), “Исследование о принципах морали” (1752), “Диалоги о естественной религии” (опубликованы в 1779) и др. В центре философских размышлений Ю. находилась проблема человека. Полагая, что “все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе”, Ю. считал особо значимой разработку философской концепции человека. В качестве же первооснования последней, по Ю., призвана выступить теория познания. Человек, согласно Ю., — существо разумное, общественное, деятельное, а также в силу разнообразных потребностей склонное к “различным делам и занятиям” вкупе с увлечением наукой. Крайности в философских трактовках человека Ю. осуждал, ибо, по его мнению, “смешанный образ жизни” людей не дает этому достаточных посылок. Ю. стремился преодолеть как традиционно резкое (в духе рационализма) противопоставление опыта и разума, который якобы извне и *post factum* корректирует материал, предоставляемый органами чувств, так и крайний эмпиризм идеи бездуховного, эмоционально-непредсказуемого субъекта, пользующегося исключительно односторонне-чувственным самодостаточным опытом. Ю. не считал необходимым увязывать построение теории познания с исследованием проблемы способов возникновения ощущений людей, считая этот вопрос уделом “анатомов и естественников”. Исходным пунктом собственной модели теории познания Ю. избрал понятие “впечатления”. “Впечатления” у Ю. — готовые, имеющиеся в душе, “все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим”. Для “впечатлений”, — утверждал Ю., — “не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом... языке”. Ю. развел “впечатления рефлексии” и “впечатления ощущения”. Последние он элиминировал из своей теоретико-познавательной схемы: “Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами”. Согласно Ю., мышление людей в состоянии лишь связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом: ум снимает “копию” с первоначального впечатления и образует “идею” — “менее живое восприятие”. Идеи сохраняются также и в случаях исчезновения породивших их восприятий. Идеи способны формировать после-

дующие идеи и т. д. Опыт у Ю. оказывается сложной чувственно-рациональной структурой. (Вопрос о реальном существовании материальных объектов, источников наших впечатлений как теоретическую проблему Ю. не решал, хотя и не сомневался в их существовании в контексте обыденной практики.) Так могут возникнуть любые идеи: рассудок человека, например, формулирует идею Бога, ставя человеческие качества мудрости и доброты вне всяких границ. Связывание идей возможно лишь как результат деятельности мышления и не зависит от наличия объективного аналога итога такого связывания. Причинно-следственные же связи между фактами открываются лишь посредством опыта. Основанием познания причинности выступает воспроизводящийся опыт того же рода как и обособившаяся привычка мыслить, существующая как закон причинности, неотъемлемо связанный с неким “инстинктом причинности”. По Ю., в основании соединения идей лежит мягкая, связующая, ассоциирующая сила (начало, качество): “каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду”, и “появление всякого нового единичного объекта того или другого вида, естественно, переносит мысль к его обычному спутнику”. Ю. первым по-настоящему серьезно исследовал “причинность” как явление и понятие. По Ю., на основании только лишь примеров мы никогда не бываем в состоянии открыть необходимую связь между явлениями природы... То, что принято называть “причиной”, — это не более чем присущая душе человека привычка наблюдать одно явление после другого и заключать из этого, что явление более позднее во времени зависит происхождением от более раннего. Осознание реального характера причинных связей Ю. именвал верой: “Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому, когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации”. Согласно Ю., причинность выживает как принцип лишь в границах тех дисциплин, которые удаётся трансформировать в отрасль психологии (религиоведение, гражданская история и этика), ибо “все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но и во многих случаях превосходит его”, при этом “...более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны сво-

им происхождением воспитанию...”. Высшая цель человеческого познания — интегрирование эмпирически установленных причин естественных явлений и подчинение многообразия особых следствий ограниченной совокупности общих конечных причин. Закон причинности приложим лишь к сфере опыта: переход от эмпирии к трансцендентному недопустим. Проблема существования сложной объективной структуры индивидуального опыта, которую сформулировал Ю., результативалась впоследствии в сопряженной концепции Канта. Рассуждения и выводы Ю. по этому вопросу стали теми достижениями философии, которые содействовали ее дальнейшей эволюции и генезису ее новых направлений. Человек у Ю. социален по своей собственности в природе и постепенно эволюционирует, адаптируя разнообразные общественные добродетели. Выгода социального устройства жизни людей связана с сопутствующим процессом роста “силы, умения и безопасности”. Частная собственность и справедливость, отнюдь не предполагающие социального равенства, — основы процветания общества в понимании Ю.: “Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались идеи полного равенства, реально в сущности они неосуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество до величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом”. Религиозные постулаты, возникающие как результат психологической потребности чувства, не могут, по Ю., быть постигнуты, в них можно лишь верить: опыт принципиально невозможен относительно универсума, в качестве первопричины которого примысливается Бог, а, следовательно, связи первопричины и мира не допускают каких-либо содержательных и осмысленных реконструкций. Критика вслед за Беркли “духовной субстанции” переросла у Ю. в отрицание традиционной религии, противопоставление ей “естественной религии” и жесткую полемику с официальной церковью. Ю. придумал и ввел в научный оборот понятие “философская интоксикация”, значимое в психотерапевтической диагностике.

А. А. Грицанов

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии. Доктор наук (1902, тема исследования — “О психологии и патоло-

гии так называемых оккультных феноменов”), профессор университетов в Цюрихе (1933—1941) и Базеле (1942). В 1911—1914 — президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: “О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов” (1902), “О психологии. Dementia grae сох” (1907), “Трансцендентная функция” (1916), “Об энергетике души” (1928), “Проблемы души в наше время” (1931), “Действительность души” (1934), “Психология и религия” (1940), “О психологии бессознательного” (1943), “Психология и алхимия” (1944), “Психология и воспитание” (1946), “Символика духа” (1948), “Символы трансформации” (1952), “Ответ Иову” (1952), “О корнях сознания” (1954), “Современный миф” (1958), “Подход к бессознательному” (1961) и др. На ранних стадиях философского творчества (“О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов”) Ю. ориентировался на концептуальный синтез учения Э. Гартмана о бессознательной воле с теорией Жана о диссоциации личности. Являясь в 1907—1912 одним из ближайших сотрудников Фрейда, Ю. впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Ю. и Фрейдом в 1913. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также принимая версию о биполярности последних, обусловливающую наличие амбивалентных психических структур, Ю. постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией принципа компенсации, количество энергии в которой — постоянно. Ю. отверг мысль Фрейда об инфантильной этиологии параметров характера и сопряженных неврозов, полагая психоанализ игровой комбинацией проекций, ориентированных в детство, а отнюдь не актуализацией прошлого опыта. “Классическую” символистику сновидений, трактуемых Фрейдом как переходящие и случайные образы основополагающей реальности, требующие рационального осмысления, Ю. заменил положением о том, что сновидения — непосредственно изоморфное продолжение области бессознательного, а не его “мимикрия”. В книге “Метаморфоза и символы либидо” (1912) отверг сексуальную интерпретацию либидо Фрейдом, провозгласив трактовку либидо как психической энергии (созвучно идее “жизненного порыва” Бергсона), выдвинул концепцию, согласно которой индивидуальное бессознательное Фрейда — всего лишь часть гораздо более обширного “коллективного бессознательного” (общей памяти

всего человеческого рода, хранящейся в тайниках человеческой души), а также сформулировал идею архетипов — общечеловеческих первообразов — содержания коллективного бессознательного. Согласно версии Ю., "...у этих содержаний есть одна удивительная способность — их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственно не какой-то отдельной личности, а *человечеству вообще*. Впервые столкнувшись с подобными содержаниями, я задумался о том, не могут ли они быть унаследованными, и предположил, что их можно объяснить расовой наследственностью. Для того чтобы во всем этом разобраться, я отправился в Соединенные Штаты, где, изучая сны чистокровных негров, имел возможность убедиться в том, что эти образы не имеют никакого отношения к так называемой расовой или кровной наследственности, равно как и не являются продуктами личного опыта индивида. Они принадлежат человечеству в целом, поэтому имеют *коллективную* природу. Воспользовавшись выражением святого Августина, я назвал эти коллективные проформы *архетипами*. "Архетип" означает *тюре* (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре". (На разных этапах творчества Ю. трактовал архетипы по-разному: то в рамках представлений оккультизма, гностицизма и сочинений отцов церкви; то в качестве некоего коррелята инстинктов; то как "результат спонтанного порождения образов инвариантами для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга"; то в русле гипотезы о роли рецессивных генов.) По Ю., коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Этот слой психики непосредственно связан с инстинктами, то есть наследуемыми факторами. Динамика архетипов (например, образов героя, демона, матери-земли и т. п.), согласно Ю., лежит в основе мифов, символики художественного творчества, сновидений. Ю. допускал существование не только "коллективного", но также "группового" и даже "расового" бессознательного: эта идея пользовалась некоторой популярностью у идеологов германского фашизма, хотя в 1940-х учение Ю. было в "третьем рейхе" запрещено. В качестве основной задачи психотерапии Ю. полагал овладение "искусством жизни", сводящимся к мистически-окрашенному восстановлению нарушенных связей между различными уровнями и системами психики (интеграция содержаний кол-

лективного бессознательного, по Ю., — цель процесса становления личности). Бытие психического Ю. реконструировал как динамическое единство ряда разнокачественных систем: Я (Эго), Маска (Persona), Тень (Ombra, Schatten), образ души (Anima) — связка между Я и бессознательным, лично-бессознательное с его комплексами, коллективное бессознательное с его архетипами. Их делает цельными Самость (das Selbst), интеграция которой с Эго есть предельная цель совершенствования личности (индивидуации). "Социальной кожей" Я — Ю. полагал его "Маску", способную подчинить Я себе и принудить его к нарастающей деградации. (Ср. репрессивность das Man у Хайдеггера.) "Тень" у Ю. — темная компонента личности ("ветхий человек"): "Тень", в отличие от "Оно" у Фрейда не безлична, а являет собой мое персонифицированное зло — основу Я — могущую и должную быть "раскрытой" и тем самым элиминированной. В нижнем архитектурном пределе структуры психики Ю. помещает ипостась "зверочеловека" (Tiermensch) — область господства подлинно животных инстинктов. Ю. разработал типологию характеров ("Психологические типы" — 1921), в основе которой располагается выделение доминирующей психической функции (мышление, ощущение, интуиция, чувство) и преобладающей направленности на внешний и внутренний мир (экстравертивный и интравертивный типы). Исследовал обширный круг разнообразных проблем: мифы, обряды, ритуалы, символику, сновидения, фольклор, религии, астрологию, алхимию, психические расстройства, культуру и др. Так, осуществив комментарий к тибетской "Книге мертвых", Ю. утверждал, что поскольку "восточная мудрость" не знала принципа причинности, постольку она не создала науку. Вместо этого ею был глубоко постигнут мгновенный медитативный индивидуальный опыт, который, по мысли Ю., должен быть положен в основу идеи "акаузальной синхронной связи", синтезирующей в едином мгновении внутренние и внешние события и посредством которой могут быть объяснены механизмы предсказаний и действий оракулов, астрологов и парапсихологов. Биология и психология интерпретировались Ю. в духе "философии жизни" Ницше и Шопенгауэра, видевших и в культуре, и в разуме проявление таинственных жизненных сил. Принадлежа к протестантской церкви, Ю. считал ее косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации в 19—20 вв., завершившегося невиданным распространением атеизма. Остерегаясь этих тенденций, Ю. тем не менее полагал, что они являют собой новую эпоху в эволюции культуры Запада. По Ю., любой бог — только лишь символ Бога, обитающего внутри нас, в коллективном бессознательном, — следовательно,

если мы перестаем верить в этот символ, мы сталкиваемся с Богом лицом к лицу. У людей появляется шанс постигнуть Бога как один из феноменов собственного внутреннего мира. Значительное внимание уделял разработке оригинальной концепции личности (вопросам ее становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах "Отношения между Я и бессознательным" (1928), "Неоткрытое Я" (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенций. Наше "Я", по Ю., не является подлинным центром психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного. Необходима "амплификация" — расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Ю. обозначил понятием "индивидуация". Подчеркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, тающегося в структурах коллективного бессознательного, Ю. отмечал, что психологически люди все еще пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символизации, Ю. истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Ю., универсальный человеческий невроз, который значительно осложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Ю., еще более отдалила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическую инфляцию, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, по Ю., нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания неискоренимой агрессивности людей и их неизбежного влечения к власти Ю. считал демократию как форму организации общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентаций индивидов. В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после Второй мировой войны: в 1948 в Цюрихе был образован Институт Ю., а в 1958 — Международное общество аналитической психологии.

А. А. Грицанов

ЮНГЕР (Jung) Эрнст (1895—1998) — немецкий мыслитель и философ. Участник Первой (14 ране-

ний, высшая прусская награда — «За заслуги» — в 1918) и Второй (офицер вермахта в Париже, заслуживший репутацию «культурного аташе» Германии) мировых войн. Изучал философию и зоологию в Лейпциге и Неаполе (1923—1926). Совместно с Элиаде издавал журнал «Antaios» (1959—1971). Лауреат премии имени Гёте (1982). Патриот Германии и оппонент национал-социализма. Культурная фигура многих западноевропейских интеллектуалов и политиков 20 в. — вне зависимости от их политических ориентаций (Хайдеггер, Г. Коль, А. Жид, маршал Ф. Фохс, П. Пикассо, Ф. Миттеран, Ж.-М. Ле Пен, И. Бехер, А. Гитлер и др.). Основные сочинения: «Стальные грозы» (1920), «Тотальная мобилизация» (1930), «Рабочий. Власть и персонаж» (1932), «О боли» (1934), «На мраморных утесах» (1939), «Хвала звуку, или Секреты речи» (1941), «Излучения» (1944), «Речь и телосложение» (1947), «За чертой» (1950), «Гордиев узел» (1953), «У временной стены» (1959), «Типаж, имя, действующее лицо» (1963), «Заметки к «Рабочему»» (1964) и др. В 1978—1983 в ФРГ были изданы сочинения Ю. в 18 томах. Испытал существенное влияние взглядов Ницше и Шпенглера. Сторонник миропонимания «философии жизни». В русле этих интеллектуальных традиций Ю. сумел продемонстрировать высокую эффективность замены традиционалистских философских категорий мифологизированными образами действительности и в середине — второй половине 20 в. (Ю. дополняет традиционный терминологический строй «философии жизни» такими понятиями, как «кровь», «огонь», «ужас», «боль» и т. п., являющимися собой, по его мнению, продолжение категориального ряда, сопряженного с античным Эросом. Так, у Ю. — «боль принадлежит к числу тех ключей, которыми можно открыть не только самое сокровенное, но в то же время и мир». При чувстве боли мир актуализируется как нечто несущее угрозу. Скука суть «разрешение боли во времени».) Основные проблемы философского творчества Ю. — «диагностика эпохи»: связь человека и космоса, соотношение жизни и смерти, оппозиция мира и войны. Целостную совокупность исходных, первичных жизненных сил, воплощающих в себе нерасторжимую связь индивида с родом, Ю. трактовал как основу одушевленной телесности любого человеческого организма. Выступая как неотъемлемая часть природы, человек, согласно Ю., переживает изначальную глубину мироздания вне границ непосредственного опыта посредством таких эмоций, как: а) мира сновидений; б) ощущений страха и ужаса, минимизирующих дистанцию между личностью и предожиданием смерти; в) экстаза упоения жизнью на фундаменте крови и неизбежной гибели уходящих поколений. По мысли Ю., существуют

позиции, дающие человеку возможность ограничивать себя от тех сфер, где боль и муки располагают неограниченной властью. Достижение этих позиций — дистанцирование от собственной телесности и трансформация своего тела в объект — осуществимо, согласно Ю., посредством техник аскезы и самодисциплины. Человек, по Ю., неизбежно зависит от тотемических, магических, технических и иных внешних, чуждых ему сил. Современное индустриальное государство, по Ю., предельно технизировано: индивид лишен каких-либо осмысленных представлений о ценностях жизни — культ техники выступает и как «высокая» метафизика, и как повседневная этика, полностью подавляющие его самость. («Кто сказал, — восклицает Ю., — что мировой дух ярче проявляет себя в осознанных, чем неосознанных действиях?») Мировые войны 20 ст., по мнению Ю., могут быть интерпретированы как один из факторов всеевропейского «гигантского индустриального процесса», как ипостась «воли к власти» (у Ю. — «воли к всевластию», «цели всех целей» — *der Wille zur Allmacht*), результирующей в массовом жертвенном самоотречении людей. Пафос героики в данном случае отсутствует: человек реализует собственную предназначенность как придатка технических механизмов. (По версии Ю., «воля к власти» определяет значение в условиях «определенного жизненного состояния» — как конкретная «субстанциональная власть» и как «сфера права»; осуществима же «воля к власти» лишь в рамках ранжированного бытия, которому она и служит.) Тоталитарное государство в целях выживания, объективации своей абсолютной воли и сопряженной с ними геополитической экспансии вынуждено трансформировать идеи «общественного договора» и идеалы либерализма в глобальную модель перспективного «рабочего плана», в рамках которого стираются базисные социальные водоразделы социума и, в частности, каждый «рабочий» («работник») необходимо выступает и как «солдат». По Ю., «рабочий» как «гештальт» (в трактовке Ю. суть подлинно действительное, — принцип, определенным образом конституирующий жизнь) противопоставлен «буржуа», не способному к организации и господству. (Ю. характеризовал эту новую общественную ипостась так: «Мы привыкли платить по счету и никогда не теряем времени даром... В любую минуту может прозвучать приказ, и жаль каждую минуту, каждую каплю, которая не выпита, и каждое мгновение, которое будет упущено... Мы хотим пить, позволяя себе разбивать о стену горшки, и радоваться тому, что мы призваны стать орудием жестокой воли, принадлежа к тем малым цифрам, которыми оплачивают счета... Мы хотим сделать праздник из нашей гибели, — праздник, в честь которого должен прозвучать

опрокидывающий весь мир громовой, еще никогда не слыханный салют... Раскаленную ниву, ожидающую нас, не видел в своих мечтах ни один поэт. Тут — железный ад, пустыня с огненными пальмовыми островами, грохочущие валы из огня и стали, через которые перекатываются красные молнии; стая стальных птиц парит в облаках, законанные в броню машины фыркают, пробегая через поле. И все, что имеется в чувствах, от ужасной телесной боли до высшего торжества победы, — все высвобождается в шумном единстве в блестящий символ жизни. Песни, молитвы и ликование, проклятия и вино — чего еще нам желать?») В динамике как мирного, так и военного времени (согласно Ю., это в конечном счете взаимозаменяемые понятия) данный «рабочий план» может быть обозначен как состояние «тотальной мобилизации». (С точки зрения Ю.: «... в глубине, за теми сферами, в которых диалектика целей войны получает свое значение, немец встречает одну из самых могущественных сил: он встречает самого себя. Прощая война была для него прежде всего средством осуществления самого себя. И отсюда должно быть начато новое вооружение, о котором мы забываемся, призывая немцев к мобилизации. Ничего кроме.») «Рабочий» у Ю. — это не столько обобщенный термин для обозначения представителя определенного общественного класса, сколько категориальная словоформа для фиксации «подпочвенной субстанции» немецкой расы в ее скрытых потенциях и открытых действиях — для маркировки универсального типа человека. Последний являет собой естественный продукт эволюции техники, выступая носителем новаторского сознания, присущего 20 ст. Техника у Ю. — способ, посредством которого «мобилизует» мир гештальт Рабочего. В системе техники («органической конструкции» или включенности человека в мир машин) и выступает новый, принципиально альтернативный мир. Этот мир, с точки зрения Ю., «по определению» настолько радикален, что находится «по ту сторону» параметров «прогресса» или «упадка»; этот мир — планетарен: такие общественно-политические формы, как национализм или социализм (центрирующиеся на особенном нации или класса), несоразмерны ему. По Ю., «наш век по праву носит название века рабочего... Работа — это ритм кулака, мысли и сердца, жизнь днем и ночью, наука, любовь, искусство, вера, культ, война; работа — это полет атома и сила, движущая звезды и солнечную систему». «Рабочий» был призван «порвать юридические пути буржуазного общества», «сделать собственное бытие масштабом истолкования мира» и, наконец, выбросить на свалку истории мировоз-

зренческие утопии “нечистого духа” (и материализм, и идеализм), ибо, согласно Ю., “твердость мира преодолевается только твердостью, а не мировоззренческими фокусами”. Значимость обретения абстрактной свободы для таких людей, по Ю., в пределе своем уступает активному участию в репертуарах героического служения Отчизне и безукоризненному выполнению своих функциональных обязанностей как граждан. (По мысли Ю., удел поколений, переживших войну, не может иметь аналогов: “И если поколение, которое столкнулось с этим, смогло бы оплатить вину, почву для которой взрыхлили другие, то оно, может быть, сбрало бы в свой единственный и ужасный час в раскаленном чистилище такую добычу, которая позднее принесет свои плоды и которая весит больше, чем все смерти и все страдания”). В эпоху второй половины 20 в., маркированной знаменем термоядерной катастрофы и насущной необходимостью переоценки многих ценностей, Ю. призывал обратить пристальное внимание на уроки того прошлого, когда “труд и наука повернулись на службу смерти, меч защищал несправедливость, судья принижал право до оружия пиратов, учителя... разрушали в детях образ Бога”. Такие исторические времена Ю. оценивал как фазис нигилизма, когда “новые порядки уже значительно продвинулись вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не видны” (ценность у Ю. противоплагается боли). Но в условиях новых реалий Ю. усматривает спасительные для человека нравственно-волевые основания не в “гештальте Рабочего”, а в учении Достоевского о целостном потенциале боли. Фундаментом этих личных обретений могут служить, по мысли Ю., искусство и философия — элементы области “неупорядоченного” или “пустоши” (нем. Wildnis) — принципиально ускользающие от тисков современной системы порядка. В разделе “Измеримое и время судьбы” (эссе “У временной стены”) Ю. выдвигает версию о том, что астрологическое, ненаучное постижение мира может оказывать эффективнее его научного истолкования. В контексте задаваемой в этих рамках модели метаисторического деления времени Ю. формулирует схему “мировой истории” с присущей ей шкалой “гуманных членений” и разграничивает от “истории Земли” с ее “сидерическими членениями”. По мысли Ю., анализирующего посредством “космической экономики” место и роль НТР в судьбе человечества, принципиальное равновесие земной цивилизации ненарушимо техническим прогрессом. Речь должна идти не об экологической катастрофичности, а — скорее — о переменках качественно иного масштаба. Фило-

софско-историческая концепция Ю. четко увязывает таким образом характер суждений, выносимых о настоящем, с одной стороны, и наличные модели исторического понимания, — с другой. Предлагаемая модель истории Земли способна позволить, с точки зрения Ю., заслонить традиционное историческое мировосприятие — “временной стеной” конца мировой истории. Результатом этого должно явиться осмысление индивидами их отношения к космической “первооснове”, откуда и черпаются постоянно обновляющиеся вселенские гештальты. Ю. был убежден в том, что каждый, кто в состоянии осознать и бороться за свою индивидуальную свободу, осознав ее ценность, способен выбрать для себя (пусть даже и в полном одиночестве и изоляции) так называемый “путь через лес” (эссе Ю. “Прогулка в лесу”). Человек, готовый в одиночку противостоять тоталитарному государству, — “человек, идущий через лес”, — неизбежно, по Ю., обречен на обретение встречи с подлинным самим собой, восстанавливая свою изначальную духовно-телесную связь с родом, т. е. свое истинное наследие. Смерть — не угроза для человека, наконец обретшего себя. Согласно Ю., “с возрастом надо укреплять дружбу со смертью, давая ей прорасти в тебе деревом, дающим тень”.

А. А. Грицанов

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (1827—1874) — русский философ, представитель Киевской философско-богословской школы, осознанно занимавший антиматериалистические и теистические позиции (см.: полемика Ю. в 1860 по поводу работы Чернышевского “Антропологический принцип в философии”). Учитель В. С. Соловьева. Окончил Киевскую Духовную академию (1851). Магистр (с переименованием в бакалавры) “философических наук” (1852). Экстраординарный профессор (1858). Зав. кафедрой философии МГУ (1861—1874, утвержден императорским указом). Читал лекции по истории философии, логике, психологии и педагогике. И. о. декана историко-филологического факультета (1869—1873). Основные сочинения: “Идея” (1859), “Материализм и задачи философии” (1860), “Из науки о человеческом духе” (1860), “Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия” (1860), “Доказательства бытия Бога” (1861), “Курс общей педагогики с приложениями” (1869) и др. Ю. отстаивал стратегию понимания человеческого духа как целостного образования, особо отмечая роль сердца как “живого средоточия души”: “...человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое... везде хотело бы встретить существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществленного всеоб-

щего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать”. Отдавая должное Канту за признание духовно-идеальных оснований любого познавательного опыта, Ю. не разделял его агностицизм и трансцендентализм. Ю. принимал тезис Платона о реальности сверхчувственного мира идей, но полагал немислимым выводить из этого основания параметры индивидуального бытия живых и разумно-деятельных существ. Теистическая онтология Ю. иерархизировала мир на сферу сверхлогического духовного начала — Бога, сферу объективно мыслимого, сферу разумного действующего, сферу природного бытия. По Ю., хотя абсолютное знание и недостижимо, знание об Абсолюте может быть получено в русле трех познавательных ориентаций: пути сердечного чувства, пути добросовестных философских размышлений, пути мистического постижения. Спиритизм, по Ю., потенциально способен осуществить процедуры взаимодействия различных уровней организации бытия. Вывода материалистическое мировоззрение из процесса развития естественно-научного знания (как “момента в реалистическом развитии новейшей философии”), Ю. был убежден в неприложимости такого понимания человека и вселенной к решению проблем “метафизического” статуса. По Ю., “философия, как целостное мирозерцание, есть дело не человека, а человечества, которое никогда не живет чисто логическим сознанием, но раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов” (“Идея”).

А. А. Грицанов

ЮСТИН-философ (Ю.-мученик) (Justin) (ум. ок. 165) — раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики (см. Патристика). Основные сочинения: “Против всех ересей”, “Лирик”, “Первая и вторая апологии”, “Разговор с Трифоном-иудеем”, а также “Против Маркиона” (сохранилось во фрагментах), “К эллинам”, “Обличение”, “О божественном единоподержавии” (не сохранились). Родился в Сихеме, в семье греческого колониста, принадлежавшей к состоятельной провинциальной аристократии, что позволило ему получить хорошее образование. В поисках истины и смысла жизни приступает к занятиям философией, последовательно примыкая к стоикам, перипатетикам, пифагорейцам и неоплатоникам. Поворотным событием в духовной эволюции Ю., чьи воззрения были фундированы презумпцией “разум владычествует над всем”, стала встреча со старцем, высказавшим мысль о том, что подлинным “любителем мудрости” является “любитель деланья”, т. е. постигший заветы Писания и сделавший их руководством к действию (традиционная оппозиция эллинской и христианской мудрости — см. Теология), — “любитель же слов” есть не

философ, а “филолог”, “софист”. Разговор со старцем способствует обращению Ю. в христианство. После крещения не только не оставляет свои занятия любимудрием, но, используя приобретенные навыки, пишет множество работ, основанных на идее тождества истинной философии и христианства (“Христос-Логос и Истина-Логос суть тождественны”). Ю. открывает в Риме первую христиано-философскую школу, где его среди прочих слушал Тацян, потом назвавший своего учителя “достойным всякого изумления”. Ю. своими трудами внес большой вклад в развитие апофатического богословия, четко сформулировал ряд догматических положений учения Церкви. Принимал участие в различных диспутах (исторически зафиксированы победы Ю. над киником Кресцентом и др.). Придерживался того направления патристики, которое пыталось реализовать синтез христианских ценностей с античными идеалами рациональности: по оценке Евсевия, работа Ю. “О божественном единодержавии” составлена “не только по нашим Писаниям, но и по эллинистским книгам”. По клеветническому доносу проигравшего в диспуте оппонента Ю. и шесть учеников его были схвачены римским префектом и обезглавлены. Знаменитая проповедь Ю. в суде об ипостасной Истине-Христе и его смерть за мудрость доказали, что он был не “филологом”, а философом — в самом возвышенном смысле этого слова. Ю. почитаем православной (день памяти 14 июня) и католической (день памяти 13 апреля) церквями как “небесный покровитель рода философов” и всех ищущих истину.

о. Сергей Лепин

Я

Я — фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самотождественность индивида. Становление Я в онтогенетическом плане понимается в философии как социализация, в филогенетическом — совпадает с антропосоциогенезом. И если для архаических культур характерна неразвитость Я как социокультурного феномена (наиболее яркое проявление которой — неконституированность в соответствующем языке местоимения первого лица единственного числа: наличие нескольких неэквивалентных контекстно употребляемых терминов или его отсутствие вообще, как в древнекитайском языке *вэньянь*, носители которого обозначали себя именем конкретного социального статуса или выполняемой ситуативной роли), то в зрелых культурах феномен Я эксплицитно артикулируется и обретает приоритетный статус (англ. “I”, пишущееся с большой буквы). Важнейшими ве-

хами становления идеи и феномена Я явились в европейской культурной традиции космокритериальная трактовка человека в античной культуре (“человек есть мера всех вещей” по Протагору), остро персоналистическая артикуляция индивида в христианстве, антропоцентризм культуры Ренессанса, антиавторитаризм идеологии Реформации, личностный пафос романтизма, гуманизм новоевропейского Просвещения, оформление индивидуализма в рамках индустриальной модернизации. Однако центральным моментом в этом процессе выступает характерный для Европы христианский теизм с его напряженной артикуляцией личностного и индивидуального начала (индивидуальная душа как “образ и подобие” остро персоналифицированного Бога, открытого — см. Откровение — для субъект-субъектного диалога). Экспликация эволюции содержания категории “Я” фактически была бы изоморфна реконструкции историко-философской традиции в целом. В качестве основных масштабных векторов этого процесса могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское и объективистски-социальное направления трактовки Я, в контексте оппозиции которых разворачивается классическая традиция интерпретации данной категории. Экзистенциально-персоналистское направление фокусирует внимание на внутреннем и, в первую очередь, духовном мире индивида: от древнеиндийского Атмана (санскр. “я-сам”) до неклассических концепций Я в неофрейдизме (концепция “индивидуальной психологии” Адлера), экзистенциализме (“фундаментальный проект” индивидуального существования в философии Сартра), персонализме (личность как высшая ценность бытия “между Богом и миром”), что задает интроспекцию как основной метод изучения Я (Дильтей). Интегральной характеристикой концепций этого рода является рассмотрение Я как самодостаточного, трансцендентного по сути по отношению к другим Я и монологизирующего. Объективистски-социальное направление, напротив, ориентировано на трактовку Я в качестве элемента объективно сложившейся социальной системы: от наивного социального реализма античности до социологизма, мыслящего Я в качестве комбинации объективных социальных параметров (“зеркальное Я” у Кули и в интеракционизме Мида, “личность как совокупность общественных отношений” у Маркса) или соответствующих тому или иному социальному статусу ролей (в социометрии Морено, что задает методологию дедуктивного и однонаправленного выведения индивидуального поступка из общих социальных условий (объяснение “социального социального” у Дюркгейма). Я мыслится в рамках этого направления как включенное в социальную структуру и взаимодействующее внутри нее и, следовательно, ди-

алогизирующее, однако диалог в данном случае оказывается подменным объективным функционально-формальным взаимодействием (интеракцией), конституируясь вне истонно-глубинной индивидуальной природы сущности индивида. Противостояние этих подходов органично снимается в философии постмодерна, синтетически соединившей означенные антропологические парадигмы. (К транзитивным моделям Я, конституирующимся на стыке классической дуальности и неклассического синтетизма, относится теория социального сравнения и самовыражения Я. Д. Бема.) В рамках современной философии оформляется “философия диалога”, исходящая из того, что ни объективизм, ни субъективизм не оказались способны исчерпывающе корректно осмыслить фундаментальные основания “личного бытия”, и стремящаяся отыскать эти основания в “феномене общения” (Левинас). В рамках хайдеггерской аналитики “Вот-бытия” бытие Я как “бытие-в-мире” является принципиально коммуникативным по своей сути: “бытие-с” (со-бытие с Другим). В заданном контексте фигура Другого оказывается конституирующе значимой. Сам способ бытия индивида артикулируется Сартром как “быть видимым Другими” (ср. “Бытие и время” Хайдеггера и “Время и Другой” Левинаса). В целом, Я не есть онтологическая (субстанциальная) данность, но конституируется лишь в качестве “отношения с Ты” (Бубер). По формулировке Сартра, “мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия”, т. е. индивидуальное бытие как бытие Я “в своем бытии содержит бытие другого”, и в этом отношении “бытие-с-Пьером” или “бытие-с-Анной” является, по Сартру, “конститутивной структурой моего конкретного бытия”, и при этом “мое бытие-для-другого, т. е. мое Я-объект не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня”. Именно “опыт Ты” как последовательное восхождение к открытости общения вплоть до признания Другого равным участником диалога и как основа “открытости и свободного перетекания Я в Ты” (Гадамер) является основополагающим для становления подлинного Я. Таким образом, “кто-нибудь, говорящий “Я”, направляется к другому человеку” (Левинас). В этом контексте важно, что коммуникация несводима к информационному обмену, — она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая, ибо “является одновременно процессом достижения согласия” (Апель), а “духовная реальность языка есть реаль-

ность духа, которая объединяет “Я и Ты” (Гадамер). И если для философской классики типична характеристика индивидуального сознания через его интенциональность как направленность на объект, то для философии второй половины 20 в. центральной становится его характеристика через стремление к другому как фундаментальное “Метафизическое Желание” (Левинас), воплощенное даже в векторности речевой практики (“говорить — это значит говорить кому-нибудь” у Гадамера) и внутренней структуре языка (Левинас о “звательном падеже” как репрезентации “Метафизического Желания”). Именно “опыт Ты” задает возможность выхода индивидуальности за пределы собственного существования (транценденция за пределы акзистенции), организует процесс интериоризации феномена “мы” и формирования на этой основе как “личности и человечности” (“иначе, чем быть”), так и рефлексивного “распознавания Самости” (Левинас). Рефлексия как основа и исток самостождественности личности (ее самость) “происходит из интериорного измерения”: “в бытии того же самого, — в бытии себя самого, в отождествлении интериорного мира” (Левинас). И на самом дне Другого — как финал и результат коммуникации — субъект обретает самого себя, “игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой” (Гадамер), — коммуникация конституируется как рефлексивная: “двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого” (Делёз). Но и сам Другой конституируется в этом контексте как собственное бессознательное, понятое как “голос Другого” (Лакан), артикулирующийся “через конституирование самим Я” (Делёз). Многократное зеркальное удвоение этой обоюдности задает ситуацию тотального квазидialogа, в котором находят свое разрешение и говорение бытия (как бытия Других) устами Я, и взаиморезонирующее конституирование параллельных Я, каждое из которых возможно лишь как оборотная сторона возможности быть Другим для другого Я. Таким образом, атрибутивной и фундаментально конституирующей характеристикой Я выступает его самовыстраивание в контексте оппозиционного отношения с не-Я: объектом (природным “оно”) или объективированной социальной средой в классической философии, ждущейся на рефлексивном осмыслении субъект-объектной процедуры, и бытием Другого в постмодернизме, несущей семантической структурой которого выступает процедура субъект-субъектного отношения. (См. также “Смерть субъекта”, “Воскрешение субъекта”, Другой, Диалог, Идентичность, Сверх-Я.)

М. А. Можейко

ЯЗЫК — сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции, обеспечивая возможность его интерсубъективности, процессуального разворачивания в пространственно-временных формах и рефлексивного осмысления. Я. выполняет в системе общества такие функции, как: 1) экспрессивная; 2) сигнификативная; 3) когнитивная; 4) информативно-трансляционная; 5) коммуникативная. Аналитизм Я. (дискретность смысла его единицы и возможность их комбинаторики по определенным правилам) обеспечивает возможность формирования текстов как сложных знаков с развитой системой модальности, что задает Я. как знаковой системе свойство универсальности в выражении как процессуальности человеческого сознания и его состояний, так и целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В качестве многоаспектного феномена Я. выступает предметом изучения различных теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психолингвистики), социологии (социолингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема Я. является исконным предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии Я. — проблема возможности и меры представленности бытия в Я., проблема онтологического статуса языковых значений (“слова” и “вещи”), проблема соотношения Я. и мышления, проблема функционирования Я. в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии Я. — проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных Я., статус Я. в онтологии человеческого существования и др.; 3) а в рамках современной (постмодернистской) философии Я. — проблема текста и интертекстуальности, проблема нарративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др. В соответствии с этим, классический, неклассический и современный периоды в развитии философии Я. могут быть условно обозначены как имеющие своим предметом — соответственно — языковую семантику, языковую синтактику и языковую прагматику. *Традиционная парадигма в философии Я.* Ранние варианты философии Я. представлены так называемой философией имени, центральным предметом которой выступает феномен номинации и “имя” как синкретичный комплекс, заданный нерасчлененностью в архаичной культуре понятия и выражающего его слова. И если древнегреческая традиция в контексте своей общеатомистической ориентации

интерпретировала предложение как архитектурно складывающееся из имен (например, феномен дискретности речи в концепции Аристотеля), то древнеиндийская традиция осмысления Я., напротив, трактовала имя как конституированное в результате деструкции предложения как исходной единицы Я. в процедуре рефлексивного грамматического анализа. Тем самым в рамках традиционной культуры обозначаются контуры определяющего классическую концепцию Я. противостояния семантического и синтаксического ее векторов (так называемые “философия имени” и “философия предиката”). Узловой проблемой “философии имени” выступает проблема соотношения имени и соответствующего ему предмета как фрагмента действительности или — иначе — проблема “установления имен” (др.-инд. *namadheya*, греч. *onomatopietike*). Традиционные концепции имени дифференцируются в соответствии с критериальной матрицей, задаваемой базовой для традиционной философии языка дихотомической оппозицией двух альтернативных подходов к трактовке языковой проблематики: онтологического и конвенционального. Первый подход базируется на презумпции онтологической заданности соответствия имени и означаемого им предмета: “образовать имена (вещей) не может всякий, кому вздумается, но (лишь тот), кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе” (Прокл о позиции Пифагора). То обстоятельство, что имена даны предметам по природе (*phusei*), означает возможность правильного или неправильного наименования и задает необходимость постижения истинного значения (*etimon*) имени (отсюда — исходно — “этимология”), обеспечивающего постижения сущности предмета (позиция стоиков). В противоположность этому, конвенциональный подход к имени понимает наименование как осуществленное не в соответствии с глубинными авторитетными качествами предмета, но “по установлению, договору” (*vesei*). В рамках такого подхода имя принципиально не субстанциально, не атрибутивно и не имманентно предмету: “по одному комку глины узнается все сделанное из глины, (ибо) видоизменение — лишь имя, основанное на словах; действительное же — глина” (Упанишад). Такая парадигма истолкования имени не позволяет проникнуть в сущность предмета посредством постижения его “правильного имени”, ибо “имена обусловлены сознанием” (ранний буддизм), что в целом снимает проблему правильности имен как таковую, ибо “имена по случаю, а не по природе” (Демокрит). Общим для обеих позиций является понимание наименования как освоения и совпадение образа номатета “демиурга имен” с космостроителем. При всей своей наивности, альтернатива двух названных подходов к природе име-

ни практически закладывает исходную основу конституированной в рамках современной философии Я. фактически изоморфной альтернативы герменевтической трактовки текста как предполагающего понимание в качестве реконструкции его имманентного смысла и его постструктуралистской интерпретации как децентрированного, конструируемого в акте воспроизведения, допускающего принципиальный плюрализм трактовки и предполагающего деконструкцию как процедуру, в рамках которой понять текст — значит сделать его осмысленным и семантически значимым. В античной философии языка оформлялись также интенция синтеза названных позиций: наряду с фигурой номатета в философии Платона присутствует модель структурно-семантического соответствия имени и предмета — в когерентном режиме — с одной стороны, и эйдоса-образца — с другой. В рамках средневековой философии проблема имени артикулируется в контексте спора об универсалиях, что задает соответственную дифференциацию версий ее интерпретации в рамках таких схоластических направлений, как номинализм (“термин, произнесенный или написанный, означает нечто лишь по установлению — *ex institutio*” — Уильям Оккам) и реализм (“познаем не по сущностям, а по именам” — Василий Великий). Однако при кажущейся изоморфности данной оппозиции античной оппозиции онтологизма и конвенционализма, средневековое понимание имени гораздо сложнее и глубже, ибо включает в себя идею фундаментального символизма, задающего понимание имени как конвенции в контексте библейской традиции (“и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым” — Быт, 2, 20), однако — конвенции, причастной невяным образом к сущности означаемой вещи (в русле тотального семиотизма средневекового христианства). Такая установка задает импульс развитию разветвленной и сложной логико-философской традиции в рамках схоластики: введение терминов “абстрактное” и “конкретное понятие” Иоанном Дунсом Скотом; развитие категориального аппарата логики (см. Схоластика). В новоевропейской традиции философия Я. смыкается с методологией, эволюционирующей в контексте гносеологии (по оценке Локка, вне языковой аналитики “невозможно сколько-нибудь ясно или последовательно рассуждать о познании”). В контексте эмпирико-сенсуалистичной парадигмы имя рассматривается как результат рационального конструирования на базе данных чувственного опыта (“имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки” у Гоббса), что может быть оценено как историческое доминирование конвенциональной концепции наименования “по установлению” над концепцией но-

мотетики “по природе”. Такой подход имеет своим следствием и оформление в философии Я. ориентации на анализ последнего с позиций логико-математического формализма (“Я. можно назвать одним из видов алгебры, или, наоборот, алгебра есть не что иное, как Я.” — Д. Гартли) и установки на критику своего рода вербального фетишизма: коль скоро слова обозначают не объекты, но идеи (десигнаты), то отождествление слов с предметами (денотатами) ведет к ошибкам в познании. Резонирующее взаимодействие этих двух тенденций задает интенцию на создание специального Я. науки, достаточно формализованного и удовлетворяющего требованию десигнативной определенности (концептуальный эскиз такого Я. у Кондорсе, “всеобщая и рациональная грамматика” Пор-Рояля, “алгебра универсальной рациональной семантики” Лейбница), что в далекой перспективе послужило одним из исходных импульсов позитивистской программы очищения языка науки от метафизических суждений. На базе традиционной философской аналитики Я. вырастает как *классическая парадигма философии Я.*, так и теоретическая лингвистика, равно основанная на презумпции истолкования Я. как внеположенной объективной реальности, открытой для когнитивного проникновения в рамках субъект-объектной процедуры. Исходной формой этого объективизма выступает лингвистический натурализм. В контексте сравнительно-исторического языкознания оформляется подход к Я. как к организму, проходящему в своем развитии стадии “становления” и “истории развития” и стадии “распада языковых форм”, вызванную деформацией Я. со стороны духа (А. Шлейхер); формируется генеалогическая классификация языков (Э. Бенвенист). Младogramматической лингвистической школой (Г. Остхов, К. Бругман, Б. Дельбрюк, Г. Пауль и др.) принцип историзма (“принцип истории Я.” у Пауля) был рассмотрен как основа теоретического языкознания, ориентированного на исследование языкового формализма. В качестве альтернативы лингвистическая школа “слова и вещи” культивирует фокусировку внимания не на фонетическо-формальном, а на семантико-этимологическом аспекте языковой эволюции, понимаемой как “история слововещей” (Х. Шухардт). Окончательное оформление классической парадигмы в истории языкознания было осуществлено в связи с появлением концепции Соссюра, опубликованной после его смерти учениками (Ш. Балли и А. Сеше) на основании студенческих конспектов. Соссюром осуществлен системный подход к феномену Я.: “Я. представляет собой целостность сам по себе”. А поскольку Я. “является системой”, постольку любое изменение в ней, подобно ходу в шахматной партии, касаясь

исходно одного элемента Я. (фигуры), на самом деле в результате своей реализации приводит к изменению “значимостей всех фигур” и “может коренным образом изменить течение всей партии”. — Однако для оценки, понимания и анализа личного состояния системы Я., по Соссюру, знание ее генезиса является избыточным: “зритель, следивший за всей партией с самого начала, не имеет ни малейшего преимущества перед тем, кто пришел взглянуть на положение партии в критический момент”, в силу чего, хотя “вне категории времени языковая реальность не полна, и никакие заключения относительно нее не возможны”, тем не менее — “единственный реальный объект лингвистики — это нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося Я.”. В этой связи, Соссюру дистанцирует “внутреннюю лингвистику” или собственно лингвистику, направленную на анализ имманентной системы Я., и так называемую “внешнюю лингвистику”, предметом которой являются внешние по отношению к языковой системе условия ее функционирования (прежде всего, социальный контекст). Важнейшей особенностью системы Я. является семиотический характер (“Я. — это семиотическое явление”, “система различных знаков”). Знаки, функционально предназначенные для “выражения идей”, абсолютно безразличны по отношению к содержанию последних и являются результатом закрепленной в традиции конвенции. “Именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме традиции, и, наоборот, он может быть произвольным лишь потому, что опирается на традицию”. Языковой знак, по Соссюру, есть единство означаемого (план выражения) и означаемого (план содержания). Соссюру принадлежит заслуга дифференциации Я. (*langue*) и речи (*parole*), задающих Я. в своем взаимодействии сферу речевой практики (*langage*). Идеи Соссюра заложили фундамент классической парадигмы исследования Я., представленной такими направлениями в языкознании, как: 1) копенгагенская школа с ее программой создания глоссемантики (греч. *glossa* — говорение) как “имманентной лингвистики” или “алгебры Я.” (Л. Ельмслев), исторически восходящей к логико-философским идеям Пор-Рояля и изоморфной идеям “априорной грамматики” Гуссерля и “чистого синтаксиса” Карнапа; 2) пражский лингвистический кружок, развивающий идеи семантических оппозиций в структуре Я. (В. Матезиус, С. Н. Трубецкой, Р. Якобсон); 3) американская школа дескриптивной лингвистики (Л. Блумфилд, Э. Харрис, В. Блок, У. Хоккет), исследовавшей речевое поведение с позиций бихевиоризма (дистрибутивный анализ речевого

акта в категориях сигнала, стимула и реакции); 4) школа этнолингвистики (Э. Сепир, Г. Пайк, Б. ли Уорф), в рамках которой была сформулирована лингвистической относительности концепция (см. *Лингвистической относительности концепция*); 5) французская структурно-формальная школа, тесно связанная с идеями философского структурализма и герменевтики и основанная на тезисе “Я. — не калька действительности”, — языковые структуры интерпретируются этой школой, прежде всего, как “инструмент”, посредством которого осуществляется взаимопонимание среди людей” (А. Мартине); 6) школа социолингвистики (У. Уитни, Дж. Фишман, У. Мейбов), центрированная вокруг проблематики функционирования Я. в социокультурном контексте; 7) школа системно-теоретической лингвистики, ориентированная на семиотический анализ языковых систем, в рамках которого, по Гийому, “в своей совокупности язык представляет собой великое творение, построенное по общему закону, закону когеренции (связанности, coherence, частей и целого...), частные интегральные системы, которые как и любые системы, являются интегрирующими в отношении своих составных частей, обладают собственной целостностью”. Таким образом, Я. представляет собой “системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого и состоящее из систем, каждая из которых относится только к одной конкретной части мыслимого” (Гийом). На базе классической трактовки Я., ориентированной на анализ его объективных параметров, и, в частности, языкового формализма, развиваются такие современные направления исследования, как концепция интерфейса “человек-компьютер”, в рамках которой именно Я. обеспечивает “интеллектуальность системы”; “генетическая грамматика” В. А. Ратнера, основанная на рассмотрении белковых цепочек как своего рода биологических “текстов без пробелов”; “полинуклеотидный Я.” (“НК-Я.”) в геномной биологии М. Ичаса и др. Параллельно разворачиванию традиции классического подхода к Я. в европейской культуре закладываются основы *неклассической парадигмы в философии Я.*, вызванной к жизни рассмотрением последнего не в качестве объективно наличной ставшей реальности, внеположенной познающему сознанию, но — напротив — в качестве творческой процессуальности, определяющей духовное бытие индивида и фактически совпадающей с ним. Первый импульс движения в этом направлении был задан в контексте предромантической философии 18 в., трактовавшей человека как “языковое существо”, а Я. — как “форму развития человеческого духа” (Гердер). Важнейшей

вехой оформления неклассической трактовки Я. является идея о возможности толкования в качестве Я. любой знаковой системы с заданной интерсубъективной семантикой (от исходной мысли Вундта о “Я. жестов” до интегрального базисного тезиса Витгенштейна “мир есть Я.”). Основоположником неклассической парадигмы и столкновения языковых феноменов и основателем философии Я. в собственном смысле этого слова является Гумбольдт. В его трактовке Я. предстает не внешним средством выражения результатов мышления (“*ergon*”), но “непроизвольным средством” протекания последнего, — процессуальным средством духовного творчества и обретения истины (“*energeia*”). Я., таким образом, представляет, по Гумбольдту, особый мир, конституированный духом и выступающий в качестве медиатора между духом и предметным миром: языковое опосредование предметности позволяет сделать ее содержанием духа, открывая возможность мышления о мире. В этом контекстрой Я. оказывается содержательной детерминантой мировосприятия и миропонимания (“внутренняя форма” Я. как “формирующий орган мысли”), что позволяет интерпретировать концепцию Гумбольдта как предвосхищение концепции лингвистической относительности. На базе идей Гумбольдта разворачивается широкий веер психологизированных концепций Я. (уже в рамках классической традиции) и собственно психолингвистики: трактовка Я. как “инстинктивного самосознания народа” у Г. Штейнтама, понимание И. А. Бодуэном де Куртэне предмета своего исследования как “действительного Я., существующего в своей непрерывности только психологически”, радикализм крайних младограмматиков с их тезисом о том, что “реально язык существует только в индивиду”, и, следовательно, “на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов” (Г. Пауль). Концепция Гумбольдта положила начало и неклассической парадигме философии Я., задав ее проблемное поле, категориальный аппарат и основные интенции. (Таким образом, можно констатировать, что если применительно к классической традиции трактовки Я. философское осмысление языковых феноменов осуществлялось в контексте общегносеологических философских моделей, но в рамках неклассической традиции философия Я. конституируется в качестве самостоятельной сферы философской проблематики.) Становление философии Я. оказывает существенное воздействие не только на структурную организацию, но и на содержание проблемных полей философского знания, охватывая своим влиянием не только гносеологию и методологию, но также и онтологию, понятую как онтология человеческого существования, и антропологию, и др. В этой связи конституирование фи-

лософии Я. рефлексивно осмыслено в философии как лингвистический поворот философской традиции, задающий интенцию на перевод философских проблем в плоскость Я. и поиск их решения посредством языковой аналитики. Так, логическая семантика Фреге исследует отношения обозначения, раскрывая связь смысла языковых выражений со значением в логическом смысле этого слова. На идее о различии смысла и значения языковых выражений основана философская концепция Витгенштейна, фундированная отказом от традиционного субъект-объектного членения высказываний, понятых в качестве целостных и автономных (ср. с логикой высказываний). Внимание неклассической философии Я. сфокусировано на так называемой проблеме семантического треугольника, т. е. проблеме соотношения имени с десигнатом и денотатом соответствующего понятия. В этой связи логика мышления анализируется Витгенштейном посредством анализа логики Я., а поскольку ареал бытия совпадает с ареалом “метафизического субъекта”, постольку бытие совпадает со сферой вербальной артикуляции: “мы делаем предикатами вещей то, что заложено в наших способах их представления”. В работах позднего Витгенштейна осуществляется переориентация от стемологии к экспликации и анализу онтологически заданной, базовой априорной структуры Я. на анализ плюральной вариативности его процессуальных актуализаций: значение не исходно, — оно возникает в ситуации контекстных словоупотреблений (номиналистический исток концепции Витгенштейна), организованных по определенным правилам (см. *Языковые игры*). Если правила построения языковых конструкций, являющиеся результатом конвенции “лингвистического сообщества”, описываются Витгенштейном как “поверхностная грамматика”, то законы организации языковых игр — как “формы жизни”, оцениваемые им в качестве “глубинной грамматики”, соотносенной с фундаментальными структурами бытия. И если задачей философии является исследование языковых игр, то сверхзадачей — “языковая терапия”, т. е. аналитическое исцеление из Я. генерализаций как патологий. Концепция Витгенштейна — наряду с концептуальным “реализмом здравого смысла” Мура — выступила основанием оформления в неклассической традиции философии лингвистического анализа (аналитической философии или философии обыденного языка), ориентированной — в отличие от философии логического анализа — не на реорганизацию естественного Я. в соответствии с внешними правилами, привнесенными из логики, но — вслед за Витгенштейном — на анализ естественного функционирования слова в ситуативных контекстах с целью терапии

неправильных (т. е. генерализующих) словоупотреблений: не реформирование, но формирование языковых систем (своего рода языковых игр). Если кембриджская (или “терапевтическая”) школа лингвистической философии в своей ориентации на устранение из Я. обобщений как патологических образований смыкается в своих интенциях с психоанализом (Дж. Уиздом, М. Лазеровиц, Э. Эмброзиус), то оксфордская школа (или “школа обыденного языка”) фокусирует внимание на позитивном анализе словоупотреблений, в том числе и аксиологического характера (“психологических высказываний” у Райла и “нравственных” — у Р. Хеара), с близких к номинализму позиций выступая против любых вариантов унификации языковых структур и строя свою концепцию Я. на основе идеалов вариативности и плюрализма: эксплицитная “концепция схемы Я.” П. Строссона; теория “речевых актов” в “лингвистической феноменологии” Остина. Последняя дифференцирует акты речи на локутивные (акт рефлексивного говорения о себе), иллокутивные (констатирующие, вопросительные и оценочные высказывания, направленные вовне себя) и перлокутивные (побудительные высказывания, направленные на интеллектуальные и эмоциональные миры других персон), задающие в своем взаимодействии речевое поле. В своей строгой формально-логической трактовке концепция Остина была положена в основание иллокутивной логики Р. Серла. Таким образом, именно в рамках лингвистической философии как особого вектора развертки философской проблематики реализуют себя базовые интенции неклассической парадигмы трактовки Я. В рамках логического позитивизма Венского кружка разрабатываются концепции Я. как фундаментального способа онтологической организации: “быть — значит быть значением связанной переменной” (Куайн). В этом контексте онтологическая проблематика артикулируется как проблема “перевода”: знание об объекте может быть объективировано в Я. соответствующей теории T_n , а знание о ней — в Я. теории T_{n+1} , и т. д. — однако “радикальный перевод”, т. е. перевод на Я. реальности принципиально недостижим в связи с “непрозрачностью” основ и способов референции объектов этой реальности в структурах Я. В этом контексте остро встает проблема интерпретации, а также проблема соотношения означающего и выражающего планов Я. (противопоставление “референциального” и “эмотивного” словоупотребления у К. К. Огдена и И. А. Ричардса). Острая актуализация проблем языкового формализма, а также механизмов осуществления таких процедур, как референция и интерпретация, позволило философии Я. выступить в качестве методологической основы разработки концепции искусствен-

ных языков как семиотических систем, каждая из которых с точки зрения теории множеств предстает как семантический универсум и предполагает эксплицитно заданную сферу своей предметной аппликации. Однако сама философия Я. далека от идеи возможности адекватного моделирования естественного бытия Я. в функционировании знакового формализма: Куайном формулируется идея “стимульного значения” как внеязыковых, привнесенных ситуативными “стимулами” детерминант принятия или непринятия высказывания. Транзитивной по отношению к неклассической и современной (постмодернистской) парадигмам интерпретации Я. является концепция, сформулированная в работах позднего Хайдеггера и основанная на принципиальном отказе от узкоспециальной, сугубо семиотической его трактовки. По Хайдеггеру, человек как “пастух бытия” слушает его глубинный зов — призыв абсолютной семантической полноты, жаждущей обрести форму своего выражения. Именно в Я. коренится для человека возможность свершения своего высшего предназначения: Я есть способность человека “сказать бытие”, артикулировать в языковых структурах его голос, ибо устами говорящего говорит само бытие, обретающее в Я. сферу своей презентации, — и в этом плане Я. есть “дом бытия”. В свете этого “дар речи есть не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в Я.” (Хайдеггер). Трактовка Я. как проявления активности человеческой сущностной экзистенции и идея наполняемости языковых структур бытием в интеллектуально-волевом человеческом усилии инспирирует *современную парадигму философии Я.*, конституируемую в контексте культуры постмодерна. Проблема Я. в контексте этой философской парадигмы задает принципиально новое видение языковой реальности. Восприняв от классической и неклассической традиций идеи произвольности языкового знака как единства означаемого и означающего (Соссюр), влитости Я. в культурный контекст (Гумбольдт), концепции лингвистической относительности (Э. Сепир и Б. Ли Уорф), плюральности значений естественного языка в концепции языковых игр (Витгенштейн), идеи произвольности выбора правил Я., соотносимых с правилами игры (“принцип терпимости” Карнапа), конституирования смысла языковых выражений в контексте векторного человеческого усилия (Хайдеггер), современная философия Я. генетически восходит к концепции Хомского, создавшего трансформационную (генеративную) модель Я. и дистанцировавшего лингвистическую компетенцию (способность носителя Я. структуриро-

вать в соответствии с аксиоматически заданными “правилами грамматики”) как “универсальным грамматическим ядром” бесконечное множество высказываний), т. е. потенциальный Я., Я. как возможность — с одной стороны, и языковой перформанс (англ. performance — исполнение), т. е. применение языковой компетенции в конкретной ситуации говорения, актуальный Я., Я. как действительность. Парадигма постмодерна радикально по-новому артикулирует саму проблему языковой реальности. Прежде всего, текст понимается предельно расширительно: с одной стороны — мир как текст (“словарь” и “энциклопедия” у Эко, “космическая библиотека” у В. Лейча, собственно “текст” у Деррида). В рамках герменевтической традиции заложена трактовка Я. в связи с проблематикой понимания: по Гадамеру, открытое для понимания бытие и есть Я. Понимание, таким образом, задает как возможность понимающего миростолкования, так и горизонт герменевтической онтологии. — Постигание смысла бытия оказывается тождественным его языковому конструированию: “система категорий — это система способов конструирования бытия” (Деррида). Фундаментальным для постмодерна является тезис о соотносительности Я. с таким феноменом, как власть. Языки, которые “высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (под Сенью) Власти”, Р. Барт называет энкратическими, языки же, которые “вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и (или против нее) — акратическими. И если энкратический Я. основан на дискретных “фигурах системности”, то акратический Я. резко дистанцирован “от доксы (то есть парадоксален)”. Однако, в любом случае, власть Я. — это власть смыслообразующая и текстоконструирующая (ср. с оценкой Гумбольдтом языковых систем как средств “превращения мира в собственность духа”). Постмодернистская трактовка Я. как порождающего феномена апплицируется на сферу бессознательного, традиционно ускользавшего из-под юрисдикции вербального дискурса; в рамках структурного психоанализа фиксирована языковая форма “бытия бессознательного как речи другого” (Лакан): в бессознательном, по формулировке Лакана, “говорит желание”, которое, будучи артикулированным вербально, теряет свою автохтонность, оказываясь не просто подчиненным, но фактически заданным внешними требованиями грамматического строя и правил речевых практик, — вектор “означающих” как объективных форм Я. фактически очерчивает индивидуальную судьбу (Лакан). Бессознательное, таким образом, предстает как Я., а желание — как текст. В когнитивно-ра-

циональной сфере мы тем более сталкиваемся с языковой тотальностью: “мышление и познание предопределены языковым мироистолкованием”, а “всякие рассуждения о Я. вновь и вновь оказываются Я.” (Гадамер). Философия конституируется в этом контексте как особая “речевая деятельность” по формулировке претендующих на абсолютную истинность высказываний о мире в целом (Жожев). Задавая принципиально новое (предельно расширительное) видение языковой реальности, философия постмодерна формулирует и принципиально новые стратегии по отношению к тексту. Текст абсолютно свободен, ибо лишен “почтения к целостности (закону)” (Р. Барт), в этой связи он лишен и жесткой структуры, будучи организован как ризома, а также центра, будучи полисемантическим: “функцией этого центра было бы... гарантировать, чтобы организующий принцип системы ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры” (Деррида). В этом отношении классическая трактовка текста, оцененная Деррида как “онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм”, сменяется идеалом “невозможного текста” (Делёз) с “бесовской текстурой” (Р. Барт), понятого как “конструкция”, коллаж цитат, организованный по такому принципу, как “ирония, метаречевая игра” (Эко). Особое значение приобретает в этой системе отсчета феномен контекста как результата взаимодействия текстовых подсистем (см. Контекст). Ж. Женнет вводит классификацию взаимодействия текстов, предполагающую вычленение таких уровней, как: 1) интертекстуальность (представленность одного текста в другом в виде цитат, плагиата, иллюзий или намеков); 2) паратекстуальность (как отношение текста к своей части, например, эпиграфу или названию); 3) метатекстуальность (как отнесенность текста к контексту); 4) гипертекстуальность (взаимопародирование текстов); 5) архитектурная связь (как текстовая жанровая связь). Поскольку “лингвистическая норма” уже перестает быть предметом “безусловной веры в референциальный Я.” (Х. Брук-Роуз), поскольку даже пародия, основанная на этой вере, “стала невозможной”, в силу чего единственной формой речевого самовыражения остается “пастиш” (итал. *pasticcio* — стилизованная опера-попурри) как “изнашивание стилистической маски” (Джеймисон). В этой системе отсчета невозможна иная стратегия по отношению к тексту, нежели как основанная на отказе от восприятия его в качестве исполненного изначального смысла, что снимает саму проблему так называемого правильного прочтения: смысл должен быть исполнен в языковом перформансе (Хомский), сконструирован в процессе деконструк-

ции (Деррида), построен “при построении собственной субъективности” (Фуко) или выстроен в процессе текстопорождения как “означивания” (Кристева), рожден творческим актом “состоявшегося шизофреника” (Делёз и Гваттари) или генерирован в коммуникативном акте (Апель). Иначе говоря, смысл не имеет массы покоя: “текст значит ткань, однако если до сих пор мы эту ткань неизменно считали завесой, за которой... скрывается смысл”, то в рамках постмодерна этот смысл конституируется лишь процессуально — “путем нескончаемого плетения множества нитей” текстовой ткани (Р. Барт). Это выдвигает на передний план фигуру Читателя как источника смысла. — “Смерть субъекта” как фундаментальная для постмодерна идея в данном случае оборачивается такой своей стороной, как “смерть Автора”: “рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора” (Р. Барт). Автор превращается в “скриптора” — не более, который отнюдь не есть “тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом” (Р. Барт). Центральное место в языковых процессах занимает, таким образом, не письмо, а чтение (см. Мак-Люэн), как место понимания занимает интерпретация: “чтение произведения влечет за собой акт интерпретации со стороны читателя. Каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла” (Дж. Х. Миллер). В позднем постмодерне столь же важным источником смысла, как и интерпретация, оказывается коммуникация. Так, Апель предлагает “трансцендентально-герменевтическую” трактовку Я., ибо “Я. является трансцендентной величиной, условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания”. В этой системе отсчета ситуация диалога, предполагающего взаимопонимание и реализующегося посредством Я., становится фундаментальной для артикуляции полей философской проблематики: роль “языковых значений” выходит далеко за рамки обслуживания когнитивного и прагматического субъект-объектного взаимодействия, — она оказывается конституирующе значимой и “для intersubjectивной коммуникации, которая не может быть сведена к языковой передаче информации, а является одновременно процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых выражениях” (Апель). Логицистская модель Я., по Апелью, “исходящая из идеи произвольного обозначения инструментальных представлений, не в состоянии объяснить intersubjectивно значимую языковую систему и интрасубъективные правила использования Я., отвлекаясь от коммуникативной практики и психических функций речевого субъекта” (ср. с идеей классического языкознания: “обобщение — вот

единственно то, что порождает язык индивида” — Г. Пауль). Между тем, с точки зрения современной философии, “говорение не относится к сфере Я, но к сфере Мы” (Гадамер), и условием возможности Я. выступает диалог, который “предшествует речи и порождает ее” (Делёз и Гваттари), — “встреча является первоначальной и необходимой конъюнкцией значения языка: кто-нибудь, говорящий “Я”, направляется к другому человеку” (Левинас). Именно анализ речевых коммуникативных практик конституирует, по Апелью, философию как преодолевающую “методический солипсизм” (апеллируя к ситуации диалогической коммуникации) и субстанциальный онтологизм (конституируясь как философия Я.). Кроме того, “трансцендентально-герменевтическая” трактовка Я. позволяет снять принципиальное различие между классической онтологией и новоевропейской философией сознания, не отказывая при этом последней в присущей ей претензии на критику познания. Собственно, философия, по Апелью, “является рефлексией на “значение” или “смысл” языковых выражений (“анализом Я.”), а философ выступает “как критик Я.”. Речевая понимающая коммуникация мыслится Апельем в качестве языковых игр, что задает новый вектор квазиязыковой аналитики (см. Языковые игры). Именно языковая игра является сферой подлинной реализации не только сущности Я., но и человеческой сущности. — Философия Я., таким образом, предельно расширяет в философии 20 ст. ареал своего интерпретационного потенциала, включая в него и концепцию человека, и концепцию сознания, и концепцию бытия. “Я. является истинным средоточием человеческого бытия, если рассматривать его исключительно в сфере, которую заполняет он один, — в сфере человеческого бытия-друг-с-другом, в сфере взаимопонимания, все крепнущего согласия, которое столь же необходимо для человеческой жизни, как воздух, которым мы дышим” (Гадамер). Именно поэтому “языкознание есть предистория человеческого духа” и именно “в языке мы обычно так же дома, как и в мире” (Гадамер), ибо сама наша жизнь артикулирована как “разговорное бытие” (Левинас). И как греки “взволнованно и неустанно вслушивались в шелест листьев, в шум ветра, одним словом — в трепет природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль”, так и современные, вслушиваясь в “гул языка” (а “гул — это шум исправной работы”), вопрошает “трепещущий в нем смысл”, ибо для “современного человека этот Я. и составляет Природу” (Р. Барт). В целом, описанные векторы анализа языковой реальности, конституированные в современной философской культуре, фактически означают “трансформацию *prima philosophia* в философию Я.” (Апель). (См. также *Differance*, Ав-

тор, Ацентризм, Бесовская текстура, Бинаризм, Деконструкция, Дискурс, Интертекстуальность, “Комфортабельное чтение”, Конструкция, Лабиринт, Нарратив, Означивание, Пастиш, Постмодернизм, “Пустой знак”, Скриптор, След, “Смерть Автора”, Сюжет, Текст, Текст-наслаждение, Текстологический анализ, Текст-удовольствие, Трансцендентальное означаемое, Чтение, Экспериментация, Эротика текста, Языковые игры.)

М. А. Можейко

ЯЗЫК ИСКУССТВА — одно из важнейших проблемных полей современной философии искусства, конституированное в контексте характерного для постмодерна радикального поворота от центральной для классической традиции проблематики творчества к актуализирующейся в современной философии искусства проблематике восприятия художественного произведения (см. Нарратив, “Смерть субъекта”). Данная парадигмальная трансформация берет свое начало от предложенной М. Дессуаром (1867—1947) “всеобщей науки об искусстве”, ориентированной — в отличие от традиционной эстетики — не на анализ процесса создания произведения искусства, а на анализ “эстетических переживаний” воспринимающего его субъекта (читателя=слушателя=зрителя), которые при ближайшем рассмотрении оказываются столь же сложной и творческой процедурой. Дессуар фиксирует поэтический характер “эстетического переживания”, выявляя в его структуре такие стадии, как “общее впечатление”, результатом которого является формирование эмоциональной позиции по отношению к произведению на уровне “нравится — не нравится” (эта оценочная стадия выступает своего рода порогом, на котором, заглянув внутрь произведения, субъект решает, войти ли в него); затем восприятие “вещественного”, установление особого рода отношений между субъектом и произведением искусства, в рамках которых возникает напряжение между восприятием как внешней субъект-объектной процедурой и экзистенциальным стремлением субъекта к растворению в произведении, примерке его на себя; разрешение этой ситуации в эстетическом наслаждении, выступающее в качестве финальной стадии восприятия произведения, могущее быть оценено не только как эстетический, но и как экзистенциальный результат “эстетического переживания” (Дессуар фундирует свою “всеобщую науку об искусстве” не только логикой и этнографией, но и психологией, физиологией, концепцией бессознательного). Парадигма трактовки искусства в контексте воспринимающей субъективности системно оформляется после фундаментальной работы М. Дюфрена “Феноменология эстетического опыта” (1953), артикулирующей он-

тологическое значение “чувственно-смысловой субъективности”. Согласно Дюфрену, именно эстетический опыт конституирует человеческое измерение как эстетического объекта (“человеческое” в вещи, ценностно-смысловую структуру объекта), так и самого человека (“человеческое в человеке”, экзистенциально-смысловую структуру субъекта), в силу чего “аффективное *arriori*” как единица эстетического опыта (соприкосновения субъекта и объекта в “человеческом”) может быть понята как средство снятия субъект-объектной оппозиции в отношении человека к миру (как в практико-утилитарном, так и в когнитивно-утилитарном планах), открывая экзистенциальные возможности отношений человека и мира в режиме диалога. Новый импульс к развитию данная парадигмальная установка получает в результате предпринятых по инициативе Адорно посмертных издания и переиздания (начиная с 1955) работ Бенямина, видевшего в понимании искусства путь не только к пониманию эпохи, и истории в целом, но и к постижению человеческого мира вообще (“Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости” и — особенно — “Парижские пассажи”). Окончательное оформление новой парадигмы философии искусства, охватывающей своим рассмотрением весь эстетико-психологический комплекс отношений между автором произведения, произведением и субъектом его восприятия, связано с включением в ее основание герменевтических установок (после “Актуальности прекрасного” Гадамера с его тезисом о том, что “поэзия, даже самая мало-понятная, рождается в понимании и для понимания”). Следует отметить, что в рамках самого искусства комплексное триединство автора, произведения и адресата было артикулировано гораздо раньше. Например, в “Театре” С. Моэма сын говорит актрисе, что боится входить, когда она одна в комнате: вдруг ее там нет. Или у М. Цветаевой: “Книга должна быть исполнена читателем как соната. Знаки — ноты. В воле читателя — осуществить или исказить”. В философии искусства радикальный поворот к этой проблематике происходит окончательно во второй половине 20 в. в связи с парадигмой “смерти Автора” в постмодернизме (см. “Смерть Автора”). Именно в этом контексте — контексте восприятия художественного произведения как воспроизведения его, восприятия как своего рода творчески-герменевтической и одновременно экзистенциально-значимой процедуры — и ставится в современной философии искусства вопрос о его языке как о нахождении общего языка читателя и автора в произведении, акцентируясь не просто как актуальный, но фактически центрирующий всю проблематику современной версии философии искусства. Стратегия разрешения проблемы Я. И. выстраивается

в этих рамках в двух вариантах, которые условно могут быть обозначены (по аналогии с естественным языком) как лексический и семантико-грамматический. Если в русле первого подхода на передний план выступает вопрос о лексемах, структурно-функциональных единицах художественного текста в широком его понимании (вербальный, музыкальный, архитектурный, живописный и др.), и центральной проблемой становится проблема средств художественной выразительности (артикулируемая как проблема средств создания художественности как таковой), порождая различные варианты разрешения классической оппозиции между образной и знаковой интерпретациями природы искусства, то для семантико-грамматической постановки проблемы Я. И. акцентированной становится проблема архитектоники художественного произведения, понимаемой в предельно широком своем значении — как включающей в себя субъективность адресата произведения, в силу чего остро формулируется вопрос об экзистенциальном содержании взаимодействия между произведением искусства и субъектом его восприятия. Так, в рамках лексического подхода оформляются два альтернативных направления трактовки Я. И.: экзистенциально-образная и символическая. Первая основывается на концепции художественного образа Г. Зедльмайера, трактующего образ как “сгущение” и “поэтизирование” экзистенциального опыта, который по сути своей до конца не формализуем, в силу чего как восприятие конкретного образа (в его “физиогномическом единстве”), так и понимание художественного произведения в целом (в его центрации вокруг чувственно-поэтизированного ядра — “середины”) требует не столько эстетического, сколько экзистенциального усилия: узнавания и интуитивно-целостного “первопереживания”. Альтернативная позиция в интерпретации средств создания художественности генетически восходит к “Философии символических форм” Кассирера, понимавшего под символом формальное средство интеграции и упорядочивания многообразного чувственного опыта, и в эксплицитном виде оформляется в эстетике С. Лангер, видящей в символизации специфический способ освоения действительности и понимающей в этом контексте искусство как одну из сфер реализации человеческой способности к “символотворчеству”. Эта способность, однако, согласно Лангер, укоренена не столько в рафинированно интеллектуальной, сколько в чувственно-психологической сфере, а потому символизация способна зафиксировать в объективной форме даже те эмоциональные состояния и экзистенциальные переживания, которые по

природе своей не относятся к дикурсивным. В этом смысле художественные символы, по Лангер, принципиально несемантичны, ибо, в отличие от знака, несущего информацию о другом, отличном от него самого объекте, т. е. репрезентирующем иное, символы искусства, напротив, “презентативны” в том смысле, что презентуют сами себя, свое глубинное содержание, оказываясь самодостаточными “значимыми формами”. Интерпретация художественного произведения в этом случае может быть осуществлена, согласно Лангер, с одной стороны, как логический анализ художественных символов, чья объективная форма допускает универсальную интерсубъективную аналитику, а с другой — движение в поле художественных символов может рассматриваться как понимающее проникновение за “открывающуюся” этому пониманию объективную (а значит, и общезначущую, доступную для узнавания) форму символа — в его субъективное содержание. Выступая средством объективации и оформления в интерсубъективных символах чувственно-субъективного психологического опыта, искусство, таким образом, дает возможность расшифровки их содержания, а значит, понимания и интериоризации. (Как сказал в свое время Л. Н. Толстой, “вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, ...передать это чувство так, чтобы другие испытали то же чувство. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их”.) Что же касается семантико-грамматической стратегии интерпретации Я. И., то она может быть обнаружена в позициях таких авторов, как Жиран и Ф. Лаку-Лабарт (р. 1940). В “Фундаментальной антропологии” Жирана центральная позиция отводится феномену мимесиса, регулирующему социальные ритуалы, посредством которых в обществе замещается жертвоприношение и вытесняется насилие. По концепции Жирана, именно мимесис фундирует структуру желания как предполагающую наличие опосредующего отношения субъекта и объекта звена — создаваемой субъектом модели, которая выступает одновременно и как соперник, вожделеющий к тому же объекту, что и субъект, и — будучи произведением и объективацией его сознания — как ученик, репрезентирующий те же желания. Миметический характер желания заключается в том, что модель “соперник — ученик” реализует себя через миметическое взаимовоплощение, основанное, с одной стороны, на идентификации (“будь, как я”), а с другой — не предполага-

ющей полного отождествления, ибо каждый остается собой (“не будь мною”). В этом контексте Жиран связывает мимесис с насилием (ибо в структуре желания бытие всех его сопряженных между собой звеньев является и результатом насилия, и насилием как таковым) и с религиозным началом (мимесис как символизирующий жертвоприношение и выступающий ритуальной рецитацией “заместительной жертвы” фундирует любое сакральное действие, которое, в свою очередь, фундирует социальность). Концепция Лаку-Лабарта, генетически восходя к переосмыслению “фундаментальной антропологии” Жирана, тем не менее, задает самостоятельную ветвь развития семантико-грамматической стратегии в трактовке Я. И. Центрируя внимание на экзистенциальном состоянии субъекта восприятия художественного произведения (“субъект в зеркале” искусства), Лаку-Лабарт анализирует его отношения с “ображаемым” (содержанием произведения), предполагающие как конструктивное, так и деструктивное воздействие “воображаемого” на субъекта: в процессе восприятия произведения искусства сознание подвергается внешнему трансформирующему воздействию, — субъект выступает не только и не столько в качестве “экзистирующего”, сколько в качестве “дезистирующего”, утрачивающего экзистенциальную тождественность и автохтонность экзистенциального опыта, ибо в пространстве мимесиса он встречается со своим “двоящимся двойником”, тождественным и нетождественным как субъекту, так и самому себе: Я, фабульный герой, Я и фабульный герой, Я как Я, Я как фабульный герой и т. д., — отражения дробятся и множатся, задавая пространство экзистенции как принципиально мозаичное. Плюральность нарративных (см. Нарратив) практик оборачивается “в зеркале искусства” нестабильностью амальгамы, лишая субъекта иллюзии самотождественности как субстанциальной и инспирируя понимание ее как конституирующейся в плюральности “дезистенций”. А поскольку любой экзистенции как “экзистенции отражений” предшествует “дезистенция” в отражениях, а изначальная “дезистенция” есть не что иное, как мимесис, постольку миметическая процедура выступает фундаментальной в экзистенциальном плане, а миметическая “гиперлогика” — фундаментальным ритмом (языком) бытия. Таким образом, в рамках семантико-грамматической трактовки Я. И. миметический акт выступает не только как экзистенциальное самоторчество, но и как основа любого коммуникативного творчества, ибо последнее носит миметический характер. В целом, в современной версии философии искусства в фокусе значимости оказывается языковая, коммуникативная функция искусства, а процедура понимания и инте-

риоризации содержания художественного произведения трактуется не только как модель понимания в контексте общения между автором и субъектом восприятия, но — шире — как универсальная парадигма взаимопонимания, валидная в самых различных коммуникативных средах. Это оказывается особенно значимым в контексте игры-play, где изначальная недосказанность, отсутствие исходно заданных правил и загода оговоренных перспектив ставит человека лицом к лицу с миром возможным, инспирируя конструирование им собственного Я и Я другого в различных экзистенциальных контекстах, создание — на основе тех отблесков, которые они отбрасывают друг на друга, — ситуативного языка недосказанности как средства общения и понимания, раскрывая собственный коммуникативный и экзистенциальный потенциал.

М. А. Можейко

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я. И. или выход за их пределы. Понятие “Я. И.” введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я. И. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучения языку, осуществляемое посредством включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я. И.). В концепции Я. И. Витгенштейна получает новое истолкование введенное Э. Шпрангером (1922) понятие “форм жизни”: конституирование форм жизни как определенных вариантов социокультурной артикуляции человеческого бытия фундировано именно речевой практикой Я. И., — базовые параметры последних оказываются содержательными детерминантами формистики, как конвенциональная основа, нормативность правил и др. Вместе с тем, Я. И., переводя речевую (и — соответственно — социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как не совпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил, человек ничем извне не ограничен (ср. с “принципом терпимости” Карнапа), а с другой — соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующего игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому, что

построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому, что “правильного” (как единственно правильного, правильного в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я. И. были бы невозможны как таковые. Теория Я. И. Витгенштейна находит свое дальнейшее развитие, с одной стороны, в модальной семантике и эпистемологии, с другой — в философии постмодерна. Так, в игровой модели языка Хингикки зафиксированная в грамматической структуре предложения ситуация артикулируется как игровая, апплицируясь на таких “игроков”, как “Я” и “реальность”, — и если первый “игрок” ориентирован на верификацию содержания высказывания, то второй — на его фальсификацию, что задает принципиальную гипотетичность языковых моделей, содержание которых выступает как “возможные миры”. В философии постмодерна понятие “Я. И.” фиксирует плюральность нарративных практик (см. Нарратив) — в противоположность характерному для “эпохи больших нарративов” (см. “Заказ метанарратив”) жесткому “дискурсу легитимаций”, исключающему саму возможность игры как свободы (Лиотар). Игровая аргументация фундирует идею Деррида о децентрализованности текста (аргумент от противного и к игре): ни семантический, ни аксиологический центр текста невозможен, ибо “функцией этого центра было бы... прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры” (Деррида). Идея Я. И. лежит в самой основе постмодернистической концепции Читателя как источника смысла, ибо в процессе чтения “все трое” (т. е. читатель, текст и автор) “являют собою единое и бесконечное поле для игры письма” (Л. Перрон-Муазес). И в целом “формы протекания всякого разговора можно... описать понятием игры”, и “основное состояние игры, которое должно быть наполнено ее духом — духом легкости, свободы радости от удачи — и заполнять им играющего, является структурно близким состоянию разговора, в котором язык является истинным” (Гадамер). По Гадамеру, “протекание всякого разговора можно... описать понятием игры”, и Я. И. могут реализовывать себя как в коммуникативной сфере (“духовная реальность языка есть реальность Рнешта, духа, который объединяет Я и Ты... В любом разговоре господствует дух открытости и свободного перетекания Я в Ты”), так и в рафинированной сфере интеллектуальной рефлексии (“игра речей и объектов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой, как прекрасно назвал мышление Платон”). — Однако, в любом случае, “очарование игры для игра-

ющего сознания заключено в растворении себя самого во взаимосвязи движений, которая обладает собственной динамикой” (Гадамер). В “трансцендентально-герменевтической концепции языка” Апеля Я. И. понимаются как “сплетенные с жизненной практикой прагматические квазиединицы коммуникации и взаимопонимания”. Апелем вводится также понятие “трансцендентальных Я. И.” как Я. И. идеального (в нормативном смысле) “коммуникативного сообщества”: “эти идеальные Я. И. предвосхищаются каждым, кто следует правилу, как реальная возможность той Я. И., в которую он включен, а это значит — предполагается как условие возможности и значимости его образа действий как осмысленного”. Но если пред-игра относима к Я. И., то с той же степенью правомерности это можно утверждать и о пост-игре: “...философ как критик языка должен отдавать себе отчет в том, что, занимаясь описанием Я. И., он сам осуществляет специфическую Я. И., которая находится в рефлексивном и критическом отношении ко всем возможным Я. И.”. В такой системе отсчета интересубъективность значений языковых выражений обосновывается Апелем не через характерную для философской классики ссылку на абсолют абстрактно-универсального сознания, но посредством апелляции к коммуникативно значимому принципу “критического образования консенсуса”, безоговорочно оправданного и неуязвимого в своей операциональности: “познавательнокритическое сомнение никогда не может поставить под вопрос семантическо-прагматическую связь уже используемой Я. И.” Я. И. принципиально коммуникативна, и в этом отношении предполагает понимание как взаимопонимание: язык как “трансцендентная величина” выступает “условием возможности и значимости диалогического понимания и понимания самого себя”. Я. И. есть, прежде всего, интересубъективная коммуникация, “которая не может быть сведена к языковой передаче информации, а является одновременно процессом достижения согласия”. В этом контексте, начиная с трактовки Я. И. Апелем, в позднем постмодерне оформляется вектор, связанный с реабилитацией понимания в идущем от экзегетики классическом герменевтическом смысле этого слова: “говорить — это значит говорить кому-нибудь”, и любая речь — даже самая непонятная — “рождается в понимании и для понимания” (Гадамер). Если, пользуясь терминологией Э. Финка, можно сказать, что Витгенштейн понимал под Я. И. игру-game, то Я. И., по Апелю, — это игра-play. И такая трактовка Я. И. как взаимопонимающего диалога предполагает отказ от идеи произвольной “деконструкции” (Деррида), “означивания” как текстопорождения (Кристева) и т. п.

процедур субъектного наполнения текста смыслом, ибо в рамках коммуникативного акта такой подход означал бы обрыв коммуникации. — Только обоюдная установка на понимание как реконструкцию имманентного смысла любого речевого акта и текста может сделать Я. И. принципиально возможной. Теория Я. И. широко используется в современной философии, применяется в исследованиях по общей семантике (Р. Хаякава) и сценарной социально-психологической “теории конфликта” (А. Рапопорт).

М. А. Можейко

ЯЗЫЧЕСТВО — теологический термин, конституированный в рамках дуальной оппозиции “теизм (в конкретном-историческом приложении — христианство) — нетеизм (соответственно — Я.)” и обозначающий систему нетеистских верований различных народов (“Я.” — от “язык” в значении “народ”). Оппозиция “теизм — Я.” является асимметричной как во временном, так и в аксиологическом отношении. Теизм противоположен Я. как дотеистским (и в частности — дохристианским) верованиям, что задает отрицательную аксиологию последних, тем более острую, чем более ранний период доминирования христианства над Я. будет рассмотрен; русское “язык” в данном отношении эквивалентно греческому *barbaros* (варвар) и еврейскому *gwm* (иноземец), что в данном случае осмысливается как иноверец, нехристианин, придавая термину негативное звучание: украинский эквивалент русскому “Я.” — “паганство” (ср., а рго ро, англ. pagan — язычник). Я. является необходимой стадией становления теизма, эволюция которого предполагает в качестве нулевого цикла трансформацию ранних форм религиозных верований (анимизм, тотемизм, фетишизм) в политеизм — с последующим развитием его в направлении монотеизма (что Фромм трактует в качестве органичного вектора эволюции религиозной веры). Типологические характеристики Я. могут быть представлены следующим образом: 1). Прежде всего, если теизм предполагает трактовку Бога как трансцендентного начала и — соответственно — установку на усмотрение и постижение трансцендентного смысла в мире как “книге творения”, то Я., фундаментальное мифологическим мировоззрением, ориентировано на вчувствование в имманентную мерность бытия (ср. с анаксимандровским истолкованием апейронизации как космической кары за нарушение стихиями меры; гераклитовское “солнце не преступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут”). 2). Воплощенная в языческих богах мерность космического равновесия делает их выражением гармонии и поряд-

ка, однако практически лишает индивидуальной свободы: они оказываются подчинены каждой своей функции в обеспечении космического миропорядка, исполняя свою судьбу так же, как и люди (“такую уж, видно, мощную выпряла долю Судьба, как его я рождала” — Афродита о сыне в гомеровских гимнах), — в отличие от теизма, отчетливо артикулирующего трансцендентный статус Бога по отношению к миру, дающий ему абсолютную возможность попирает законы природы (феномен чуда, теургия) и ничем не ограниченную свободу воли (Иоанн Дунс Скот отвергает, например, идею творения мира “по разуму Божию”, ибо необходимость следования рациональной логике ограничивала бы атрибутивность и безграничную свободу воли Божьей). Как замечает раннехристианский критик Я. Лактанций Фирмиан, “то, на что ссылаются стоики в обоснование божественности небесных тел, доказывает как раз обратное... — именно потому, что светила не могут сойти с предустановленных орбит, обнаруживается, что они не боги: будь они богами, можно было бы наблюдать, как они движутся туда, то сюда, ибо их волевые акты свободны”. 3). В соответствии со сказанным, основным морально-этическим требованием Я. является соблюдение меры: от бытовой умеренности (есть за обедом более 14 блюд в античной Греции считалось неприличным) до достойного несения своего жребия, не преступая его имманентной меры. Если этика христианства — это этика свободного выбора, то этика Я. — чистой воды исполнительский ригоризм: героем (греч. *εὐοὐπ* этимологически восходит к значению “умерший”; в архаической греческой культуре это слово писалось на могильных плитах) считается исполнивший свою судьбу. 4). Боги Я. представляют собой не столько персоны, сколько персонификации, где личностная компонента образа отходит на второй план по сравнению с компонентой воплощения той или иной стихии (Тетис — моря, Гея — земли, Аполлон — солнца и т. п.) или — позднее — соответствующей хозяйственной функции (Асклепий — врачевания, Артемис — охоты, Гефест — кузнечного дела и т. п.) — в отличие от остро артикулированного в теизме личностного статуса Бога. 5). Языческие боги, не обретая трансцендентного характера, конституируются как антропоморфные (ср. теистский запрет на изображение лика Божиего, в частности — запрет в раннем христианстве на иконографию Троицы). Антропоморфизм языческого пантеона задает богам не только осязаемую телесность (красота Афродиты, хромота Гефеста, девственность Афины, эротический потенциал Зевса), но и индивидуализированные характе-

ры, предполагающие, однако, в качестве интегрально общей характеристики так называемую “зависть богов”, являющую собой не что иное, как механизм поддержания космической меры как закономерности: преступление человеком меры мужества, разума или счастья рассматривается богами именно как преступление против высшей ценности — мерности Космоса — и незамедлительно пресекается, зачастую нещадно караясь (Посейдон против Одиссея). 6). В отличие от теизма, фундированной идеей трансцендентного Бога, Я. характеризуется феноменом теофании, т. е. возможности непосредственной явленности богов и их вмешательства в события земной жизни: вовлеченность Олимпа в Троянскую войну у Гомера, мифологические герои как рожденные от бога и смертной и т. п. (ср. с характерной для классического теизма презумпцией принципиальной непостижимости Бога, проявляющего себя в мире теургическим образом — см. Теургия). 7). В отличие от теизма, проблематика веры как интимно сокровенного состояния души не является для Я. центральной и — более того — принципиально значимой: семантическим центром Я. выступает отправление культа, также, в свою очередь, сфокусированного не на творимой душой молитве, но на непосредственных культовых ритуалах (жертвоприношения богам, участие в мистериях и т. п.). 8). Я. предполагает развитую магическую практику (греч. *mageia* — волшебство, чародейство), основанную на приведении в действие не известных человеку, но имманентных Космосу тайных сил, воздействию на пронизывающие мир сакральные материи (в отличие от ожидания сверхъестественного чуда в теизме); соответственно дар предвидения (в отличие от мессийства христианских пророков) осмыслен как умение слышать голоса стихий: предсказания Пифии, например, связываются с испарениями из расщелины пещеры (ср. с искусом молчания в пифагореизме, призванного дать возможность услышать сквозь суетный шум звучащие “гармонии сфер”), а пророческий дар богов мог служить и инструментом наказания (фигура Кассандры). 9). Эмоциональная тональность Я., по преимуществу, мажорна: в отличие от христианства как религии плача, гомерический хохот языческих богов вошел в число общекультурных идиом. По словам Прокла, “мифы говорят, что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их относятся к попечению о вещах смертных и бранных, и порой есть, а порой нет их, смех же их знаменует целокупную и вечно пребывающую полноту вселенского действования... Смех мы отнесем к роду богов, а слезы — к состоянию людей и животных”. В контексте своей исторической эволюции все теистские религии несут в себе следы восходящего к тотемизму языческого зоо-

морфизма (Дух Святой в облике голубя, агнец как символ Христа в христианстве), характерного для Я. фетишизма (кааба в исламе или христианский крест, восходящий в своем генезисе к символике архаических солярных культов). В соотношении Я. и теизма отчетливо проявляет себя закономерность, зафиксированная в свое время еще Тертуллианом: сменяя Я., христианство включает прежних богов в свой пантеон, низводя их до статуса нечистой силы (“мы поклоняемся единому Богу, относительно других существ, которых вы именуете богами, мы знаем, что они не что иное, как демоны”). Языческие персонажи природных стихий на уровне массового христианского сознания фиксируются в образах “низшей” мифологии (например, бесы); в Люцифере как “светоносном” могут быть усмотрены черты языческого солнечного бога, связанного с ночным и зимним “умиранием”, задавшим соотношение с загробным царством, а в негативной семантике — с адом, (ср. Ярилу в белорусской мифологии как персонификацию весны в виде девушки с колосьями в одной руке и человеческой головой — в другой). Многие элементы Я. в снятом виде входят в содержание христианской обрядности: Пасха как Святое Воскресенье Христова пересмысливается в соответствии с архаической семантикой аграрных культов как весеннее пробуждение (воскресение) природы, в структуру обрядности вводится ритуальное поедание окрашенного яйца (красный цвет — цвет крови — использовался в Я. как знак жизни для окрашивания лба раненых, рожениц и новорожденных с целью обратить их к жизни; яйцо выступает в европейском Я. традиционным (см. Орфизм) символом космогенеза; христианский праздник Троицы в православии включает в себя архаические элементы языческого анимизма (культ березы, трав и злаков); Преображение Господне стало отмечаться как типичный для Я. аграрный праздник сбора плодов (Яблочный Спас) и т. п. Персонификации Я. фундируют собою символическую систему европейской культуры, во многом детерминируя метафорику художественной традиции.

М. А. Можейко

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (1884—1949) — русский философ, публицист. Учился во Франции — в Сорбонне и Свободном русском университете, затем в Московском университете (1903—1905), а в 1906—1908 — в Гейдельберге у Видельбанда и в Фрейбурге у Риккента. По возвращении в Россию занимался журналистикой. Член редколлегии журнала “Логос” (с 1911). В 1912 арестован за связь с эсеровской организацией (первый раз арестовывался в 1905—1906), в 1913 уезжает за границу и по 1924 живет в Италии, затем (по приглашению Т. Г. Маса-

рика) переезжает в Чехословакию. В 1929—1934 издавал на немецком языке журнал по проблемам русской философии, литературоведения и культуры “*Der russische Gedanke*” (“Русская мысль”). С 1935 по 1944 издавал “Международную библиотеку по философии”. Основные работы — программные статьи в “Логосе”: “О логосе” (1911); “Что такое философия. Введение в трансцендентализм” (1911—1912); “Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и о дуализме вообще. Второе, более специализированное введение в трансцендентализм” (1912—1913); “Путь философского познания” (1914). Ряд статей опубликован в журналах “Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма”, “Вопросы философии и психологии” (“К критике теории познания Г. Риккерта”, 1908; “Философия Вильгельма Шуппе”, 1913; “Вильгельм Виндельбанд”, 1916) и других изданиях. За границей издал: “Философию большевизма” (1921); “Очерки русской философии” (1922); работы о русской философии на итальянском и чешском языках. Я. последовательно оппонировал религиозной линии в русской философии, защищая философию от воздействия на нее каких-либо внефилософских мотивов. В этом же русле им строится критика Бердяева, Булгакова, Флоренского и других за “национализацию” философии. Много сделал Я. для теоретического осмысления и методологического анализа истории русской философии (особенно в пражский период). Однако известен он прежде всего своей философией трансцендентального плюрализма, или критико-трансцендентального интуитивизма, основные положения которой были сформулированы во время его сотрудничества с журналом “Логос”. Философия, по Я., должна исходить из проблем жизни, обнаруживать ее смыслы, постигать сущее во всех его проявлениях. Она обнаруживает себя в качестве трансцендентальной сущности жизни и культуры и осознает себя в своей истории как фиксирование моментов Абсолютного Сущего. Фиксируя различие между собственным бытием вещи и ее данностью в восприятии, философия вводит проблему трансцендентного, фиксируемого как отношение чувственного и сверхчувственного, явления и сущности, единого и многого и проявляемую в противопоставлении субъекта и объекта. Однако сущее можно истолковать не трансцендентно, не за пределами познания, а имманентно (внутри процессов познания). Философия должна очистить себя от “догматических наличностей” сознания. Это, по Я., можно сделать через ограничение философии, т. е. ее отделение от иных форм проявления сознания (наука, искусство, право, нравственность, религия, политика), по психологическим, гносеологическим и методологическим основаниям (отсюда оп-

понирование трансцендентализму русского космизма), и через ее освобождение, т. е. “критическое отчисление” субъекта из содержания познания. Последнее позволит преодолеть вносимые субъектом в познавательный процесс предрассудки натурализма, антропоморфизма, психологизма, интенционализма, а также все формы монизма и дуализма. Тем самым философия должна обратиться к чистой мысли как таковой как к основе содержательного состава познания. Это требует преодоления сенсуализма, интеллектуализма и теологизма на основе интуитивизма. Сущность же, усматриваемая чистой мыслью, может быть определена, по Я., как совокупность ценностей и смыслов, которые сознание и душа несут в себе как данное, но принципиально отличное от них и самостоятельное в своем значении. Отсюда философия должна быть противопоставлена всем формам релятивизма и агностицизма. Философское познание имеет две стороны: научно-критическую, обращенную к субъекту, и мистическую, обращенную к самому сущему, обнаруживаемому как система ценностей. Критическо-гносеологический подход к сущему выявляет его как само абсолютное познание. “Подлинное философское постижение есть самоупражнение философской мысли в Сущем и прямое наличествование Сущего”. Иррациональность жизни снимается культурой, которая находит свое завершение в философии. Философия же есть самопознание Сущего, исторические этапы постижения которого фиксируются в единстве категорий философии. Отсюда философский плюрализм Я., который проецируется в социум как система демократии. В целом, философия Я. выступает как оригинальный синтез идей Канта, Гегеля, Когена, Риккерта, Гуссерля.

В. Л. Абушенко

ЯН И ИНЬ — взаимосопряженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.). Обладает формой круга, разделенного надвое линией, напоминающей сигму; образованные таким образом две части приобретают динамическую интенцию, которой не бывает, когда деление осуществляется с помощью диаметра. (Светлая половина представляет силу Я., а темная — означает И.; однако каждая из половин включает в себя кружок — вырезанный из середины противоположной половины, таким образом символизируя тот факт, что каждый из модусов должен содержать в себе зародыш своей противоположности.) Предполагалось, что природа и человек порождаются Землей и Небом. В момент начала Бытия прозрачный воздух, эфир, в Пустоте отделяется

от Хаоса, трансформируются и порождают Небо; тяжелый и мутный воздух, осаждающийся, образует Землю. Соединение, сцепление мельчайших частиц Неба и Земли осуществляется при помощи Я. и И., взаимодействующих и взаимопреодолевающих друг друга сил, а также начал Зла и Добра, Холода и Тепла, Тьмы и Света. Взаимообусловленность и взаимозависимость Я. и И. описывались в контексте нарастания одного в другом, прохождения стадии преобладания одного, затем — другого и обратно. Бесконечный процесс мирового движения, активного бытия выстраивается концентрическими кругами вокруг условного центра мироздания, ассоциирующегося для человека с чувством гармонии, уверенности, покоя. И. (Земля) и Я. (Небо) порождают четыре времени года и все вещи мира (и неодушевленные предметы, и одушевленные существа), выступающие как субстанция “жизненной энергии” (“ци” — китайское, “ки” — японское). Взаимодействие И. и Я. продуцирует пять главных стихий, способных переходить друг в друга: дерево, землю, воду, огонь и металл. Бесконечное небо, обозначаемое бесконечной линией (окружностью); земля, ввиду своей ограниченности в пространстве, описываемая знаком квадрата вкуче с человеком, символом которого выступает треугольник — феномены тайнства жизни, проходящей череду метаморфоз (“схватываемых” магическими знаками-символами “гуа”) — в центре их классического изображения в виде круговой схемы и помещается “монада” жизни — взаимодополняющие друг друга И. и Я. Они — первооснова всяческих перемен, несущая конструкция “Великого предела” (“Тайцзы”) — неизбывного источника. Я. выступает как “внутренняя” жизнь, наступающее, созидающее мужское начало; И. — как внешний мир, отступающий, разрушающийся — женская ипостась двуединого основания бытия. Внутренние органы человека и их совокупности (комплексы) подразделяются на Я. и И.-“подсистемы”. Я.-органы подвержены воздействию состояний сознания и неосознаваемых психических импульсов, здоровье организма обуславливается И.-органами. Испуг, тревога, волнение (и прочие Я.-влияния) способны destructively влиять на И.-органы. Взаимопревращение, взаимодополнение, взаимообогащение, взаимопоглощение, взаимосозидание всего и вся — Я. и И. — всего, что может быть понято и постигнуто человеком, и того, что лежит за пределами его понимания, — основной закон дао. Теория И. и Я. зародилась в середине 1 тысячелетия до н. э. В традиции современного сексуально-эротического городского фольклора европейского типа символ И. и Я. приобрета-

ет значение, существенно дополняющее эталонные поведенческие модели. Постулируется не только неразрывное единство, взаимная ответственность и необходимость гармонии любящих людей, — провозглашается высокая ценность готовности влюбленных индивидов к самотрансформациям (не обязательно осознаваемым и рационально мотивируемым) с целью достижения соответствия иницируемой внешней средой спонтанным душевным и телесным метаморфозам своего близкого, а также подлинно человеческий смысл и звучание феномена присутствия в “И. и Я.”-союзах приобретенных и интегрированных духовных черт друг друга.

А. А. Грицанов, А. И. Мерцалова

ЯРОШЕВСКИЙ Михаил Григорьевич (р. 1915) — российский психолог, историк науки, методолог и философ. Доктор психологических наук (1961), профессор (1961). Академик Академии педагогических и социальных наук (1996), Действительный член Нью-Йоркской академии наук (1994), Почетный академик Российской академии образования. Окончил факультет русского языка и литературы Ленинградского педагогического института (1937). В 1938 был репрессирован в связи с делом Л. Н. Гумилева. До 1940 находился в заключении. (Реабилитирован в мае 1991.) В 1941—1943 работал учителем в школах Средней Азии и старшим преподавателем кафедры языка и литературы Ленинадского педагогического института (Таджикская ССР). С 1943 был аспирантом кафедры психологии МГУ им. М. В. Ломоносова. В 1945 защитил кандидатскую диссертацию “Учение А. А. Потебни о языке и сознании”. В 1945—1951 работал научным сотрудником сектора психологии Института философии АН СССР (Москва). В 1950 Я. было присвоено ученое звание старшего научного сотрудника по психологии. С 1951 работал старшим преподавателем кафедры педагогики и психологии Ленинадского педагогического института. С 1955 заведовал кафедрой психологии Кулябского педагогического института. В 1960—1965 заведовал организованной им кафедрой психологии Душанбинского педагогического института и созданной им лабораторией экспериментальной психологии Таджикского государственного университета. В 1965—1968 работал старшим научным сотрудником Ленинградского филиала Института истории естествознания и техники АН СССР. В 1968—1989 заведовал сектором проблем научного творчества и в 1989—1997 работал главным научным сотрудником Института истории естествознания и техники АН СССР и РАН (Москва). Опубликовал ряд принципиально важных

работ по теории и истории психологии, психологии научной деятельности и социальной психологии науки. Разработал основания исторической психологии науки. Ввел в научный оборот понятия: идеогенез, оппонентный круг, психоностическая проблема и др. Впервые после полувекового перерыва инициировал и организовал публикацию работ Фрейда в России в 1980—1990-х, сопроводил их вступительными статьями, комментариями и примечаниями. Соредактор словарей — “Краткий психологический словарь” (1985, 1998), “Психология. Словарь” (1990). Главный редактор и соавтор книг “Ре-прессированная наука” (1990, 1994; в 2 т.). Автор книг: “История психологии” (1966, 1976, 1985), “Психология в XX столетии” (1971, 1974), “Развитие и современное состояние зарубежной психологии” (1974, совместно с Л. И. Анцыферовой), “Сеченов и мировая психологическая мысль” (1981), “Выготский: в поисках новой психологии” (1993), “Историческая психология науки” (1995), “История психологии от античности до середины XX столетия” (1996), “Наука о поведении: русский путь” (1996), “История и теория психологии” (1996, 2 т.; совместно с А. В. Петровским), “100 выдающихся психологов мира” (1996, совместно с Т. Д. Марцинковской), “Основы теоретической психологии” (1998, совм. с А. В. Петровским) и др.

В. И. Овчаренко

ЯСИНСКИЙ Юзеф (вторая половина 18 в. — 1833) — просветитель, антрополог, медик. Учился в Виленском университете, который закончил в 1789, работал врачом в Новогрудке. Издал книгу: “Антропология о физических и моральных свойствах человека” (1819). В этой книге освещается новая наука — антропология, в понимании автора — целостное рассмотрение физических, физиологических, биологических, социально-политических и моральных качеств человека. Строник эволюционизма. Философская позиция эклектична: с одной стороны, опирается на естественно-стихийный материализм виднейших представителей его в Виленском университете (братья Снядецкие и др.), а с другой, — на догмы католической религии, на положение о бессмертии души и т. д. Рассматривает специфику законов и обычаев (ссылаясь на Монтескье, Руссо и др.). Высшим критерием морали является у Я. отношение к Богу.

Э. К. Дорошевич, В. Л. Абушенко

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883—1969) — немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Доктор медицины (1909). Доктор психологии (1913). Профессор психологии (с 1916), профессор философии (с 1922) Гейдельбергского (1916—1937, 1945—1948) и Базельского университетов (1948—1961). (В 1937 был изгнан из университета

как антинацист.) Профессиональную деятельность Я. начал как психиатр, что в известной степени предопределило трактовку им основных философских вопросов. В работах “Всеобщая психопатология” (1913) и “Психология мировоззрений” (1919) Я. проводил идею, согласно которой психопатологические явления, как правило, отражают не столько процесс распада человеческой личности, сколько интенсивные поиски человеком собственной индивидуальности. (После 1915 отошел от активных исследований в области психиатрии, посвятив ряд работ проблематике патографии, т. е. психопатологическому анализу эволюции выдающихся личностей: Стриндберг, Ван Гог, Сведенборг, Гельдерлин, Ницше и др.) Рассматривая суть этих поисков в качестве ядра подлинной философской рефлексии, Я. утверждал, что любая рационалистически выстроенная картина мира есть не что иное, как инскапталная интеллектуальная интерпретация скрытых душевных стремлений творчески мыслящего индивида. Бытие в этих условиях оказывается “зашифрованным” и предполагает обязательное истолкование. Задача философии у Я. — вскрыть то обстоятельство, что в основании всех ипостасей сознательной деятельности людей лежит неосознаваемое творчество “экзистенции” (бытия особого плана, человеческой самости, внеположенной предметному миру). Источник высшей мудрости — господствующее в мире неразумное (“Разум и экзистенция”, 1935). Развивая свои представления о “пограничных ситуациях”, Я. пришел к выводу о том, что истинный смысл и пафос бытия раскрываются человеку лишь в моменты этих кардинальнейших, жизнесоразмерных потрясений (размышления о смерти, болезни и т. д.). Человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда они предельно эмоционально сопрягаются с крайними потрясениями — человек сознает роль случая в своей жизни, а также то, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, будучи несобственной. Это и есть “пограничная ситуация случая”. По Я., даже “смерть как объективный факт эмпирического бытия еще не есть пограничная ситуация”: важен факт осознания такой возможности, факт ощущения хрупкости, конечности существования индивидов. Именно в эти моменты осуществляется “крушение шифра”: человек элиминирует из системы собственного мировосприятия балласт повседневно тревожа (“наличное бытие-в-мире”), а также совокупность так называемых идеальных интересов вкупе с научными и околонаучными представлениями о действительности (“трансцендентальное бытие-в-себе”). Для человека актуализируются мир его интимного начала (происходит “озарение экзистенции”) и его истинное пере-

жизнание Бога (трансцендентного) (“Философия”: т. 1 — “Философская ориентация в мире”, т. 2 — “Прояснение экзистенции”, т. 3 — “Метафизика”, 1931—1932). “Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но и в качестве такового он никогда не есмь он сам. По отношению к нему как объекту можно действовать посредством внешних рассудочных установлений согласно правилам и опыту. По отношению к нему самому, т. е. как возможной экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть “случай”, но в которой сверхаится судьба. Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке... с ним самим как экзистенцией, открывающейся в коммуникации...”. Экзистенция (подлинное либо собственное существование человека, не обуславливаемое ничем внешним, лишь собственной его индивидуальностью), по Я., не находима в границах предметного мира, ибо она — свобода: “или человек как предмет исследования — или человек как свобода”. Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он таким образом постигает собственную трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз он и оказывается в своей свободе. Именуя собственную философскую деятельность “философствованием”, Я. делал акцент на важность корректной постановки вопросов — более, нежели на вынужденный поиск ответов. Философия у Я. принципиально не может выступать как наука, ограниченная рамками жестко задаваемых предмета и метода. Философия лишь удостоверяет нас в существовании бытия, а метафизика сводима к отысканию человеком смысла бытия. Членение бытия, по схеме Я., сопряжено с аналогичным строением его “философствования”. “Бытие-в-мире”, предметное бытие, “существование” — вечный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть “ориентация-в-мире”. (Поверхностный слой познания человека — рассмотрение его жизни в мире; мир и причастность к нему человека суть то, что может быть зафиксировано эмпирически и рационально посредством усилий науки). В условиях “пограничных ситуаций”, безмотивной неудовлетворенности наличным существованием может проявиться (“озариться”, “высветлиться”) “экзистенция”. Философствование о ней не объективируемо по сути своей, оно принуждено воплощаться в словах, будучи ориентировано на постижение того, что скрыто за словами. Философствующее мышление у Я. способно принести только удовлетворение, стремясь проникнуть за горизонт явлений, научная же мысль рационалистически постигает явления, продуцируя “знания”. При этом, утверждал Я., “...философская вера, вера мыслящего человека всегда от-

личается тем, что она существует только в союзе со знанием. Она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя”. “Философская вера”, по Я., — продукт размышлений, а не откровения; способность философствования присуща любому человеку и имеет целью достижение истинной “коммуникации”, т. е. реальной возможности быть услышанным и высказаться самому (в процессе интимного и личного общения “в” и “по поводу” истины). Общение людей — атрибут бытия человека. “Сравнение человека с животными указывает на коммуникацию как универсальное условие человеческого бытия. Она настолько составляет его всеохватывающую сущность, что все, что есть человек и что есть для человека, обретается через коммуникацию”. Экзистенция, по мнению Я., “есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией”. (Таким образом, сущее встречает человека тремя способами: мир, экзистенция и трансценденция, которые, в свою очередь, отображают наличие трех уровней постижения человека, все более и более глубоких). Акт коммуникации являет собой осуществленную соотношенность одной экзистенции с другой, акт философской веры — соотношенность экзистенции с трансценденцией. Последняя у Я. — конечный предел любого бытия и мышления, она столь же неуловимо существует, сколь и не может быть увидена, пребывая непознанной. Трансценденция суть нечто, лежащее за краем человеческого существования и мира и придающее им смысл и ценность: природа, мифология, поэзия, философия — шифры трансценденции, через которые она “сказывает себя”. Будучи противопоставленным трансценденции, мышление трансформируется в метафизику. По Я., “метафизика доносит до нас окружающее трансценденции. Метафизику мы понимаем как “тайнопись”. Мы слышим заключенную в шифре действительность из действительности нашего существования, а не просто из рассудка, который здесь ни в коей мере не содействует раскрытию смысла”. Не может быть ни знаков, ни символов трансценденции: знак доступен непосредственно, а трансценденция — нет; символизируемое же живет лишь в символе, трансценденция же — запредельна. Могут являться намеки, указания на трансценденцию — шифры, которые при этом к обозначаемому ими однозначно не привязаны. Путь к трансценденции есть для каждого, но в обязательном порядке он неповторим и уникален. Согласно Я., “бесконечная многозначность всех шифров, допускающая бесконечное множество толкований, обнаруживает себя во временном существовании как их сущность. Толкование шифров через другие шифры, наглядно данных — через спекулятивные, действительных — через созданные, бесконечно, как та среда,

в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию и предвзительно создать себе возможности. Система шифров невозможна, так как в нее они входили бы только в их конечности, а не как носители трансценденции. Бесконечная возможность толкования исключает систему возможных шифров. Система может сама быть шифром, но никогда не может осмысленно охватываться, как проект, подлинными шифрами”. По Я., для абсолютной свободы, утверждающей собственную уникальность и неповторимость экзистенции, эта посылка (любой шифр трансценденции в облике произведения искусства или философской концепции, могущие быть истолкованными принципиально любым образом) абсолютно необходима. Экзистирующий человек обретает самобытное “я” именно в неизбывном праве на абсолютно свободное толкование и прочтение другого и других. Как же можно удостовериться в том, что избранная человеком версия толкования шифра трансценденции действительно ведет к ней экзистенцию? Трансценденция у Я. может быть обозначена как Бог, о котором допустимо знать лишь то, что он есть. Критерием встречи с Ним выступает момент “онемения” или “молчания”: “Интерпретация находит свою границу там, где кончается язык. Она совершается в молчании. Но эта граница сама существует только благодаря языку. В процессе языкового сообщения молчание становится своеобразным способом сказать о чем-то. Это молчание — не умалчивание о чем-то, что я знаю и о чем мог бы сказать. Это, скорее, молчание пред тем, кто мыслит вместе с тобой, молчание пред самим собой и молчание пред трансценденцией, исполненное на границе того, что может быть сказано. Это молчание — не немота безязыкости, которая ничего не говорит, а следовательно, и не молчит. Так обстоит дело с шифрами. Мы слышим их словно бы из различных кругов, которые располагаются вокруг трансценденции. Или мы обращаемся к ней через их посредничество. Но шифры никогда не есть то, что мы ищем в них, или чувствуем в них, или познаем в них. Поэтому мы стремимся выйти дальше, за них, в глубину или ввысь, туда, где кончается всякий язык шифров и где происходит прикосновение к трансценденции — в знании о незнании, то есть в этом исполненном молчании”. “Немота”, “молчание”, “невывраженность в слове”, — по мнению Я., — единственно мыслимые выражения чувства, обозначаемого словосочетанием “Бог есть”. Мыслить же трансценденцию возможно, по Я., лишь “вмысливая” ее в сферу предметного. Именно мера и степень коммуникативности, согласно Я., и выступает в качестве критерия совершенства

той или иной философской системы. Человек отличается от прочего существа во всех его проявлениях именно склонностью к коммуникации, посредством ее он обретает свою "самость", т. е. подлинного самого себя в себе. Я. выделяет три уровня социальнойности, три способа самоорганизации социума: организация на фундаменте частного интереса изолированного индивида; организация формально-правового порядка, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в каком он равен всякому другому; органическая целостность значительной совокупности людей на национально-окрашенной либо духовной основе. Тем самым философия предлагает ориентиры поведения человека в мире с целью приближения его к состоянию "безусловного бытия", имманентного сознанию как таковому. Достижение этого ("осознания бытия", "освещения любви", "завершения покоя") и есть цель философствования, направленного на внутреннее действие, а не на изменение мира. Философствование у Я. предельно этически нагружено (в качестве базовых понятий выступают "воля к коммуникации", "свобода", "верность" и т. п.). Я. отвергает гносеолого-методологические искания в структуре традиционного философского творчества. "Человек" и "история" — выступили у Я. в роли основополагающих измерений бытия людей ("Смысл и назначение истории", 1949). "Ситуация" у Я. —

ключевое понятие для импликации экзистенции: уникальная и не воспроизводимая совокупность событий в каждый отдельно взятый момент реального исторического времени и отличает одну эпоху истории от другой. Отвергая наличие объективных законов и возможность предвидения будущего с помощью науки, Я. формулирует четыре главных "среза", обусловивших именно наличное осуществление мирового процесса. Первые два, по Я., — обретение людьми языка, орудий труда и огня, результативные в становлении высоких культур Индии, Египта, Месопотамии и Китая в 5—3 тысячелетиях до н. э. Третий — "ось мирового времени" (8—2 вв. до н. э.) — духовное "основоположение" человечества, синхронно и автономно осуществившееся на всем пространстве от Греции до Китая. Люди осознают себя, собственные возможности, подлинную ответственность; локальные истории сменяются всемирно-историческим процессом. "Завершилась мифологическая эпоха с ее самоуспокоенностью, с самособой-понятностью. Началась борьба против мифа со стороны рационального опыта (логоса); борьба за трансцендентного единого Бога против демонов и борьба против неистинных образов Бога из этического возмущения против них... Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек более не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей" (Я.). И, наконец, четвертый период —

становление научно-технической цивилизации в Европе (17—20 вв.). Политико-нравственные поиски Я. объективировались в его исследованиях "немецкой вины" ("Вопрос о вине", 1946), культурно-психической значимости "холодной войны" ("Атомная бомба и будущее человечества", 1958), угрозы авторитарных тенденций в жизни ФРГ ("Куда движется ФРГ?", 1967). В целом особая роль философствования и сопряженной с ней философской веры, по мнению Я., состоит в 20 в. в том, чтобы противостоять псевдорационалистическим утопиям, постулирующим возможность насильственного создания рая на земле, но на практике разрушающим культурные установления людей и ввергающих их в ужас гражданских братоубийственных конфликтов. Другие сочинения Я.: "Ницше" (1936), "Декарт и философия" (1937), "Экзистенциальная философия" (1938), "Об истине" (1947), "Философская вера" (1948), "Введение в философию" (1950) и др. Между наукой и философией, по Я., недопустимо взаимное инфицирование, но их нельзя и жестко изолировать друг от друга. Сферы философии и науки не антиномичны, хотя и не тождественны. Наука предоставляет философии потенциальные пути познания, точные результаты исследований, делая философию зрячей. Философия придает системе наук внутренне связующий их смысл. Философия, согласно Я., разрушает постоянно культивируемый наукой догматизм и амбициозные претензии.

А. А. Грицанов

Авторы статей

BERGER A. A. Бергер А.
SICCARELLI L. Достоевский.
van DIJK T. A. ван Дейк.
АБУШЕНКО В. Л. Аксиология, Аксиоматический метод, Аксиометрия, Ализаровский, Афанасий Филипович, Бакрадзе, Бакунин, Башляр, Бейль, Белаблоцкий, Белинский, Бихевиоризм, Блау, Блумер, Богуш, Бохвиц, Брентано, Брэдли, Будный Б., Будный С., Бюрократия, Валович, Введенский, Вишоватый, Волан, Воспитание, Гартман Н., Гассенди, Гелен, Георгий Конишский, Герцен, Гершензон, Гессен, Гипотеза, Гипотетико-дедуктивный метод, Голосовкер, Гольдман, Гоулдер, Гофман, Грамши, Грановский, Гродненские философские трактаты, Грот, Гурвич, Деборин, Джентиле, Диахронность и Синхронность, Дисциплинарность, Добшевич, Довгирд, Еленский, Евфросиния Полоцкая, Залусский, Зизаний Л., Зизаний С., Зиммель, Знание, Зноска, Идентичность, Ингарден, Индивид и индивидуальность, Инновация, Инструментализм, Кавелин, Какабадзе, Кареев, Кахлевский, Каялович, Кирилл Туровский, Кистяковский, Классификация, Климент Смолятич, Ковалевский, Козлов, Коллингвуд, Кондорсе, Конструкт, Конструктивный тип, Концепт, Концептуализация, Концепция, Копиевич, Котарбинский, Кронер, Кроче, Лаппо-Данилевский, Лапшин, Лауксмин, Левицкий, Ленчицкий, Литвин, Лициний Намысловский, Личность, Лован, Лопатин, Лыжинский, Маймон, Манхейм, Мегрелидзе, Мейер, Мертон, Метод, Мид Дж. Г., Миллс, Мужилковский, Мысленный эксперимент, Наблюдение, Нарбут, Новгородцев, Норма, Нуцубидзе, Образ жизни, Общение, Объяснение, Операционализация, Операционализм, Операциональное определение понятий, Описание, Опредемчивание и распредемчивание, Оценка, Петр из Гонендза, Петражицкий, Плеснер, Понимание, Понимающая социология, Потей, Практическая социология, Программа, Развитие, Рефлексия, Ротхакер, Самосознание, Сапега, Сарбевский, Символический интеракционизм, Симеон Полоцкий, "Скандал в философии", Скарра, Скорина, Скорульский, Смотрицкий, Снядецкий А., Снядецкий Я., Социальная дистанция, Социального обмена концепция, Социн, Социнианство, Социология, Социология знания, Станкевич, Степун, Структурно-функциональный анализ, Теннис, Теория, Типология, Традиция, Тылковский, Уайтхед, Узнадзе, Фальковский, Феноменологическая социология, Философия Беларуси, "Философия латиноамериканской сущности", Философская антропология, Франк, Харизма, Хвостов, Хенгстенберг, Хоманс, Ценностные ориентации, Ценность, Цяпинский, Чаховиц,

Челпанов, Чернышевский, Чичерин, Чтение, Шадурский, Шелер, Шпет, Эксперимент, Экспликация, Экстраполяция, Эрн, Этнометодология, Яковенко, Ясинский.
АЛЕКСАНДРОВА С. Н. Адорно.
АЛЕКСАНДРОВИЧ Н. В. Дарендорф, Сорокин.
АЛЕКСЕЕВА Е. А. Декарт.
АНДРЕЕВА И. Н. Каутский, Кропоткин, Локк, Общественные отношения, Социальная роль.
БАБАЙЦЕВ А. Ю. Акт деятельности, Верстак, Гносеология, Зиновьев, Искусственное и Естественное, Коммуникация, Конфигурирование, Лакатос, Мамардашвили, Мыследеятельность, Онтологическая работа, Рефлексия в СМД-методологии, Система, Смысл и Значение, Содержательно-генетическая логика, Сфера деятельности, Топика, Тулмин, Фреге, Эпистемология.
БАБОСОВ Е. М. Арон, Белл, Индустриальное общество, Мегамашина, Мэмфорд, Программированное общество, Технологический детерминизм, Технофобия, Тоффлер, Турен, Цивилизация риска, Элзюль.
БАКАНОВ А. А. Бентам, Гэлбрейт, Мальтус, Смит, Тюрго, Хайек.
БАКАНОВА М. Г. Веблен, Гэлбрейт.
БАЛЦЕВИЧ С. Я. Судьба.
БАРАНОВ Н. П. Война, Экстремальная ситуация.
БАРАНЧИК Ю. В. Витгенштейн, Гийом, Позитивизм, Формализация.
БАРКОВСКАЯ А. В. Биосфера, Материя, Природа.
БЕЗНЮК Д. К. Аксаков И. С., Аксаков К. С., Григорьев, Живознание, Западничество, Зеньковский, Киреевский, Леонтьев К. Н., Мень, Мода, Писарев, Потетья, Почвенничество, Самарин, Славянофильство, Смерть, Страхов, Флоровский, Хомяков.
БЕКУС Н. Э. Розанов.
БЕЛЯЕВ Г. В. Алгоритм, Антиномия, Атомистика, Бесконечное, Бесконечное логическое, Материальное единство мира.
БЕЛОУС И. А. "Зеркало природы", Маркес, Неопрагматизм, Солидарность.
БЕРКОВ В. Ф. Давид Анахт, Дедукция, Доказательство, Индукция, Категория, Понятие, Проблема, Противоречие, Суждение, Умозаключение.
БОБКОВ И. М. Кривцева, Постколониальные исследования.
БОБР А. М. Ларошфуко, Монтень.
БОБРОВИЧ В. И. Консерватизм, Шмитт.
БОДЯКО В. А. Лосский В. Н.
БОЖАНОВ В. А. Партии политические.
БОННЭР Е. Г. Сахаров.
БРЫЛЕВ Д. П. "Неудовлетворенность культурой", Толкование сновидений.
БУЛЫНКО Д. М. Аутвейт, Бурдые, Бхаскар, Класс, Лотман, Луман, Моделирование, Московичи, Мотив, Пет-

ров, Померанц, Социальная общность, Социальная установка, Социальное действие, Социальный стереотип, Стра-та, Трельч.
ВЫКОВСКИЙ А. Н. Розанов.
ВАНЧУКЕВИЧ А. В. Апостериори, Созерцание, Франкл.
ВАРДОМАЦКИЙ А. П. Рейтинг.
ВАСИЛЕВИЧ Г. А. Право.
ВАСИН А. В. Протестантизм, Томизм.
ВАШКЕВИЧ А. В. Барт, Диоген Лаэртский, Диоген Синопский, Шизоанализ.
ВЕЖНОВЕЦ Е. Н. Алкоголь, Лидерство, Сексизм.
ВОДОПЬЯНОВ П. А. Глобальные проблемы современности, Катастрофизм, Ноосфера, Социальная экология, Экологический кризис, Экология.
ВОРОВЬЕВА И. А. Кавасила, Максим Исповедник, Несмелов, Победоносцев, Симеон, Старгородский, Старообрядчество, Тареев, Храповицкий.
ВОРОВЬЕВА С. В. Абсолютизация, Абстрактное и Конкретное, Актуализация, Анализ и Синтез, Аналогия, Антиципация, Апория, Бубер, Вопрос, Генерализация, Гипостазирование, Денотат, Десигнат, Дефиниция, Индийская (буддистская) логика, Интенциональность, Интуиционизм, Китайская логика, Ламберт, Левинас, Логика, Лукасевич, Металогика, Модальность, Модус, Непосредственное, Опосредование, Парадокс, Перельман, Риторическая коммуникация, Розенцвейг, Силлогизм, Софистика, Тавтология, Таксономия, Термин, Эристика, Этос.
ВЯЗОВКИН В. С. Антропный принцип, Козволюция.
ВЯЗОВСКАЯ А. В. Предопределение, Секулярная теология, Эдвардс.
ГАЛИЕВ А. А. аль Бируни, аль Фараби.
ГАФАРОВ Х. С. Герменевтический круг.
ГОРНЫХ А. А. Власть, Деконструкция, Деррида, Джеймисон, Коннотация, Культурология, Лакан, Леви-Стросс, Соссюр, Структурализм.
ГРИЦАНОВ А. А. Абсолютное и Относительное, Абстракция, Абсурд, Абулия, Авенариус, Авторханов, Агапе, Адекватный, Адлер, Адоратский, Айдукевич, Айер, Аксельрод, Акциденция, Алан Лилльский, Александр С., Александров, Алкоголь, Альберт Великий, Альтюссер, Амальрик, Анаксагор, Аналитическая философия, Анархия, Андреев, Андрогин, "Анналов" школа, Аномия, Антиутопия, Антихрист, Антропософия, Апокалипсис, Апокалиптические всадники, Апокалиптический, Апокалиптическое число, Апокатастасис, Аполлоновское и Дионисийское, Апологетика, Арон, Асмус, Аутизм, Бакунин, Бахаи, Беньямин, Бергсон, Бердяев, Берия, Беркли, Бернхэм, Биогенетический закон, Блох, Бовуар, Бокль, Болингброк,

Большевизм, Борхес, Борьба, Бохенский, Брахман, Бродель, Бруно, Буржуазия, Бухарин, Бюрократия, Вездесущность, Венский кружок, Верификация, Визе, Вико, Вино, Виртуальная реальность, Витгенштейн, Воскрешение, Восленский, Восьмеричный путь, Всемирная история, Вульгарный материализм, Выготский, Высоцкий, Вышеславцев, Гавриил, Галилей, Гармония сфер, Гароди, Гвардини, Гваттари, Генон, Геополитика, Геоцентризм, Гипатия, Гоббс, Гражданское общество, Грасиан-и-Моралес, Грюнбаум, Гуманизм, Гумбольдт, Гурджиев, Divergence, Дао, Даосизм, Двойственной истины теория, Деборин, Декабристы, Декадентство, Деконструкция, Делёз, Демократический капитализм, "Демократический социализм", Джемс, Джилас, Диалектический материализм, Диспозитив, Доктор, Дополнительность, Досократики, Достоевский, Дьюи, Дюринг, Евразийство, Евхаристия, Египетская "книга мертвых", Ерофеев, Желание, Желев, "Жизненный порыв", Замятин, Зенон-стоик, "Зияющие высоты", Знак, Ибн Хальдун, Иванов, Идеология, Иисус Христос, Ильенков, Ильин В. Н., Ильин И. А., Имманентный, Инакость, Инстинкт, Иоанн Дамаскин, Исторический материализм, Итеративность, Калокагатия, Кампанелла, Канетти, Капитализм, Карнап, Касание, Кастанеда, Качество и Количество, Кедров, Кожа, Кожев, Коммунизм, Комплекс неполноценности, Кондилляк, Кондорсе, Корш, Кратил, Кровь, Куайн, Кэрролл, Лабиринт, Лабриола, Ламетри, Ландшафт, Ларошфуко, Ле Гофф, Левкипп, Лем, Ленин, Ленинизм, Леру, Лицо, Ломброзо, Лоренц, Лукач, Льюис Кларенс И., Лютер, Маймонид, Макиавелли, Мантра, Марк Аврелий, Маркес, Маркс, Марксизм, Марксизм-ленинизм, Маркузе, Материализм, Мах, Мейнонг, Мера, Мережковский, Метемпсихоза, Метод, Методология, Миллюкс, Митин, Молния, Монтень, Монтеке, Мор, Моррис, Мортидо, Мунье, Мур, Национализм, Нейрат, Неомарксизм, Неопрагматизм, Нигилизм, Новак, Новояз, Нозик, Ностальгия, Общество изобилия, Овчаренко, "Оно", Оргазм, Органическое общество, Ориген, Ортега-и-Гассет, Оруэлл, Остин, Открытое общество, Отчуждение, Павел, Парацельс, Парейсон, Перипатетическая школа, Петр Дамиани, Пиррон, Пирс, Платонов, Плеханов, Плоскость, Плоть, Плоть мира, Победоносцев, Полани, Поппер, Порнография, Правда, Прагматизм, Пригожин, Прологомены, Пролетариат, Пространство и Время, Протагор, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Рассел, Ревизионизм, Реинкарнация, Религия, Рефлексия, Рикер, Розенберг, Ролс, Рорти, Росту, Самость, Сансара, Сверхчеловек, "Сверх-Я", Свифт, Секст Эмпирик, Сексуальная революция, Селларс, Семь мудрецов, "Скандал в философии", Складка, След, Сковорода, Смерть, Событие, Совет-

ская философия, Содержание и Форма, Солженицын, Сословие, Социализм, Социальная философия, Социальность, Спиритуализм, Средний класс, Сталин, Степин, Струве, Стругацкие, Суворов, Сущность и Явление, Тарский, Творческая эволюция, Тейяр-де-Шарден, Тело, Тереза Авильская, Тибетская "книга мертвых", Толанд, Толстой, Тоталитаризм, Троцкий, Трубецкой Н. С., Утопия, Учителя Церкви, Фалес, Фальсификация, Фашизм, Федотов, Фейерабенд, Флоренский, Формализация, Франциск Ассизский, Фрейд З., Фуко, Хайлер, Харизма, Хомски, Хоркхаймер, Церковь, Цивилизация, Циолковский, Цицерон, Шамбала, Швейцер, Шизоанализ, Шлик, Штейнер, Эвдемонизм, "Эго", Эзотеризм, Экстаз, Экхарт, Элементы, Элиаде, Элиты теории, Эмпедокл, Энгельс, Энтропия, Энциклопедия, Эон, Эпиктет, Эпикур, Эфир, Юм, Юнг, Юнгер, Юркевич, Ян и Инь, Ясперс.

ГРИЦАНОВ О. А. Гаррисон, Кастанеда, Суворов.

ГРИШИНА Н. В. Козер, Конфликт, Конфликтология.

ГУСЕВ Ю. А. Творчество.

ДАВИДЮК Г. П. Гумплович, Дюркгейм, Конт, Парето, Ферраротти, Шюц.

ДАНИЛОВ А. Н. Трансформационные процессы в обществе.

ДИСЬКО М. Р. Дилемма, Зенон Элейский, Коннотация, Перельман.

ДОЖДИКОВА Р. Н. Базис и Надстройка, Догматизм, Ревизионизм.

ДОРОШЕВИЧ Э. К. Ализаровский, Афанасий Филипович, Бейль, Белаблоцкий, Богуш, Бохвиц, Будный Б., Будный С., Валович, Вишоватый, Волан, Гассенди, Георгий Конисский, Гродненские философские трактаты, Диахронность и Синхронность, Добшевич, Довгирд, Еленский, Евфросиня Полоцкая, Залусский, Зизаний Л., Зизаний С., Знанецкий, Зноска, Ивановский, Кахлевский, Калялович, Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Копиевич, Лауксмин, Ленчицкий, Литвин, Лициний Намысловский, Лован, Лыщинский, Маймон, Мужилковский, Нарбут, Пейн, Петр из Гонендза, Потей, Радищев, Сапега, Сарбевский, Симеон Полоцкий, Скарга, Скорина, Скорульский, Смотрицкий, Снядецкий А., Снядецкий Я., Социн, Социнианство, Тылковский, Фальковский, Фейербах, Философия Беларуси, Цяпинский, Чаховиц, Шадурский, Ясинский.

ДУДИНСКИЙ Л. С. Диктатура пролетариата, Плюрализм.

ЕКАДУМОВ А. И. Толкин.

ЕРМОЛОВИЧ Д. В. Вундт, Гуманистическая психология, Левин, Маслоу, Роджерс, Тест.

ЖБАНКОВ М. Р. Диалог культуры, Игра, Категории культуры, Коммуникация социокультурная, Контркультура, Культурный шок, Маргинальная культура, Массовая культура, Массовое сознание, Миф, Паранаучное знание, Порнотекст, Элитарная культура.

ЖБАНКОВА И. И. Мироззрение.

ЖДАНОВСКИЙ А. П. Свобода воли.

ЖУК И. В. Гельдерлин.

ИГНАТЬЕВА И. К. Аллегория, Метафора, Новалис.

ИЗОХ В. Г. Общество.

КАНДРИЧИН Н. А. Квинтилиан, Полий, Савич, Судзиловский.

КАНДРИЧИНА Т. К. Исократ, Савич, Судзиловский, Штейн.

КАРАКО П. С. Адаптация, Вернадский, Витализм, Естествознание, ЖЕБРАК, Жизнь, Холодный, Чижевский.

КАРАЧУН А. Ю. Стиль художественный.

КАРПЕНКО И. Д. Виртуальная реальность, Искусственный интеллект, Хомски.

КАСПЕРОВИЧ Г. И. Антитринитаризм.

КАЦУК Н. Л. Гессе, Дисциплинарность, Концепт, Кортасар.

КЕЧИНА Е. А. Демографический взрыв, Демография, Евгеника, Расово-антропологическая школа, Социобиология.

КОМИССАРОВА Т. В. Аббаньяно, "Сверх-Я".

КОРОСТЕЛЕВА Е. А. Социальная группа, Социальная организация, Социальный институт.

КОРОТЧЕНКО Е. П. Авангардизм, Гиперреальность, Иеологические аппараты государства.

КОРШУНОВ Ю. А. Актуализация, Хасидизм.

КРАСАВЦЕВА И. Н. Общение, Субкультура.

КРИВИЦКИЙ Л. В. Маритен, Марсель, Медитация, Шопенгауэр, Штирнер.

КРУГЛОВ А. А. Августин Блаженный, Аверроизм, Анимизм, Душа, Ереси, Зороастризм, Ибн Рушд, Ибн Сина, Коперник, Пантеизм, Политизм и монотеизм, Синтоизм, Фатализм, Хилиазм, Эразм Роттердамский.

КРУПНИК С. А. Гуманитарные технологии, Функциональная грамотность.

КУДИНА В. А. Тематический анализ науки, Холтон.

КУДРЯВЦЕВА В. И. Астрология.

КУЗНЕЦОВА Л. Ф. Научная картина мира.

КУКРАК О. Н. Искусство, Эстетика.

КУЧИНСКИЙ Г. М. Измененное сознание, Интеллект, Пиаже.

КУЧКО Е. Е. Инновационные социальные технологии, Инновационный процесс, Нововведение.

ЛАВРУХИН А. В. Белый А.

ЛАЗЬКО И. Н. Антихрист.

ЛАПИНА С. В. Франкфуртская школа.

ЛАПТЕНКО С. Д. Брак, Мораль, Семья.

ЛЕВАНЮК А. Н. Каузальность, Субстанция.

ЛЕГЧИЛИН А. А. Лотце, Манихейство, Шлейермахер.

ЛЕОНОВ Н. Н. Вероятность, Структура, Функция.

ЛЕПИН С. Л. (о СЕРГИЙ ЛЕПИН). Богословие православное, Вейль, Гетерономизм, Дискурс, Исихазм, Квие-тизм, Манкуртизм, Неотомизм, Петр Ломбардийский, Пиетизм, Православие, Томизм, Христианство, Юстин.

ЛИМАРЕНКО А. П. Милль, Спенсер, Токвиль, Формальная школа в социологии.

ЛОБАЧ В. В. Абсолют, Агни Йога, Беме, Блаватская, Буддизм, Бхагавад-гита, Веды, Висекананда, Дхарма, Иерархия, Ислам, Йога, Каббала, Карма, Космизм, Кришна, Майтрея, Манихейство, Нагарджуна, Неоплатонизм, Орфизм, Плотин, Прокл, Пураны, Рамакришна, Рерихов семья, Сенека, Спиритуализм, Теософия, Упанишады, Шанкара.

ЛОЙКО А. И. Деонтология, Долг, Идеал, Идеализированный объект, Идеальное, Производное.

ЛОЙКО Л. Е. Европоцентризм.

МАЗАНИК М. Н. Авторитарная личность, Бегство от свободы, Воннегут, Зомбарт, Кули, Лебон, "Неудовлетворенность культурой", Прогноз, Прогнозирование, Психоанализ, Тард, Фромм, Футурология.

МАЙБОРОДА Д. В. Агностицизм, Альтруизм, Бытие, Гедонизм, Герменевтика, Диалог, Диалогизм, Другой, Интерсубъективность, Майевтика, Соллпсизм.

МАКАРОВ А. И. Генон, Традиционализм, Элиаде.

МАТЮШЕВСКАЯ П. А. Имидж, Реклама.

МАЦКЕВИЧ В. В. Антропотехника, Гуссерль, Деятельность в СМД-методологии, Идеальных типов метод, Кальвин, Мыследеятельность, Мышление, Образование, Педагогика, Подход, Практика, Проблематизация, СМД-методология, Схема, Техника, Функциональная грамотность, Шедровицкий.

МЕДВЕДЕВА И. А. Вульгарный материализм, Гомеостаз, Детерминизм, Камю, Опыт, Причина и Следствие, Редукционизм, Стиль научного мышления, Факт, Эмпирическое и Теоретическое.

МЕЗЯНАЯ К. Н. Пригожин.

МЕРЦАЛОВА А. И. Декабристы, Иисус Христос, Ностальгия, Ян и Инь.

МИНЕНКОВ Г. Я. Булгаков, Всеединство, Героев и толпы теория, Данилевский, Карсавин, Культурология, Лавров, Лосев, Лосский Н. О., Мечников, Михайловский, Общественно-экономическая формация, Прогресс, Русская философия, Случайность в историческом процессе, Соборность, Соловьев, Софиология, Социальная катастрофа, Социальная эволюция, Социальное насилие, Стихийность и сознательность в историческом процессе, Трубецкой Е. Н., Трубецкой С. Н.

МИХАЙЛОВ М. И. Джайнизм, Индуизм.

МОЖЕЙКО В. А. Деятельность, Имманентизация, Лего, "Логика Пер-Нозля", Сюжет.

МОЖЕЙКО М. А. After-postmodernism, Аверинцев, Автокоммуникация, Автор, Аджорнаменто, Альбигойская ересь, Анаксагор, Апанке, Антипсихологизм, Античная философия, Анти-Эдип, Апель, Алофатическая теология, Аренд, Атеизм, Ацентризм, Бернар Клервоский, Бесовская текстура, Бинаризм, Бог, Бруно, Вера, "Веселая наука", Возможность и Действительность, Возможные миры, Волонтаризм, Воля, "Воскрешение субъекта", Высоцкий, Гармония, Генеалогия, Ги-

леморфизм, Гностицизм, Deja vu, Дадаизм, Данте, Движение, Деизм, Демиург, Деятельность, Диалектическая теология, Дидро, "Дикий опыт", Дискурс, Диспозитив, Диспозитив семиотический, Доктор, Другой, Дуализм, Жан Буридан, Жильсон, "Закат метанарраций", Игра структуры, Идеализм, Идиографизм, Иисус Христос, Инвектива, Ингарден, Интерпретация, Интертекстуальность, Иоанн Дунс Скот, Ирония, Ирония истории, Истина, Историзм, Иудаизм, Катафатическая теология, Квиетизм, Коллаж, Комфортабельное чтение, Конструкция, Контекст, Концептуализм, Космос, Красота, Культурного отставания концепция, Лингвистической относительности концепция, "Логика Пер-Нозля", Логиомахия, Логос, Логотомия, Логоцентризм, Лосский В. Н., Льюис Клайв С., Любовь, Мак-Люэн, Маринетти, "Машины желания", "Мертвой руки" принцип, Метафизика, Метафизика отсутствия, Мистика, Мифология, Модернизация концепция, Монада, Надежда, Нарратив, Невозможность, Нелинейных динамик теория, Необходимость и Случайность, Неодетерминизм, Николай Кузанский, Номадология, Номинализм, Нонселекция принцип, Нонсенс, Ностальгия (ностальгирование), Общественного договора теория, Означивание, Онтология, Онто-теоло-фалло-фоно-логоцентризм, Ортодоксия, "Основной вопрос философии", Откровение, "Охота на Сарка", Пастиш, Патристика, Переоткрытие времени, Персонализм, Платон, Плоть мира, Постиндустриальное общество, Постистория, Постметафизическое мышление, Постмодернизм, "Постмодернистская чувствительность", Представление, Провиденциализм, Протестантская этика, Пустой знак, Различия философия, Реализм, Ризомы, Руины, Руссо, Савонарола, Сад, Сведенборг, Сверхчеловек, Свобода, Секс, Сенсуализм, Символ веры, Симулякр, Симуляция, Синергетика, "Скандал в философии", Складывание, Скотланд, Скриптор, "Слова-бумажники", "Смерть Автора", "Смерть Бога", "Смерть субъекта", Соблазн, Событийность, Сократ, Сократические школы, София, Социализация, Социальное время, Социальный реализм, Сторге, Судьба, Суфизм, Схоластика, Сюжет, Сюрреализм, Тантризм, Теизм, Текст-наслаждение, Текст-удовольствие, Текстовый анализ, Телеология, Телесность, Тело без органов, Теодицея, Теология, Терминизм, Тертуллиан, Теургия, Тождества философия, Трансгрессия, Трансцендентальное означаемое, Троица, "Украденный объект", Унамуно, Универсализм, Филиокве, Филия, Философия техники, Фуко, Футуризм, Хабермас, Хайам, Хаос, Хаосмос, Хора, Христианство, Хюбрис, Эйдос, Экзегетика, Экспериментация, Эманация, Эротика текста, Этика, Я, Язык, Язык искусства, Языковые игры, Язычество.

МОРОЗОВ И. М. Интуиция.

НАЛИВАЙКО И. М. Романтизм, Шлегель.

НАМЕСТНИКОВА Л. В. "Звезда искупления".

НАУМЕНКО Л. И. Идентификация, Национальный характер, Этнический стереотип, Этноцентризм.

НЕВЕДОМСКАЯ Е. Н. Франциск Ассизский.

НЕСТЕРОВИЧ И. А. Бонавентура, Иоанн Скот Эриугена, Суарес.

НОВИКОВ В. Т. Канчевский.

НОВИКОВА О. В. Канчевский.

ОВЧАРЕНКО В. И. Авторитарная личность, Авторитарная религия, Авторханов, Александр Ф., Амбивалентность, Ананке, Андреас-Саломе, Анима, Антипсихиатрия, Антропонализ, Барулин, Бегство в болезнь, Бенедикт, Бергсон, Бердяев, Берн, Бессознательное, Бехтерев, Бинсвангер, Бисексуальность, Блонский, Бонапарт, Босс, Брилл, Быховский, Валентинов, Варьяш, Виттельс, Влечение, Волошинов, Воронский, Вослеский, Вульф, Выготский, Вырубов, Вытеснение, Гартман Э., Глубинная психология, Горский, Госпитализм, Групповой психоанализ, Гуманистическая религия, Гуманистический психоанализ, Два вида ориентации, Деструдо, Дисперсионная психоаналитическая среда, Дисперсионная рациональная среда, Ермаков, Жане, Залкинд, "Золотое правило поведения", Инверсия, Интroversия, Интросекция, Инцест, Кардинер, Катарсис, Катартический метод, Катексис, Коллективное бессознательное, Комплекс, Лейнг, Либидо, Линкос, Лурия, Мебиус, Метапсихология, Метод свободных ассоциаций, Микрорпсихоанализ, Морено, Мортидо, Наркоанализ, Нарциссизм, Неопсихоанализ, Неофрейдизм, Обборн, "Оно", Осипов, Оствальд, Перенесение, Подсознание, Полиморфная сексуальность, Политцер, Понятийно-проблемные комплексы, Постфрейдизм, Предсознательное, Прибавочная репрессия, Принцип нирваны, Принцип постоянства, Принцип производительности, Принцип реальности, Принцип удовольствия, Принципы психической жизни, Психоаналитическая герменевтика, Психобиография, Психодрама, Психология масс, Психосоматика, Райх, Ранк, Раппорт, Регрессия, Рейк, Рейснер, Рисмен, Салливан, Самосублимирование сексуальности, Сгущение, Сексуальная революция, Смещение, Сознательное, Соппротивление, Социальный атом, Социограмма, Социологический психологизм, Социоматрица, Социометрический тест, Социометрия, Сублимация, Судзуки, Табу, Танатос, Тотем, Тотемизм, Травма рождения, Трансфер, Троцкий, Уорд, Ухтомский, Феноменологический психоанализ, Ференци, Фиксация, Фрейд А., Фрейд З., Фрейдизм, Фридман, Фромм-Рейхман, Хорни, Шарко, Шерток, Штейнталь, Шутц, "Эго", Эго-процесс, Эдипов комплекс, "Эдипов эффект", Экзистенциальный психоанализ, Эриксон, Эрос, Ярошевский.

ОВЧАРЕНКО И. И. "Великие неврозы" нашего времени", Неврозы, Одиночество, Психология, Сновидения, Сон.

ПАВЛОВА А. Т. Биоэтика.

ПАНФИЛОВ А. В. аль Бируни, аль Фараби.

ПАНЬКОВ Н. А. Карнавал.

ПЕКАРСКИЙ Ф. В. "Будетляństwo", "Единая книга", "Заумный язык", За человек, Хлебников.

ПЕТУШКОВА Е. В. Антропологизм, Атман, Бессмертие, Ван Чун, Вартофский, Геккель, Гельвеций, Гегензис, Гилозоизм, Гольбах, Дарвин, Кабанис, Ламарк, Лаплас, Леонтьев А. Н., Механицизм, Ограждение, Павлов, Поведение, Сознание.

ПИГАЛЕВ А. И. Генон, "Жертвенный кризис", Жирар, "Звезда искусства", "Козел отпущения", Негативная диалектика, Розеншток-Хюсси, Традиционализм, Центризм, Элиаде, Эренберг.

ПОДРУЧНЫЙ М. В. Лейбниц.

ПОЛИКАРПОВ В. А. Апперцепция, Интроспекция, Рубинштейн.

ПОПЕЛЬСКАЯ Е. О. Сантаяна.

ПРИЛЕПКО Е. М. Бернштейн, Богданов, Сен-Симон, Социальное равенство, Туган-Барановский.

РАДИОНОВА С. А. Бергер, Вебер А., Легитимность, Лотман, Лукман, Модель, Мотивация, Отклоняющееся (девиантное) поведение, Петров, Померанц, Принцип, Проект, Символ, Социальное взаимодействие, Социальный контроль, Социальный статус, Тилльх.

РАДКЕВИЧ Н. В. Когнитивный диссонанс.

РЕТУНСКИЙ В. Н. Монизм, Постулат.

РУМЯНЦЕВА Т. Г. Абсолютная идея, Агрессия, Анаксимандр, Анаксимен, Антиномии чистого разума, Апейрон, Априори, Априорные синтетические суждения, Баденская школа, Бэкон Ф., Вечное возвращение, "Вещь в себе", Виндельбанд, Вольф, Воля к власти, Гегель, Гераклит, Гердер, Гёте, Демокрит, Диалектика, Дильтей, Доказательства бытия Бога, "Жизненный мир", Иррационализм, История философии, Кант, Кассирер, Категорический императив, Коген, Лессинг, Мальбранш, Марбургская школа, Маркузе, Натопф, Наукоучение, Немецкая трансцендентально-критическая философия, Неокантианство, "Не-Я", Ницше, Окказионализм, Просвещение, Рационализм, Риккерт, Скептицизм, Стоицизм, Трансцендентальное единство апперцепции, Трансцендентное и трансцендентальное, Фашизм, Философия Возрождения, Философия жизни, Фихте, Фишер, Флорентийский платонизм, Шеллинг, Шидлер, Эмпиризм.

РЫБАКОВ А. А. Католичество.

САВЕЛОВА С. Б. Воспитание, Педагогика, Программирование, Проектирование, Самоопределение.

САМУШИК Т. В. Атрибут, Внимание, Восприятие, Всеобщая связь явлений, Закон, Ощущение, Сеченов.

САРНА А. Я. Батай, Бланшо, Бодрийяр, Клоссовски, Лиотар, Чаадаев. **СЕВOSTЬЯНОВА Н. Г.** Добро и Зло, Индивидуализм, Общечеловеческие ценности, Эгоизм.

СЕМЕНКОВ О. И. Информатика.

СЕМЕНОВ Н. С. Средневековая философия, Фома Аквинский.

СЕМЕНОВА В. Н. Деструкция, das Man, Хайдеггер.

СИБУХА С. В. Социальная мобильность, Социальная стратификация.

СИЛКОВ С. В. Информационная война.

СКУРАТОВИЧ К. И. Быков.

СОКОЛОВА Г. Н. Экономическая социология.

СОЛОДОВНИКОВ С. Ю. Аватара, Автаркия, Автократия, Автоматизм, Автономия, Авторитет, Агрегат, Адвайта, Аддитивность, Адиафора, Азеитет, Академия, Акаша, Акосмизм, Актуальности теория, Акция, Аналитика, Анамнесис, Асебия, Каста, Шовинизм, Экологический пессимизм.

СОФРОНОВ В. В. Рикер.

СТАРИКЕВИЧ А. А. Грасиан-и-Моралес.

СТЕПИН В. С. Культура, Наука, Философия.

ТАРАСЕВИЧ Е. Г. Бродский, Дискурсивные эпистемические трансформации.

ТАРАСОВ В. С. Государство, Либерализм, Политика.

ТАРАСОВА Т. Н. Культурно-историческая школа, Мифологическая школа.

ТЕРЕШКОВИЧ П. В. Антропология, Антропология культурная, Боас, Глакман, Диффузионизм, Леви-Брюль, Малиновский, Морган, Нация, Радклифф-Браун, Тайлор, Традиционное общество, Уайт, Фрэйзер, Эволюционизм, Этнос.

ТЕРЕЩЕНКО О. В. Выборочные методы, Измерение, Когорта, Лонгитюдные исследования, Нуль-гипотеза, Социальная мобильность, Социальная стратификация.

ТУЗОВА Т. М. Декарт, Картезианство, Мерло-Понти, Сартр, Экзистенциализм, Экзистенция.

УГРИНОВИЧ Е. А. Гидденс, Информационное общество, Общественное мнение, Парсонс, Социальная иерархия, Социальный порядок.

УСМАНОВА А. Р. Ансельм Кентерберийский, Возрождение, Гроций, Дискурсивный, Дискурсия, Маргинальность, Модернизм, Петр Абеляр, Постструктурализм, Роджер Бэкон, Семиотика, Текст, Уильям Оккам, Хейзинга, Эко.

УХВАНОВА-ШМЫГОВА И. Ф. Бергер А., Каузально-генетический под-

ход, Квалитативный (качественный) анализ текста, Квантитативный (количественный) анализ текста.

ФЕДЯКИН С. Р. Бахтин Н. М.

ФИЛИППОВИЧ А. В. Альтюссер, Аналитическая философия, Беньямин, Венский кружок, Гуссерль, Идея, Интенциональность, Кафка, Кожев, Лингвистический поворот, Ноумен, Феноменология.

ФУРС В. Н. Архетип, Блок, Будда, Вебер М., Гумилев, Идеальный тип, Индийская философия, История, Китайская философия, Конфуций, Лаоцзы, "Осевое время", Парменид, Ритуал, Тойнби, Философия истории.

ХАРИН С. С. Гештальт-психология, Гештальт-терапия.

ХОМИЧ Е. В. Кун, Парадигма, Познание, Субъект и Объект, Философские основания науки, Человек.

ЧЕСНОКОВА Г. И. Интернационализм.

ШВЕД О. В. Квинтилиан.

ШИЛО Н. Ю. Мид М., Мосс.

ШИНКАРЬ Ю. С. "Праксис".

ШКЛЯРЕВСКИЙ А. И. Каппадокийская школа.

ШПАРАГА О. Н. Вальденфельс, Ноэзис и Ноэма, Феноменология.

ШУБАР О. В. Космизм русский, Федоров.

ШУМАН А. Н. Агностицизм, Аристотель, Аскетизм, Библия, Бозций, Васильев, Вольтер, Врожденные идеи, Гедель, Гемпель, Герbart, Интеллигибельный, Конвенционализм, Лесьневский, Логический позитивизм, Львовско-Варшавская школа, Манн, Метатеория, Метаязык, Образование понятий, "Оно", Остин, Пифагор, Пифагореизм, Пропедевтика, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Семантические категории теория, Синтаксических категорий теория, Синтетическое априори, Спиноза, Тожество и Различие, Трансцендентальная феноменология, Трансцендентальный субъект, Трансценденция, Хинтикка, Хрисипп, Эсхатология.

ЩЕКИН Н. С. Альбигойская ересь, Апокрифы, Вера, Лившиц, Фома Кемпийский.

ЩИТЦОВА Т. В. Бахтин, Гадамер, Кьеркегор, Паскаль, Шестов.

ЮРКО А. Б. Социальная статистика, Фридмен.

ЯНЧУК В. А. Социальная психология. **ЯНЧУК Е. И.** Алхимия, Гендер, Ненасилия философия и этика, Смех, Феминизм, Холлизм, Эвтаназия.

ЯРМОЛОВИЧ А. А. Психосинтез, Сексизм.

ЯСКЕВИЧ Я. С. Аргументация, Обоснование, Оправдание, Опровержение, Подтверждение.

Содержание

Предисловие	5	Алан Лилльский	31	Апостериори	66
Статьи и номинации:		Алгоритм	31	Апофатическая теология	66
After-postmodernism	6	Александр С.	31	Апперцепция	66
Аббаньяно	6	Александр Ф.	33	Априори	66
Абдиралович	8	Александров	33	Априорные синтетические	
Абеляр Пьер	8	Ализаровский	33	суждения	67
Абсолют	8	Алкоголь	34	Аргументация	67
Абсолютизация	8	Аллегория	34	Аренд	68
Абсолютная идея	8	Алхимия	34	Аристократический читатель	69
Абсолютное и Относительное	8	аль-Бируни	35	Аристотель	69
Абстрактное и Конкретное	9	аль-Фараби	35	Арон	74
Абстракция	9	Альберт Великий	35	Архетип	75
Абсурд	10	Альбигойская ересь	35	Архичитатель	75
Абулия	10	Альтруизм	36	Асебия	75
Авангардизм	10	Альтюссер	36	Аскетизм	75
Аватара	11	Амальрик из Бены	37	Асмус	75
Августин Блаженный	11	Амбивалентность	37	Астрология	75
Авенарнус	12	Анаксагор	38	Атеизм	76
Аверинцев	12	Анаксимандр	38	Атман	77
Аверроизм	13	Анаксимен	38	Атомистика	77
Аверроэс	13	Анализ и Синтез	38	Атрибут	77
Авиценна	13	Аналитика	39	Аутвейт	78
Аваркия	13	Аналитическая философия	39	Аутизм	78
Автокоммуникация	13	Аналогия	41	Афанасий Филиппович	78
Автократия	14	Анамнесис	41	Ацентризм	78
Автоматизм	14	Ананке	41	Баденская школа	79
Автономия	14	Анархия	41	Базис и Надстройка	80
Автор	14	Андреас-Саломе	42	Бакрадзе	81
Авторитарная личность	16	Андреев	42	Бакунин	81
Авторитарная религия	16	Андрогин	44	Барт	82
Авторитет	16	Анима, Анимус	44	Барулин	83
Авторханов	16	Анимизм	44	Батай	83
Агапе	17	“Анналов” школа	44	Бахаи	84
Агни Йога	17	Аномия	45	Бахтин М. М.	84
Агностицизм	18	Ансельм Кентерберийский	46	Бахтин Н. М.	86
Агрегат	19	Антиномии чистого разума	46	Башляр	87
Агрессия	19	Антиномия	47	“Бегство в болезнь”	89
Адаптация	19	Антипсихиатрия	47	“Бегство от свободы”	89
Адвайта	19	Антипсихологизм	48	Бейль	90
Аддитивность	19	Антитринитаризм	48	Белаблоцкий	90
Адекватный	19	Антиутопия	49	Белинский	90
Аджорнаменто	19	Антихрист	49	Белл	91
Адиафора	20	Антиципация	51	Белорусская философия	92
Адлер	20	Античная философия	52	Белый А.	92
Адоратский	21	Анти-Эдип	58	Бёме	93
Адорно	21	Антропный принцип	59	Бенедикт	94
Азеитет	22	Антропоанализ	59	Бентам	94
Айдукевич	22	Антропологизм	60	Беньямин	95
Айер	23	Антропология	60	Бергер А.	96
Академия	25	Антропология культурная	60	Бергер П.	96
Акаша	25	Антропология философская	62	Бергсон	97
Акосмизм	25	Антропософия	62	Бердяев	98
Аксаков И. С.	25	Антропотехника	62	Берия	100
Аксаков К. С.	25	Апейрон	62	Беркли	101
Аксельрод	26	Апель	63	Берн	102
Аксиология	26	Апокалипсис	63	Бернар Клервоский	102
Аксиоматический метод	29	Апокалиптические всадники	64	Бернхэм	103
Аксометрия	29	Апокалиптический	64	Бернштейн	103
Акт деятельности	30	Апокалиптическое число	64	Бесконечное	104
Актуализация	31	Апокатастасис	64	Бесконечное логическое	105
Актуальности теория	31	Апокрифы	64	Бесовская текстура	106
Акциденция	31	Аполлоновское и Дионисийское	65	Бессмертие	106
Акция	31	Апология	65	Бессознательное	107
		Апория	65	Бехтерев	108

Библия.....	108	Васильев	150	Гадамер	200
Бинаризм	110	Введенский.....	151	Галилей	200
Бинсвангер.....	112	Вебер А.	152	Гармония	201
Биогенетический закон	112	Вебер М.	153	Гармония сфер	202
Биосфера	112	Веблен	153	Гароди	202
Биоэтика	113	Веды	154	Гаррисон	203
Бируни	113	Вездесущность	154	Гартман Н.	203
Бисексуальность	114	Вейль.....	154	Гартман Э.	204
Бихевиоризм.....	114	“Великие неврозы” нашего времени	155	Гассенди.....	205
Блаватская	115	Венский кружок	156	Гвардини	205
Бланшо	115	Вера.....	156	Гваттари.....	206
Блау	115	Верификация	159	Гегель	207
Блок	116	Вернадский	159	Гёдель	215
Блонский	116	Вероятность	160	Гедонизм	216
Блох	116	Верстак	160	Геккель	216
Блумер.....	118	“Веселая наука”	161	Гелен	216
Боас.....	118	Вечное возвращение.....	162	Гельвеций	217
Бовуар	118	“Вещь в себе”	164	Гельдерлин	218
Бог	119	Взаимодействие социальное	165	Гемпель	220
Богданов	122	Вивекананда Свами	165	Гендер	221
Богословие православное	123	Визе.....	165	Генеалогия	221
Богуш	124	Вико	165	Генезис	223
Бодрийяр	125	Виндельбанд	166	Генерализация	223
Бокль	125	Вино	166	Генон	223
Болингброк.....	126	Виртуальная реальность	167	Гено-текст	226
Большевизм	127	Витализм	168	Геополитика	226
Бонавентура	127	Витгенштейн	168	Георгий Конисский	227
Бонапарт	128	Виттельс	170	Геоцентризм	227
Борхес	128	Вишоватый.....	170	Гераклит	227
Борьба	129	Власть	170	Гербарт	227
Босс	129	Влечение	171	Гердер	228
Бохвиц.....	129	Внимание	171	Герменевтика	229
Бохеньский	130	Возможность и Действительность	171	Герменевтический круг	229
Бозций.....	130	Возможные миры	173	Героев и Толпы теории	229
Брак	130	Возрождение.....	174	Герцен	230
Брахман	131	Война.....	175	Гершензон	232
Брентано	131	Волан.....	178	Гессе	233
Бриджмен	135	Волошинов	178	Гессен	233
Брилл	135	Вольтер	178	Гёте	234
Бродель	136	Вольф	179	Гетерономизм	235
Бродский	136	Волжонтариизм	179	Гештальт-психология.....	235
Бруно.....	137	Воля	180	Гештальт-терапия	236
Брэдли	138	Воля к власти	180	Гидденс	236
Бубер.....	139	Воннегут	183	Гийом	237
Будда	140	Вопрос	183	Гилеморфизм	238
Буддизм	140	Воронский	184	Гилозоизм	240
“Будетлянство”	141	Воскрешение.....	184	Гипатия	240
Будный Б.	142	“Воскрешение субъекта”.....	185	Гиперреальность	240
Будный С.....	142	Восленский.....	186	Гипостазирование	240
Булгаков	142	Воспитание.....	186	Гипотеза.....	241
Бурдые	143	Восприятные	189	Гипотетико-дедуктивный метод	242
Буржуазия	144	Восьмеричный (Благородный) Путь.....	189	Глакман	242
Буридан	144	Время	189	Глобальные проблемы современности.....	242
Бухарин	144	Время социальное	189	Глубинная психология	243
Бхагавад-Гита	146	Врожденные идеи	189	Гносеология	243
Бхаскар	146	Всеединство	190	Гностицизм	244
Быков	146	Всемирная история	190	Гоббс	245
Бытие	147	Всеобщая связь явлений	193	Голосовкер	246
Быховский	147	Вульгарный материализм	194	Гольбах	246
Бэкон Р.	147	Вульф	194	Гольдман	247
Бэкон Ф.....	147	Вундт.....	195	Гомеостаз	248
Бюрократия	148	Выборочные методы.....	195	Горский	248
Валентинов.....	149	Выготский	196	Госпитализм	249
Валович	149	Вырубков	197	Государство	249
Вальденфельс	149	Высоцкий.....	197	Гоулднер	250
Ван Чун	150	Вытеснение.....	199	Гофман.....	251
Вартофский	150	Вышеславцев	199	Гражданское общество	251
Варьяш	150	Гавриил	199	Граммши	252
				Грановский.....	253

Грасиан-и-Моралес	253	Диалог	308	Залусский	359
Григорьев	254	Диалог культур	308	Замятин	359
Гродненские философские трактаты	254	Диалогизм	309	Западничество	360
Грот	254	Диахронность и Синхронность	309	“Заумный язык”	361
Гроций	255	Дидро	310	Зачеловек	362
Группа социальная	255	“Дикий опыт”	312	“Звезда искупления”	362
Групповой психоанализ	255	Диктатура пролетариата	312	Зенон Элейский	365
Грюнбаум	256	Дилемма	312	Зенон-Стоик	365
Гуманизм	256	Дильтей	313	Зеньковский	366
Гуманистическая психология	257	Диоген Лаэртий	315	“Зеркало природы”	366
Гуманистическая религия	257	Диоген Синопский	315	Зизаний Л.	367
Гуманистический психоанализ	257	Дискурс	316	Зизаний С.	367
Гуманитарные технологии	257	Дискурсивные эпистемические трансформации	319	Зиммель	367
Гумбольдт	259	Дискурсивный	320	Зиновьев	368
Гумилев	260	Дискурсия	320	“Зияющие высоты”	369
Гумплович	260	Дисперсионная психоаналитическая среда	320	Знак	372
Гурвич	261	Дисперсионная рациональная среда	320	Знанецкий	373
Гурджиев	262	Диспозитив	321	Знание	373
Гуссерль	263	Диспозитив семиотический	322	Зноска	375
Гэлбрейт	265	Диспозитив семиотический	322	Золотое правило поведения	375
Déjà-vu	266	Дистанция социальная	322	Зомбарт	375
Différance	266	Дисциплинарность	322	Зороастризм (Парсизм)	376
Давид Анахт	267	Дисциплинарность	322	Ибн Рушд	376
Дадаизм	267	Диффузионизм	326	Ибн Сина	376
Дамиани Петр	269	Добро и Зло	327	Ибн Хальдун	376
Данилевский	269	Добшевич	327	Иванов	376
Данте	269	Довгирд	327	Ивановский	377
Дао	271	Догматизм	328	Игра	377
Даосизм	271	Доказательства бытия Бога	328	Игра структуры	378
Дарвин	271	Доказательство	328	Идеал	378
Дарендорф	272	Доктор	329	Идеализированный объект	379
Два вида (принципа) ориентации	273	Долг	329	Идеализм	379
Движение	273	Дополнительность	329	Идеальное	381
Двойственной истины теория	273	Досократики	330	Идеальный тип	381
Деборин	273	Достоевский	330	Идеальный читатель	381
Девиантная наука	274	Другой	331	Идеальных типов метод	381
Дедукция	274	Дуализм	332	Идентификация	382
Деизм	274	Дунс Скот	333	Идентичность	382
ван Дейк	274	Душа	333	Идеологические аппараты государства	386
Декабристы	275	Дхарма	333	Идеология	386
Декадентство	276	Дьюи	333	Идея	388
Декарт	276	Дюринг	334	Идиографизм	388
Деконструкция	278	Дюркгейм	334	Идиографический метод	394
Делез	279	Евгеника	336	Иерархия	394
Деминург	281	Евразийство	336	Иерархия социальная	394
Демографический взрыв	282	Европоцентризм	337	Измененное сознание	394
Демография	283	Евхаристия	338	Измерение	394
Демократический капитализм	284	Египетская “Книга мертвых”	338	Иисус Христос	396
“Демократический социализм”	285	“Единая книга”	338	Ильенков	396
Демокрит	286	Еленский	339	Ильин В. Н.	397
Денотат	286	Ереси	339	Ильин И. А.	397
Деонтология	287	Ермаков	339	Имидж	398
Деррида	287	Ерофеев	340	Имманентизация	399
Десигнат	288	Естествознание	342	Имманентный	399
Деструдо	288	Ефросинья Полоцкая	343	Инакость	399
Деструкция	288	Жан Буридан	343	Инвектива	399
Детерминизм	288	Жане	343	Инверсия	401
Дефиниция	289	Жебрак	344	Ингарден	401
Деятельность	290	Желание	344	Индивид, Индивидуальность	404
Деятельность в СМД-методологии	291	Желев	345	Индивидуализм	404
Джайнизм	296	“Жертвенный кризис”	345	Индийская, или Буддистская логика	405
Джеймисон	300	Живознание	351	Индийская философия	408
Джемс	303	“Жизненный мир”	351	Индуизм	409
Дженциле	304	“Жизненный порыв”	352	Индукция	414
Джилас	305	Жизнь	352	Индустриальное общество	415
Диалектика	305	Жильсон	353	Инновационные социальные технологии	415
Диалектическая теология	306	Жирар	354		
Диалектический материализм	307	“Закат метанараций”	357		
		Закон	358		
		Залкинд	359		

Инновационный процесс	416	Кафта	472	Конфликт	505
Инновация	416	Кастанеда	472	Конфликтология	506
Инстинкт	417	Катарсис	473	Конфуций	506
Институт социальный	418	Катартический метод	473	Концепт	506
Инструментализм	418	Катастрофа социальная	473	Концептуализация	507
Интеллект	418	Катастрофизм	473	Концептуализм	508
Интеллектуальный	419	Катафатическая теология	474	Концепция	509
Интенциональность	419	Категории культуры	474	Коперник	510
Интернационализм	419	Категорический императив	474	Копиевич	510
Интерпретация	419	Категория	475	Кортасар	510
Интерсубъективность	421	Катексис	475	Корш	511
Интертекстуальность	421	Католичество	475	Космизм	512
Интроверсия	423	Каузально-генетический подход	476	Космизм русский	512
Интроекция	423	Каузальность	476	Космос	512
Интроспекция	423	Каутский	476	Котарбинский	513
Интуиционизм	424	Кафка	476	Козволюция	514
Интуиция	425	Кахлевский	477	Красота	515
Информационная война	426	Качество и Количество	477	Кратил	517
Информационное общество	427	Каялович	477	Кристева	517
Информация	428	Квалитативный (качественный) анализ текста	477	Кришна	518
Инцест	430	Квалитативный (количественный) анализ текста	478	Кровь	519
Иоанн Дамаскин	430	Квиетизм	478	Кронер	520
Иоанн Дунс Скот	431	Квинтилиан	478	Кропоткин	520
Иоанн Скот Эриугена	433	Кедров	479	Кроче	521
Ирония	434	Киники	479	Куайн	522
Ирония истории	435	Киреевский	479	Кузанский Николай	523
Иррационализм	435	Киренаики	480	Кули	523
Исихазм	436	Кирилл Туровский	480	Культура	524
Искусственное и Естественное	437	Кистьяковский	480	Культурного отставания концепция	526
Искусственный интеллект	438	Китайская логика	481	Культурно-историческая школа	526
Искусство	438	Китайская философия	482	Культурный шок	527
Ислам	440	Класс	483	Культурология	527
Исократ	441	Классификация	483	Кун	528
Истина	442	Климент Смолятич	484	Кьеркегор	529
Историзм	442	Клоссовски	484	Кэрролл	530
Исторический материализм	445	Ковалевский	484	Лабиринт	531
История	445	Коген	485	Лабриола	532
История всемирная	446	Когнитивный диссонанс	485	Лавров	532
История философии	446	Когорта	486	Лакан	533
Итеративность	448	Кожа	486	Лакатос	534
Иудаизм	448	Кожев	486	Ламарк	535
Йога	452	“Козел отпущения”	488	Ламберт	535
Кабанис	452	Козер	490	Ламетри	536
Каббала	452	Козлов	491	Ландшафт	536
Кавасила	453	Коллаж	491	Лао-Цзы	537
Кавелин	454	Коллективное бессознательное	492	Лаплас	537
Какабадзе	455	Коллингвуд	492	Лаппо-Данилевский	538
Калокагатия	455	Коммунизм	493	Лапшин	538
Кальвин	455	Коммуникация	495	Ларошфуко	539
Калька	457	Коммуникация социокультурная	496	Лауксмин	539
Кампанелла	457	Комплекс	497	Ле Гофф	539
Камю	457	Комплекс неполноценности	497	Лебон	540
Канетти	458	Комфортабельное чтение	497	Леви-Брюль	541
Кант	459	Конвенционализм	498	Левин	541
Канчевский	462	Кондильяк	498	Левинас	542
Капитализм	462	Кондорсе	499	Леви-Стросс	546
Каппадокийская школа	463	Конисский	499	Левицкий	546
Кардинер	464	Коннотация	499	Левкипп	547
Кареев	465	Консерватизм	499	Легитимация	547
Карма	465	Конструкт	501	Легитимность	547
Карнавал	465	Конструктивный тип	502	Лего	548
Карнап	467	Конструкция	502	Лейбниц	548
Карсавин	468	Конт	503	Лейнг	549
Карта	469	Контекст	504	Лем	550
Картезианство	469	Контркультура	504	Ленин	550
Картография тела	471	Контроль социальный	505	Ленинизм	551
Касание	471	Конфигурирование	505	Ленчицкий	551
Кассирер	471			Леонтьев А. Н.	551
				Леонтьев К. Н.	552

Леру	552	Маркс	609	Морган	657
Лессинг	552	Марксизм	610	Морено	658
Лесьневский	553	Марксизм - ленинизм	611	Моррис	658
Либерализм	554	Маркузе	611	Мортидо	659
Либи́до	555	Марсель	612	Московичи	659
Лившиц	555	Маслоу	614	Мосс	660
Лидерство	556	Массовая культура	614	Мотив	660
Лингвистический поворот	556	Массовое сознание	615	Мотивация	660
Лингвистической относительности концепция	557	Материализм	615	Мужиловский	660
Линкос	557	Материальное единство мира	615	Мунье	661
Лиотар	557	Материя	616	Мур	662
Литвин	558	Мах	617	Мыследеятельность	663
Лициний Намысловский	558	“Машины желания”	618	Мысленный эксперимент	664
Лицо	558	Мебиус	621	Мышление	665
Личность	559	Мегамашина	621	Мэмфорд	666
Лован	561	Мегарская школа	622	Наблюдение	667
Логика	561	Мегрелидзе	622	Нагарджуна	667
“Логика Пер-Нуэля”	569	Медитация	623	Надежда	668
Логический позитивизм	570	Мейер	623	Наличие	668
Логомахия	570	Мейнонг	624	Нарбут	668
Логос	571	Мень	625	Наркоанализ	669
Логотомия	572	Мера	626	Нарратив	669
Логоцентризм	573	Мережковский	626	Нарциссизм	671
Локк	574	Мерло-Понти	627	Насилие	672
Ломброзо	575	“Мертвой руки” принцип	628	Наторп	672
Лонгитюдное исследование	575	Мертон	628	Наука	673
Лопатин	575	Металогика	629	Наукоучение	674
Лоренц	576	Метанаррация	629	Научная картина мира	676
Лосев	576	Метапсихология	629	Национализм	677
Лосский В. Н.	577	Метатеория	630	Национальный характер	677
Лосский Н. О.	578	Метафизика	630	Нация	678
Лотман	579	Метафизика отсутствия	632	Невозможность	678
Лотце	580	Метафора	632	Неврозы	680
Лукасеви́ч	582	Метаязык	633	Негативная диалектика	680
Лукач	582	Метемпсихоза	633	Нейрат	683
Лукман	583	Метод	633	Нелинейных динамик теория	684
Луман	584	Метод свободных ассоциаций	634	Немецкая трансцендентально- критическая философия	685
Лурья	584	Методология	634	Ненасилия философия и этика	686
Лыщинский	584	Механицизм	634	Необходимость и Случайность	687
Львовско-Варшавская школа	585	Мечников	635	Неодетерминизм	687
Льюис Клайв С.	585	Мид Дж. Г.	635	Неокантианство	692
Льюис Кларенс И.	587	Мид М.	636	Неомарксизм	692
Любовь	588	Микропсихоанализ	636	Неоплатонизм	693
Лютер	590	Милленаризм	637	Неопозитивизм	694
das Man	592	Миллс	637	Неопрагматизм	694
Майевтика	592	Милье	638	Неопсихоанализ	695
Маймон	593	Милуков	638	Неотомизм	695
Маймонид	593	Мировоззрение	638	Неофрейдизм	696
Майтрейя	593	Мистика	639	Непосредственное	697
Макиавелли	593	Митин	643	Несмелов	697
Маклес	594	Миф	643	“Неудовлетворенность культурой”	697
Мак-Люэн	594	Мифологическая школа	644	“Не-Я”	698
Максим Исповедник	595	Мифология	644	Нигилизм	698
Малиновский	596	Михайловский	647	Николай Кузанский	699
Мальбранш	596	Мобильность социальная	648	Нирвана	701
Мальтус	597	Мода	648	Ницше	701
Мамардашвили	597	Модальность	649	Новак	703
Манихейство	599	Моделирование	649	Новалис	704
Манкуртизм	600	Модель	650	Новгородцев	704
Мани	600	Модернизации концепция	650	Нововведение	705
Мантра	602	Модернизм	652	Новояз	706
Манхейм	602	Модус	653	Нозик	706
Марбургская школа неокантианства	603	Молния	653	Номадология	707
Маргинальная культура	604	Монада	653	Номинализм	708
Маргинальность	605	Монизм	655	Номотетический метод	709
Маринетти	605	Монотеизм	655	Нонселекции принцип	709
Маритен	607	Монтень	655		
Марк Аврелий Антонин	608	Монтескье	656		
Маркес	609	Мор	657		
		Мораль	657		

Нонсенс	709	Открытое общество	752	Понимание	799
Ноосфера	710	Отражение	752	Понимающая социология	800
Норма	711	Отсутствие	753	Понятие	801
Ностальгия	712	Отчуждение	753	Понятийно-проблемные	
Ностальгия, ностальгическое	712	“Охота на Снарка”	753	комплексы	801
Ноумен	713	Оценка	755	Поппер	801
Нозис и Ноэма	713	Ощущение	756	Порнография	803
Нуль-гипотеза	713	PR (“public relations”)	756	Портотекст	804
Нупубидзе	714	Павел Апостол	756	Порядок социальный	804
Обоснование	715	Павлов	756	Постиндустриальное общество	804
Образ жизни	715	Палимпсест	757	Постистория	806
Образование	717	Пантеизм	757	Постколониальные	
Образование понятий	722	Парадигма	757	исследования	807
Общение	723	Парадокс	757	Постметафизическое	
Общественного договора		Паранаучное знание	760	мышление	808
теория	723	Парацельс	761	Постмодернизм	809
Общественное мнение	724	Парейсон	761	“Постмодернистская	
Общественно-экономическая		Парето	762	чувствительность”	812
формация	725	Парменид	763	Постпозитивизм	813
Общественные отношения	726	Парсонс	763	Постструктурализм	813
Общество	726	Партия политическая	764	Постулат	814
Общество изобилия	726	Паскаль	765	Постфрейдизм	814
Общечеловеческие ценности	727	Пастриш	766	Потембня	814
Общность социальная	727	Патристика	767	Потей	815
Объект	727	Педагогика	767	Почвенничество	815
Объяснение	727	Пейн	768	Правда	815
Овчаренко	728	Перельман	769	Право	816
Огборн	728	Перенесение	772	Православие	818
Одиночество	729	“Переоткрытие времени”	772	Прагматизм	818
Означаемое	729	Перипатетическая школа	774	Праксеология	819
Означающее	729	Персонализм	774	“Праксис”	820
Означивание	729	Петр Абеляр	776	Практика	821
Окказионализм	730	Петр Дамиани	776	Предопределение	821
Оккам	730	Петр из Гонендза	776	Предсознательное	823
Оккамизм	730	Петр Ломбардский	776	Представление	823
“Оно”	730	Петражицкий	777	Прибавочная репрессия	824
Онтологическая работа	731	Петров	777	Пригожин	824
Онтология	731	Пиаже	778	Принцип	824
Онто-тео-телео-фалло-фоно-		Пиетизм	778	Принцип нирваны	825
логоцентризм	733	Пико дела Мирандола	779	Принцип постоянства	825
Операционализация	734	Пиррон	779	Принцип производительности	825
Операционализм	734	Пирс	779	Принцип реальности	825
Операциональное определение		Писарев	780	Принцип удовольствия	825
понятий	735	Пифагор	781	Принципы психической жизни	825
Описание	736	Пифагореизм	781	Природа	825
Опосредование	736	Плато	782	Присутствие	826
Оправдание	737	Платон	782	Причина и следствие	826
Опредмечивание		Платонов	786	Проблема	827
и распредемечивание	737	Плеснер	787	Проблематизация	827
Опровержение	738	Плетон	788	Провидение	828
Опыт	738	Плеханов	788	Провиденциализм	828
“Опыт-предел”	739	Плоскость	789	Прогноз	828
Оргазм	739	Плотин	790	Прогнозирование	829
Организация социальная	739	Плоть	791	Программа	830
Органическое общество	739	Плоть мира	791	Программирование	830
Ориген	739	Плюрализм	792	Программированное общество	833
Ортега-и-Гассет	741	Победоносцев	792	Прогресс	833
Ортодоксия	743	Поведение	793	Проект	834
Оруэлл	743	Поверхность	793	Проектирование	835
Орфизм	745	Подсознание	793	Производство	836
“Осевое время”	746	Подтверждение	793	Прокол	836
Осипов	746	Подход	794	Пролегомены	837
“Основной вопрос философии”	747	Позитивизм	795	Пролетариат	837
Оствальд	747	Познание	795	Пропедевтика	837
Остин	748	Полаки	796	Просвещение	837
Отклоняющееся (девиантное)		Полибий	796	Пространство и Время	838
поведение	749	Полиморфная сексуальность	796	Протагор	838
Откровение	750	Политеизм и Монотеизм	796	Протестантизм	838
		Политика	797	Протестантская этика	839
		Политцер	798	Противоречие	841
		Померанц	798	Псевдо-Дионисий Ареопагит	841

Психоанализ.....	842	Сансара	895	Содержание 1309
Психоаналитическая герменевтика	842	Сантаяна	895	Снядецкий А.
Психобиография	842	Сапега	896	Снядецкий Я.
Психодрама	842	Сарбевский	896	Соблазн
Психология	842	Сартр	897	Соборность
Психология масс	843	Сахаров	899	Событие
Психосинтез	843	Сведенборг	900	Событийность
Психосоматика	843	Сверхчеловек	901	Советская философия
Пураны	844	“Сверх-Я”	902	Содержание и форма
Пустой знак	844	Свифт	903	Содержательно-генетическая логика
Равенство	846	Свобода	904	Созерцание
Радищев	846	Свобода воли	905	Сознание
Радклиф-Браун	847	Гущение	907	Сознательное
Развитие	847	Секс	907	Сократ
Различие	848	Сексизм	910	Сократические школы
Различия философия	848	Секст Эмпирик	911	Солженицын
Райх	848	Сексуальная революция	911	Солидарность
Рамакришна	849	Секулярная теология	912	Солипсизм
Ранк	849	Селларс	912	Соловьев
Раппорт	849	Семантических категорий теория	913	Сон
Расово-антропологическая школа	849	Семиотика	913	Сопrotивление
Распредмечивание	850	Семь мудрецов	914	Сорокин
Рассел	850	Семья	914	Сословие
Рационализм	852	Сенека	915	Соссюр
Реализм	853	Сен-Симон	915	Софиология
Ревизионизм	854	Сенсуализм	916	Софистика
Регрессия	854	Сеченов	917	София
Редукционизм	855	Силлогизм	918	Социализация
Рейнкарнация	855	Символ	919	Социализм
Рейк	855	Символ веры	920	Социальная группа
Рейснер	856	Символический интеракционизм	921	Социальная дистанция
Рейтинг	856	Симеон	922	Социальная иерархия
Реклама	856	Симеон Полоцкий	922	Социальная катастрофа
Религия	857	Симулякр	923	Социальная мифология
Рерихи	859	Симуляция	924	Социальная мобильность
Рефлексия	859	Синергетика	925	Социальная общность
Рефлексия в СМД-методологии	860	Синтаксических категорий теория	934	Социальная организация
Ризома	861	Синтетическое априори	935	Социальная психология
Рикёр	862	Синтоизм	936	Социальная роль
Риккерт	864	Система	936	Социальная статистика
Рисмен	864	“Скандал в философии”	937	Социальная стратификация
Риторическая коммуникация	864	Скарга	937	Социальная установка
Ритуал	866	Скептицизм	938	Социальная философия
Роджер Бэкон	866	Складка	938	Социальная эволюция
Роджерс	866	Складывание	941	Социальная экология
Розанов	867	Сковорода	942	Социального обмена концепция
Розенберг	869	Скорина	943	Социальное взаимодействие
Розенцвейг	869	Скорульский	943	Социальное время
Розеншток-Хюсси	869	Скот Эриугена	943	Социальное действие
Ролс	876	Скотизм	943	Социальное насилие
Роль социальная	877	Скриптор	943	Социальное равенство
Романтизм	877	Скрытая цитата	944	Социальность
Рорти	879	Славянофильство	944	Социальный атом
Росту	880	След	944	Социальный институт
Ротхакер	881	“Слова-бумажники”	945	Социальный контроль
Рубинштейн	882	Случайность в историческом процессе	946	Социальный порядок
Руины	882	СМД-методология	947	Социальный реализм
Русская философия	882	Смерть	948	Социальный статус
Руссо	885	“Смерть Автора”	949	Социальный стереотип
Савич	888	“Смерть Бога”	950	Социн
Савонарола	888	“Смерть субъекта”	951	Социнианство
Сад де	890	Смех	953	Социобиология
Салливан	892	Смещение (сдвиг)	953	Социограмма
Самарин	892	Смит	953	Социологический психологизм
Самоопределение	893	Смотряцкий	954	Социология
Самосознание	894	Смысл и значение	954	Социология знания
Самость	895	Сновидения	955	
Самосублимирование сексуальности	895			

1310 Содержание

Социоматрица	1010	Тело без органов.....	1063	Уильям Оккам.....	110
Социометрический тест	1010	Тематический анализ науки	1065	“Украденный объект”.....	110
Социометрия	1010	Теннис	1065	Умозаключение	110
Спенсер	1011	Теодицея	1066	Унамуно	110
Спиноза	1012	Теология.....	1067	Универсалии	111
Спиритуализм	1013	Теория	1068	Уорд.....	111
Средневековая философия.....	1013	Теософия	1069	Упанишады.....	111
Средний класс	1017	Тереза Авильская	1070	Установка социальная	111
Сталин	1017	Термин	1070	Утопия	111
Станкевич.....	1018	Терминизм	1071	Ухтомский	111
Старогородский	1018	Тертуллиан	1071	Учителя церкви	111
Старообрядчество	1018	Тест	1072	Факт	111
Статус социальный.....	1020	Теургия	1073	Фалес	111
Степин	1020	Техника	1073	Фальковский	111
Степун	1020	Технологический		Фальсификация.....	111
Стиль научного мышления	1021	детерминизм	1075	Фараби	111
Стиль художественный	1022	Технофобия.....	1075	Фатализм	111
Стихийное и сознательное		Тибетская “Книга мертвых”	1076	Фашизм	111
в историческом процессе.....	1022	Тиллих	1076	Федоров	111
Стоицизм	1023	Типологизация	1076	Федотов	111
Сторге	1024	Тожества философия.....	1077	Фейерабенд	111
Страта	1024	Тожество и различие.....	1077	Фейербах	112
Стратификация социальная	1024	Тойнби	1078	Феминизм	112
Страхов	1024	Токвиль	1078	Феноменологическая	
Струве	1025	Толанд	1079	социология	112
Стругацкие	1026	Толкин	1079	Феноменологический	
Структура.....	1027	Толкование сновидений	1080	психоанализ	112
Структурализм	1027	Толстой	1081	Феноменология	112
Структурно-функциональный		Томизм	1081	Фено-текст	112
анализ	1028	Топика	1082	Ференци	112
Суарес	1031	Тоталитаризм	1083	Ферраротти	112
Субкультура	1031	Тотем	1084	Фиксация	112
Сублимация	1032	Тотемизм	1084	Филиокве	112
Субстанция	1032	Тоффлер	1084	Филипович	112
Субъект и объект	1032	Травма рождения.....	1085	Филия	112
Суворов	1033	Традиционализм	1085	Философия	112
Судзиловский	1033	Традиционное общество	1087	Философия Беларуси	112
Судзуки	1034	Традиция	1088	Философия Возрождения	113
Судьба	1034	Традиция	1088	Философия жизни	113
Суждение	1037	Трансгрессия.....	1089	Философия истории	113
Суфизм.....	1037	Трансфер	1090	“Философия истории	
Сущность и явление	1039	Трансформационные процессы		латиноамериканской	
Сфера деятельности	1039	в обществе.....	1090	сущности”.....	113
Схема	1040	Трансценденталии	1091	Философия новой телесности.....	114
Схоластика	1041	Трансцендентальная		Философия просвещения	114
Счастье.....	1044	феноменология	1091	Философия техники	114
Сюжет	1044	Трансцендентальное		Философская антропология.....	114
Сюрреализм	1046	воображение	1092	Философские основания науки	114
Табу	1047	Трансцендентальное единство		Фихте.....	114
Тавтология	1048	алперцепции	1094	Фишер	114
Тайлор	1048	Трансцендентальное		Флоренский	114
Таксономия.....	1048	означаемое	1095	Флорентийский платонизм	114
Танатос	1048	Трансцендентальный субъект	1096	Флоровский	115
Тантризм	1049	Трансцендентное		Фома Аквинский	115
Тард	1050	и трансцендентальное.....	1096	Фома Кемпийский	115
Тареев	1051	Трансценденция	1097	Фоноцентризм	115
Тарский	1051	Трельч	1097	Форма	115
Творческая эволюция	1052	Тринитаризм.....	1097	Формализация.....	115
Творчество	1053	Троица	1097	Формальная школа	
Теизм	1053	Троцкий	1098	в социологии	115
Тейяр де Шарден	1054	Трубецкой Е. Н.....	1099	Франк	115
Текст	1056	Трубецкой Н. С.....	1099	Франкл.....	115
Текст-наслаждение	1056	Трубецкой С. Н.....	1101	Франкфуртская школа	115
Текстовый анализ.....	1057	Туган-Барановский	1101	Франциск Ассизский	115
Текст-удовольствие	1057	Тулмин.....	1102	Фреге	116
Телеология	1058	Турен	1103	Фрейд А.....	116
Телесность	1059	Тылковский	1104	Фрейд З.....	116
Тело	1060	Тюрго.....	1104	Фрейдизм	116
		Уайт.....	1105	Фридман.....	116
		Уайтхед	1105	Фридмен.....	116
		Узнадзе	1107	Фромм	116

Фромм-Рейхман	1166
Фрээр	1166
Фуко	1166
Функциональная грамотность	1172
Функция	1173
Футуризм	1173
Футурология	1174
Хабермас	1174
Хайам	1175
Хайдеггер	1178
Хайек	1179
Хайлер	1180
Хаос	1181
Хаосмос	1183
Харизма	1184
Хасидизм	1184
Хвостов	1184
Хейзинга	1185
Хенгстенберг	1186
Хиллазм	1187
Хинтиikka	1187
Хлебников	1187
Холизм	1190
Холодный	1191
Холтон	1191
Хоманс	1191
Хомски	1192
Хомяков	1193
Хора	1193
Хоркхаймер	1194
Хорни	1195
Храповицкий	1196
Хрисипп	1196
Христианство	1197
Христос	1198
Хьюбрис	1198
Цель	1199
Ценностные ориентации	1199
Ценность	1200
Центр	1200
“Центризм”	1200
Церковь	1203
Цивилизация	1203
Цивилизация риска	1203
Циолковский	1204
Цитата	1205
Цитатное мышление	1205
Цитатное письмо	1205
Цицерон	1205
Цяпинский	1205
Чаадаев	1205
Чаховиц	1206
Человек	1206
Челпанов	1207
Чернышевский	1208

Чижевский	1209
Чичерин	1210
Чтение	1211
Чудо	1214
Шадурский	1214
Шамбала	1214
Шанкара-ачарья	1214
Шарко	1215
Швейцер	1215
Шелер	1216
Шеллинг	1219
Шерток	1223
Шестов	1223
Шизоанализ	1224
Шиллер	1227
Шлегель	1228
Шлейермахер	1229
Шлик	1229
Шмитт	1231
Шовинизм	1232
Шоленгауэр	1232
Шпенглер	1234
Шпет	1235
Штейн	1236
Штейнер	1237
Штейнталь	1237
Штирнер	1237
Шутц	1238
Шюц	1238
Щедровицкий	1239
Эвдемонизм	1240
Эволюционизм	1240
Эвтаназия	1240
Эволюция социальная	1241
“Эго”	1241
Эгоизм	1241
Эго-процесс	1242
Эдвардс	1242
Эдипов комплекс	1243
“Эдипов эффект”	1243
Эзотеризм	1243
Эйдос	1244
Экзегетика	1245
Экзистенциализм	1246
Экзистенциальный психоанализ	1248
Экзистенция	1248
Эко	1250
Экологический кризис	1251
“Экологический пессимизм”	1251
Экология	1251
Экономическая социология	1252
Эксперимент	1253
Экспериментация	1254
Экспертотократия	1254
Экспликация	1254

Экстаз	1254
Экстраполяция	1255
Экстремальная ситуация	1255
Экхарт	1255
Элементы	1256
Элиаде	1256
Элитарная культура	1259
Элиты теории	1259
Эллюль	1260
Эманация	1261
Эмпедокл	1261
Эмпиризм	1262
Эмпирическое и Теоретическое	1262
Энгельс	1263
Энтелехия	1263
Энтропия	1263
Энциклопедия	1263
Эон	1264
Эпиктет	1264
Эпикур	1265
Эпистемология	1265
Эразм Роттердамский	1266
Эренберг	1266
Эрикссон	1267
Эристика	1268
Эрн	1268
Эрос	1269
Эротика текста	1270
Эстетика	1272
Эсхатология	1274
Этика	1274
Этнический стереотип	1277
Этнометодология	1277
Этнос	1279
Этноцентризм	1279
Этос	1280
Эфир	1280
Эхокамера	1280
Юм	1280
Юнг	1281
Юнгер	1282
Юркевич	1284
Юстина	1284
Я	1285
Язык	1286
Язык искусства	1291
Языковые игры	1292
Язычество	1293
Яковенко	1294
Ян и Инь	1295
Ярошевский	1296
Ясинский	1296
Ясперс	1296
Авторы статей	1299

КОЛЛЕКТИВ АВТОРОВ:

Berger A. A., Ciccarelli L., van Dijk T. A., Абушенко В. Л., Александрова С. Н., Александрович Н. В., Алексеева Е. А., Андреева И. Н., Бабайцев А. Ю., Бабосов Е. М., Баканов А. А., Баканова М. Г., Балцевич С. Я., Баранов Н. П., Баранчик Ю. В., Барковская А. В., Безнюк Д. К., Бекус Н. Э., Беляев Г. В., Белоус И. А., Берков В. Ф., Бобков И. М., Бобр А. М., Бобрович В. И., Бодяко В. А., Божанов В. А., Боннэр Е. Г., Брылев Д. П., Булышко Д. М., Быковский А. Н., Ванчукевич А. В., Вардомацкий А. П., Василевич Г. А., Васин А. В., Вашкевич А. В., Вежновец Е. Н., Водопьянов П. А., Воробьева И. А., Воробьева С. В., Вязовкин В. С., Вязовская А. В., Галиев А. А., Гафаров Х. С., Горных А. А., Грицанов А. А., Грицанов О. А., Гришина Н. В., Гусев Ю. А., Давидюк Г. П., Данилов А. Н., Дисьюк М. Р., Дождикова Р. Н., Дорошевич Э. К., Дудинский Л. С., Екадумов А. И., Ермолович Д. В., Жбанков М. Р., Жбанкова И. И., Ждановский А. П., Жук И. В., Игнатъева И. К., Изох В. Г., Кандричин Н. А., Кандричина Т. К., Карако П. С., Карачун А. Ю., Карпенко И. Д., Касперович Г. И., Кацук Н. Л., Кечина Е. А., Комиссарова Т. В., Коростелева Е. А., Коротченко Е. П., Коршунов Ю. А., Красавцева И. Н., Кривицкий Л. В., Круглов А. А., Крупник С. А., Кудина В. А., Кудрявцева В. И., Кузнецова Л. Ф., Кукрак О. Н., Кучинский Г. М., Кучко Е. Е., Лаврухин А. В., Лазько И. Н., Лапина С. В., Лаптенко С. Д., Леванюк А. Н., Легчилин А. А., Леонов Н. Н., Лепин С. Л. (о. Сергей Лепин), Лимаренко А. П., Лобач В. В., Лойко А. И., Лойко Л. Е., Мазаник М. Н., Майборода Д. В., Макаров А. И., Матюшевская П. А., Мацкевич В. В., Медведева И. А., Мезяная К. Н., Мерцалова А. И., Миненков Г. Я., Михайлов М. И., Можейко В. А., Можейко М. А., Морозов И. М., Наливайко И. М., Наместникова Л. В., Науменко Л. И., Неведомская Е. Н., Нестерович И. А., Новиков В. Т., Новикова О. В., Овчаренко В. И., Овчаренко И. И., Павлова А. Т., Панфилов А. В., Паньков Н. А., Пекарский Ф. В., Петушкова Е. В., Пигалев А. И., Подручный М. В., Поликарпов В. А., Попельская Е. О., Прилепко Е. М., Радионова С. А., Радкевич Н. В., Ретунский В. Н., Румянцева Т. Г., Рыбаков А. А., Савелова С. Б., Самушич Т. В., Сарна А. Я., Севостьянова Н. Г., Семенов О. И., Семенов Н. С., Семенова В. Н., Сивуха С. В., Силков С. В., Скуратович К. И., Соколова Г. Н., Солодовников С. Ю., Софронов В. В., Старикевич А. А., Степин В. С., Тарасевич Е. Г., Тарасов В. С., Тарасова Т. Н., Терешкович П. В., Терещенко О. В., Тузова Т. М., Угринович Е. А., Усманова А. Р., Ухванова-Шмыгова И. Ф., Федякин С. Р., Филиппович А. В., Фурс В. Н., Харин С. С., Хомич Е. В., Чеснокова Г. И., Швед О. В., Шило Н. Ю., Шинкарь Ю. С., Шкляревский А. И., Шпарага О. Н., Шубаро О. В., Шуман А. Н., Щекин Н. С., Щитцова Т. В., Юрко А. Б., Янчук В. А., Янчук Е. И., Ярмолович А. А., Яскевич Я. С.

Научное издание

ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ФИЛОСОФИЯ

Ответственный за выпуск *Ю. Г. Хацкевич*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 22.01.01.
Формат 60×90¹/₈. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 164,0. Тираж 5000 экз. Заказ 813.

ООО «Издательство АСТ». Лицензия ИД № 02694 от 30.08.2000 г.
674460, Читинская область, Агинский район,
п. Агинское, ул. Базара Ринчино, д. 84.
Наши электронные адреса:
WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru.

ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 10.01.2001.
220040, Минск, ул. М. Богдановича, 155-1204.

Фирма «Современный литератор». Лицензия ЛВ № 319 от 03.08.98.
220029, Минск, ул. Красная, 5-12.

Налоговая льгота — Общегосударственный классификатор
Республики Беларусь ОКРБ 007-98, ч. 1; 22.11.20.400.

Республиканское унитарное предприятие
«Полиграфический комбинат имени Я. Коласа».
220600, Минск, ул. Красная, 23.